DOTT. H. C. LEA

Socio straniero della R. Accademia dei Lincei. — Membro della Società Romana di Storia Patria, ecc.
Autore della Storia del Celibato Ecclesiastico
della Storia dell'Inquisizione nel Medio Evo, di Spagna, *ecc. ecc.*

STORIA

DELLA

Confessione Auricolare

E DELLE

INDULGENZE

nella Chiesa Latina

Unica versione italiana autorizzata
di PIA CREMONINI
Traduttrice della STORIA DEL CELIBATO ECCLESIASTICO, ecc.

MENDRISIO (*Svizzera*)
CASA EDITRICE « CULTURA MODERNA »

1911.

PROPRIETÀ LETTERARIA

Milano, Stab. "*La Compositrice*,,. Via C. M. Maggi, 6. - Telef. 75-74.

PREFAZIONE DELL'AUTORE.

Occupandomi dell'argomento della presente opera, è probabile mi si muova l'appunto di trebbiare paglia già trita e ritrita. Da quattro secoli, infatti, esso è stato oggetto di interminabili discussioni, e si può dire che sia stato esaurito sotto tutti i suoi aspetti. Pure io mi sono sforzato di considerarlo da un punto di vista diverso e di scrivere una storia, in luogo di un trattato polemico. È per questo che io mi sono astenuto dal consultare gli scrittori protestanti, limitandomi esclusivamente allo studio delle fonti originali e degli scrittori cattolici, nella fiducia così di compensare coll'accuratezza e l'imparzialità ciò che l'opera viene a perdere in completezza. Anche in ciò, però, io non mi sono limitato a quei trattati teologici che si possono considerare come modelli del genere, ma ho pure largamente attinto a quelle opere di indole popolare di devozione in cui si può riscontrare l'applicazione pratica delle teorie enunciate dai maestri di teologia. A bella posta mi sono astenuto dal fare commenti, preferendo presentare i fatti e lasciare al lettore tutta la cura di trarre le conclusioni.

Nutro fiducia — e spero la stessa mi si vorrà perdonare — che, nonostante l'aridità dei dettagli di cui questa indagine in massima parte consta, il lettore parteciperà dell'interesse che mi ha guidato nel tracciare il sorgere ed il graduale svilupparsi di un sistema che è riuscito a soggiogare l'intelligenza e le coscienze di successive generazioni, assoggettandole al dominio dei loro simili, in un modo che altrove non ha riscontro. Invano si domanderebbe alla storia dell'uman genere un'altra istituzione che sia riuscita a stabilire una autocrazia spirituale simile a quella della chiesa latina, o che abbia esercitato come questa un'influenza decisiva sui

destini umani. Gli è per questo che a me parve far cosa utile alla storica verità indagando un poco minutamente le origini e lo sviluppo delle fonti di un simile potere. Ma per rendere intelligibile un tale fenomeno era necessario esaminare un enorme aggregato di particolarità dettagliate, molte delle quali a prima vista appariscono triviali, mentre tutte servono a far vedere come, nell'eclampsi delle contrarie opinioni, venga a sorgere a poco a poco quella mirabile costruzione che alla sua immensa e maestosa onnipotenza soggiogò tutta la cristianità, imprimendo un'orma profonda nel corso della storia europea e modellando in non piccola parte il concetto dei doveri dell'uomo inverso a Dio ed inverso i suoi simili. Inoltre, di tanto in tanto quest'indagine ci presenta pure degli esempi interessanti del metodo seguito dal dogma nel corso del suo sviluppo, di modo che ogni particolarità diventa il punto di partenza di direzioni affatto nuove e forse inaspettate.

L'importanza delle questioni così passate a rassegna non si restringe affatto al passato, poichè nella chiesa latina gli interessi spirituali non si possono per nulla scindere dai temporali. Deve esser singolarmente cieco quel pubblicista che non riesca ad accorgersi come la Santa Sede, collo sbarazzarsi delle pastoie inerenti alla sua qualità di semplice sovrano italiano, riuscisse ad acquistare un nuovo mezzo onde ampliare la sua sfera di influenza, e come una immensa occasione le si offrisse quando riuscì a sostituire ai responsi dell'urna elettorale, l'assolutismo. Per mezzo della confessione, del sodalizio e dell'indulgenza, la sua impareggiabile organizzazione riuscì a concentrare nel Vaticano una potenza immensamente maggiore di ogni altra che mai sia stata maneggiata da braccio umano.

Filadelfia, dicembre 1895.

PARTE PRIMA

CONFESSIONE ED ASSOLUZIONE.

CAPITOLO I.

IL CRISTIANESIMO PRIMITIVO

SOMMARIO. — IL PERDONO DEI PECCATI SECONDO LA SCRITTURA. — ORGANIZZAZIONE RUDIMENTARIA DELLA CHIESA PRIMITIVA.

Quando Cristo si fece ad esporre la sua missione — « Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma gli ammalati... giacchè io non i giusti son venuto a chiamare, ma i peccatori al pentimento » — (1), ammise a priori che nei rapporti tra Dio e l'uomo il pentimento basti ad ottenere il perdono dei peccati. Con ciò Egli altro non faceva che esprimere il pensiero tradizionale degli Ebrei. Infatti, assai tempo prima di Lui, il Salmista aveva detto: « Per Dio è sacrifizio uno spirito afflitto; Tu, o Signore, non respingerai un cuore contrito ed umiliato »; ed il Deutero-Isaiah: « Abbandoni il malvagio le sue vie, e l'ingiusto i suoi cattivi pensamenti; faccia ritorno al Signore ed Egli gli userà misericordia; ed al nostro Dio, il quale è tanto generoso da perdonare » (2). Però la tradizione ebraica parla di talune pratiche esterne che si dovevano compiere per manifestare l'interno cangiamento prodottosi nel cuore. Quando i Niniviti vollero scongiurare l'ira vendicatrice di Dio, si coprirono di sacco e si sparsero cenere sul capo, abban-

(1) Matt. IX. 12-13. Forse vale la pena di accennare che la Volgata e la versione di Douay omettono il termine di « a pentimento ». L'originale ha « eis metanoian », ed anche un dotto ortodosso come Benito Arias Montano aggiunge alla Volgata: « ad poenitentiam ». Un'autorità ancora più alta è quella di papa Giovanni XIX, il quale, nel 1032, cita il testo nello stesso modo (Johan. PP. XIX. Epist. 17).

(2) Ps. L. 19; Isaiah, LV. 7. Cf. Ezek. XVIII. 23; XXXIII. III.

donarono le vie del male, digiunarono, pregarono e vennero risparmiati (1). Ma la scuola profetica più pura ha tenuto poco conto di queste pratiche; essa, per bocca di Joel, dice al peccatore: « strappa il cuor tuo e non le tue vesti, e rivolgiti al tuo Signore Iddio » (2); e Cristo stesso, il quale in tutte le sue azioni si sforzò di spiritualizzare il materialismo prevalente nel Giudaismo, riconobbe l'unica cosa necessaria esser il cangiamento del cuore. La donna che comunemente viene identificata con Maria Maddalena, della quale fu detto: « Molti peccati le sono perdonati perchè molto ha amato », la donna sorpresa in adulterio, la parabola del figliuol prodigo, la salvezza concessa al ladro pentito, il perdono concesso a Pietro per aver rinnegato il suo Maestro, l'esortazione a farsi simili ai bambini, la parabola del re e dei suoi servi, l'essersi Egli identificato col povero, tutto sta a dimostrare come nelle dottrine di Gesù nulla contino le azioni esterne, l'uomo dover trattare direttamente con Dio, ed il pentimento, l'amore, l'umiltà, il perdono delle offese e gli atti di carità bastare ad ottenere il perdono dei peccati (3). Perchè da questa semplicità estrema si potesse far scaturire l'organamento estremamente complesso del dogma e di quelle pratiche sulle quali è basata l'assoluzione sacramentale e la teoria delle indulgenze, non ci voleva meno di tutto il genio dei teologi di tredici secoli.

A questa immane costruzione vennero forniti materiali fin dai tempi primitivi. Si Giacomo che Giovanni si fermano a lungo sul carattere espiatorio della vicendevole confessione dei proprii peccati, fatta «l'uno all'altro», e sulla potenza intercessoria della preghiera. Giacomo prescrive che si debbano curare gli ammalati chiamando i presbiteri acciocchè li ungano con olio e preghino. « E la preghiera della fede sanerà l'ammalato, ed il Signore lo farà alzare; e se ha commesso dei peccati, questi gli verranno perdonati (4) ». Paolo attribuisce la remissione dei peccati al sangue di Cristo, (5) ed appoggia la teoria secondo la quale i peccati si

(3) Jonah, III.

(2) Joel, II. 13.

(3) Luca, VII. 47; XIII. 5; XXIII. 40-43; Johan. VIII. 3-11; Matt. XVIII. 3-4; XXV. 31-46; XXVI. 69-75.

(4) Giacomo, V. 14-16; I. Johan. I. 9; V. 16.

(5) Ephes. I. 7.

possono espiare colle temporali sofferenze, nel ben noto passo: « Consegno un tal uomo a Satana per la distruzione della carne, acciocchè possa esser salvato lo spirito nel giorno del Signore Gesù Cristo » (1). Tuttavia i primitivi cristiani se ne stettero all'insegnamento del Maestro ed alle idee tradizionali degli Ebrei intorno al potere espiatorio dell'elemosina (2). In sulla fine del primo secolo, vediamo che S. Clemente Romano sosteneva il pentimento e la preghiera a Dio bastare ad ottenere il perdono dei peccati, senza che fosse necessario l'intermediario di una qualunque formola sacerdotale, nonostante che anch'egli raccomandi a coloro che sono caduti in peccato la preghiera intercessoria (3). Verso quella stess'epoca, la Didache e Barnaba inculcavano l'elemosina come mezzo onde redimere i peccati (4), ed altrettanto fa, poco tempo dopo, la seconda Epistola che passa sotto il nome di Clemente (5). S. Ignazio, parlando dei requisiti necessarii onde ottenere di essere

(1) I. Corint. V. 5. Questa parrebbe avesse ad essere la spiegazione più probabile di questo testo un poco enigmatico. In modo particolare, poi, era credenza allora universale degli Ebrei che il peccato venga piuttosto punito quaggiù che nell'altro mondo. Lo si può vedere nella domanda dei discepoli: « Rabbi, chi ha peccato, costui od i suoi genitori, perchè debba esser nato cieco? » (Johan. IX. 2). Gesù rispose loro che « nè costui ha peccato nè i suoi genitori », ma quando si trattò di guarire il paralitico (Matt. IX, 2-5) egli accettò la credenza col domandare: « E egli più facile il dire, ti son rimessi i tuoi peccati; od il dire, sorgi e cammina? »

(2) L'acqua estingue la fiamma del fuoco, e l'elemosina cancella il peccato. » - Ecclesiasticus, III, 33. - Perciò, o re, accetta il mio consiglio, e redimi i tuoi peccati coll'elemosina, e le tue iniquità con opere di misericordia in favore dei poveri; forse ti verranno perdonate le tue offese ». - Daniel, IV. 24. « Giacchè l'elemosina libera dalla morte ed è pur quella che purga dai peccati ». - Tobias, XII. 9. - « Fa elemosina ed ecco che le cose sono in te pure ». - Luca, XI. 41.

(3) Clement. Epist. I. ad Cor. VIII. I; XXII. I; XXIII. I. 15.

(4) Didache, c. IV. - Bar. Epist. XIV. 20. Ma già vi si riconosce il malanno dell'elemosina fatta senza discernimento. - « Trattieni la tua elemosina fino a che abbi saputo a chi farla ». (Didache, c. I).

(5) Pseudo - Clement. Epist. II ad Cor. 8, 13. « Il digiuno è migliore della preghiera, e tutte e due son sorpassati dall'elemosina... giacchè l'elemosina allevia il peso dei peccati » - Ibid. 16. Così Pio IX proclamando il giubileo del 1875, impone ai vescovi di far si « ut peccata eleemosynis redimantur ». - Pii PP. IX. Encycl. Gravibus (Acta, T. VI, p. 358).

riconciliati con Dio, accenna solo al pentimento (1), e verso la metà del secolo il Pastore di Hermas pare non conoscesse altro mezzo di remissione dei peccati (2).

Ma la chiesa andò sempre crescendo, dilatandosi fra le nazioni assorbendo convertiti di ogni razza e di ogni grado di sviluppo intellettuale e di tendenze morali. Con ciò a poco a poco la semplicità antica della fede e dell'organizzazione scomparve. Filosofi e retori si misero all'opera per vedere di spiegare le relazioni tra Dio e l'uomo, sviluppando così una dottrina della quale avremo ad occuparci più sotto. Fra i convertiti stessi ce n'era una moltitudine immensa che, per la loro debolezza al cospetto delle tentazioni, fecero sentire il bisogno di stabilire alcune regole di disciplina mediante le quali regolare i rapporti intercedenti tra i fratelli. Ciascuna chiesa, alla pari di qualunque altra umana istituzione, deve stabilire quali siano i contrassegni dai quali distinguere i suo seguaci, le condizioni alle quali gli stessi debbono sottomettersi, e la tessera di riconoscimento dei cristiani divenne assai presto la festa dell'amore, ossia l'Eucarestia. Colui che colla sua condotta discordasse dalla generalità degli altri cristiani, disonorando la sua professione di cristiano, era soggetto alla scomunica — la quale era una sospensione dalla comunione fino a che si fosse pentito ed avesse dato soddisfazione alle leggi della sua comunità. Così a poco a poco e quasi insensibilmente sorse quel potere enorme che scaturisce dal controllo dell'Eucarestia, la quale divenne in tal modo una tessera di riconoscimento ed un mezzo di sorveglianza, un fattore potentissimo nello stabilire il dominio della chiesa sulla cristianità. Altrove io ho già esaminato abbastanza minutamente quest'argomento (3), e quivi è necessario accennarvi solo tanto che basti per far vedere come esso costituisca uno dei lineamenti principali di quel sistema di disciplina che sorse a poco a poco per stabilire i rapporti tra il peccatore ed i suoi confratelli cristiani. Se la sua colpa era manifesta e provata, egli veniva sospeso dalla comunione; una volta che fosse stato restituito alla comunione era chiamato col nome di riconci-

(1) Ignat. Epist. ad Philadelph. c. III. VIII.

(2) Hermae Pastor. Lib. I. Vis. II. Lib. II. Mandi. IV. Lib. III. Simil IX.

(3) Studies in Church history, 2d edition, 1883.

liato. Non sapremmo ora stabilire con precisione se queste regole fossero in vigore anche nei primordii della chiesa. È probabile che in principio la facoltà di sospendere e di restituire alla comunione spettases ai maestri spirituali della comunità, come lo indicherebbe l'ingiunzione di Paolo: « fratelli, e se un uomo cade in qualche colpa, voi che siete spirituali ammonitelo in ispirito di dolcezza » (1); però, allorquando si rivolge a tutto il corpo dei credenti della chiesa di Corinto, pare che attribuisca questa funzione a tutta quanta la comunità in corpo (2), e quando, in un caso particolarmente scandaloso, pare questa non avesse il coraggio di fare il proprio dovere, egli non esita a giudicare personalmente il colpevole (3), ratificando poscia il perdono concesso dalla chiesa locale dietro pentimento del peccatore (4). Verso la fine del primo secolo, S. Ignazio, che in ogni occasione portò alle stelle l'ufficio sacerdotale ed episcopale, riconosce che per restituire uno alla comunione è necessario il consenso e l'avviso del vescovo; non si richiede alcuna formola o cerimonia, poichè il semplice pentimento basta ad ottenere da Dio il perdono del peccato, acciocchè il peccatore venga riammesso all'unità della chiesa (5). Mezzo secolo dopo Dionigi di Corinto, nell'Epistola agli Armastriani, ordina loro di riaccogliere con dolcezza tutti i peccatori

(1) Galat. VI. I.

(2) « Ma ora io vi ho scritto, non per aver compagni, qualora qualuno che ha il nome di fratello, fosse fornicatore, od avaro, o servitore degli idoli, od ingiuriatore, od ubbriacone, od usuraio: con gente siffatta nulla io ho a che vedere ». - I. Cor. V. II.

(3) « Infatti, io sono lontano di corpo, ma sono presente in ispirito, e già ho giudicato, come se fossi presente, stabilendo aver egli ciò fatto ». - Ibid. 3.

(4) « Ed a colui al quale tutto voi avete perdonato, io pure perdono ». - II. Cor. II. 10.

(5) S. Ignat. Epist. ad Philadelph. c. VIII. Assai più breve, la versione latina dice: « Omnibus igitur poenitentibus dimittit Deus, si poeniteant in unitatem Dei et Concilium (Sunedrion) episcopi ». La versione più lunga è la seguente: « omnibus igitur poenitentibus dimittit Deus, si ad unitatem ecclesiae concurrerit et ad consensum episcopi ». (Petermann, Ignatius, pp. 206-7).

pentiti e perfino gli eretici. Non prescrive alcuna formalità nè indica alcuna penitenza (1).

In una corporazione qual'era quella della chiesa primitiva, composta di anime ardenti, lottanti per la propria salvezza frammezzo a calunnie ed a persecuzioni, era assai difficile che albergasse in modo permanente il peccato grave. Per la maggior parte di esse la legge d'amore bastava a conservare la purità; coloro che fossero caduti desideravano ardentemente di rialzarsi e far pace con Dio e coi loro confratelli, ed a mantenere la disciplina bastavano regole semplicissime. Con tutto ciò non di rado la debolezza dell'umana natura s'affermava, e ne avvenivano dei conflitti. L'epistola di Clemente Romano, più sopra citata, venne occasionata da una ribellione ai sacerdoti della chiesa di Corinto. Ciò che sta a dimostrare che fin da quei tempi remotissimi o l'autorità veniva esercitata in modo arbitrario, od i dipendenti insorgevano contro un'autorità ancora rudimentaria. Così si può dire che ovunque nelle dottrine e nella nascente organizzazione della chiesa già si riscontrassero quei germi che, dopo lotte e vicissitudini innumerevoli dovevano svilupparsi in un sistema che cozza in modo tanto stridente colla semplicità dalla quale è scaturito.

Di tutti questi germi, il primo che noi dobbiamo esaminare è la giurisdizione sui peccati e sui delitti dei fedeli che a poco a poco riuscì a concentrarsi nelle mani di coloro che dirigevano l'amministrazione dell'Eucarestia. Occupandoci di questa e delle numerose questioni che vi si trovano connesse, non dobbiamo obliare che in quei secoli primitivi non esisteva alcuna autorità centrale e quindi non c'era pratica uniforme. Si può dire che dapprincipio. ogni chiesa locale, e, dopo che venne introdotta un'organizzazione generale, ciascuna provincia, e quasi ciascuna diocesi, in materia disciplinare avesse leggi sue proprie. Non appena le chiese furono organizzate si presentarono alla loro decisione numerosi punti per decidere dei quali nel vangelo o nelle epistole non si riscontrava precetto alcuno. La dottrina e la prática erano costretti a svilupparsi di per sè, districandosi dal cozzo confuso di opinioni ed interessi discordanti, ed oggi, dato lo stato frammentario in cui sono giunti fino a noi i ricordi di quel periodo primitivo della storia, torna assai spesso impossibile stabilire quale fosse il consensus

(1) Euseb. H. E. IV. 23.

prevalente delle opinioni in un dato periodo di tempo, od intorno ad un dato oggetto. Nessuno aveva facoltà di parlare in nome della chiesa in genere, e quanto a noi resta a fare è di raccogliere da quanto sappiamo dei costumi delle chiese locali e delle espressioni dei capi delle varie scuole, dei fatti e delle idee che ci possano aiutare ad illustrare lo sviluppo graduale e la graduale cristallizzazione del cristianesimo latino in rapporto al peccato ed alla remissione dello stesso.

CAPITOLO II.

DISCIPLINA.

SOMMARIO. — CONDIZIONI PER L'AMMISSIONE DEI CONVERTITI. — TRIBUNALI VESCOVILI PER IL *forum externum*. — LA RICONCILIAZIONE È MATERIA DI DISCIPLINA. — LA CONFESSIONE VOLONTARIA MITIGA LA PENITENZA. — LA CHIESA NON HA ALCUNA GIURISDIZIONE NEL FORUM DELLA COSCIENZA. — ORDINI DI PECCATI SOGGETTI A DISCIPLINA. — I PECCATORI VENGONO PUNITI COME REI.

I vangeli insegnano un codice di morale completamente diverso da quello che prevaleva nella società dalla quale uscirono coloro che convertironsi al cristianesimo. In seno a questa, prevaleva universalmete la più sfacciata licenza, sì che non era certo facile ossequiare il modello di morale predicato dal Cristo e dagli Apostoli. Perciò si tentò qualche sforzo allo scopo di mettere alla prova la sincerità dei nuovi convertiti. Ben presto la semplicità dei primissimi tempi del cristianesimo, allorchè bastava un digiuno preparatorio di due giorni, non parve più sufficiente (1). Il perdono, simbolizzato dal rito del battesimo doveva esser meritato colla purificazione del cuore, colla confessione dei proprii peccati a Dio e con un sincero e profondo pentimento d'averli commessi (2). Stando alle Ricognizioni Clementine, che datano probabilmente dalla fine del secondo secolo, questo periodo di prova durava tre mesi, e occorreva lo si trascorresse in esami di coscienza ed in digiuni (3). Il catecumeno doveva piangere e lamentare i suoi pas-

(1) Didache, c. VII.

(2) « E si confessa a Dio, dicendo: nell'ignoranza ho fatto queste cose; e purifica il suo cuore e gli vengono perdonati i suoi peccati perchè nei tempi addietro li aveva commessi in istato di ignoranza ». - Apologia di Aristide, c. XVII (Rendel Harris's Translation, p. 51).

(3) Clemente. Recognit. Lib. III. c. 67. Il catechismo del concilio di

sati errori, pregando Dio di perdonargli, e la comunità, pregare e digiunare con lui; ei doveva assicurare di vivere in giustizia per l'avvenire, ed, una volta compiuto il rito, lo si accertava esser egli mondo, non soltanto dal peccato originale ma anche da ogni peccato attuale (1). Con ciò egli era rigenerato, senza peccato, ed obbligavasi a mantenersi in quelle condizioni di purezza. Se vi veniva meno, il capo della congregazione aveva il dovere di richiamarlo al pentimento ed all'emendazione. Nelle semplici ebionitiche comunità della Palestina, questo consisteva nella perfetta segregazione da' suoi compagni — «nessuno parli a chi ha commesso qualche cattiva azione, nessuno gli presti ascolto, fintanto che non se ne sia pentito» (2). Col diffondersi della chiesa fra i gentili, anche la di lei organizzazione si fece sempre più complessa, manifestando viemmeglio la tendenza allo sviluppo sacerdotale, ed allora il mezzo di imporre il pentimento consistette nella pietra di paragone dell'Eucaristia. Il reo veniva sospeso dalla comunione, e, qualora si fosse addimostrato impenitente, era espulso dalla chiesa, e per lui, come si esprime S. Cipriano, non esisteva più speranza di salvezza, come per coloro i quali, nel diluvio, eransi trovati fuori dell'arca; nessuno poteva aver Dio per Padre che non avesse per madre la chiesa; costui veniva ucciso colla spada dello spirito (3).

Così, accanto ai tribunali penali civili, in ogni sede vescovile ergevasi pure un altro tribunale penale, la di cui funzione era quella di determinare i rapporti tra i peccatori e le comunità. Tuttavia questi non erano in alcun modo dei tribunali spirituali, ossia dei tribunali di coscienza. La loro giurisdizione esercitavasi

---

Trento (Ed. Viennae, 1838, p. 161) ci informa minutamente che questi preliminari non erano opere di soddisfazione, ma venivano compiuti per imprimere nel convertito il carattere venerabile del sacramento.

(1) Justin. Mart. Apologiae III. - Clement. Recogn. Lib. I. c. 69. - Tertull. de Baptismo c. XX. - S. Zenonis Lib. I. Tract. XXXIX, XLI. (Migne, Patrologia, XI. 486-90). - Epist. Theodori Ap. S. Hieron. (Migne, XXIII. 106). - S. Augustin. Lib. de Fide et Operibus. - Secondo la Didascalia Petri, i peccati di un convertito venivan rimessi soltanto dopo dodici anni di pentimento. - Clement. Alex. Stromata Lib. VI (Ed. Sylburg., p. 636).

(2) Didache, c. XV.

(3) Cypriani, de Unitate Ecclesiae, p. 109. Cf. Epist. ad Pomponium, p. 9. (Ed. Oxon.).

esclusivamente nel *forum externum;* qualunque fosse l'influenza che essi potessero esercitare nel *forum internum*, circa i rapporti tra il peccatore e Dio, essa era semplicemente indiretta ed incidentale; si tratta qui di un punto di importanza primaria, che occorre tener sempre presente, poichè è stato sistematicamente travisato o confuso dagli apologisti, tutti preoccupati di trovare, nei primi tre secoli, precedenti atti a giustificare tutte le istituzioni e tutti i dogmi del medio-evo (1). È bensì vero che la chiesa po-

(1) Vedi Estius in Lib. IV. Sententt. Dist. XV. paragr. 13. È assai difficile per i teologi moderni conciliare i fatti colle loro necessità. Francisco Suarez, S. J., riconosce francamente che la penitenza dei tempi primitivi era per nulla un sacramento, ma solo un'azione nel Forum Externum, regolante i rapporti tra il peccatore e la chiesa, e non quelli tra il peccatore e Dio (Fr. Suarez, in 3 P. Disp. XLIX. Paragr. 2 Ap. Amort de Indulgentiis, II. 172-3). Juenin (De Sacramentis Diss. VII. Q. VII. cap. 4, art. 3) afferma che Domingo Soto è l'unico fra i canonisti ed i teologi che abbia negato il carattere sacramentale dell'antica riconciliazione. La questione è per gli apologisti quanto mai delicata, poichè tutta l'antichità delle indulgenze dipende dal carattere sacramentale dell'antica penitenza. Vedi Bouvier. Traite des indulgences ,Ed. 1855, pp. 17 sqq. Gröne (Der Ablass seine Geschichte und Bedeutung, Regensburg, 1863, p. 27) si sforza di togliere di mezzo la difficoltà ammettendo che l'antica penitenza fosse una censura, identica alla moderna scomunica minore, e così in Foro Externo, ma in istretta connessione colla soddisfazione sacramentale. Il Palmieri (Tract. de Poenit. Romae, 1879, p. 77) discute le idee di coloro i quali affermano la penitenza della chiesa primitiva esser stata solo In Foro Externo, per riconciliare il peccatore colla chiesa, e le condanna come opposte all'opiuione cattolica. Ma in seguito, quando è costretto ad affrontare la formidabile questione dell'antica forma deprecatoria dell'assoluzione asserisce arditamente (pp. 127-41) che la rinconciliazione pubblica non era sacramentale, ed adotta (pp. 463-4) la teoria del Dott. Amort, secondo la quale quando il peccatore confessava il proprio peccato ne riceveva l'assoluzione, e quella riconciliazione altro non era che un'altra forma di indulgenza. Naturalmente non si tratta qui che di ipotesi, ma di tali questioni ci occuperemo più avanti.

Innocenzo I (Ad Exuperium cap. IV) ci dimostra come venissero fatte le accuse e come l'accusato fosse privato della comunione. In tal modo, nelle mani di prelati punto scrupolosi concentravasi un potere immenso di oppressione, e che qualcuno non mancasse di approfittarne, lo attesta il processo del prete Isidoro condotto da Teofilo, arcivescovo arbitrario di Alessandria. - Palladii Vit S. Jo. Chrysost. c. VI.

teva distruggere coll'espulsione, ma non era ancora riescita a stabilire un potere correlativo di salvezza. Al penitente poteva concedere la pace e la riconciliazione, ma non pretendere di assolverlo, e colla riconciliazione egli altro non faceva che acquistare l'opportunità di esser giudicato da Dio. S. Cipriano, che è colui il quale ce lo attesta, evidentemente nulla aveva ancora sentito dire circa il potere delle chiavi, nè sembra sapesse come ciò che la chiesa scioglie in terra viene pur sciolto in cielo; essa non può pregiudicare il giudizio di Dio, egli dice, poichè ella è fallibile e può facilmente errare (1). Nè si trattava qui di una semplice opinione della chiesa africana; il concilio dei vescovi, raccoltosi in Roma, dopo la persecuzione di Decio, decise che gli omicidî e coloro che fossero ricaduti nell'idolatria, qualora si pentissero veramente, potessero esser ammessi alla riconciliazione sul letto di morte, ma non potè stabilire il valore di una siffatta riconciliazione, poichè il giudizio è nelle mani di Dio (2). Cipriano ammise che, in caso di necessità, si dovesse accordare la riconciliazione per mezzo dell'imposizione delle mani fatta dai diaconi, acciocchè il penitente potesse presentarsi dinanzi al tribunale di Dio in pace colla chiesa; e con ciò chiaramente attesta come questa cerimonia non implicasse affatto l'esercizio di un qualunque potere delle chiavi, giacchè tale facoltà non fu mai conferita al diaconato, le funzioni del quale sono semplicemente ministeriali e non sacerdotali, e gli atti di parecchi concilii spagnuoli del quarto secolo dimostrano come la riconciliazione diaconale non fosse limitata alla sola chiesa africana (3).

La riconciliazione non era altro che materia di disciplina. Al-

(1) Cypriani Epist. LV. ad Antoniam. « Et quia apud inferos confessio non est nec exomologesis illic fieri potest, qui ex toto corde poenituerint et rogaverint in ecclesia debent interim suscipi et in ipsa Domino reservari, qui ad ecclesiam venturus, de illis utique quos in ea intus invenerit, judicabit. »

(2) Cleri Roman. Epist. ad Cyprian. (Cyprian. Epist. XXX). « Ipso Deo sciente qui de talibus faciat et qualiter judicii sui examinet pondera ».

(3) Cypriani Epist. XVIII. - C. Illiberitan. can. 32. - C. Toletan. I. ann. 400, c. 2. Cf. C. Carthag. IV. ann. 398, c. 4: « Diaconus cum ordinatur solus episcopus que eum benedicit manum super caput illius ponat quia non ad sacerdotium sed ad ministerium consecratur ». Questi passi, naturalmente, procurano del lavoro agli apologisti moderni, i quali tentano, con zelo assai maggiore del successo, di sbarazzarsene. Vedi, per esempio, Binterim, Denkwürdi-

lorquando l'eretico Marcione ritornò alla fede e si pentì dei suoi passati errori, gli fu promessa la riconciliazione a condizione che si adoperasse a ricondurre all'ovile coloro che aveva dall'ovile allontanati — condizione la quale nulla aveva a che vedere con quella dell'anima sua, giacchè dipendeva interamente dalla spontanea volontà degli altri, come resta dimostrato dal fatto che egli morì prima di poter effettuarla (1). Verso la metà del secolo terzo, Dionigi d'Alessandria scrisse a papa Fabiano un resoconto minuto del miracolo operatosi alla morte di Serapione, il quale aveva sacrificato agli idoli ed invano aveva pregato di esser ammesso alla riconciliazione, e questo resoconto dimostra come il perdono di Dio venisse punto fatto dipendere dalla cerimonia ecclesiastica, quantunque questa fosse reputata necessaria per riconciliare il peccatore colla chiesa. Dionigi ne dubita così poco che chiede se Serapione debba, o meno, esser annoverato nel catalogo glorioso dei confessori (2). S. Agostino ci fa capire chiaramente come i cosidetti penitenti della chiesa primitiva non fossero altro che degli scomunicati (3), e quando il prete Terapius ricevette nella pace della chiesa il prete Vittore prima che colla penitenza avesse data la debita soddisfazione, S. Cipriano ratificò quell'ammissio-

---

gkeiten der Christi-Katholischen Kirche, B. VI. Th. II, pp. 201-7. Vedremo più avanti come anche nel secolo duodecimo, dopo che si accettò il carattere sacramentale della penitenza, fu assai difficile impedire che i diaconi l'amministrassero.

(1) Tertull. de Praescriptionibus, c. XXX.

(2) Euseb. H. E. VI. 44.

(3) S. Augustin. Epist. CCLXV: « Agunt homines poenitentiam si post baptismum ita peccaverint ut excommunicari et postea reconciliari mereantur, sicut in omnibus eccelesiis illi qui proprie poenitentes appellantur ». Accennando a St. Agostino, è importante rammentare l'immensa influenza da lui esercitata nello sviluppo e nella formulazione della dottrina e della disciplina della chiesa medioevale e moderna. Questo pensiero viene bellamente illustrato nel *Decretum* di Graziano, secondo il quale dalle sue opere, genuine e suppositizie, sarebbero stati tratti ben 607 canoni. È ben più di quanto al cristianesimo fornisse S. Paolo, giacchè egli diede solo 408 canoni. Fu assai più sopra S. Agostino che sopra S. Paolo che gli scolastici basaronsi per le loro costruzioni, come è evidente nelle Sentenze e nei Commentarii sull'uno e sull'altro i quali costituiscono il corpo principale della teologia scolastica.

ne, dimostrando con ciò che la riconciliazione con Dio e con la chiesa erano due cose distinte (1).

I tribunali vescovili, incaricati di amministrare questa disciplina, ben diversamente dal nostro confessionale moderno che ne è una derivazione, non erano semplicemente designati ad alleggerire la coscienza dei peccatori disperati i quali nelle mani sacerdotali volevano deporre il peso dell'anima loro, e chiedere la salvezza. Essi erano, piuttosto, i prototipi dell'Officialità, ossia dei tribunali vescovili nel *forum externum*. Tenevano pubblicamente le loro adunanze, ascoltavano le accuse, esaminavano i testimonii, condannavano o rimandavano assolto l'accusato a seconda della prova portata contro di lui, e prima di ammetterlo alla riconciliazione, stabilivano quale sarebbe il castigo ossia la penitenza che egli doveva fare. Se il reo si fosse presentato spontaneamente confessando il proprio peccato dinanzi alla congregazione, questa prova del suo pentimento gli concedeva che gli fosse mitigata la pena. Il più antico resoconto che possediamo circa un processo di tal genere, è contenuto nell'Epistola canonica di Gregorio Taumaturgo, scritta verso il 267, dopo l'invasione del Ponto per opera dei Goti, durante la quale molti cristiani caddero in non poche colpe, aiutando gli invasori, saccheggiando i loro vicini, e riducendo persino in ischiavitù i loro confratelli. La gravità e la novità dei delitti ed il numero dei rei parve così grande, che il vescovo dei colpevoli, non sapendo a qual partito appigliarsi, ricorse, per istruzioni, a Gregorio. La risposta data da quest'ultimo attesta come il sistema fosse ancora allo stato greggio e rudimentario. Egli inviò un dotto chierico, Euphrosynus, perchè guidasse il suo collega nel corso del processo e lo informasse sulle persone che poteva ricevere in qualità di accusatori. Specificò la durata della penitenza che doveva infliggere per ogni colpa e la diminuzione che avrebbe concesso a quelli i quali spontaneamente si denunciassero. Evidentemente tutto il processo mirava a stabilire i rapporti tra i peccatori e la chiesa, e non si allude affatto al modo con cui ottenere il perdono di Dio. Si tratta semplicemente di questioni riguardanti il *forum externum;* le pene che si inflissero rivestono tutto l'aspetto di penitenza, imposta per spaventare onde evitare una ricaduta, e guarire (2).

(1) Cypriani, Epist. LXIV.
(2) Gregor. Thaumaturg. Epist. Canon. (Harduin. Concil. I. 191-4).

Le Costituzioni Apostoliche, le quali riflettono press'a poco i costumi di questo stesso periodo, considerano il vescovo, non soltanto come giudice, ma anche come una specie di esecutore officiale. Ogni qualvolta venga a sapere che qualcuno del di lui gregge ha peccato, è suo dovere indagare la cosa. Per stabilire la buona reputazione del presunto colpevole, occorrono almeno tre testimonii, i quali non debbon esser nemici dell'accusato. Se la colpa resta provata, il vescovo deve ordinare ai diaconi di cacciare il reo dalla chiesa; di ritorno dall'aver adempito al loro ufficio hanno obbligo di pregare per lui; viene poi richiamato ed interrogato, e se è pentito gli si deve imporre un digiuno moderato, compiuto il quale sarà riammesso con fraterna amorevolezza. Ammoniscono il vescovo, come colui il quale si rifiuta di riabbracciare quegli che chiede di esser riammesso, è omicida del fratel suo, ma se il peccatore si addimostra sordo alle preghiere, alle ammonizioni, alle esortazioni, agli avvertimenti ed alle minacce, allora occorre rescinderlo dal corpo dei credenti (1).

Vediamo che cent'anni dopo, questo sistema giudiziario era ancora in vigore. Lo si deduce dai canoni di S. Gregorio di Nyssa, il quale espone la regola che la confessione volontaria sia un segno di emendazione, e quindi occorre punire colui che spontaneamente rivela quanto non era noto, chiedendo un rimedio, mediante penitenza più breve di quella che si impone a colui il quale rimane convinto col sospetto e l'accusa (2). Verso quella medesima epoca, S. Basilio Magno ammette tale principio; egli si occupa della penitenza da imporsi a colui che spontaneamente confessa e di quella da imporsi a chi resta convinto, e dice non doversi biasimare quel vescovo il quale, per il potere di sciogliere e di legare che gli venne conferito, diminuisce il termine della penitenza a colui che spontaneamente confessa e dà segno di pentimento (3).

(1) Constitt. Apostol. Lib. II. c. XIX, XXVI, XLI, XLV.

(2) Gregor. Nyssaen. Canon. c. IV.

(3) Basil. Magn. Epist. Canon. II. c. LXI, LXX, LXV, LXXI, LXXIV. Quasi contemporaneamente, S. Paciano riprendeva vivacemente i peccatori che rifiutavansi di confessarsi e che pigliavano in burletta le indagini del proprio vescovo (S. Paciani Paranaesis ad Poenit, c. VIII). Synesius, vescovo di Tolemaide, afferma che nel caso del prete Lampridianus, quantunque l'accusato colla confessione prevenisse la condanna, gli si inflisse il massimo della pena e si dovette ricorrere alla sede di Alessandria per mitigarla (Synesii Epist. LXVII).

Tutti questi fatti dimostrano come, nelle sue funzioni penitenziarie, la chiesa tentasse formulare un sistema di giurisprudenza penale adatto a' suoi bisogni, e suppletorio della sua giurisdizione civile. Essa si preoccupò per nulla della distinzione tra delitto e peccato (1). Puniva il delitto; se il reo era ribelle e rifiutavasi di accettare il castigo, l'unico mezzo di cui disponesse per imporre la disciplina era l'espulsione. Se egli si pentiva ed adempiva la penitenza impostagli, era riammesso alla pace ed alla riconciliazione; faceva la penitenza ordinatagli causa il commesso delitto e pensava poi, per conto proprio, a redimere la questione del suo peccato dinanzi a Dio. La mitigazione della penitenza rappresentava un invito ad una confessione volontaria, ma se non lo confessava, quest'altro non faceva che fargli intentare il processo, farlo condannare e obbligarlo ad osservare tutto il rigore dei canoni. Vedremo in seguito come questi lineamenti fondamentali del sistema penitenziario della chiesa continuassero, salvo alcune leggiere modificazioni, anche nel basso medio-evo. Il peccatore che vada rintracciando la salvezza, può volontariamente assumersi la penitenza, ma, se non lo fa, e se il suo peccato viene scoperto, essa gli è imposta per forza ed una serie di pene seve-

---

Questo indica come anche quando la confessione non era spontanea, ma veniva spinta dall'accusa e dal timore della condanna, ritenevasi desse diritto ad una mitigazione della pena.

(1) Sembra che i padri primitivi nulla sapessero circa la distinzione tra delitto e peccato. S. Agostino si serve del termine *crimen* e *peccatum* come indicanti semplicemente differenza di grado. I santi sono senza *crimen* quantunque nessun uomo sia senza *peccatum* (Enchiridion. c. 64. Cf. Serm. CCCXCIII). Verso la fine del secolo quinto, il *Sacramentarium Leonianum* dice che la comunione purga dal *crimen* (Jejunii Sept. III, Octobris IV. - Muratorii Opp. XIII. P. I. pp. 669, 723). Gregorio I segue S. Agostino quando ritiene che la distinzione fra *crimen* e *peccatum* altro non indichi che una differenza di grado e non implichi diversità alcuna tra il *forum* interno e l'esterno. (Moral. Lib. XXI. c. XLI). In altro passo sembra che si serva del termine *peccatum* nel senso di delitto e di *delictum* nel senso di peccato. « Hoc enim inter peccatum et delictum distat quod peccatum est mala facere, delictum vero est bona delinquere quae summopere sunt tenenda. Vel certe peccatum in opere est, delictum in cogitatione ». (Homil. in Ezek. Lib. II. Homil. IX, c. 3). Eppure si serve ancora di *delictum* come sinonimo di *peccatum*. (Moral. XIII, v). Tutto ciò dimostra quale incertezza di idee dominasse nelle concezioni intorno alla giurisdizione ed alla coscienza.

rissime lo costringono a compierla (1). Ciascun membro della congregazione aveva il dovere di denunziare tutti i peccati che fossero a sua cognizione, ma St. Agostino afferma come alcuni trascurassero tale dovere perchè potevano abbisognare dei favori dei peccatori, altri perchè versavano nell'impossibilità di addurre le prove della loro accusa. Ammonisce, perciò, i vescovi di non condannare senza prove positive, giacchè, quantunque la sospensione dalla comunione fosse medicinale e non mortale, pure non dovevasi infliggere senza convinzione o confessione da ottenersi dinanzi ad un tribunale civile od ecclesiastico (2). Così, devesi riconoscere che la giurisdizione della chiesa era semplicemente in *forum externum;* essa non si sognava neppure di esercitarla nel Forum della coscienza. Questo è quanto traluce dal lamento del Crisostomo allorchè si ferma ad esporre la difficoltà del compito spettante ai vescovi, responsabili della coscienza del loro gregge, giacchè nel foro di essa, non hanno autorità alcuna, poichè Dio perdona solo a coloro i quali spontaneamente a lui ricorrono (3). Sembra che subito dopo, si facesse una sforzo per estendere la giurisdizione della chiesa al foro della coscienza, ma tale tentativo fu vivacemente represso. Un canone del 419, sottoscritto dallo stesso St. Agostino, stabilisce che qualora un vescovo sospendesse dalla comunione un peccatore per un reato a lui noto soltanto per mezzo della confessione privata, ed il peccatore lo negasse e si rifiutasse di sottomettersi, i vescovi vicini debbano rifiutarsi di comunicare col loro colpevole confratello per tutto quel tempo in cui durasse la sospensione, onde insegnargli a non punire se non quando può addurre le prove delle accuse (4).

---

(1) Concil. Venetici ann. 465, c. I. - Concil. Agathens. ann. 511, c. 37.

(2) S. Augustin. Serm. *Eccli*, n. 10. S. Agostino afferma che la scomunica era puramente medicinale, ma questa affermazione non ha appoggio alcuno nei canoni penitenziarii primitivi, come quella di S. Gregorio di Nyssa, secondo cui il carattere delle pene sarebbe stato puramente vendicativo, o quasi.

(3) S. Johann. Chrysost. de Sacerdotio Lib. II, c. 2-4.

(4) Cod. Eccles. African. c. CXXXII-III. (Concil. African. VI, ann. 419, c. 5). - Photii Nomocanon. Tit. IX, c. 20. Tale canone distrugge in modo tale la pretesa antichità del potere delle chiavi e del sacramento della penitenza che si fece ogni sforzo immaginabile e possibile per corromperlo. A questo scopo, taluni fra gli antichi collettori di canoni, non si fecero scrupolo di sostituire

Un tratto abbastanza notevole di tale sistema disciplinare è questo, che cioè, si limitava a taluni peccati particolarmente vergognosi. Tuttavia, in questo come in tante altre cose, la chiesa non ebbe mai una pratica persistentemente uniforme. Abbiamo visto come S. Paolo stabilisse un certo numero di peccati, causa i quali il colpevole doveva esser segregato dalla società de' suoi confratelli. Venne in ciò seguito dai Canoni di Ippolito, che datano dal 230 e rappresentano la base primitiva di quel codice meglio noto sotto il nome di Costituzioni Apostoliche. Quivi troviamo specificati numerosi peccati e cattivi costumi per i quali il reo doveva esser espulso dalla chiesa fintanto che avesse fatto penitenza, piangendo, digiunando e dedicandosi ad opere di carità, e la minutezza del codice si appalesa nel fatto che nel catalogo di questi peccati, comprende pure l'artista il quale si servisse dell'arte sua ad altri scopi che non fossero l'appagamento di bisogni umani (1). Questi passi sono stati omessi nelle Costituzioni Apostoliche. I peccati dei quali la chiesa sentiva il bisogno di accertarsi, vennero ridotti a tre: l'impudicizia, l'idolatria e l'omicidio. Per questi essa aveva abbondanti prove scritturali che paralizza-

---

la clausola finale con un'altra completamente contradditoria - « secrete tamen (episcopus) interdicat ei communionem donec obtemperet » (Burchardi Decret. Lib. XIX, c. 127). Non fa certamente troppo onore alla critica cattolica moderna ed al suo candore il fatto che il Binterim (Denkwürdigkeiten der Christ-Katholischen Kirche, Bd. V. Th. II, pp. 269 sqq.) la cita seriamente in questa forma, senz'accennare affatto alla falsificazione. La clausola finale « Quamdiu excommunicato non communicaverit suus episcopus eidem episcopo ab aliis non communicetur episcopis ut magis caveat episcopus ne dicat in quemquam quod aliis documentis convincire non potest » riscontrasi in tutte le edizioni che mi fu dato avere fra mano. Vedi Surii Concil. Colon. Agripp. 1567 T. I, p. 587; Voelli, et Justelli Bibl. Juris Canon. Vet. I, 389; Harduin, Concil. I. 938, 1250; Bruns, Canones Apost. et Concil. I. 196. Questo canone esprime solo la pratica allora in voga. Un trattato contro i Novaziani, che per molto tempo portò il nome di S. Agostino, dice esplicitamente: « eum abjicere non liceat qui publice detectus non fuerit ». Pseudo - Augustin. Questiones ex Vet. et Novo Testam. c. 102 (Migne, XXXV, 2310).

(1) Canones Hippolyti XI, 65; XIV, 74; XV, 79 (Achelis, Die Canones Hippolyti, Leipzig, 1891). In questo non si accenna ad alcun periodo di penitenza, e tutto il complesso rivela una forma di disciplina quanto mai greggia ed arcaica, di cui l'origine io sarei disposto attribuire ad un periodo di tempo ben più antico del terzo secolo.

vano le contradditorie istruzioni di S. Paolo (1). Ancora nel quarto secolo, S. Paciano afferma tutti gli altri peccati potersi redimere colle buone opere e coll'emendamento (2), e quest'opinione era ancora assai in voga ai tempi di St. Agostino (3). Chi volesse sapere come avvenisse che la chiesa, verso la fine del quarto secolo, ampliò poco a poco la cerchia di quei peccati, che voleva conoscere, estendendola anche a falli di minor gravità, non avrebbe che a leggere i Canoni di S. Gregorio di Nyssa. Dopo aver stabilito come si avessero a punire i tre delitti dell'impudicizia, dell'omicidio e dell'eresia (la quale in quell'epoca aveva virtualmente sostituita l'idolatria), egli continua: « Per l'avarizia e per i peccati da essa scaturienti i Padri non previdero alcun rimedio. L'apostolo disse che il denaro è la sorgente di ogni malanno, eppure questa malattia è stata trascurata e non si è stabilito per essa alcun rimedio. Per modo che abbonda nella chiesa e nessuno indaga se si debba ammettere al sacerdozio chi ne è infetto. A ciò, tuttavia, basta la nostra autorità. Il ladro è disposto a commettere omicidio. La sua penitenza, perciò, dev'esser quella dell'omicidio volontario. Qualora il ladro si penta e confessi il suo peccato, se il furto fu segreto, tale malattia potrà esser curata in forza de' contrarii. Dia perciò ai poveri quanto possiede; se nulla possiede eccettuato il suo corpo, mortifichi il suo corpo. Anche la violazione dei sepolcri si può dividere in perdonabile ed imperdonabile. Se essa consiste semplicemente nell'aver sottratto delle pietre onde adibirle ad altre costruzioni, non è certamente un co-

(1) « Giacchè è parso buono allo Spirito Santo ed a noi, non imporvi alcun nuovo peso oltre queste tre cose estremamente necessarie: che vi asteniate dalle cose sacrificate agli idoli, e dal sangue, e dal suffocato, e dalla fornicazione: dalle quali cose farete bene a conservarvi puri ». - Atti, XV, 28-9. Nel 112, Plinio afferma circa i cristiani della Bitinia che, processati, affermarono come nelle loro adunanze si prestassero vicendevole giuramento di non commettere furto o latrocinio od adulterio, di non venir meno alla fede data, di non negare il deposito ricevuto, dimostrando con ciò che questi erano i peccati allora maggiormente biasimati. - C. Plinio Secund. Lib. IX. Epist. XCVII.

(2) Reliqua peccata meliorum operum compensatione curantur; haec vero tria crimina metuenda sunt. - S. Paciani Paraenesis ad Poenit. c. IV.

(3) Qui autem opinantur caetera eleemosinis facile compensari, tria tamen mortifera esse non dubitant et excommunicatione punienda donec poenitentia humiliori sanentur, impudicitiam, idolatriam, homicidium. - S. Augustin. de Fide et Operibus, c. XIX.

stume lodevole ma l'abitudine lo sanziona perchè si tratta di opere utili; invece, il violare le tombe a scopo di estrarne ornamenti di valore devesi punire come si punirebbe la fornicazione. Il sacrilegio, ossia il furto di cose consacrate a Dio, dev'esser punito colla lapidazione, secondo la scrittura, ed io non so capacitarmi perchè sia stato trattato con maggior indulgenza, ed i Padri l'abbiano punito con un periodo di penitenza più breve dell'adulterio (1). Per quanto si tratti qui semplicemente di un tentativo, il processo di amplificazione della giurisdizione della chiesa procedette ancor più lentamente in Occidente. È bensì vero, come avremo campo di esaminare più avanti, che varî concilî locali, come quello di Elvira, formularono dei codici abbastanza minuti, ma le colpe, in gran parte, facevansi risalire, direttamente od indirettamente, ad uno di questi tre delitti, ed ancora sui primordii del secolo sesto, S. Cesario di Arles afferma che i peccati degli occhi e del cuore, della lingua e della mente si possono curare colla preghiera e col pentimento privato, ma lo spergiuro e la falsa testimonianza, l'impurità e l'omicidio, e l'abbandonarsi al demonio consultando auguri ed indovini esigono assolutamente una penitenza pubblica (2).

Il concilio di Elvira ci porge occasione di constatare come non tutti i cristiani fosser paghi di questa rilassatezza, sì che il malcontento prodottosi causa la stessa, portò all'eresia dei Montanisti. Quando Tertulliano era ancora ortodosso, insegnò che Dio perdona tutti i peccati per mezzo del pentimento (3), ma allorchè ebbe abbracciata ardentemente la causa del Montanismo, rigettò la limitazione del numero dei peccati mortali a tre; vi aggiunse la frode, la bestemmia, ed alcuni altri reati, dicendo che per questi Cristo non avrebbe interposta la sua intercessione, e continuava dando una lunga lista di peccati minori pei quali Cristo avrebbe ottenuto il perdono (4). Dall'ardente indignazione che provò Ter-

(1) S. Gregor. Nyssen. Epist. Canon. c. VII, VIII.

(2) S. Caesar. Arelatens. Serm. CLXII, c. I, in Append. S. Augustin. Il Concilio di Elvira comprese fra i rei capitali, anche gli usurai, le spie, ed i falsi accusatori dei preti (C. Illiberit. c. 20, 62, 73, 75). Vedremo in seguito il contrasto fra queste semplici delimitazioni dei peccati e le sbalorditive perplessità della moderna classificazione.

(3) De Poenitent. c. 4.

(4) De Pudicit. c. 19.

tulliano e dagli argomenti addotti, quando papa Zeffirino ammise gli adulteri alla riconciliazione, si può dedurre che la chiesa, od almeno una grande porzione della stessa, durante i primi due secoli, rifiutasse risolutamente non solo la riconciliazione a questi tre delitti, ma anche di intercedere per loro presso Dio (1).

Da quanto abbiamo sin quí esposto appare evidente che la chiesa considerava i peccatori semplicemente come rei, limitando la propria azione a definire i suoi rapporti cogli stessi. La penitenza che essa infliggeva, rivestiva l'aspetto di punizione, di medicina, è lecito sperarlo, ma aveva pure un carattere vendicativo, ed in St. Agostino riscontrasi un passo che parrebbe stesse a dimostrare come qualche volta i tribunali civili assolvessero dei rei convinti, mediante intercessione dei vescovi, e dietro il semplice affidamento che si sarebbero sottoposti alla debita penitenza (2). L'ipotesi moderna secondo la quale accanto a questa giurisdizione nel *Forum Externum* sarebbe esistita una corrispondente autorità esercentesi nel *Forum Internum* e che esistesse un sistema per l'assoluzione dei peccati segreti, è un ipotesi semplicemente campata in aria. Si ammette universalmente che nessuna prova si possa addurre per suffragarla (3). È naturale che i peccatori pentiti procurassero di placare l'offesa divinità colla mortificazione e coll'elemosina, e talvolta anche colla confessione dei loro peccati; è pur certo che qualche volta ricorressero, per consiglio, al prete od al vescovo, come quelli che delle medicine dell'anima avevano maggior esperienza, ed è pur indubitato che si raccomandavano alla preghiera della comunità perchè intercedesse presso Dio. Tuttavia, la stessa mancanza assoluta di prove, dimostra come la chiesa pretendesse affatto, a questo riguardo, di esercitare sopra di essi alcuna sorveglianza. Siccome le esortazioni al pentimento rappresentano una parte assolutamente predominante negli scritti dei padri più antichi, è impossibile che, se la chiesa avesse pre-

(1) De Pudicit. c. I, 5. Circa il costume della chiesa a questo proposito, sorse una vivace controversia, in cui i dottori trovaronsi egualmente divisi. Vedi Morini de Administratione Sacram. Poenitentiae, Lib. IX, c. 20, e Palmieri Tract. de Poenitent. pp. 85, 91. È indubitato che non esisteva alcuna regola universale, giacchè ogni chiesa locale teneva una pratica sua propria.

(2) S. Augustin. Epist. CLIII, c. 3.

(3) Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. V. Th. II, pp. 269 sqq.

scritte delle formole, od avesse esercitato il potere di dare o rifiutare l'assoluzione, nelle opere dei padri non se ne riscontri allusione alcuna, e che nessuna di siffatte istruzioni sia enunciata nei numerosi corpi di canoni che arrivarono fino a noi. La prova è forte ed indiscutibile quanto lo può essere qualunque prova negativa. Abbiamo, però, una prova indiretta che la confessione pubblica e la pubblica penitenza rappresentarono l'unico procedimento riconosciuto dalla chiesa. Tale prova emerge da un passo di Origene, in cui raccomanda ai peccatori in preda del rimorso di deporre il peso dell'anima loro in qualche persona di loro fiducia, e di seguire il consiglio di costei se loro consigliasse di confessarsi pubblicamente al cospetto della comunità (1). Il confessore, prete o laico, evidentemente non aveva facoltà alcuna sia di imporre una penitenza, che di concedere l'assoluzione; altro non poteva fare che decidere se il caso era di quelli in cui il penitente poteva accontentarsi di trattare direttamente con Dio, o di umiliarsi al cospetto della chiesa ricorrendo alle sue preghiere colla penitenza pubblica.

Per spiegare come la morale cristiana abbia soppiantato quella della filosofia pagana, escogitaronsi varie teorie. Ma non sembra che questa indagine sia per dare risultati soddisfacenti. Per imporre i loro ideali ai proprî discepoli, i filosofi di altro non disponevano che della persuasione morale. Per conservare la pace della società ed i diritti di proprietà, il legislatore civile accontentavasi delle proprie leggi. D'altra parte, il cristianesimo, all'epoca della conversione di Costantino, presentavasi come una società organizzata, armata di pene più o meno severe per coercire quei fedeli i quali avessero trasgredito il codice di morale, la propagazione del quale rappresentava precisamente la sua missione. Col divenire religione di stato, esso trovò modo di imporre le proprie sanzioni morali con pene che alle privazioni ed inabilità spirituali congiungevano le civili. Non si potrebbe dire che lo status morale della comunità fosse assai innalzato, ma occorre riconoscere, per lo meno, che si accettò il suo modello ideale, e gli insegnamenti dei filosofi rapidamente scomparvero davanti a quelli dei vangeli.

(1) Origenis Homil. II. in Psalm. XXXVII, c. 6.

CAPITOLO III.

LA PENITENZA PUBBLICA

SOMMARIO. — CARATTERE DELLE PENE SPIRITUALI. — SOLO LA PENITENZA PUBBLICA FU RICONOSCIUTA. — SVILUPPO GRADUALE IN UN CODICE PENALE. — I QUATTRO STADII DELLA PENITENZA. — DISCREZIONE EPISCOPALE. — SEVERITÀ E DURATA DELLA PENITENZA. — LA RICONCILIAZIONE NON È IL PERDONO DEI PECCATI. — FORMOLE PER L'IMPOSIZIONE DELLA PENITENZA. — ERA PUNTO PERMESSO RIPETERE LA PENITENZA. — DECADENZA DELLA PENITENZA PUBBLICA NEL MEDIO EVO. — IL CLERO NON ERA AMMESSO A PENITENZA. — LA PENITENZA DEGLI ECCLESIASTICI NEL MEDIO EVO.

Abbiamo visto più sopra quali condizioni presiedessero allo sviluppo graduale del codice penale della chiesa, e come questa, dapprincipio, dovesse necessariamente limitarsi alle cosidette pene spirituali. Nei secoli primitivi, i vescovi avevano punto a loro disposizione delle prigioni, come le ebbero i loro successori del medio evo; non era loro permesso pronunziare sentenza di morte o di mutilazione; la disciplina non erasi ancora adattata alle proporzioni della penitenza, ed essi non potevano nemmeno battere il peccatore, pena la deposizione (1). Eppure, potevano infliggergli gli spasimi più pungenti dell'umiliazione, ed imporgli le più severe macerazioni. Ma vi ha di più, era in loro potere pure distruggergli l'avvenire nella vita e condannarlo ad un'esistenza ignominiosa,

(1) Canon. Apost. XXVI. (Ed. Dion. Exig. XXVIII). Una delle accuse mosse al Crisostomo nel sinodo *Ad Quercum* fu quella d'aver colpito con un pugno Memnone, in chiesa facendolo sanguinare, e continuando poi a celebrarvi il divin servizio. Altre accuse alla sua crudeltà sembrerebbero dimostrare che in quell'epoca i vescovi tenevano nel loro arsenale di guerra anche le catene e le prigioni (Harduin, Concil. I, 1039, 1042).

povera ed isolata. In tal modo non mancavano certo di risorse abbondanti per punire vigorosamente le offese, e se ne servirono con tale una liberalità che, quantunque fosse efficace come punizione, dovette rendere la confessione volontaria e la volontaria accettazione della penitenza, relativamente rade. È nota la descrizione fatta da S. Girolamo circa la penitenza a cui fu sottoposta la nobile matrona romana Fabiola. Essa si mostrò nel portico Lateranese coi capelli sciolti, la faccia livida e tutta bagnata di lacrime ed il collo e le mani sudicie. La qual cosa dimostra come tali spontanee manifestazioni di pentimento non dovessero essere comuni, giacchè questo fatto eccitò l'ammirazione di Girolamo, il quale dichiarò che quelle lacrime e quei lamenti avrebbero purificato l'anima da qualunque peccato (1). Paciano, infatti, ci lascia comprendere che molti penitenti si facevano distinguere dagli altri per il lusso maggiore delle vesti e dei banchetti (2).

Per lo meno durante i primi quattro secoli la chiesa altro non prescrisse che la penitenza pubblica. È questa la penitenza «secundum morem ecclesiae» alla quale ripetutamente allude S. Agostino, (3) che afferma come venisse applicata solo ai peccati più gravi, giacchè i più leggeri rimettevansi colla preghiera quotidiana (4). La prima allusione alla penitenza privata, riscontrasi verso la metà del secolo quinto, ed in seguito divenne uno speciale privilegio concesso da Leone I ai preti ed ai diaconi, i quali, come vedremo più avanti, erano retti da regole penitenziarie diverse da quelle imposte ai laici (5). Ancora sui primordii del secolo settimo

(1) Hieron. Epist. LXXVII, paragr. 4 ad Oceanum.

(2) Paciani Paraenesis ad Poenitentiam.

(3) S. Augustin. Enchirid. c. LXXXII; Serm. CCCXCII, c. III.

(4) Nel sermone *De Symbolo* ai Catecumeni (cap. 7) dice: «illi enim quos videtis agere poenitentiam scelera commiserunt, aut adulteria aut aliqua facta immania; inde agunt poenitentiam. Nam si levia peccata eorum essent, ad haec quotidiana oratio delenda sufficeret». Vedremo in seguito, però, come S. Agostino, in questa sua classificazione dei peccati non fosse coerente.

(5) Leon. PP. I. Epist. CLXVII, c. 2. Pare che contemporaneamente sorgesse una pratica penitenziaria assai meno rigorosa per le colpe più lievi. Leone afferma che colui il quale si fosse assiso a mensa con gentili e con loro avesse mangiato cibi già offerti in sacrificio agli idoli, poteva venir riammesso ai sacramenti mediante il digiuno e l'imposizione delle mani, ma per i tre delitti dell'idrolatria, della fornicazione e dell'omicidio doveva sottostare alla penitenza

sembra che l'unica forma di penitenza nota a S. Isidoro di Siviglia, fosse quella delle gramaglie e della cenere, che era ancora una penitenza pubblica (1). I teologi ortodossi hanno discusso a lungo se questo genere di penitenza si applicasse tanto ai peccati privati rivelati in confessione, quanto a quelli pubblicamente confessati o provati; il peso della dottrina sta per l'affermativa, e l'unico argomento che si possa portare in contrario è questo, che tale sistema tornerebbe fatale all'origine divina del sigillo sacramentale, il quale sarebbe *de fide* (2). Fatto stà che nessuna prova puossi addurre in contrario. La sola penitenza che noi conosciamo è quella pubblica, giacchè essa abbraccia la sospensione dalla comunione. Tutti erano obbligati, attendendo al divino servizio, a comunicarsi; se qualcuno se ne asteneva, segno era che doveva fare una penitenza, e nella maggior parte delle chiese i penitenti, dietro chiamata del diacono, erano obbligati a ritirarsi, la qual cosa attesta come la penitenza segreta, per segreti peccati, fosse impossibile. (3). S. Ambrogio parla della penitenza pubblica per peccati segreti (4), ed un sermone che si attribuisce a St. Agostino accenna a quanto si faceva per persuadere i peccatori a compierla, persuasione, questa, necessaria soltanto per coloro di cui i delitti non fossero conosciuti (5). St. Agostino, infatti, arriva al punto da

pubblica. - Epist. CLXVII. Inquis. 19 (Benedet. Levitae Capitul. V. 133 e le collezioni di canoni.

(1) S. Isidor. Hispalens. de Ecclesiae Officiis Lib. II, c. XVII, paragr. 4, 5. - Cf. Epiphan. Panar. Haeres. LIX.

(2) Vedi Palmieri, Tract. de Poenit. pp. 393-402.

(3) « Audis praeconem stantem et dicentem *quicumque estis in poenitentia abite*. Omnes qui non partecipant sunt in poenitentia. Si es ex iis qui sunt in poenitentia non debes participare, nam qui non participat est in poenitentia ». - S. Joh. Crysost. Epist. ad Ephesios Homil. III, n. 4. Sembrerebbe che col tempo la regola secondo la quale dovevano ritirarsi coloro che non potevano accostarsi alla comunione non fosse più ossequiata come prima, conciossiachè Gregorio I credette imporne l'osservanza narrando l'aneddoto di due monache scomunicate condizionatamente da S. Benedetto. Esse morirono e furono seppellite nella chiesa, ma ogni qualvolta si celebrava la messa, non appena il diacono ordinava che avessero a ritirarsi coloro i quali non potevan comunicarsi, esse sorgevano e uscivano dalle loro tombe ed uscivano, fino quando S. Benedetto si degnò ritirare la scomunica. - Dialog. Lib. II, c. 23.

(4) S. Ambros. de Poenit. Lib. I, c. 16.

(5) S. August. Append. Sermon. 258, paragr. 2.

ritenere che il pentimento segreto non basti e che si possa ottenere il perdono soltanto per la facoltà di legare e di sciogliere concessa alla chiesa in quanto è il corpo mistico di Cristo, e riconosce ciò potersi fare solo per mezzo della penitenza pubblica (1). Ancora sulla fine del secolo quinto, quando, come vedremo, incominciò a praticarsi la penitenza privata, Gennadio raccomanda ancora la penitenza pubblica per tutti i peccati mortali; egli non nega che si possano redimere gli stessi colla penitenza privata, ma solo a condizione che il penitente abbandoni le sue vesti usuali e per tutta la vita emendi e pianga il suo peccato, meritandosi con ciò il perdono di Dio (2) — cosa nella quale non entrava il prete.

Tal genere di penitenza era una pratica severissima, e da ciò possiamo dedurre perchè la chiesa pigliasse cognizione solo dei tre delitti. Tertulliano e Cipriano parlano in termini generici dei rigori e delle austerità che unicamente accettavansi come prova di un pentimento sincero — la cenere sparsa sul capo, l'uso delle gramaglie, i giorni passati nel dolore e le notti consumate in lagrimose veglie, la preghiera continuata, il consacrarsi alle buone opere ed il far elemosine onde ottenere il perdono (3). Nè queste manifestazioni della più profonda contrizione rappresentano un fenomeno semplicemente transitorio, quantunque riesca impossibile stabilire, per il periodo più primitivo, il termine imposto per le stesse, giacchè questo variò col variare dei tempi e dei luoghi, e manifesta la tendenza ad aumentare continuamente.

Nelle Costituzioni Apostoliche si accenna a digiuni della durata di due, o tre, o cinque, o sette settimane (4). Solo i Canoni apostolici stabiliscono un termine per la penitenza, il quale è di

(1) S. August. Serm. 392, cap. 5.

(2) Gennadii de Eccles. Dogmat, c. 53.

(3) « Quod inlotos, quod sordulentos, quod extra laetitiam oportet eversari in asperitudine sacci, et horrore cineris et oris de jejunio vanitate ». Tertull, de Poenit. c. XI. - « Orare oportet impensius et rogare, diem luctu transigere, vigiliis noctes et fletibus ducere, tempus omne lachrymosis lamentationibus occupare, stratos solo adhaerere, in cinere et cilicio et sordibus volutari, post indumentum Christi perditum nullum jam velle vestitum, post diaboli cibum malle jejunium, justis operibus incumbere quibus peccata purgantur, elcemosynis frequenter insistere, quibus a morte animae liberantur ». Cyprian. de Lapsis XXXV. Cf. C. Agathens. ann. 506, c. XV.

(4) Constitt. Apostol. Lib. II, c. XIX

tre anni per un laico che si vada mutilando (1). Pare che in origine la regola fosse quella di giudicare e stabilire la durata della pena hic et nunc per ogni caso particolare, scegliendo un dato termine per la penitenza del reo (2). Questo fu il sistema proposto da S. Cipriano dopo la persecuzione di Decio (3), e verso la metà del secolo quinto Leone I lo stabiliva definitivamente come regola, nonostante la molteplice legislazione dei concilii a questo proposito (4). Tuttavia è evidente che tale fatto ingenerava non poca confusione ed incertezza, ed è per questo che si tentò di introdurre dei termini precisi a seconda di ciascheduna colpa, quantunque l'indipendenza dell'episcopato disponesse che ciò si potesse fare semplicemente in via di consiglio e non in via di obbligo. Nel 252 Cipriano c'informa come in Africa vi fossero dei vescovi i quali rifiutavansi recisamente di imporre una penitenza agli adulteri, mentre anzi l'ammettevano (5), e dopo che il secondo concilio di Cartagine ebbe stabilite delle regole per la riconciliazione dei lapsi durante la persecuzione di Decio, Cipriano ammise che le stesse non vincolassero i vescovi (6). Con tutto ciò egli parla di regole universalmente accettate e di un ordine di disciplina ovunque riconosciuto (7). Se, poi, noi volessimo farci un concetto chiaro della durata della penitenza che veniva imposta al delitto supremo di idolatria, non avremmo che a riflettere sul caso di Ninus, Clementianus e Florus. Costoro, dopo aver retto ad una lunga prigionia e ad una ripetuta tortura, erano ricaduti. Dopo tre anni consumati nella penitenza, Cipriano ritenne si potessero ammettere alla riconciliazione (8). Ma la soluzione della

(1) Canon. Apostol. c. XXIV.

(2) Euseb. H. E. Lib. VI, 28.

(3) Cyprian. Epist. LVII.

(4) Leon. PP. I. Epist. CLVII, c. 5, 6.

(5) Cyprian. Epist. LV. Cf. S. Augustin. Epist. XCIII, paragr. 42.

(6) Cyprian. Epist. LVII.

(7) « Agunt peccatores poenitentiam justo tempore et secundum disciplinae ordinem ad exomologesin veniant ». - Cyprian. Epist. XVI, XVII. Alle vergini che si son lasciate sedurre minaccia « poenitentiam plenam » (Epist. IV) ma questa sarebbe impossibile dire in che cosa consistesse.

(8) Ejusd. Epist. LVI. Quando il vescovo Terapius ammise alla comunione il prete Vittore prima che avesse compiuta tutta la sua penitenza, un concilio di sessantasei vescovi sgridò Terapius e gli ordinò di non farlo più per l'avve

cosa dipendeva totalmente dalla discrezione delle varie autorità ecclesiastiche. Difatti, sovrastando una nuova persecuzione, la chiesa d'Africa risolvette ad un tratto di ammettere alla riconciliazione tutti i penitenti, adducendo la ragione che ciò avrebbe loro infuso forza maggiore per reggere alla prova. Infatti, essi non potevano divenir martiri se non a condizione di esser membri della chiesa (1). Alquanto simile fu il metodo di condotta adottato nel 306, e cioè tre anni dopo la persecuzione dioclezianèa da Pietro arcivescovo di Alessandria. Coloro che durante quel tempo erano stati assoggettati a penitenza, qualora fossero caduti solo sotto i tormenti della tortura, dovevano venir ammessi alla riconciliazione in seguito ad un digiuno supererogatorio di quaranta giorni, mentre quelli che avevano ceduto semplicemente per la prigione senza la tortura, dovevano sottostare ad una prova della durata di un altro anno (2). Avremo più avanti, occasione di vedere quale confusa legislazione scaturisse da tuttociò, dapprima nei concilii locali ed in seguito nei Penitenziali.

Così, grado grado, si andò stabilendo per ogni regione una specie di codice, facente più o meno autorità. Esso prescriveva alla penitenza una durata proporzionata alla qualità di ciascuna colpa, e vennero pure adottate delle regole che dividevano tale durata in varii stadii. Nella loro forma perfezionata, ritenevasi che questi simbolizzassero la graduale riammissione del peccatore alla chiesa che lo aveva espulso ed erano modellati in base a quelli per cui i convertiti avvicinavansi al battesimo (3). Il primo stadio chiamavasi *fletus* o pianto; il penitente era obbligato a starsene fuori della chiesa, lamentando i suoi peccati e supplicando i fedeli a pregare per lui quando fossero entrati in chiesa: il secondo chiamavasi *auditio* od ascoltare. Per mezzo di esso il penitente era ammesso ad entrare sotto il portico della chiesa, fra i catecumeni, ascoltando il sermone, ma doveva uscire avanti che principiassero le preghiere. Il terzo dicevasi *substratio*, e consisteva

nire, ma non gli impose di togliere la comunione a Vittore (Cyprian. Epist. LXIVI). Questo fatto è stato addotto dai partigiani dell'antichità dei privilegi vescovili circa l'usare indulgenza. E tutti gli scrittori moderni vi hanno fatto ricorso.

(1) Ejusd. Epist. LVII.

(2) Petri Alexandri Canones (Max. Bibl. Patrum, III, 370 sqq.).

(3) Concil. Neocaesarens. ann. 314, c. 5.

nello starsene ginocchioni durante tutto il tempo che per lui si facevano le preghiere. Il quarto era la *consistentia* o *congregatio*, in cui restava in chiesa unitamente ai fedeli per quanto durava la celebrazione dei divini misteri, ma senza poter parteciparvi. Dopo aver superato felicemente questo stadio, era finalmente ammesso all'Eucarestia, in seguito alla cerimonia della riconciliazione compiuta dal vescovo mediante l'imposizione delle mani (1). Questo intricato sistema andò soggetto ad uno sviluppo graduale. Sembra che Tertulliano conoscesse solamente il primo stadio, quello del *fletus* (2). Cipriano, nelle svariate sue discussioni sulla penitenza pare ignorasse qualche stadio, ed altrettanto deve dirsi di Pietro d'Alessandria nel 306. Le Costituzioni Apostoliche, quasi contemporaneamente fanno parola di un solo stadio, in cui il penitente lascia la chiesa prima che principino le preghiere (3). Il Concilio di Ancira, tenuto nel 314, conosce solo i tre stadii dell'*auditio*, della *substratio*, e della *consistentia*, e per coloro che sono ricaduti nel furore della persecuzione, stabilisce una penitenza della durata di un anno per il primo stario, di tre per il secondo, e di due per il terzo (4). Il grande Concilio di Nicea, del 325, accenna pure soltanto a tre stadii, e per i relapsi stabilisce una penitenza di tre anni per il primo stadio, di sei per il secondo, e di due per il terzo (5). In Oriente, S. Basilio Magno adottò i tre stadii, la qual cosa li rese tradizionali nella chiesa greca (6), ma l'Occidente non adottò mai questo sistema nella sua interezza od almeno

(1) Gregor. Thaumaturg. Epist. Canon. c. XI. Quanto alla data di quest'epistola, si può far risalire verso il 267, e siccome questi quattro stadii furono noti fino ad epoca abbastanza recente, così parrebbe quasi fuor di dubbio che tale canone rappresenti un'interpolazione posteriore. Vedi Morin. de Poenitent. Lib. VI. c. I, paragr. 9 sqq.

(2) Tertull. de Poenit. c. 6.

(3) Constitt. Apostol. II, XLIII.

(4) Concil. Ancyran. ann. 314, c. 4.

(5) Concil. Nicaen. I. ann. 325, c. II.

(6) Uno scrittore greco, posteriore al secolo sesto, enumera cinque stadii, ma non è che questione di parole. Joan. Abbat. Raythu Schol. in S. Joan. Climac. c. 12 (Bibl. Max. Pacr. VI, II, 304). Nel 706 il concilio di Costantinopoli stabilì per le mogli adultere un anno di *fletus*, due di *auditio*, tre di *substratio*, ed uno di *consistentia*, ed alla fine del settimo anno la colpevole era ammessa alla comunione. - Quinisext. in Trullo ann. 706, cap. 87 (Harduin. III, 1671).

nella sua generalità. Malgrado l'autorità del concilio niceno, non vi è Padre della Chiesa latina che vi accenni. Nel 443, il concilio di Arles, pur citando gli stadii adottati dal concilio di Nicea, li riduce a due, l'*auditio* e la *consistentia*, e tutta la durata della penitenza fa consistere in sette anni (1). Dopo quell'epoca, ne udiamo parlare assai poco nella chiesa latina, sebbene, nel 488. l'Epistola sinodale di Felice III stabilisca, per la riammissione di coloro che fossero ricaduti nell'eresia, tre anni di *audilio*, sette di *substratio* e due di *consistentia* (2), provvedimento che venne incorporato nei Capitolari di Benedetto il Levita e, per le varie collezioni di canoni, nel Decretum di Graziano (3). Con tutto ciò, ancora uno scrittore recente come il padre Charmes afferma che la *poenitentia canonica* regolare componevasi di quattro stazioni, quantunque affermi pure che la stessa già da lungo tempo è antiquata (4).

Così si poteva allungare od abbreviare indefinitamente la durata di ciascun stadio, se ne poteva omettere or l'uno or l'altro, producendo, così, una varietà infinita di pene, le quali venivano talvolta prolungate senza misericordia. Verso la fine del secolo quarto, S. Basilio Magno scrisse una specie di codice ad uso e consumo del vescovo suo viciniore. Esso dimostra quanto fosse spinoso il sentiero per cui doveva passare il peccatore, sopratutto quando si rifiutasse di confessare o restasse condannato. Per esempio, l'omicidio involontario era punito con una penitenza della durata di dieci anni, divisi in due di *fletus*, tre di *auditio*, quattro di *substratio* ed uno di *consistentia;* il termine della penitenza per il peccato di fornicazione era di sette anni, diviso in due stadii di tre anni, ed in uno della durata di un anno; per l'omicidio volontario, il periodo della penitenza era prolungato fino a vent'anni diviso rispettivamente in istadii di quattro, di cinque, di sette e di quattro anni; per chi avesse negato Cristo, lo stadio del pianto, che era il più severo, durava per tutta la vita, giacchè la comunione gli veniva amministrata sul letto di morte, confidando nella misericordia di Dio (5).

(1) Concil Arelatens. ann. 443, c. x.

(2) Felicis PP. III. Epist. VII.

(3) Capitul. V. 134. - C. 118, P. III. Dist. IV.

(4) Th. ex Charmes Theol. Univers. Diss. V. cap. V. Q. 2. Concl. 2.

(5) S. Basil. Canon. III. c. LVI, LVII, LIX, LXXIII, LXXX. L'incertezza di

Tuttavia, questa spietata legislazione assai saggiamente facevasi più o meno dipendere dalla discrezione del vescovo che l'amministrava. Infatti, le Costituzioni Apostoliche suppongono che tutta la questione dipenda dal suo giudizio; lo esortano a badare minutamente a tutte le particolarità di ciascun caso, e lo ammoniscono a non lasciarsi indurre a vendere l'esenzione per amore di un vile guadagno, la qual cosa dimostra come già gli abusi vi si infiltrassero (1). Quando alla penitenza venne prescritto un termine fisso, spesso i concilii che lo ordinarono istruirono accuratamente i vescovi di mitigarla o di accrescerla conforme l'avesse consigliato lo stato di salute del penitente, anteriore e concomitante alla penitenza (2). Sembra che Basilio Magno intendesse pure regolare la facoltà dei vescovi circa il limitare la durata ed il rigore della penitenza, restringendola a quei casi in cui il colpevole l'avesse meritata colla confessione, ed anche questo assai

---

queste regole è illustrata da Basilio il quale prescrisse quindici anni per l'adulterio, divisi in iscadenze di quattro, di cinque, di quattro e di due anni, mentre in una clausola posteriore asserisce che per aver abbandonato la moglie onde prenderne un'altra, la penitenza è la medesima che per l'adulterio, otto anni divisi in termini di due, di tre, e di un anno. (Ibid. c. LVIII, LXXII). Evidentemente quest'epistola è giunta fino a noi attraverso a molti cangiamenti ed interpolazioni. Secondo il concilio di Ancira del 314 (can. XLI, LXIII), la penitenza per l'omicidio volontario durava per tutta la vita, per l'omicidio involontario aveva la durata di cinque o di sette anni. Varii altri concilii, e particolarmente quello di Elvira, e di Nicea, si occuparono di stabilire la penitenza per delitti di diverso genere, ma se volessimo indagare questa legislazione, guadagneremmo ben poco. L'importanza sua principale consiste in questo, che ha servito di sfondo ai Penitenziali, dei quali ci occuperemo in seguito.

(1) Constitt. Apostol. Lib. II, c. IX, X, LII.

(2) Concil. Ancyran. ann. 313, c. XXIV; Concil. Neocaesariens. ann. 314 c. III; Concil. Nicaen. I, c. XII. Tuttavia, il concilio di Elvira non prese nessun provvedimento di questo genere, poichè la chiesa spagnuola di quell'epoca, sotto la guida di Osio di Cordova, era eccessivamente rigida, ma col tempo questo rigore diede giù, per lo meno in favore dei preti colpevoli di esser caduti in peccati della carne, autorizzando i vescovi ad aumentare o diminuire la loro punizione (C. Ilerdens. ann. 523 c. V). Brevissimo tempo dopo, papa Vigilio nel 538, scrivendo al vescovo spagnuolo Euterius riconosce dover concedere questa discrezione come speciale favore per convertire gli Ariani (Vigilii PP. Epist. ad Eutherium, c. III).

a malincuore (1). S. Gregorio di Nyssa, invece, riconosce senza riserve doversi diminuire a tutti coloro che dessero segno di pentimento e di emendamento verace (2). La chiesa africana andò ancor più oltre, poichè nel 397 dichiarò che tutta la faccenda della penitenza era rimessa nelle mani del vescovo, il quale aveva facoltà di imporla a discrezione propria (3). Finalmente, anche in seno alla chiesa orientale, nonostante l'autorità dei canoni di S. Basilio, il Crisostomo afferma che la durata della penitenza dipende totalmente da lui stesso, e che nell'imporla egli si lascia guidare esclusivamente dal temperamento del penitente (4). Anche in Occidente si finì per dichiarare esser tale la regola della chiesa. Questo è quanto fecero Innocenzo I e Leone I, le decisioni dei quali, attraverso tutte le collezioni del tempo, pervennero fino a Graziano. Il vescovo aveva l'obbligo di invigilare sul penitente, ed esonerarlo dalla penitenza quando avesse debitamente purgata la sua colpa (5). Il medesimo atteggiamento fu assunto da varii concilii tenuti nella Gallia dal quinto al settimo secolo (6), di gui-

(1) S. Basilii Epist. Canon. III, c. LXXIV.

(2) S. Gregor. Nyssaen. Epist. Canon. c. IV, V.

(3) « Ut poenitentibus secundum peccatorum differentiam episcopi arbitrio poenitentiae tempora decernantur ». - C. Carthagin. III, ann. 397, c. XXXI.

(4) S. Joh. Chrysost. Homil. XIV ad II. Corith., parag.r 3.

(5) « Ceterum de pondere aestimando delictorum sacerdotis est judicare, ut attendat ad confessionem poenitentis, et ad fletus atque lacrimas corrigentis ac tunc jubere dimitti cum viderit congruam satisfactionem ». - Innocent. PP. I. Epist. XXV, c. 7, ad Decentium. - Gratiam. c. 17 P. III. Dist. III. - « Tempora poenitudinis habita moderatione constituenda sunt tuo judicio prout conversorum animas perpexeris esse devotas ». - Leon. PP. I. Epist. CLIX, c. 6, ad Nicetam. - Gratiam. c. 2 Caus. XXVI. Q. 7. - Negli antichi Padri il termine *sacerdos* è comunemente sinonimo di *episcopus*.

(6) Concil. Andegavens. ann. 453, c. XII; C. Aurelianens. IV ann. 541, c. VIII; C. Cabilonens. ann. 649, c. 8. - Tale questione di discrezione nell'imporre penitenza, riveste la sua importanza, in quanto su di essa si basa la chiesa per giustificare l'asserzione del concilio di Trento che le indulgenze erano note e venivano dispensate fin dai tempi primitivi (C. Trident. Sess. XXV. Decret. de Indulg.). Naturalmente i due non sono punto fra loro in alcun modo connessi, come vedremo in seguito, giacchè appartengono a sistemi completamente diversi. Infatti, il grandioso sviluppo delle indulgenze avvenne solo quando già i Penitenziali eran diventati antiquati si che l'imposizione della penitenza dovette esser lasciata completamente alla discrezione del sacerdote, di guisa che si finì per ammettere la distinzione tra i due poteri.

sa che si può dire come questa fosse la regola della chiesa fin quando l'introduzione dei Penitenziali rimise in vigore il sistema di periodi determinati, a seconda delle varie classi di delitti. Ma anche allora, come vedremo in seguito, molto venne abbandonato alla discrezione dei confessori.

Durante tutto il tempo in cui la penitenza durava, il reo doveva portare il capo raso, velato se donna, doveva vestire a gramaglie, spargersi di cenere, evitare i bagni, astenersi dall'uso del vino e delle carni. Quanto più il penitente è sporco, afferma S. Girolamo, tanto più è bello (1). Doveva passare il proprio tempo nelle macerazioni, nei digiuni, nelle vigilie, nelle preghiere e nel pianto — il penitente, afferma St. Ambrogio, dev'essere come un morto, che più nulla si cura delle cose di questa vita (2). Non poteva dedicarsi a faccende profane; se gettava le sue vesti di penitenza e ritornava in seno al mondo, veniva allontanato da ogni consorzio coi fedeli, e tale era il rigore della segregazione che chiunque si fosse assiso con lui a tavola, per ciò stesso era privato

(1) « Quanto foedior tanto pulchrior ». S. Hieron. Epist. LIV, c. 7 ad Furiam. - Il costume di radere il capo dei penitenti maschi in segno di penitenza pubblica continuò per lo meno fino al secolo decimo quarto. - Benedet. Levitae Capitular. Lib. V, c. 116. - Alex de Ales., Summae P. IV. Q. XIV. Membr. 6, Art. 3. - T. Aquinat. Summae Supplement. Q. XXVIII. Art. 3. - J. Friburgens. Summae Confessorum Lib. III. Tit. XXXIII. Q. 8. - Astesani Summae de Casibus Lib. V. Tit. XXXV. Q. 2. - Contemporaneamente esisteva eziandio il costume di lasciar crescere i capelli e la barba per tutto il periodo in cui durava la penitenza. Vedi Gregor. Turon. Hist. Franc. Lib. VIII, c. 20. In un'indulgenza falsificata del secolo undecimo o duodecimo, fra i privilegi ivi enumerati, havvi pur quello di radersi i capelli e la barba, segno contrario a quello della penitenza (D. Achery, Spicileg. III, 383). Fin dal secolo decimo secondo, Ildeberto di Le Mans afferma (Serm. XXXIV) che in tempo di penitenza non era lecito radersi i capelli e la barba; e Siccardo, vescovo di Cremona, parlando della tonsura e del taglio della barba da parte degli ecclesiastici, fa osservare (Mitrale, Lib. II, c. I) « sed in jejuniis capillos et barbam crescere permittimus ut habitum poenitentium repraesentamus ». La contraddizione si può probabilmente spiegare colla diversità che passava tra la penitenza dei chierici e quella dei laici, giacchè ognuno seguiva quel costume che avrebbe maggiormente messo in vista la sua penitenza.

(2) Tertull. de Poenit. c. IX. - Cyprian. de Lapsis *Ad calcem.* - S. Paciani Paranaesis ad Poenit. c. X, XI. - Concil Cabillon. ann. 813 c. XXXV. - S. Ambros. de Lapsu Virginis, paragr. 35; de Poenit. Lib. II, c. X.

dalla comunione (1). Tutte le volte che i fedeli si raccoglievano in chiesa, i penitenti dovevano starsene appartati nel loro vergognoso squallore; dovevano, od abbandonare la chiesa prima che principiassero i sacri misteri, oppure, se fosse stato loro concesso di rimanere, non erano ammessi all'eucarestia, ma dovevano farsi innanzi perchè si pregasse per loro e perchè ricevessero l'imposizione delle mani. La loro umiliazione serviva tutt'al più di esempio e di ammaestramento per la comunità (2). Data la fragilità dei giovani, si raccomandava che la penitenza non fosse imposta a persone di età immatura; siccome, poi, esigevasi assolutamente la separazione dei rapporti coniugali così, perchè il marito peccatore potesse esser ammesso alla penitenza, occorreva il consenso della moglie innocente (3). Se al penitente non veniva assolutamente proibito il commercio, glielo si concedeva però a malincuore; non poteva stare in giudizio, ma se la cosa assolutamente urgeva, poteva chiedere giustizia ad un tribunale ecclesiastico. Sotto certi riguardi, l'effetto della penitenza era indelebile; chi vi era stato sottoposto una volta non poteva più riprendere la professione delle armi o far uso di vino e di carne, quando avesse potuto cibarsi di verdura; papa Siricio proibì assolutamente il matrimonio ai penitenti riconciliati, ed il concilio di Arles del 443, in caso di infrazione di simil regola, espelleva dalla chiesa, non soltanto il colpevole, ma anche la sua nuova sposa. Tuttavia, Leone I, quando si fosse trattato di penitenti giovani, per cui la continenza rappresentasse un pericolo di caduta, ammise spontaneamente che il matrimonio rappresentasse soltanto un peccato veniale, il quale, in

(1) Concil. Turonici ann. 460, c. VIII. - C. Venetici ann. 465, c. III. - C. Aurelianens. I. ann. 511, c. XI. - C. Aurel. III. ann. 538, c. XXV. - C. Barcinonens. I. ann. 540, c. VI, VII.

(2) Sozomen. H. E. VII. 16. L'imposizione delle mani non era praticata soltanto nell'atto finale della riconciliazione, ma in ogni occasione (Statut. Ecclesias. Antiq. c. LXXX). Tuttavia, questo costume andò soggetto a variazioni a seconda dei tempi e dei luoghi, ed i dotti non sono ancora riesciti a mettersi d'accordo sulle regole che vi erano osservate; vedi Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. V. Th. II, pp. 403-15. L'importanza della questione sta tutta nel fatto che la ripetuta imposizione delle mani ci attesta come la stessa non conferisse l'assoluzione e non avesse alcun carattere sacramentale.

(3) Concil. Agathens. ann. 506, c. XV. - C. Aurelianens. III, ann. 538, c. XXIV. - C. Arelatens. II, ann. 443, c. XXII.

linea generale, non veniva condonato, ma tollerato, come si fa di un male minore, giacchè chi aveva compiuta una volta la penitenza, doveva conservare la castità per tutta la vita. Solo nel secolo nono, papa Nicolò I potè accordare ai penitenti il permesso di ammogliarsi (1). Veramente dura era la vita del penitente. Nulla ci vieta di prestar fede all'asserzione di un concilio di Toledo del 693, il quale afferma che non di rado era tale la loro disperazione che arrivando fino al suicidio (2). Infatti, Optato rimproverando i Donatisti per aver empiamente assoggettato a penitenza un vescovo, asserisce la stessa esser peggiore della morte (3).

Date queste penitenze tremende, è facile immaginare che i penitenti volontarii fossero assai rari, ed ancor più rari coloro i quali avessero la forza di perseverare fino alla fine. Lo si arguisce da un'osservazione di S. Paciano (4). Infatti, St. Ambrogio afferma che era più facile trovare un uomo che avesse perseverato nello stato di innocenza, che non uno il quale avesse debitamente compiuta tutta la sua penitenza, e denuncia con frasi forti la pratica assai frequente di posporla sino all'avvicinarsi della morte, come i catecumeni posponevano le acque salvifiche del battesimo (5). Con tutto ciò, in quei luoghi in cui la polizia ecclesiastica vigilava, il numero dei penitenti non era esiguo, e siccome obbligavansi per tutto il tempo della loro penitenza, ad essere presenti in chiesa, così la cerimonia dell'imposizione delle mani rendeva molto prolissa la celebrazione delle funzioni sacre (6). Codesti penitenti invo-

(1) Siricii PP. Epist. I, c. 5 ad Himerium. - S. Caesar. Arelat. Serm. CCLXI, c. 3, in Append. S. Augustin. - Concil. Arelat. II, ann. 443, c. XXI. - Leonis PP. I. Epist. CLXVII, c. X-XIII. - Ivon. Carnotens. Decret. P. XV, c. LXXII, LXXX. - Gratiam. c. 16 Caus. XXXIII. Q. II. - Le decretali di Siricio e di Leone sono state tramandate, attraverso le collezioni di canoni fino a Graziano e fanno parte del diritto canonico della chiesa.

(2) Concil. Tolet. XVI, ann. 693, c. IV.

(3) « O impietas inaudita quem jugulaveritis inter poenitentiae tormenta servare. In comparatione operis vestri latronum levior videbitur immanitas. Vos vivum facitis homicidium; latro jugulatis dat de morte compendium ». - Optati de Schismat. Donatist. Lib. II, c. XXI. Cf. c. XXV.

(4) S. Paciani Paraenesis ad Poenit. c. X, XI.

(5) S. Ambros. de Poenit. Lib. II, c. X, XI.

(6) « Abundant hic poenitentes: quando illis manus imponitur fit ordo longissimus ». - S. Augustin. Serm. CCXXXII, c. 7.

lontarii non sempre sottomettevansi quietamente alla penitenza, sopra tutto nelle epoche primitive in cui, appena cessata una persecuzione, il numero dei lapsi era grande. Infatti, il delitto di pubblica idolatria non lo potevasi celare troppo facilmente, ed i caduti venivano necessariamente condannati a tutto il rigore della penitenza. Noi conosciamo i disturbi di Cipriano causati dalla violenza dei *relapsi* durante la persecuzione di Decio del 250. Essi si sollevarono e rumorosamente chiesero con insistenza di essere immediatamente ammessi alla riconciliazione, presentando le raccomandazioni loro rilasciate dai martiri e dai confessori perchè si usasse loro misericordia. Difatti, la fermezza di Cipriano cedette, e, come abbiamo visto, il secondo concilio di Cartagine li ammise alla riconciliazione per il fatto che dovevano esser pronti alla nuova prova che loro sovrastava causa la vicina nuova persecuzione. Più accanita ancora fu la resistenza opposta dai lapsi romani dopo la persecuzione di Diocleziano; accortisi dell'impossibilità di ottenere da papa Marcello un rilassamento di rigore, insorsero con aperta sedizione. Fu sparso sangue, ed il papa venne cacciato in esilio. Nè il suo successore Eusebio fu maggiormente fortunato. Rifiutossi di accondiscendere alle domande dei sediziosi e pochi mesi dopo veniva strappato dalla città e moriva da esiliato in Sicilia (1).

In tal modo la chiesa dispose che la reintegrazione alla pro-

(1) L'epitaffio di Marcello, che viene attribuito a papa Damasco dice:

Veridicus rector lapsos quia crimina flere
Praedixit miseris fuit omnibus hostis amarus:
Hinc furor, hinc odium, sequitur discordia, lites,
Seditio, caedes, solvuntur foedera pacis.

Baron. Annal. ann. 309, n. 7.

Esiste pure un epitaffio simile su di Eusebio, il quale dimostra come un certo Eraclio fosse il capo dei malcontenti:

Heraclius vetuit lapsos peccata dolere
Eusebius miseros docuit sua crimina flere.
Scinditur in partes populus gliscente furore,
Seditio, caedes, bellum, discordia, lites.
Exempli pariter pulsi feritate tyranni (Maxentii)
Integra cum rector servaret foedera pacis,
Pertulit exilium omnino sub judice laetus
Littore Trinacrio mundum vitamque reliquit.

Migne Patrolog. T. VI. p. 28.

pria comunione si dovesse concedere ad un prezzo assai elevato. E malgrado ciò, essa assicurava affatto che la riconciliazione così ottenuta a caro prezzo equivalesse al perdono di Dio. Verso la fine del secolo quarto, St. Epifanio ripeteva quanto già era stato riconosciuto da S. Cipriano. Diceva, cioè, di non sapere come Dio avrebbe accolta la riconciliazione dei peccatori penitenti. Dio solo lo poteva conoscere; a noi resta soltanto la speranza che Egli, nella sua infinita misericordia, vorrà concedere il perdono al peccatore pentito (1). Altrettanto dice press'a poco St. Agostino. Il peccatore il quale faccia la sua penitenza, venga riconciliato e non ricada più in alcun peccato, può sentirsi sicuro della salute, ma a colui che protrae la propria penitenza e viene riconciliato sul letto di morte altro non resta che ad abbandonarsi nelle mani di Dio; tutti gli indizii sono contro di lui (2). La riconciliazione non

(1) « Suscipit enim Deus poenitentiam etiam post baptisma si quis lapsus fuerit. Quomodo vero postea facit, ipse solus novit.... Neque igitur promittimus libertatem omnino his qui post baptisma lapsi sunt, neque desperamus de vita ipsorum... Secundum vero novimus quod misericors est Deus si ex tota anima poenitentiam egerimus a delictis. Habet enim in manu vitam et salutis benignitatem. Et quid quidem ipse facit ipsi soli notum est ». - S. Epiphan. Panar. Haeres. LIX. - Avremo spesso occasione di vedere come le opinioni dei Padri vadano assai poco d'accordo colle dottrine moderne della chiesa — fatto, questo, ammesso dai teologi Salmaticesi quando fanno osservare come negli antichi scritti si riscontrino molte apparenti eresie; essi cercarono spiegare questa contraddizione, in base alla santità degli scrittori, ma se le frasi incriminate fossero state pronunziate da uomini di minor conto, è certo che sarebbero state condannate come eresie. « Inventae sunt multoties in scripturis SS. Patrum propositiones ex vi terminorum haeresim dicentes, tamen, attenta sanctitate et doctrina praedictorum sanctorum, praefatae propositiones in aliquum verum sensum interpretatae sunt doctoribus quae in aliis hominibus inferioribus notae inventae, ut haereses sunt damnatae ». - Salmaticens. Curs. Theol. Moral Tract. XVII, c. II, n. 106. - Un sistema assai più efficace di preservare i fedeli immuni dagli errori dei padri fu quello di espurgarne le opere. Nel 1570 vediamo il grande studioso spagnuolo Arias Montano tutto occupato a siffatto lavoro circa S. Agostino, S. Girolamo ed altri principali scrittori (Colleccion de Documentos inèditos T. XLI, 175).

(2) S. August. Serm. CCCXCIII. Eppure, col tempo andò acquistando terreno la teoria che il perdono si potesse ottenere mediante il potere delle chiavi esistente nelle chiesa in genere, e di questa teoria partecipò, fino ad un certo punto, anche S. Agostino (Serm. CCCXCII, paragr. 5). Più avanti vedremo quali fossero le sue idee in proposito.

era che un segno esterno, concernente solo i rapporti tra il peccatore e la chiesa, ed il risultato reale vien pur sempre abbandonato ai rapporti tra lui ed il suo Dio. Infatti, St. Agostino annetteva un'importanza così leggiera alla giurisdizione ed alla amministrazione della chiesa, che, contrariamente all'opinione di S. Cipriano, ammette si possa ottenere la salute anche al di fuori di essa, e che il rifiuto da parte della stessa a ricevere un peccatore a penitenza ed a riconciliazione, significhi per nulla che Dio non sia disposto a perdonargli, giacchè può sempre meritarsi la vita eterna col pentimento e coll'emendazione (1). Che la penitenza avesse un carattere semplicemente punitivo e repressivo e non medicinale lo si può anche dedurre dal modo con cui papa Siricio parla del trattamento da infliggersi a coloro che, in seguito, fossero ricaduti nel peccato (2). Evidentemente, tale era l'opinione universale della chiesa, giacchè cent'anni prima, il concilio di Elvira aveva redatto una lunga lista di peccati per i quali occorreva negare l'assoluzione ai colpevoli, anche sul letto di morte, e non possiamo credere come nemmeno la rigida chiesa spagnuola supponesse che in tal modo i peccatori dovessero perdere ogni speranza di salvezza, condannandoli irremissibilmente all'inferno. Verissimo, i delitti enumerati in quella lista sono gravissimi, ma fra gli stessi è compresa l'accusa di un vescovo, di un prete, di un diacono, senza poterla provare (3). Allorquando nel 428 Celestino I parlava con orrore del rifiuto dei sacramenti ai moribondi peccatori, destinandone perciò l'anima alla perdizione, possiamo ritenere che con questo egli introducesse nel sistema un cangiamento radicale, frutto del continuo incremento del sacerdotalismo (4). A partire da quell'epoca andò ognor più crescendo la credenza nel potere delle chiavi, ed il progresso di tale credenza lo si arguisce da un'allusione di papa Leone I. Infatti egli parla della riconciliazione e dice che la stessa è la porta per la quale il peccatore, pu-

(1) Ejusd. Epist. CLIII, c. III, ad Macedoniam.

(2) « Et ipsi in se sua errata castigent et aliis exemplum tribuant ». - Siricii PP. Epist. I, c. 5.

(3) Concil. Illiberit. c. 1, 2, 7, 8, 12, 13, 17, 18, 63, 64, 65, 64, 65, 66, 70, 71, 72, 73, 75.

(4) Coelestin. PP. I. Epist. II, cap. 2.

rificato dalla penitenza, viene ammesso alla comunione ed ottiene il perdono per mezzo delle suppliche dei sacerdoti (1).

Sarebbe assai difficile precisare quali fossero le cerimonie annesse nella chiesa primitiva all'imposizione della penitenza. L'unico caso del quale fino a noi sia giunta memoria, è quello di Teodosio verificatosi nel 390, e questo non sembra fosse regolare. La colpa era rappresentata dal massacro di Tessalonica, e, trattandosi di omicidio volontario, secondo il diritto canonico di allora, tale colpa implicava una penitenza a vita od almeno di vent'anni. Ciò malgrado, l'imperatore fu ammesso alla riconciliazione otto mesi appena in seguito alla scomunica, e durante tutto questo tempo depose le insegne della dignità imperiale, ma riammesso alla riconciliazione non gli si impedì di ripigliarle e nemmeno di assumere il comando de' suoi eserciti (2). In tempi posteriori, l'imposizione della penitenza divenne una delle grandi solennità annuali della chiesa. Come il battesimo era una cerimonia assai particolareggiata, che dovevasi celebrare il Sabato Santo, dopo alcune pratiche preparatorie da compiersi nella settimana precedente (3), così la penitenza imponevasi sull'inizio della Quaresima, il mercoledì delle Ceneri, e la riconciliazione il giovedì santo. Nel primo giorno coloro che dovevano sottostare ad una penitenza in questa od in quella diocesi, erano invitati a presentarsi al vescovo dinanzi all'atrio della cattedrale. Quivi convenivano pure i loro parroci e gli arcipreti di ciascuna parrocchia, i quali avevano l'obbligo di investigare diligentemente le loro azioni, interrogarli e loro imporre una penitenza conforme ai meriti di ciascuno. Poi venivano introdotti in chiesa; il vescovo ed il clero si prostravano e cantavano fra lacrime i sette salmi penitenziali. Indi il vescovo si alzava, imponeva le mani ai peccatori, li aspergeva di acqua santa, amministrava loro le ceneri, copriva loro il capo di sacco, e fra sospiri e gemiti loro annunziava che, siccome Ada-

(1) Leon. PP. I. Epistol. CVIII, ad Theodorum, cap. 2. - Questo passo ci dimostra sufficientemente come, contrariamente a quanto è stato immaginato da alcuni apologisti moderni, l'assoluzione non precedesse affatto la riconciliazione.

(2) S. Ambros. Orat. de Obitu Theodos. c. 34. - Paulini Vit. S. Ambros, c. 34. - Rufini H. E. Lib. II, c. 18. - Theodoreti H. E. Lib. V, c. 18.

(3) Sacramentarium Gelasianum, Lib. I, n. XXIX, XLII, LXIV.

mo era stato cacciato dal paradiso, così anch'essi dovevano esser cacciati dalla chiesa; ciò detto ordinava al clero di espellerli, la qual cosa si compieva al canto del: « nel sudore della tua fronte mangerai il tuo pane » (1). Era uno spettacolo veramente drammatico, fatto appositamente per impressionare meglio che si potesse la fantasia, e gli effetti che produceva sulla folla la quale assisteva alla cerimonia, non potevano essere che edificanti. Qualche volta in tempi più recenti, i penitenti venivano confinati nella sagrestia, od anche nel *diaconium* (luogo destinato a prigione per i rei appartenenti al clero, dove pativano la fame, ed erano obbligati a vegliare ed a pregare) (2). Questa cerimonia ripetevasi tutti gli anni, finchè durava la penitenza (3).

L'antica penitenza aveva un lineamento assai rimarchevole, ed era questo, che, come il battesimo, non vi si poteva andar soggetti che una volta sola nel corso della vita. Questa regola venne stabilita in epoca remotissima, e le sue memorie si confondono colle stesse memorie primitive della penitenza. Il Pastore di Herma afferma che ai servi di Dio è lecito pentirsi solo una volta in vita loro (4). Tertulliano dimostra come non possa aspettarsi più oltre

---

(1) Questa formola viene esposta minutamente dal Regino (De Eccles. Disciplin. Lib. I, c. 291), Burchard (Decret. Lib. XIX, c. 6), Ivo (Decr. P. XV, c. 45) e Graziano (Decr. Dist. 50, c. 64) e tutti si appoggiano sulla fede del concilio di Agde. Quel concilio promulgò un breve canone a questo proposito, (C. Agathens. ann. 506, c. 15) il quale rappresenta una cerimonia assai più semplice. Probabilmente venne interpolato poco a poco in varie epoche, sviluppandosi in quello che è stato descritto nel testo, che concorda abbastanza con gli *Ordines ad dandam poenitentiam*. Ancora verso la metà del secolo decimo terzo, Alessandro Hales descrive sostanzialmente le medesime particolarità (Summae P. IV. Q. XIV. Membr. 6, Art. 3). Tuttavia, in seno alla chiesa Ambrosiana la riconciliazione facevasi il venerdì santo (Morin de Poenit. Lib. IX, cap. 29, paragr. 3, 4) e questo costume prevalse pure in Ispagna, per lo meno fino al secolo settimo. - Concil. Toletan. IV, ann. 633, n. 7.

(2) Gregor. PP. II. Epist. XIII. Il decimosesto concilio di Toledo (ann. 693, c. 4) parla di penitenti « sub poenitentiae satisfactione custodiae mancipati ».

(3) Innocent. PP. I. Epist. XXV, c. 7. - Abbonis Sangermanens. Serm. III (D'Achery, Spicileg. I, 339). - Gloss. super Dist. 50, c. 64

(4) Pastor. Hermae Lib. II. Mandat. IV, I, 3. « Servis enim Dei poenitentia est ».

misericordia colui il quale abbia ricevuto il perdono una prima volta nel battesimo, e poi una seconda nella penitenza; se egli ricade nel peccato, ciò dimostra com' egli siasi pentito del suo pentimento primiero e preferisca servire il demonio invece di Dio (1). S. Clemente Alessandrino afferma che colui il quale ha bisogno di reiterare la penitenza, dà a dividere di non essersi pentito (2). Origene dice che solo una volta è permesso pentirsi dei peccati mortali (3). St. Ambrogio ammonisce il reo di non fare la penitenza se non è sicuro di poter perseverare sino alla fine, giacchè se ricade, l'unica porta che ancora gli resti aperta si chiude dietro a lui ed egli non può più pentirsi (4). In Oriente sembra che tale questione non fosse ancora risolta alla fine del secolo quarto, giacchè sappiamo di un sinodo di quest'epoca, in cui si stabilì che i peccatori venissero ammessi a penitenza una volta sola. Il Crisostomo, al contrario, non condivideva questo modo di vedere, e diceva che anche se un uomo facesse penitenza mille volte, vi dovrebb'esser ammesso, ma l'opinione pubblica si dichiarò contro di lui, sì che perfino i suoi amici ne lo ripresero severamente (5). In Occidente non tardò a diventare legge universale della chiesa. Nel 385, Siricio, in una decretale apposita, afferma che coloro i quali dopo aver fatto penitenza ritornano al mondo ed alle sue vie, non soltanto commettendo peccati carnali, ma anche frequentando teatri e circhi, ammogliandosi e generando figliuoli, non si possono certamente riammettere a penitenza, ma devesi, però, loro permettere di restare nelle chiese durante la celebrazione dei sacri misteri, quantunque non si possa loro concedere la comunione che sul letto di morte (6).

Donde si vede come il rifiuto di una seconda penitenza e di

(1) Tertull. de Poenit. c. v, vi, vii, ix. « Sed amplius nunquam quia proximae frustra. Non enim et hoc semel satis? Habes quod non jam merebaris; amisisti enim quod acceperas ».

(2) S. Clement. Alex. Stromat. Lib. II (Ed. Sylburg. p. 386).

(3) Origenis Homil. in Leviticum XV, 2: « In gravioribus enim criminibus semel tantum poenitentiae conceditur locus ».

(4) S. Ambros. de Poenit. Lib. II, c. xi. Cf. c. xcv.

(5) Socrat. H. E. VI, xxi. Infatti, il Crisostomo dice: « Si quotidie peccas, quotidie poenitentiam age ». - De Poenitent. Homil. VIII, paragr. 1.

(5) Siricii PP. Epist. I, c. 5. Il concilio di Nicea (c. 13) aveva ordinato che in punto di morte non si rifiutasse mai la comunione.

una seconda riconciliazione non impedisse in alcun modo al peccatore di potersi salvare. Quantunque non fosse in pace colla chiesa, poteva però esser in pace con Dio. S. Agostino non lo revoca affatto in dubbio, e si piglia la briga di spiegare come, quantunque una seconda penitenza venga negata a colui che è ricaduto in peccato, con ciò non si deve negare che Dio possa concedergli il perdono e che egli possa meritarsi la vita eterna coll'emendamento (1). Nonostante potesse esser riconciliato alla chiesa una volta sola, S. Girolamo afferma che Dio poteva perdonargli i suoi peccati settanta volte sette in grazia del pentimento (2). Tuttavia, per quanto riguarda la chiesa, egli era un membro avulso dalla stessa. Fra le accuse mosse al Crisostomo nel 403, durante il sinodo *ad quercum*, eravi quella di dare ansa ai peccatori col dire loro: «se tornate a peccare, tornate pure a fare penitenza, ed ogni volta che cadete in peccato venite da me ed io vi guarirò» (3). Checchè si pensi circa i motivi dai quali erano mossi coloro che perseguitavano il santo, un'accusa di questo genere ci dimostra come allora fosse eresia quella che oggi è la pratica universale dei confessori. Altrettanto ci insegna pure il terzo concilio di Toledo del 589. Esso deplora la presunzione esecrabile di quei preti che concedono la riconciliazione ai penitenti tutte le volte che la chiedono, abuso che egli proibisce rigorosamente, imponendo l'osservanza assoluta degli antichi canoni (4). È bensì vero che, quasi contemporaneamente, Vittore Tunense afferma doversi curare il peccatore ogni qualvolta lo chiede, ogni qualvolta ei cade (5), ma la chiesa

(1) S. Augustin. Epist. CLIII, c. III, ad Macedonian.

(2) S. Hieron. Epist. CXXII, c. 8, ad Rusticum.

(3) Synod. ad Quercum (Harduin, I, 1042). Il pseudo-Giustino Martire pare fosse della stessa opinione del Crisostomo. - Pseudo-Justin. Mart. Explicationes Q. 97.

(4) C. Toletan. III, ann. 589, c. XI. - Quoniam comperimus per quasdam hispaniarum ecclesias, non secundum canonem sed foedissime pro suis peccatis homines agere poenitentiam, ut quotiescumque peccare voluerint toties a presbyteris se reconciliari expostulent; ideo pro coercenda tam execrabili praesumptione id a sacro concilio jubetur, ut secundum formam canonicam antiquorum detur poenitentia... hi vero qui a praevia vitia vel infra poenitentiae tempus vel post reconciliationem relabuntur secundum priorum canonum severitatem damnentur ».

(5) Victoris Tunenens. de Poenit. Lib. c. XII. - « Unde dudum curatus

continuò ad attenersi alla regola antica, la quale pur continuò ad esser teoreticamente in vigore ancora molto tempo dopo che non era più praticata. Vedremo in seguito come questa penitenza pubblica grado grado venisse soppiantata dalla penitenza privata e come i peccatori cessassero di esser costretti ad accumulare per tutta la vita i loro peccati per sradicarli poi in un parossismo spasmodico di pentimento quando la stessa volgeva al tramonto. La penitenza pubblica si fece poco a poco ognor più rara, finchè finì per esser conosciuta in quanto penitenza solenne, imposta esclusivamente per delitti particolarmente notorii e scandalosi, giacchè coll'andar del tempo, si inventò il sigillo sacramentale ed i peccati rivelati in confessione non potevansi tradire con una penitenza che apparisse al pubblico. In questa sopravvivenza si conservò la regola che la penitenza solenne fosse imposta una volta sola.

In quel periodo di transizione che dovette passare prima che il sistema sacramentale arrivasse a stabilirsi solidamente colla confessione auricolare e colla penitenza segreta, il conflitto tra l'antica e la nuova pratica qualche volta turbò i sonni degli scolastici. Ugo di S. Vittore, che tanto si adoperò per introdurre un cangiamento, nel 1130 si occupa a lungo della questione della penitenza imposta una sola volta, e lo fa in modo che addimostra come allora esistessero ancora persone che sostenevano l'antica forma. Alcuni, egli dice, si spiegano affermando che il peccatore dovrebbe pentirsi ed astenersi dal peccato per tutto il resto della vita; altri affermano di voler parlare soltanto della penitenza pubblica che non potrebbesi infliggere più di una volta causa il suo rigore; per conto mio, aggiunge, propendo per la prima opinione; ma la questione rimane dubbia (1). Verso la metà del secolo, Graziano dimostra quanto tale questione fosse importante e difficile, giacchè si arrabatta a citare un cumulo enorme di autorità, non riuscendo ad altro che a renderla viemmeglio confusa col proporre la difficoltà contenuta nell'ambiguità del termine *poenitentia*, il quale può dinotare tanto penitenza quanto pentimento.

---

fueras inde iterum curaberis ». - E questo è il rigore della penitenza. - « Saccum indue, cinerem asperge, in jejunio semper ora, in oratione jejuna ». (Ibid. c. XVIII).

(1) Hugon. de S. Victore de Sacramentis Lib. II, P. XIV, c. 4. Cf. Ejusd. Summae Sententt. Tract. VI, c. 12.

Conclude, però, che il rifiuto di ripeterla si riferisce soltanto alla penitenza solenne, la quale, in alcune chiese, amministravasi una sol volta, ed in ciò fu seguito da Pietro Lonbardo (1). Verso la fine del secolo, quando il nuovo sistema potevasi ormai considerare come stabilito, Alain de Lille accenna soltanto alla penitenza solenne e cerca di darne una spiegazione in base alla solennità della cerimonia, la quale era tale, che se fosse stata ripetuta l'avrebbe deprezzata (2). Dopo che il canone lateranese del 1216 ebbe resa obbligatoria la confessione annuale al sacerdote, è naturale che la distinzione tra questa penitenza e quella solenne diventasse assoluta. S. Raimondo de Pennafort le distingue nettamente; la penitenza solenne viene imposta dal vescovo il mercoledì delle ceneri; essa non può esser reiterata ed il penitente incorre nell'antica inabilità a contrarre matrimonio (3). A partire da quell'epoca essa perdette tutto il carattere medicinale che poteva avere anticamente e divenne semplicemente vendicativa e repressiva. Alessandro di Ales spiega la proibizione della ripetizione col fatto che avrebbe simbolizzato l'espulsione dal Paradiso, la quale era avvenuta una volta per sempre, ed aggiunge non esser essa fatta per accordare l'impunità ai peccatori ostinati, poichè debbono venir puniti in altro modo e con eguale severità per tutti gli altri peccati che possano commettere. Afferma però esser errore gravissimo il ritenere che la penitenza non si possa reiterare, giacchè questo avrebbe indotto i peccatori alla disperazione (4). Tale questione continuò ad essere una vera *crux* per gli scolastici, e ciò in conseguenza dell'ambiguità di significato circa il termine egualmente buono per dinotare penitenza e pentimento. L'Aquinate dice che tutte le penitenze si possono reiterare, eccezion fatta della *poenitentia solemnis* (5). Eppure sembra vi fossero ancora di quelli i quali, per questa confusione di termini, ritenevano che il penti-

(1) Grat. Decret. Caus. XXXIII. Q. III. Dist. 4, *Ad calcem*. - P. Lombardi Sententt. Lib. IV. Dist. XIV, paragr. 3.

(2) Alani de Insulis Lib. Poenit. (Migne Patrol. CCX. 296).

(3) S. Raymundi Summae Lib. II. Tit. XXXIV, paragr. 3.

(4) Alex. de Hales Summae P. IV. Q. XIV. Membr. 5, Art. 2; Membr. 6, Art. 2. « Debet enim punire tanta poena ut confusio solemnis poenitentiae in acerbitate et magnitudine recompensatur ».

(5) S. Th. Aquinat. Summae P. III. Q. LXXXIV, Art. 10.

mento non si avesse a ripetere. Infatti, l'Astesanus di Asti, nel 1317, denunciava quest'opinione con parole quanto mai energiche, qualificandola di errore pernicioso e gravissimo, nonchè crudele; nel medesimo tempo ci porge una descrizione esauriente riguardo alla penitenza solenne, con tutte le inabilità annesse, quali il divieto di ammogliarsi, di dedicarsi al mestiere delle armi, e aggiunge che questa potevasi imporre una volta sola, fatta eccezione di alcune poche chiese che permettevano si ripetesse; afferma pure la stessa esser sacramentale (1). Un altro, rimasto mistificato dalle asserzioni di St. Ambrogio e di altri Padri, fu Durando di Saint-Pourçain. Egli cercò di dimostrare come un uomo possa far penitenza ogni volta che cada in peccato (2). Giunto il tempo in cui l'archeologia arrivò a gettare un fascio nuovo di luce sopra simili questioni, Juenin afferma che in Oriente il costume di rifiutare una seconda penitenza era già sparito nel secolo quinto, mentre in Occidente continuò ad essere in vigore fino al settimo, in cui spuntò l'abitudine di imporre la penitenza pubblica solo per peccati pubblici, mentre riguardo ai peccati privati potevasi fare penitenza ogni volta che ciò fosse necessario. In ciò egli ha totalmente ragione, fuorchè nelle date, che sono errate (3).

Due punti degni di considerazione, ce li presenta l'applicazione del sistema penitenziale agli ecclesiastici. Il carattere indelebile della penitenza nella chiesa primitiva, e le inabilità che occasionava riguardo a colui il quale vi fosse andato soggetto — inabilità che duravano per tutta la vita — disponevano che chi vi fosse stato soggetto rimanesse ineleggibile agli ordini sacri. Sembra che in principio ciò fosse implicito, come si potrebbe arguire dai canoni del concilio di Nicea (4). Però, sulla fine del secolo quarto, papa Siricio riordinò la disciplina così da farne quasi una regola nuova, e la modificò alquanto nel senso che, se uno fosse stato ordinato in istato d'ignoranza, potesse conservare il suo po-

(1) Astesani Summae de Casibus Lib. V. Tit. VI. Q. 3; Lib. V. Tit. XXXV. Q. 3 e 4.

(2) Durandi di S. Portiano Comment. super Sententt. Lib. IV. Dist. XIV. Q. 6, paragr. 6.

(3) Juenin de Sacramentis Diss. VI. Q. VII. Cap. I, Art. 2, paragr. 2.

(4) C. Nicaen. ann. 325, c. IX, X.

sto e le sue funzioni (1). Subito dopo, il quarto Concilio di Cartagine si addimostrò ben più severo; se uno fosse stato ordinato in istato d'ignoranza, doveva esser deposto; se il vescovo l'aveva ordinato scientemente, doveva esser spogliato della facoltà di ordinare (2). Questo concetto più rigorista fu quello che prevalse. St. Agostino ne parla come di regola stabilita, e dice che nessun penitente poteva entrare negli ordini del clero o restarvi (3). Tuttavia la regola non fu osservata troppo rigorosamente e qualche volta si dovette ripetere la proibizione. Nel 465, il concilio di Roma proibì che i penitenti aspirassero agli ordini sacri (4). Nel 506, il concilio di Agde ripeteva la proibizione, aggiungendo che coloro i quali fossero stati ordinati in istato d'ignoranza potessero conservare il loro posto con funzioni limitate (5). Il concilio di Epaone, nel 517, la rammentava nuovamente, e quello di Arles nel 524, dichiarava la stessa esser regola universale; qualora un vescovo l'avesse violata ordinando un penitente doveva venir sospeso per un anno dalla celebrazione della messa (6). Evidentemente tale regola era di quelle che non si riesce troppo facilmente ad imporre. Essa si trova pure enunciata in certi sacramentaria che fanno parte dell'*ordo de sacris ordinibus benedicendis*, dimostrando con ciò come i vescovi fossero obbligati a tenerla continuamente presente (7). Verso il 700 la formola ordinata dalle istruzioni impartite

(1) Siricii PP. Epist. I, c. 14. - Innocent. PP. I. Epist. XXXIX. - Ep. pure una lettera che si attribuisce da alcuni a Siricio e da altri ad Innocenzo I restringe la proibizione a coloro i quali, dopo aver fatto penitenza, siano nuovamente entrati nella vita militare. - Siricii Epist. ad Episc. Afr.; Innoc. PP. I. Epist. II ad Victricium, c. 2.

(2) Statuta ecclesiae Antiqua c. LXVIII. Ma verso quella medesima epoca il concilio di Toledo permise che i penitenti fossero ammessi agli ordini inferiori. - Can. Tolet. I, ann. 400, c. 2.

(3) S. Augustin. Epist. CLXXXV ad Bonifacium, paragr. 45. Si è conservata per tutte le Collezioni di Canoni fino a Graziano, Dist. 50, c. 25. - « Ut constitueretur in ecclesiae ne quisquam post alicujus crimis poenitentiam clericatum accipiat vel ad clericatum redeat, vel in clericatu maneat, non desperatione indulgentiae sed rigore factum est disciplinae ».

(4) C. Roman. ann. 465, c. 3.

(5) Concil. Agathens. ann. 506, c. 43.

(6) Concil. Epaonens. ann. 517, c. 3. - C. Arelatens. IV, ann. 524, c. 3.

(7) Sacramentar. Gelasianum, Lib. I, n. XCV. (Muratori, Opp. XIII, II, 108). Sacramentar. Gregorian. (Ibid. XIII, III, 26).

dal papa ai vescovi suburbicarii per le consacrazioni, conteneva una clausola la quale rammentava loro questa regola (1). Nel secolo duodecimo, Graziano diede la decretale di Siricio ed il canone cartaginese, ma, com'è naturale, limitò l'applicazione della regola a coloro che fossero stati assoggettati alla penitenza solenne ed annullò la sentenza di deposizione pronunziata in confronto dei vescovi con questa aggiunta: « a meno che lo esiga la necessità della chiesa od altro costume contrario prevalente ». Diede pure il canone toletano assai più mite (2). In teoria, la regola venne conservata dai canonisti, ma in realtà si può ammettere che la pratica della stessa sia diventata antiquata (3).

La chiesa primitiva aveva fatto tutto il possibile per conservar pure le file del clero esercitando una rigorosa sorveglianza sull'ammissione de' suoi membri. L'enfasi con cui Cipriano annunzia al suo gregge d'aver conferito l'ordine inferiore del Lettorato a Celerinus, per essersi meritato il titolo di confessore colla costanza addimostrata nel reggere in Roma alla persecuzione, ci rivela qual fosse il concetto che avevasi degli ordini del clero (4). Il Concilio di Nicea proibì che si ammettessero a far parte delle file ecclesiastiche i neofiti od anche quelli che fossero stati colpevoli di qualche delitto; dovevansi esaminare rigorosamente tutti i postulanti, rigettando coloro che avessero confessato qualche peccato (5). Siricio ordinò che non si ammettesse all'ordinazione chiunque, dopo il battesimo, avesse contratta qualche macchia di impurità, e fatto parte dell'amministrazione della giustizia o che avesse fatta la carriera militare (6), ed Innocenzo I alle altre cause di esclusione aggiunse pur quella dell'esercizio di una qualunque carica pubblica, poichè questo supponeva che il candidato avesse preso parte ai giuochi pubblici del circo (7). Innocenzo ebbe a deplorare che la Spagna fosse incurante di queste regole, giacchè in quelle lontante regioni venivano ammessi agli ordini

(1) Lib. Diurn. Roman. Pontiff. Cap. III. Tit. IX, n. 2.

(2) Gratian. Decr. c. 55, Dist. 50.

(3) Astesani, Summae de Casibus, Lib V. Tit. XXXV. Q. 1.

(4) Cyprian. Epist. XXXIX.

(5) Concil. Nicaen. ann. 325, c. II, IX.

(6) Siricii PP. Epist. X, c. 8, 13.

(7) Innocent. PP. I. Epist. II, c. 12. Circa alla smania dei cristiani per i giochi pubblici, vedi Salviano, *De gubernatione dei*.

anche gli avvocati, i giudici, i soldati, i cortigiani e gli officiali, sebbene costoro dovessero necessariamente esser carichi di peccati; lasciamo, egli aggiunge, al giudizio di Dio quanto si è fatto fin qui, ma d'ora in avanti verranno deposti tutti quei prelati i quali si permetteranno di passare siffatte ordinazioni, giacchè è necessario obbedire ai canoni niceni (1). È lecito dubitare che tale provvedimento tornasse efficace in Ispagna, nonostante che, due secoli dopo, Isidoro di Siviglia affermi non doversi ordinare nessuno che sia macchiato di peccato mortale (2).

L'adottare canoni ed emanare decreti era facile; ma la difficoltà consisteva nel farli osservare. Se alla chiesa era parso difficile conservarsi pura durante i periodi di persecuzione, quando il cristianesimo divenne religione dello stato, non potè esimersi di abbracciare fra i membri suoi dirigenti uomini ambiziosi, egoisti e senza principii. Già fin dai suoi tempi, papa Siricio denunciava il costume di alcuni vescovi di conferire il diaconato, il presbiterato e perfino l'episcopato a vagabondi che spacciavansi per monaci, piuttosto che sottoporsi alle spese necessarie onde sopperire ai loro bisogni, e ciò essi facevano senza nemmeno accertarsi se gli ordinandi fossero ortodossi o battezzati, mentre altri ordinavano al diaconato ed al presbiterato dei neofiti e dei laici (3). Afferma St. Isidoro di Pelusio che Eusebio, vescovo di quella sede, vendette l'ordinazione ad un certo numero di delinquenti, rei di ogni vizio e di ogni delitto, e che quando Ermogene succedette ad Eusebio, egli, Isidoro, lo sconsigliò dal rigettarli, perchè la loro cacciata non avrebbe apportato nessuna utilità, in quanto l'esperienza aveva dimostrato che agli stessi sarebbe tornato ben facile ottenere buoni posti altrove (4). Al clero del suo tempo St. Girolamo non esita ad applicare le severe rampogne rivolte da Geremia ai malvagi sacredoti di Giuda (5). Se dobbiamo prestar

(1) Innocent. PP. I. Epist. III, c. 4, 6. Eppure strana incoerenza, Innocenzo decise (Epist. VI, c. 3) che l'applicazione della tortura e l'esecuzione di una sentenza capitale non costituissero alcun impedimento alla suscepzione degli ordini, rovesciando così completamente il mandato di Siricio.

(2) Isidor. Hispalens. de Eccles. Officiis, Lib. II, c. 5, paragr. 14.

(3) Siricii PP. Epist. VI, c. 2, 3.

(4) S. Isidor. Pelusiot. Lib. II. Epist. 121, 127; Lib. III. Epist. 17, 103, 127, 224, 259.

(5) Hieron. Comment. in Jeremiam, Lib. II, c. VIII, v, 10-11.

fede ad Optato in merito a ciò che dice dello scisma dei Donatisti, la chiesa africana riboccava di delinquenti della peggior specie, sia vescovi che sacerdoti (1), e se dobbiamo credere a Cipriano, questo abbassamento della morale esisteva fin dalla metà del terzo secolo (2). Salviano ci dipinge a colori ancor più foschi le condizioni della morale clericale nelle Gallie nel secolo quinto, e dichiara che Roma, città eminentemente ecclesiastica, era la più corrotta che si potesse immaginare (3). Nel 496, un certo Eucaristus tentò di farsi consacrar vescovo per la somma di sessanta tre soldi. È bensì vero che, in quell'occasione, Gelasio I lo condannò in un sinodo, ma questo solo tentativo basta a dimostrare come tali contratti fossero tutt'altro che alieni allo spirito di allora (4). Nei Canoni Apostolici esiste un provvedimento il quale impone la pena della deposizione tanto all'ordinato quanto a colui che ordina, se costui fosse, anche in minima parte, colpevole di simonia; la qual cosa dimostra come questo vizio fosse di antica data (5). Ed esistono tutt'ora gli atti di due concilii generali i quali ripetettero questo provvedimento (6), mentre Gregorio Magno ne parla come di cosa allora da tutti risaputa (7). Infatti, col decorrere del tempo una delle dottrine della chiesa fu questa, che gli offici si potessero vendere a contanti a condizione di erogarne il ricavo in opere di carità, quale, ad esempio, la redenzione degli schiavi (8).

(1) Optati de Schismate Donatistar. Lib. I, c. 15-20. Nel secondo sinodo di Cirta, tenuto verso il 307, Purpurius, vescovo di Limata, fu accusato d'aver ammazzato i nipoti quand'erano in prigione, alla quale accusa egli rispose ferocemente d'averlo fatto e d'esser pronto a farlo verso tutti coloro che avessero l'ardire di opporglisi.

(2) Cypriani. de Lapsis. Con tutto ciò, allorquando Cipriano, il quale attaccò tanto vigorosamente i suoi confratelli in episcopato, fu a sua volta attaccato, sostenne come l'accusare il vescovo equivalga ad accusare Dio che lo ha designato a governare la sua chiesa. Per provare l'innocenza dei vescovi basta il semplice fatto dell'esser vescovi. - Epist. LXVI.

(3) Salviani, De Gubernat. Dei Lib. V, c. 10; Lib. VII, c. 17, 18, 22.

(4) Löwenfeld, Epistt. Pontiff. Roman. ined. n. 22.

(5) Canon. Apostol. c. XXVIII.

(6) Concil. Calcedon. ann. 451, c. 2. - C. Quinis. in Trul. ann. 701, c. 22. Cf. Concil. Namnetens. c. ann. 895, c. 7 (Harduin. VI. 458).

(7) Gregor. PP. I. Homil. XVII in Evang. n. 13.

(8) S. Anselmi Lucens. Collect. Canon. Lib. V. c. 48. « Quod ministeria ecclesiae pro captivorum redemptione vendenda sunt ».

In tal modo i membri stessi della chiesa offrivano ampia materia di pentimento e di penitenza. Sfortunatamente, però, si adottò la regola che i membri del clero non venissero sottoposti a penitenza. In origine, questa regola, invece di indicare rilassamento, rivelava piuttosto rigore. Come nessun delinquente poteva esser ammesso agli ordini, così non poteva nemmeno conservarli. Il laico poteva esser punito con una penitenza di maggiore o minore durata. L'unica punizione, invece, che si potesse infliggere al chierico era la deposizione, la qual cosa dimostra come tutte le antiche pene fossero esclusivamente disciplinarie e non sacramentali, come le stesse si limitassero al *forum externum*, giacchè il colpevole il quale veniva in siffatto modo degradato non era punto sospeso dalla comunione, ma poteva accostarsi all'eucarestia in qualità di laico. Ritenevasi che la perdita del posto fosse per lui sufficiente punizione, ed a questo proposito citavansi quei passi della Scrittura in cui si proibisce di imporre due punizioni per la stessa colpa (1). Qualora il peccatore avesse preferito placare l'ira di Dio con una penitenza volontaria e colla mortificazione della carne, nulla glielo impediva. A questo proposito, S. Girolamo consiglia il diacono Sabiniano, reo di adulterio, ad entrare in un monastero, e, fra le lacrime, le gramaglie e le ceneri, implorare la «divina misericordia» (2).

Questo, che era semplicemente questione di punizione proporzionata, collo svilupparsi del sacerdotalismo, fu reclamato quale un privilegio, che esonerava il clero da ogni responsabilità contratta per i suoi delitti. Una delle colpe più serie addebitate

(1) Cyprian. Epist. LXVIII, LXXII. - Canon. Apostol. XXIV. - « Dicit enim Scriptura: bis eodem delicto vindictam non exiges ». - S. Basil. Epist. Canon. I, II. - Concil. Carthag. V. ann. 401 (Cod. Eccles. Afric. c. XXVIII. Così Basilio Magno, esponendo la regola, dice: « non enim vindicabis bis in idipsum ». (Basil. Epist. Canon. II, c. XXXII. Cf. III, LI, LXX). Eppure nel caso del prete Vittore, caduto durante la persecuzione di Decio, si effettuò, tanto la deposizione quanto la penitenza (Cyprian. Epist. LXIV), e Basilio avverte che il prete Bianor doveva esser ammesso a penitenza dietro giuramento (Epist. Canon. II, c. XVII). Anche Sinesio, nel caso del prete Lampronianus a cui accennammo più sopra, sembra lo sottoponesse a penitenza, giacchè lo privò della comunione, riservandosi il diritto di riammetterlo sul letto di morte a condizione però che, risanando, rientrasse sotto la scomunica. - Synesii Epist. LXVII.

(2) S. Hieron. Epist. CXLVII, paragr. 8, ad Sabinian.

ai Donatisti fu quella di assoggettare il clero alla penitenza, riducendolo, così, alle condizioni dei laici, quantunque, come pretende Optato, l'olio della consacrazione lo avesse posto al di sopra di ogni umano giudizio, che, a suo riguardo, dovevasi lasciare a Dio (1). Però quando Siricio enunciò la regola non doversi sottoporre a penitenza gli ecclesiastici, si guardò bene dal basarla sopra quella ragione, ed allorchè Innocenzo I dichiarò che le ordinazioni conferite dagli eretici non davano alcun diritto a tale impunità, mise in ridicolo la pretesa affacciata da alcuni che la benedizione sacerdotale conferisse l'immunità da peccato. Il tempo in cui nelle cerimonie della chiesa si sarebbe riconosciuto un potere assolutorio, non era ancora spuntato (2). In queste condizioni in cui versavano le più alte cariche della chiesa, questa impunità pratica al riparo da ogni punizione eccezion fatta circa la pena estrema della degradazione, la quale, per evitare il pubblico scandalo, veniva applicata radamente, quando si trattasse di perseguitare qualcuno ad altro non poteva ridondare che ad un aumento del male; d'altra parte, a quei preti di coscienza che una volta avessero ceduto alla tentazione, doveva sembrare assai duro il trovarsi nell'impossibilità di purgare la propria coscienza senza andar soggetti alla degradazione (3). Se, verso la metà del secolo quinto, Leone I introdusse una innovazione destinata, col tempo, a modificare totalmente la teoria e la pratica della chiesa in rapporto ai peccatori, possiamo ben credere che ciò avvenisse allo scopo di sopprimere queste difficoltà. Dopo aver accennato al fatto non potersi, cioè, sottoporre preti e diaconi a pubblica penitenza, qualunque fosse stato il loro delitto, egli si fa a proporre dover essi chiedere perdono a Dio privatamente, assicurando che ciò sarebbe bastato se in tal modo essi avessero dato la debita soddi-

(1) Optati de Schismate Donat. Lib. II, c. XXIV-XXV.

(2) Siricii PP. Epist. I, c. 14. - Innoc. PP. I. Epist. XVII, c. 3, 4; Epist. XXIV, c. 3. Alle necessità dei tempi egli attribuisce il fatto che il concilio di Nicea (c. VIII) ammette la validità delle ordinazioni dei Novaziani, ed anche quello per cui si ritennero valide le ordinazioni del vescovo eretico Bonosus in Macedonia (Epist. XVII, c. 5).

(3) Ne abbiamo un accenno in un canone del primo concilio di Oranges nel 441, il quale attenuava il rigore della regola secondo la quale i chierici non avrebbero dovuto esser ammessi a penitenza. - « Poenitentiam desiderantibus clericis non denegandam ». - C. Arausic. I. ann. 441, c. 4.

sfazione (1). Sembra che col decorrere del tempo ciò venisse dimenticato, e non producesse più alcun effetto notevole, ma vedremo più avanti come la chiesa andasse poi sviluppando questo germe della penitenza segreta, fin quando la stessa riescì a soppiantare totalmente la penitenza pubblica che per tanto tempo aveva fiorito.

In Oriente si continuò ad obbedire alle antiche regole. Giovanni il Digiunatore, patriarca di Costantinopoli dal 586 al 596 afferma che vescovi, preti e diaconi non sono obbligati a confessarsi e, se si presentano, non debbonsi ascoltare, a meno che si abbiano prove, a priori, aver essi commesso cosa che li privi dell'esercizio delle loro funzioni, per cui debbono esser sospesi dalle stesse in avvenire, dal momento che non si possono sottoporre a penitenza alcuna. Tuttavia, essi potevano continuare ad officiare

(1) Leon. PP. I. Epist. CLXVII. Inquis. II. « Alienum est a consuetudine ecclesiastica ut qui in presbyterali honore aut in diaconii gradu fuerint consecrati, ii pro crimine aliquo suo per manus impositionem remedium accipiant poenitendi: quod scriptum est: sacerdos si peccaverit quis orabit pro eo... Unde hujusmodi lapsis ad promerendum misericordiam Dei privata est expetenda secessio, ubi illis satisfactio si fuerit digna sit etiam fructuosa ». - Siccome Leone per dimostrare che il clero deve andar immune da penitenza invoca l'autorità apostolica, così, questo fatto addimostra a qual razza di esegesi ricorressero coloro che ne avevano bisogno, in ogni occasione. Il testo citato ha ben poco a che vedere coll'argomento, ma serve indubbiamente di argomento quando venga enunciato tanto solennemente in un'allocuzione papale. Eppure tutta la sua base consiste nella presunta ignoranza del popolo. Gli Gli editori delle opere di Leone dicono che egli volesse alludere al Leviticus, V, secondo l'edizione dei Settanta, ma quivi non riscontrasi affatto simile testo, ed è ben difficile supporre che Leone non sapesse come le Regole Levitiche fossero perfettamente contrarie alla sua tesi. La Vulgata dice: « Si sacerdos qui unctus est peccaverit, delinquere faciens populum, offeret pro peccato suo vitulum immaculatum Domino ». - Lev. IV, 3 (Virtualmente lo stesso nei LXX) « Et expiabit sanctuarium et tabernaculum testimonii atque altare, sacerdotes quoque et universum populum ». - Ibid. XVI, 33 (altrettanto nei LXX). Allorquando papa Zaccaria (Epist. VIII, c. 14) citò Leone, il testo « Sacerdos si peccaverit », ecc., lo attribuì a I Reg. II, ma anche questa citazione è scorretta, giacchè quivi il passo suona « si autem in Dominum peccaverit vir quis orabit pro eo? », che viene a distruggere ogni intercessione per peccati commessi contro Dio.

in qualità di lettori e non dovevano per nulla esser allontanati dalla comunione (1).

In Occidente, la confusione prodotta dalle invasioni barbariche e dallo sviluppo graduale del nuovo ordine di cose fu causa che questa regola, durante un certo tempo, venisse obliata. Nel 511 il concilio di Orlèans afferma aver ancora facoltà di battezzare quel diacono o quel prete che si fosse privato della comunione per fare penitenza (2). Nel 523, il concilio di Lerida ci dimostra come anche i preti ed i diaconi venissero sottoposti a penitenza; infatti ordina si debbano sospendere dall'esercizio delle funzioni e dalla comunione per lo spazio di anni due coloro che avessero versato sangue umano, imponendo loro di passare il tempo in vigilie, preghiere e nel fare elemosine; quantunque, poi, trascorso quel termine, sia loro concesso di riassumere l'esercizio delle rispettive funzioni, tuttavia vengono dichiarati incapaci di promozione (3). Solo poco tempo dopo sorse il sistema dei Penitenziali, ossia collezioni di canoni prescriventi il modo di amministrare la penitenza. Da questi la Chiesa fu governata fino al secolo duodecimo. Nei Penitenziali, tanto ai laici quanto al clero, si imponeva la penitenza pubblica, e se una distinzione facevasi, questa consisteva tutta nella durata della stessa, la quale era proporzionata alla posizione del colpevole. Questo stato di cose si affaccia fin dalle collezioni più antiche, risalenti al secolo sesto; in esse era stabilito che per l'omicidio volontario, la fornicazione e la frode, il vescovo dovesse sottostare a tredici anni di penitenza, il prete a sette, il diacono a sei, il semplice monaco, non costituito negli ordini, a quattro; devesi aggiungere che i santi antichi avevano prescritto ventitre anni per il vescovo, dodici per il prete, sette per il diacono, e quattro per il monaco, per la monaca e per il lettore; la natura, poi, delle pratiche prescritte e la sospensione

(1) Johan. Jejunator. Libellus Poenitentialis (Morini, Tract. de Poenitent. Append. pp. 85-6). Cf. Ejusden Serm. (Ibid. p. 97). Malgrado ciò, la legislazione di Giustiniano autorizzò il vescovo a diminuire la penitenza ed a restaurare nell'esercizio delle sue funzioni, un chierico colpevole di aver preso parte ai pubblici giochi, e quest'autorizzazione venne dal Fozio incorporato nel suo Nomocanon, Lib. IV, c. 39.

(2) Concil. Aurelian. I, ann. 511, c. 12.

(3) Concil. Ilerdens. ann. 523, c. I. Cf. c. 5.

dalla comunione riducevano questa, non ad una penitenza privata, bensì a penitenza pubblica (1).

Vedremo più minutamente in seguito, come in quelle epoche di ferro, si finisse quasi col perdere di vista la distinzione tra pene temporali e pene spirituali; le due arrivarono quasi a fondersi e confondersi, si che la penitenza divenne sempre più una punizione temporale, lasciando ben poche tracce del suo carattere medicinale. In tutte le varie classi di Penitenziali esiste un canone il quale stabilisce che un chierico il quale abbia commesso omicidio, debba esser esiliato per dieci anni; di ritorno, può venire riammesso a condizione che presenti testimoniali del vescovo o del prete nel territorio del quale risiedette, testificanti come per tutto quel lasso di tempo egli siasi debitamente pentito ed abbia fatto penitenza a pane ed acqua, ma nel medesimo tempo deve dare soddisfazione ai genitori dell'ucciso e servir loro in qualità di figlio. Se non avesse voluto sottomettersi a questo, veniva esiliato, costretto a vagare, come Caino, sulla faccia della terra (2). Un altro Penitenziale stabilisce che, qualora un tale ferisca gravemente un altro, debba pagargli il *wer-gild* o compensazione e provvederlo di un medico perchè lo curi; indi, se laico, è obbligato ad una penitenza di quaranta giorni, se semplice chierico ad una di due volte quaranta giorni, ad una di sette mesi, se diacono, e se prete, ad una di un anno (3). Questo rigore di punizione ebbe pienamente l'assenso papale. Nel 742, S. Bonifacio ricorse a papa Zaccaria per conoscere quali misure dovesse prendere allo scopo di porre un freno all'universale licenza del clero, in quanto che i diaconi licenziavansi a tenere perfino quattro o cinque concubine, e gli si rispose che gli stessi potevano esser ordinati sacerdoti ed anche vescovi purchè abbandonassero la loro vita scandalosa. In quello stesso anno, S. Bonifacio tenne un sinodo di pieno accordo

(1) Excerpta ex Libro Davidis, paragr. 7, 10 (Wasserschleben, Bussordnungen der abenländischen Kirche, pp. 1, 2).

(2) Poenit. Columban. B. c. I (Wasserchleben, pp. 355). - P. Merseburgens. a. c. I (p. 391). - P. Bobiens. c. I (p. 407). - P. Parisiens. c. I (p. 412). Le prescrizioni di allora contenute nei codici sono quanto mai vaghe. Cap. 13 del P. Columban. non fa altro che ripetere le prescrizioni accennate più sopra sostituendo la durata di tre anni con quella di dieci.

(3) Poenitent. Pseudo - Roman. c. VII, paragr. 7 (Wasserchleben, p. 369).

con Carlo Manno. Possiamo ritenere che le misure prese da quell'adunanza rispecchiassero il consiglio papale. Si stabilì che tutti i chierici e tutte le monache che fossero venuti meno alla castità, dovessero fare penitenza a pane ed acqua in prigione. Se il reo fosse stato un prete doveva esser battuto a sangue e condannato ad una prigionia di due anni, con facoltà al vescovo di rilasciarlo prima. Se si fosse trattato di un semplice chierico o di un monaco, doveva essere battuto per tre volte e condannato alla prigione per un anno; altrettanto era stabilito per una monaca, a differenza che questa era pure condannata a portare il capo raso (1). Poco tempo prima dell'invasione dei Saraceni, in Ispagna un concilio di Toledo non esitò a stabilire una penitenza di un anno per qualunque prete, diacono o monaco che avesse aiutato un chierico a fuggire onde evitare la sentenza del proprio prelato (2). Evidentemente le prescrizioni di papa Leone eran state dimenticate. La chiesa non faceva più alcuna distinzione tra la penitenza pubblica e quella privata, e non si esitava affatto ad assoggettare all'una ed all'altra tanto il clero quanto il laicato, sebbene Rabanus Maurus dimostri come, trattandosi di delitto pubblico, il chierico debba esser deposto in vista dello scandalo prodotto, mentre, trattandosi di peccati privati, può confessarsi e fare penitenza segretamente (3).

Grado, grado svanì pure l'incompatibilità tra il peccato e le funzioni clericali. Un concilio tenuto a Toledo nel 633 stabiliva che, se uno, mortalmente ammalato, accettasse la penitenza, ma facesse solo una confessione generica dei suoi peccati, se risanava potesse esser ordinato, ma doveva esser escluso per sempre chi avesse pubblicamente confessato un peccato mortale (4). La questione della deposizione dei chierici penitenti venne risolta definitivamente dal concilio di Toledo del 683. Quivi il vescovo Gaudentius di Valeria chiese se, avendo accettata la penitenza, potesse tuttavia continuare nell'esercizio delle sue funzioni. La risposta fu lunga ed oggetto di discussione, la qual cosa attesta come la decisione emanata in suo favore fosse in contraddizione colla regola antica. I penitenti, secondo quella risposta, occorre

(1) S. Bonifacii, Epist. XLIX. - Capit. Caroloman. I, c. 6 (Baluz. I, 105).
(2) Concil. Toletan. XIII, ann. 693, c. XI.
(3) Rabani Mauri Poenitentium Liber, cap. I.
(4) Concil. Toletan. IV, ann. 633, c. LIV.

si astengano dal peccato e da occupazioni profane, ma non dalle sacre; però, se avessero confessato un peccato mortale, la decisione era rimessa al giudizio del metropolitano (1). Così, veniva praticamente messa da parte l'incompatibilità. Verso l'865, invano Nicolò I insistette perche un prete caduto non dovesse riammettersi all'esercizio delle sue funzioni (2), giacchè nel 1089 Urbano II decideva nuovamente, come il concilio di Toledo, la questione doversi rilasciare alla discrezione del vescovo (3). Nel medesimo tempo conservò una porzione della regola antica e dell'antico rigore ordinando che un laico, il quale fosse stato sottoposto a penitenza ed a riconciliazione, non fosse ammesso agli ordini, e, se chierico, non venisse promosso ad ordini superiori (4). Quasi contemporaneamente Anselmo di Lucca ossequia questo principio riguardo ai laici, e si spiega dicendo trattarsi qui di questioni disciplinari, e aggiunge come non debbasi mai indurre alcuno a disperare del perdono di Dio. Secondo lui, ogni deviazione dall'antico rigore è materia riservata alla decisione papale, e coloro i quali debitamente si emendino e diano la debita soddisfazione occorre riconciliarli (5).

Quelli che, nella prima metà del secolo nono, trovaronsi implicati nella confezione delle False Decretali, pur accettando la dottrina che il clero dovesse esser sottoposto alla pubblica penitenza, procurarono però rimuovere tutte le inabilità che vi erano annesse e connesse, inabilità le quali andavano a colpire tanto il clero quanto il laicato. Ciò essi fecero mediante un passo che venne poi incorporato nelle collezioni di canoni (6). Eppure, Benedetto il Levita, appartenente alla stessa scuola, cercò di richiamare in vigore l'antica regola; preti e diaconi non dovevansi sottoporre a penitenza, ma esser degradati senza speranza di ripristinazione (7). Tuttavia, sembra che nella pratica essi potessero

(1) Concil. Toletan. XIII, ann. 693, c. x.

(2) Nichol. PP. I ad Arducium, c. vi (D'Achery, I, 597).

(3) Löwenfeld, Epistt. Pontiff. Roman. inedd. p. 63.

(4) Harduin, Concil. VI, II, 1653.

(5) Anselmi Lucens. Canon. Lib. VIII, c. 3, 30, 37

(6) Pseudo-Calixti Epist. ad Galliae Episcopos (Migne Patrol. CXXX, 136). Può darsi che questo sia stato fatto onde giustificare Luigi il Bonario, riassunto all'impero dopo la penitenza di Attigny.

(7) Capitularia, Lib. V, c. 131.

esser degradati e sottoposti a penitenza. Questo è quanto appare da un editto dell'Imperatore Lotario, verso l'850, in cui egli ordina che i preti od i diaconi che fossero stati deposti, debbano fare penitenza secondo i canoni, nei luoghi loro assegnati, invece di andar vagando qua e là; se non obbediscono, debbono esser passati per le verghe, e, in caso contrario, gettati in prigione per quivi adempire la loro penitenza (1). Da un canone ungherese del 1099 si apprende come assai minore fosse il rispetto per la tonsura, mentre uguale disprezzo ivi si addimostra per la distinzione tra rimedii spirituali e temporali. Infatti, esso stabilisce che se un chierico viene accusato di furto, deve esser esaminato dal vescovo o dall'arcidiacono, e se risultasse colpevole, venga deposto confiscandogli tutti i suoi beni. Qualora non possedesse beni confiscabili, lo si deve vendere come schiavo (2).

Col lento rinascere della cultura, l'antagonismo di queste regole contradditorie imbarazzò non poco i canonisti, i quali sforzaronsi di ordinare alquanto questo caos della legislazione sviluppatasi nelle epoche successive della chiesa. Ivone di Chartres è molto preoccupato dalla prescrizione secondo cui nessuno che fosse stato assoggettato a penitenza, avrebbe dovuto esser ammesso agli ordini, e, se ordinato, avrebbe dovuto esser degradato. Questa era infallantemente la legge indiscutibile della chiesa, ma, nonostante tutte le affermazioni e le imposizioni di Urbano II, in nessun posto veniva osservata. Ivone spiega questo fatto affermando come anche in tante altre cose le pratiche della chiesa fossero state profondamente modificate, e trova conforto nel pensiero che la carità copre una moltitudine di peccati (3). Anche a Graziano parve che la questione fosse insolubile; da un lato egli presenta tredici canoni, e dall'altro dodici, procurando invano di conciliarli fra loro (4).

Per ciò che riguarda la ripetizione della penitenza, tutti i dub-

(1) Capit. Lothar. Imp. Tit. IV, c. 3 (Baluz. II, 223). Lotario afferma che tutte le leggi contenute in Tit. IV furono prese da quelle di Carlo Magno e di Luigi il Bonario.

(2) Synod. Strigon. II, c. ann. 1099 (Batthyani, Legg. Eccl. Hung. II, 128).

(3) Ivonis Decreti Prologus.

(4) Decreti Dist. 50.

bii vennero finalmente risolti colla luminosa invenzione della penitenza privata, la quale poco a poco riescì a soppiantare totalmente la penitenza pubblica. Allorchè quest'ultima pervenne al grado di eccezione, e fu conosciuta sotto il nome di penitenza solenne, da applicarsi solo in caso di delitti notorii che avessero scandalizzata la comunità, tornava facile imporre l'antica regola secondo la quale non potevasi imporla ai chierici, e nel medesimo tempo tornava pur facile far cadere tacitamente la pena alternativa della degradazione. Gli scolastici arrivarono a stabilire tre generi di penitenza: la privata, la pubblica, e la solenne. In questa classificazione, la cosidetta penitenza pubblica differiva dalla privata per il fatto soltanto dell'esser inflitta al cospetto della comunità, od anche perchè constava di pratiche le quali era impossibile tener celate. Tale era, per esempio, il pellegrinaggio. Sotto il nome «di penitenza solenne» fu compresa quella che, anticamente, consisteva nell'espulsione dalla chiesa il mercoledì delle ceneri e nella riconciliazione il giovedì santo. I chierici erano ancora passibili di questa penitenza pubblica, e verso la fine del secolo duodecimo, Alain de Lille afferma che questa per essi consisteva nell'esclusione dal coro durante il canto, e dalla tavola durante il pasto, di modo che, solo i più prossimi conoscenti potevano esserne edotti. Se, però, non imponeva loro la penitenza solenne, come anticamente, ciò non dipendeva — come anticamente — dalla purità che da loro richiedevasi, bensì per uno speciale favore loro concesso — egli dice — per la dignità dell'abito che portavano, e principalmente per il bisogno di tener nascosti i loro peccati, giacchè se gli stessi fossero venuti a conoscenza del laicato, sarebbe stato un cattivo esempio ed uno scandalo, e fra il popolo sarebbesi bestemmiato il nome di Dio (1) — candido riconoscimento di ragioni che non fanno troppo onore alla chiesa, e che continuarono ad aver bisogno di giustificazione (2). In tal modo,

(1) Alani de Insulis Lib. Poenit. (Migne Patrol. CCX. CCX, 295-6).

(2) Verso il 1825, dopo che la teologia scolastica già aveva formulato tutte le ragioni da addursi per dimostrare il diritto del clero ad esser esentuato dalla penitenza solenne, si può veder fino a qual punto già la chiesa si fosse allontanata dagli antichi sentieri. Veniva ora considerata come un favore, e la ragione addotta fa punto onore alla chiesa: « Haec autem poenitentia non est imponenda clericis, non propter favorem personae, sed ordinis, quia agens publicam poenitentiam non debet ad ordines promoveri... primo propter dignitatem eo-

fra canonisti e teologi divenne regola universale quella che ai chierici non si dovesse imporre la penitenza solenne, in vista dello scandalo che se ne sarebbe prodotto, a meno che il reo fosse stato antecedentemente deposto oppure ridotto agli ordini più infimi. Tuttavia, non mancarono coloro i quali affermarono esser costui semplicemente ineleggibile ai gradi più elevati senza la dispensa del papa, mentre altri andarono più oltre asserendo l'esenzione dalla penitenza solenne doversi estendere anche ai nobili ed alle persone altolocate (1). A questo proposito, fra gli autori havvi grande divergenza di vedute, ma trattasi di cosa al tutto naturale e di ben lieve importanza, poichè la penitenza della chiesa che aveva riscosso l'approvazione dei secoli scorsi, era ormai divenuta antiquata.

---

rum. Secundum propter timorem recidivi. Tertio propter scandalum vitandum quod in populo posset oriri ex memoria praecedentium delictorum. Quarto quia non haberet frontem alios corrigendi cum peccatum ejus fuerit publicum ». - Durand. de S. Portiano super Sententt. Lib. IV, Dist. XIL, Q. 4, paragr. 6-7.

(1) Raymund. de Pennafort, Summae Lib. II, Tit. XXXV, paragr. 8. - Alex. de Hales, Summae P. IV. Q. XIV, Membr. 6, Art. 3. - Aquinat, Summae P. III. Q. LXXXIX. Art. 3. - Astesani, Summae de Casibus Lib. V. Tit. XXXIV, XXXV. Q. I. - Angeli de Clavasio, Summ. Angel. v. *Poenitentia*, paragr. 4, 5.

CAPITOLO IV.

LA RICONCILIAZIONE

SOMMARIO. — LA RICONCILIAZIONE È DISTINTA DALL'ASSOLUZIONE. — NATURA DELL'IMPOSIZIONE DELLE MANI. — GRADO GRADO L'IMPOSIZIONE DELLE MANI CESSA DI FAR PARTE DELL'AMMINISTRAZIONE DEL SACRAMENTO. — LA RICONCILIAZIONE È UNA FUNZIONE VESCOVILE. — PERÒ VIENE ANCHE COMPIUTA DAI PRETI E DAI DIACONI. — LA RICONCILIAZIONE SUL LETTO DI MORTE.

Come vedemmo, la riconciliazione non era che questione disciplinaria. Nella reintegrazione alla chiesa il peccatore vedevasi spianata la via alla salute, ma siccome la reintegrazione non lo assicurava del perdono divino, così l'esclusione non supponeva la mancanza del perdono. A questo proposito sonvi ancora alcuni punti particolari che meritano di esser considerati. Principale fra questi il fatto che l'antica riconciliazione mise capo lentamente alla moderna assoluzione, e che la grande maggioranza dei teologi-apologisti fecero sforzi erculei per dimostrare tra le due una perfetta identità.

L'essenza della cerimonia della riconciliazione consisteva nell'imposizione delle mani. Attualmente sarebbe impossibile stabilire con accuratezza l'esatto significato originale di tale imposizione. Non si deve ritenere che con ciò si pretendesse conferire lo Spirito Santo, poichè, secondo Cipriano, l'imposizione delle mani era fatta dal vescovo e da tutto il clero (1), nè veniva ristretta all'atto finale, ma eseguivasi fin dapprincipio, quando il peccatore chiedeva la penitenza e riceveva le gramaglie da indossare (2); ciò ri-

(1) Cypriani, Epistt. XVI, XVII.

(2) C. Agathens. ann. 511, c. 15. - Leonis PP. I. Epist. CLXVII. Inquis. 2. - Bened. Levit. Capitularia. Lib. V c. 116, 122, 123.

petevasi ogni volta che il penitente si fosse trovato in chiesa durante la durata della sua penitenza (1), mentre, come già abbiamo visto più sopra, in caso di necessità, l'imposizione finale, conferente la pace colla chiesa, poteva esser fatta sul letto di morte dal diacono. Ciò malgrado, devesi riconoscere che in alcuni luoghi ritenevasi conferisse lo Spirito Santo, e che questo fosse un atto necessario per la reintegrazione del penitente alla chiesa. Le Costituzioni Apostoliche, per esempio, lo paragonano al battesimo ed affermano che gli apostoli, coll'imposizione delle mani, conferivano lo Spirito Santo ai credenti (2). In quel tempo, però, la cerimonia della riconciliazione era assai più semplice di quanto divenne in seguito. Si poteva adempirla tutte le domeniche: il diacono recitava una preghiera supplicando il Signore a perdonare ai peccatori, ed il vescovo, imponendo le mani, pregava Dio di accettare la penitenza dei supplicanti, di restituirli alla chiesa e di ripristinarli nell'onore e nella dignità precedenti (3). Non avevasi affatto la pretesa di esercitare una qualunque funzione sacerdotale di assoluzione, e la funzione vescovile aveva semplicemente carattere intercessorio.

Per dimostrare come l'imposizione delle mani che in tal modo amministravasi non rivestisse altro potere eccettuato quello di riammettere il peccatore alla chiesa e nulla avesse a che vedere coi

(1) C. Laodicens. ann. 324, c. 19. - S. August. Serm. CCXXXII, c. 7. - Parrebbe che nella chiesa d'Africa ciò si facesse solo nel corso della Quaresima. - C. Carthag. IV. ann. 398, c. 80 (Gratian. Decret. c. 6, Caus. XXVI. Q. VII).

(2) Constitt. Apostol. II, XLV. « Et erit ei in locum lavacri impositio manuum. Nam per impositionem manuum nostrarum credentibus Spiritus Sanctus dabatur ». Cf. Atti VI, 6; VIII, 17-19; I Tim. V, 22. Qualora questa credenza fosse diventata generale, quest'asserzione sarebbe stata superflua. Probabilmente ciò vuol dire che nulla di tutto questo si trovava nei Canoni di Ippolito.

(3) Constitt. Apostol. VIII, XI, XII. - « Recipe nunc quoque supplicantium tibi poenitentiam... et reduc eos in sanctam tuam ecclesiam, restitutis illis priori dignitate et honore per Christum Deum et Salvatorem nostrum ». - Il Palmieri (Tract. de Poenitent. p. 159) seguendo il Sirmond cerca di conciliare l'antico uso dell'imposizione delle mani coi dogmi moderni dimostrando che siffatta imposizione era di tre specie — l'uno adoperato per l'imposizione della penitenza, l'altro durante l'adempimento della stessa, ed il terzo all'atto della riconciliazione. Ma non si tratta che di supposizioni.

rapporti tra lo stesso e Dio, basta osservare le regole concernenti peccatori moribondi. Si comprende facilmente perchè gli uomini posponessero la penitenza fino all'ultimo momento e la chiedessero dal letto di morte. In linea generale ritenevasi al morente non doversi mai rifiutare la penitenza e la comunione (1), e se, dopo averla ricevuta, fosse inaspettatamente guarito, quel che era fatto era fatto, ed aveva diritto di esser considerato come riconciliato ed in comunione colla chiesa. Allo scopo di ovviare a questo sconcio si pensò di amministrare la comunione al morente, la quale gli serviva così di viaticum sufficiente a consolarlo, omettendo però l'imposizione delle mani che lo avrebbe riconciliato alla chiesa, di guisa che, se fosse guarito, aveva l'obbligo di fare la penitenza e di esser riconciliato nel debito modo (2). In tal modo, l'Eucarestia lo riconciliava con Dio ma non colla chiesa, mentre l'imposizione delle mani lo riconciliava colla chiesa e nulla aveva di comune colla prima.

(1) C. Nicaen. I. ann. 325, c. XIII. - Coelest. PP. I. Epist. IV, c. 2 (Graziano, c. 13, Caus. XXVI. Q. VI). Un canone attribuito a Giulio I e che si trova in tutte le collezioni dice: « Si presbyter poenitentiam morientibus abnegaverit reus erit animarum » (Grazian. c. 12, Caus. XXVI. Q. VI. - P. Lombard. Sentett. Lib. IV. Dist. XX, paragr. 5).

(2) « Qui recedunt de corpore, poenitentia accepta, placuit sine reconciliatoria manus impositione iis communicari, quod morientis sufficit consolationi secundum definitiones patrum, qui hujusmodi communionem congruenter viaticum nominarunt. Quod si supervixerint, stent in ordine poenitentium, et ostensis necessariis poenitentiae fructibus legitimam communionem cum reconciliatoria manus impositione percipiant ». - Arausican. I, ann. 441, c. 8. - Concil. Arelatens. ann. 443, c. 28. Nè si trattava di una semplice regola locale. Altrettanto si dice virtualmente nel Concil. Nicaen. I. c. 13 e C. Carthag. IV, ann. 398, c. 78. Cf. Gregor. Nyssaen. Epist. Canon. c. 5. Con tutto ciò, un altro canone (c. 76) dello stesso concilio di Cartagine stabilisce che qualora il moribondo fosse in delirio oppure insensibile debba bastare la testimonianza degli amici i quali affermino aver egli chiesto la penitenza - « et si continuo creditur moriturus, reconcilietur per manus impositionem et infundatur ori ejus Eucharistia ». Così pure Leone I (Epist. CVIII, c. 5 ad Theodorum): « Testimonia eis fidelium circumstantium prodesse debebunt et poenitentiae et reconciliationis beneficium consequantur ». Questo non è se non un altro esempio del carattere contradditorio delle prescrizioni della chiesa primitiva. Nei Capitolari di Benedetto il Levita si cerca di conciliare la contraddizione citando il cap. 76 del concilio di Cartagine e solo parte di quello del concilio di Agde (Capitular. Lib. V, c. 120, 121).

Poco a poco la chiesa andava affermando il potere delle chiavi ed allora la riconciliazione assunse il carattere di assoluzione. Benedetto il Levita, che nel nono secolo tanto si adoperò per lo sviluppo del sacerdotalismo, afferma i peccati venir rimessi soltanto per l'imposizione delle mani accompagnata dall'invocazione dello Spirito Santo e dalle preghiere del vescovo, oppure del prete, delegato a celebrare la cerimonia, ed in mancanza di altra spiegazione afferma che questa pratica è una derivazione del precetto dell'Antica Legge per cui il prete che celebrava il sacrifizio, metteva le proprie mani sulla testa della vittima (1). Tuttavia quando, finalmente, gli scolastici del secolo decimo terzo ebbero condotto a termine la teoria dei sacramenti e del potere di legare e di sciogliere, e come vedremo, la formola dell'assoluzione salì al grado di affermazione assoluta della facoltà sacerdotale di concedere il perdono, l'incompatibilità della stessa colla necessità di invocare lo Spirito Santo mediante l'imposizione delle mani apparve evidente. Furonvi teologi conservatori i quali non videro troppo di buon occhio questa mutazione introdotta nella formola usata, ed uno degli argomenti principali a cui ricorsero per sostenere la loro teoria fu il costume esistente da tempo immemorabile, di imporre cioè le mani. Ed a questo proposito citarono la grande autorità di Guglielmo arcivescovo di Parigi (2). L'Aquinate, invitato a difendere la nuova formola, tenne totalmente in non cale l'autorità di Guglielmo di Parigi, asserendo che, come canonista, non era un'autorità sufficiente in siffatta materia; dimostrò che le parole dell'assoluzione costituiscono il sacramento, del quale il penitente è la materia, e l'imposizione delle mani non esser necessaria (3).

(1) Bened. Levit. Capitul. Lib. V, c. 127 (Isaaci Lingonens. Canon. Tit. I, c. II). Inoltre - « Nec se quisquam a peccatis absolutum sine reconciliatoria manus impositione credat, sed per manus impositionem precibus sacerdotum reconcilietur ». - Ibid. c. 129 (Isaaci Lingon. Tit. I, c. 13). Così nell'Ordo Romano del secolo nono i preti toccavano il capo dei penitenti mentre il vescovo officiava. - Morin, De disciplin. Sacr. Poenit. App. p. 6.

(2) Ma non mi sembra che Guglielmo di Parigi consideri l'imposizione delle mani come atto conferente lo Spirito Santo. - « Manus enim sacerdotis super caput poenitentis manum divinam sive virtutem adesse significat ad sanctificandum vel significandum poenitentem ». - Guill. Paris. De Sacram. Poenitentiae, c. 3 (Ed. Paris, 1674, T. I. p. 461).

(3) Th. Aquinat. Opusc. XXII, c. 4. - Cf. Summae P. III, Q. LXXXIV, Art. 3.

La tendenza al sacerdotalismo era invincibile. Gli innovatori riescirono ad aver ragione dei conservatori; grado, grado la nuova formola si sparse ovunque, e l'imposizione delle mani si fece sempre più accessoria. Tuttavia per qualche tempo riesci a conservarsi. Nel 1284 il sinodo di Nimes, nelle minute istruzioni da esso impartite ai confessori, impone loro d'usarla amministrando l'assoluzione (1), ma poco tempo dopo Giovanni di Friburgo accettava il dictum dell'Aquinate; egli afferma che il segno della croce sul penitente è assai più importante dell'imposizione delle mani, ma nè l'uno nè l'altra sono essenziali (2). Verso il 1325, Durando de Saint-Pourçain dimostra come l'imposizione delle mani, pur essendo necessaria nell'ordinazione, perchè all'ordinato devesi imprimere un *character*, non sia punto necessaria nell'assoluzione, giacchè questa, nello stato del penitente non viene a produrre alcun cangiamento (3), la qual cosa fa fede come gli scolastici fossero ancora in traccia di argomenti onde giustificare l'abbandono dell'antico rito. Verso la metà del secolo seguente, St. Antonino di Firenze ci dimostra come il cangiamento fosse ormai universalmente accettato; l'imposizione delle mani, non soltanto non è più necessaria, ma è propriamente indecente quando si tratti di donne; essa è ormai definitivamente soppiantata dal segno di croce (4). Nel secolo decimo sesto, Prierias afferma che non veniva più usata, e dice il segno di croce esser di essa assai più efficace, sebbene neppur esso sia essenziale (5). Eppure questa costumanza era così inseparabilmente connessa colla remissione dei peccati, che era assai difficile sradicarla. Nel 1524, il concilio di Sens sentì il bisogno di affermare come essa fosse per nulla necessaria ed il segno della croce esser assai più adatto (6). Verso il 1550, Domingo Soto riconosce esservi ancora dei confessori che l'usano (7); verso la fine del secolo e sui primordii del seguente,

(1) Synod. Nemaus. ann. 1284 (Harduin. Concil. VIII, 911).

(2) Joh. Friburgens. Summ. Confessor. Lib. III. Tit. XXXIV. Q. 90.

(3) Durand de S. Portiano, Comment. sup. Sententt. Lib. IV. Dist. XXII. Q. 2, paragr. 7.

(4) S. Antonini Confessionale (Ed. *Sine nota*, fol. 69); Summae P. III. Tit. XVII, c. 21, paragr. 1.

(5) Summa Sylvestrina v. *Absolutio*, VI, paragr. 2.

(6) Bochelli, Decret. Eccles. Gallicanae, Lib. II. Tit. VII, c. 138.

(7) Dom. Soto, Comment. in IV. Sententt. Dist. XIV. Q. IV, art. 3.

il Bellarmino si serve dei termini di imposizione delle mani e di assoluzione come di sinonimi (1); poco tempo dopo, il Zerola ed il Vittorelli, pur non reputandola necessaria, affermano esser questa desiderabile (2). Che, poi, nella pratica continuasse ancora ad esistere lo si può dedurre dal consiglio dato da Guglielmo Van Est ai confessori di non ometterla, sopratutto in quei casi in cui al penitente non potessero concedere l'assoluzione e vi fossero degli spettatori, giacchè la mancanza della stessa tradirebbe il rifiuto dell'assoluzione (3). La qual cosa dimostra come essa al tempo suo si considerasse qual semplice formalità destituita di significato reale. Però, in quell'epoca si andò rapidamente diffondendo l'uso dei confessionali nella chiesa, per modo che l'introduzione universale degli stessi rese impossibile l'imposizione delle mani. In tal modo si abbandonava come inutile e sprovvisto di qualunque significato un rito che per tredici secoli venne considerato indispensabile alla riconciliazione ed all'assoluzione dei peccati (4).

Assolutamente parlando, la riconciliazione era funzione vescovile. Il vescovo era il capo esecutivo della sua chiesa; quindi era naturale che uno dei suoi doveri fosse quello di imporre la disciplina e stabilire quando e come il peccatore scacciato potesse esser riammesso, ed abbiamo visto più sopra come solo al vescovo fosse stata affidata la discrezione di decidere se la contrizione del

(1) Bellarm. Concio VIII. de Domin. 4 Advent. (Opp. Neapolis, 1861, T. VI, p. 50).

(2) Zerola, Praxis Sacr. Poenitentiae, c. XXIV. Q. 4. - Victorelli Addit. ad Aphoris. Confessarior. Emanuelis Sa. v. *Absolutio*, n. 25.

(3) Estius in IV. Sententt. Dist. XV, paragr. 5.

(4) Naturalmente questo cangiamento radicale nella pratica, che fa supporre un corrispondente cangiamento nel dogma, imbarazza non poco gli scrittori cattolici. Come abbiamo visto, il Palmieri tenta dimostrare che c'erano varie specie di imposizione delle mani. Il Binterim (Denkwürdigkeiten, Bd. V. Theil II, p. 453) afferma l'impossibilità di stabilire con precisione quando venne a scomparire il rito, ma che a partire dal secolo sesto se ne perde ogni traccia, fatta eccezione della solenne accettazione dei pubblici penitenti il mercoledì delle ceneri alla quale si allude al c. 76 del concilio di Meaux dell'845. Naturalmente i Luterani hanno conservato il costume ritenendo che per esso venisse conferita l'assoluzione privata. - Teitz, Die Privatbeichte und Privatabsolution der Lutherischen Kirche, II, paragr. 40 (Frankfürt a M. 1845, p. 143).

peccatore fosse tale da meritare una riduzione od un prolungamento nella durata della penitenza. Se la riconcigliazione avesse implicato il potere soprannaturale di legare e di sciogliere, se avesse avuto a che vedere tanto sul *forum externum* che sull'*internum*, anche il semplice prete avrebbe potuto fare ciò che poteva fare soltanto il vescovo, poichè nei primi tempi della chiesa, tra le funzioni spirituali delle due cariche non esisteva diversità alcuna. I Canoni di Ippolito ci attestano come la stessa formola servisse all'ordinazione dell'uno e dell'altro, ed afferma esplicitamente correre soltanto fra loro una differenza di nome, e per il fatto che solo il vescovo aveva la facoltà di ordinare (1); Girolamo ed il Crisostomo, poi, affermano ambedue casualmente esser le loro funzioni le medesime, eccezion fatta dell'ordinazione (2). Così, trattandosi di questione disciplinaria, l'imposizione della

(1) « Etiam eadem oratio super eo oretur tota ut super episcopo cum sola exceptione nominis episcopatus. Episcopus in omnibus rebus aequiparetur presbytero excepto nomine cathedrae et ordinatione, quia potestas ordinandi ipsi non tribuitur ». - Canon. Hippolyt. c. IV, 31-2. - Però, in questo, come in tante altre cose, non si può affermare che la regola fosse universale. Una revisione dell'Ordo egiziano, basata su Ippolito, nulla dice di quest'eguaglianza e dà un formola differente di preghiera (Achelis, Die Canones Hippolyti, p. 61), ed è seguita dalle Costituzioni Apostoliche, VIII, 25.

(2) « Quid enim facit, excepta ordinatione, episcopus quod presbyter non faciat? » - S. Hieronim. Epist. CXLVI ad Evangelum. Il Crisostomo spiegando il motivo per cui Paolo accenna solo ai vescovi ed ai diaconi, e non ai preti, dice: « Quia non multum spatii est inter presbyteros et episcopos... et quae ille de episcopis dixit etiam presbyteris competunt. Sola namque ordinatione superiores sunt et hinc tantum videntur presbyteris praestare ». - Chrysostom. Homil. XI, paragr. 1 in I. Timoth. - Infatti, dalla I Petri IV, 10-11 è lecito inferire che all'epoca in cui questa venne scritto non esistevano funzionazii speciali per taluni particolari doveri ma ogni membro della congregazione compieva quelle funzioni che più si adattavano alle sue qualità, mentre dalle epistole Pastorali (I. Timoth. III) verrebbe ad apparire che in quell'epoca esistevano solo i vescovi ed i diaconi, e che, collo svilupparsi delle chiese, ai vescovi si vennero poco a poco ad aggiungere degli assistenti sotto il nome di anziani o preti, i quali presiedevano alle chiese che sorgevano nelle più piccole borgate. Questi ultimi furono noti sotto il nome di chorepiscopi; esercitavano le medesime funzioni dei vescovi, ad eccezione dell'ordinazione, che necessariamente era riservata ai vescovi allo scopo di conservarne l'autorità esecutiva o suprema sul distretto o diocesi. Con tutto ciò l'Aquinate afferma esser stato

penitenza e l'ammissione alla riconciliazione ricadeva naturalmente sul vescovo. Diffatti, ogni qual volta se ne parla, lo si fa come si trattasse di funzione vescovile, che il vescovo adempiva per autorità propria (1). Ma essa non aveva alcun carattere sacramentale. Infatti, verso il 310, un certo numero di vescovi che, sotto la persecuzione di Massenzio, eran stati «Traditores», e cioè, avevano consegnato i libri sacri ai pagani, si riunirono e si riconciliarono l'un l'altro a vicenda (2).

Tuttavia, qualora se ne fosse presentato il caso, non era improbabile che la cerimonia venisse esercitata da preti e diaconi. Nel 390 il secondo concilio di Cartagine vietava positivamente ai preti di amministrare la riconciliazione pubblica, (3) ma nel 397 il terzo concilio emendava la regola e la permetteva col consenso dei vescovi ed anche senza, quando gli stessi si fossero trovati assenti (4). Nè sembra che ciò accadesse di rado, specialmente trattandosi di moribondi. Quanto ai diaconi, abbiamo visto come, sotto Cipriano, e cioè verso il 250, questa funzione fosse loro affidata. Fin dal quarto secolo, il concilio di Elvira stabilì che soltanto i vescovi, esclusion fatta dei preti, potessero amministrare la penitenza, ma in caso di necessità, i preti e perfino i diaconi,

un errore degli Ariani l'affermare non esistere differenza alcuna tra vescovi e preti (S. Th. Aquinat. Opusc. V) e quando il vescovo di Chartres, nel 700, ebbe il coraggio di dire che al tempo degli apostoli tra vescovi e preti non passava differenza alcuna il suo capitolo ne portò piato dinanzi all'assemblea della chiesa Gallicana che affermò simile asserzione esser erronea, temeraria, scandalosa, ecc. (D'Argentrè, Collect. Judic. de novis Erroribus III, II, 413). Quanto alla discussione di quest'argomento vedi S. Alph. Liguori, Theolog. Moral. Lib. VI, n. 738.

(1) « In societatem nostram nonnisi per poenitentiae remedium et per impositionem episcopalis manus communionis recipiant unitatem ». - Leon. PP. I. Epist. CLIX, c. 6.

(2) Optati De Schismate Donatistarum, Lib. I, c. XIX.

(3) Concil. Carthag. II, ann. 390, c. 3.

(4) « Ut presbyter inconsulto episcopo non reconciliet poenitentem nisi absente episcopo et necessitate cogente ». - C. Carthag. III, ann. 397, c. 32. - Questo canone stabilisce pure che quando si tratti di delitto notorio il penitente debba ricevere l'imposizione delle mani in pubblico, la qual cosa starebbe a denotare che c'era pure una riconciliazione privata. Può darsi benissimo che esistesse un costume locale di questa natura, ma non se ne trova traccia in alcun altro luogo.

dietro ordine dei preti, potevano ammettere gli ammalati alla comunione (1). Tale continuò ad essere per lungo tempo la regola della chiesa. Ancora nel secolo undecimo il canone cartaginese faceva parte della collezione di canoni, se non testualmente per lo meno nello spirito (2), ed in mancanza del vescovo o del prete, il diacono poteva funzionare (3). Collo svilupparsi graduale della riconciliazione nella assoluzione, a poco a poco la chiesa s'accorse della irregolarità esistente nell'esercizio del potere delle chiavi da parte di coloro che non fossero costituiti nel sacerdozio, e si fecero sforzi onde mettere un freno alla pratica. Ma questi sforzi, altro non rivelano che la coscienza dell'incompatibilità dell'antico sistema ecclesiastico colla nuova teologia, pur ammettendo fatalmente che, in caso di estrema necessità, i diaconi potessero amministrare i sacramenti. Così il concilio di York del 1196 proibiva ai diaconi di amministrare il battesimo, l'eucarestia e la penitenza eccettuato il caso di estrema necessità (4); quello di Londra, del 1200, stabilisce esistere tale necessità quando il prete non è in grado di amministrare personalmente i sacramenti, oppure stupi-

(1) Concil. Eliberit. Can. 32. Quando i canoni apostolici non fanno distinzione tra preti e vescovi, ai quali tutti attribuiscono il potere di riammettere i peccatori, probabilmente accennano all'assoluzione concessa in punto di morte. « Si quis episcopus aut presbyter eum qui a peccato revertitur non recipit sed rejicit, deponitur, eo quod Christum offendat qui dixit ob unum peccatorem qui resipiscat gaudium oboriri in coelo ». - Can. Apost. 51.

(2) Bened. Levit. Capitul. V, 127, VII, 202. - Isaaci Lingonens. Canon. I, 35. - Regino, De disciplin. Eccles. I, 306. - Burchardi, Decr. XIX, 40, 70. - Poenit. Pseudo-Theodori, c. 5 (Wasserschleben, Bussordnungen, p. 571).

(3) Morini, De disciplin. Sacrament. Poenit. Lib. VIII, c. XXIII, n. 12. - Martene de antiq. Eccles. Ritibus, Lib. I, c. VI, art. 7, Ord. 2, 10. - Hadriani PP. I. Epitome Canonum, Regulae Ancyrani II (Harduin, Concil. III, 2036). - Pseudo-Alcuini Lib. de Divinis Officiis, c. 13. - Poenit. Floriacens. (Wasserschleben, p. 423). - Poenit. Merseburg. a. (Ibid. p. 389). - Reginon. de Disciplin. Eccles. Lib. I, c. 296. - Burchardi, Decr. Lib. XIX, c. 154. - Canon of Aelfric 16 (Thorpe's Ancient, II, 349). - Pez Thesaurus Anecd. II, II, 611. - Ivon. Decret. P. XVI, c. 161, 162. - Stephani Augustodun. de Sacram. Altaris, c. VII (Migne, CLXII, 1279). Questa collezione di Stefano di Autun fu oggetto di una speciale correzione per parte di Brisighelli nell'espurgazione da lui fatta dei Padri. Index Expurg. Brasichillens. Romae (Bergomi), 1608.

(4) Concil. Eboracens. ann. 1196, c. 4 (Harduin, VI, II, 1931).

damente si rifiuta essendovi tuttavia pericolo di morte (1). Eude, vescovo di Parigi, nel 1198, afferma altrettanto e lascia scorgere la novità del principio implicito di siffatta regola, spiegando come i diaconi non abbiano il potere delle chiavi e non possano concedere l assoluzione (2). Verso quella medesima epoca, Pietro Cantore assume uguale atteggiamento, ma aggiunge che i diaconi possono esercitare legittimamente tale potere per potestà delegata del papa (3). La qual cosa rende palese la confusione di idee che in quell'epoca dominava ancora circa il modo di concepire la validità dei sacramenti. Prima che i diaconi fossero finalmente esclusi dal diritto di concedere l'assoluzione in caso di necessità, doveva passare ancora dell acqua sotto i ponti. Nel 1235, papa Gregorio IX promulgava le sue famose ed autorevoli Decretali; orbene, nelle stesse si riscontra un canone abbastanza curioso. Esso vietava si pregasse per il masnadiero ucciso nell atto di commettere un delitto, ma se costui si fosse confessato ad un prete o ad un diacono, poteva essere ammesso all'Eucarestia (4). I canoni dei varii concilii tenuti sulla fine del secolo decimoterzo, continuano ad ammettere che in caso di necessità i diaconi possono concedere validamente l'assoluzione, quantunque, di tanto in tanto, i buoni padri abbiano procurato restringere l'esercizio di questo diritto coll'aggiungervi la proposizione, collo stesso incompatibile, che cioè, i diaconi non hanno il potere delle chiavi (5). Però, gra-

(1) Concil. Londinens. ann. 1200, c. 3 (Ibid. 1958).

(2) Odonis Paris. Synod. Constit. c. 56 (Ibid. 1946).

(3) Morini, de Disciplii. Sacram. Poenit. Lib. VII, c. XXIII, n. 14.

(4) C. Extra Lib. V. Tit. XVIII. È abbastanza singolare che questo significato si possa desumere dal Concilio di Tribur, dell'895, il quale al c. 31 ha una prescrizione simile, ma nulla dice dei diaconi e solo accenna alle confessioni fatte a preti.

(5) Concil. Rotomag. ann. 1231, c. 36 (Harduin, VII, 189). - Constitt. S. Edmundi Cantuarens. circa 1236, c. 12 (Harduin, VII, 269). - Constitt. Waltheri de Kirkham Episc. Dunelm. ann. 1255 (Ibid. p. 492). - Nich. Gelant. Episc. Andegav. Synod. XV. ann. 1273, c. I (D'Achery Spicileg, I, 731). - Statuta Eccles. Meldens. c. 77 (Martens Thesaur. I, 904). - Questo viene talmente a distruggere la teoria sacramentale accettata che naturalmente si son fatti degli sforzi per confutarlo. Tuttavia il Palmieri è costretto a limitarsi ad asserire (Tract. de Poenit. p. 166) che tutto questo si riferisce alla riconciliazione e non all'assoluzione nella quale viene ad esser contraddetto dalle parole degli stessi statuti.

datamente questa pratica fu proibita. Nel 1268 il concilio di Clermont proibiva ai diaconi di ascoltare le confessioni ed ai preti di delegare i diaconi a simile officio, poichè non avevano il potere di sciogliere e di legare (1). Nel 1280 Gautier, vescovo di Poitiers, ne parla come di un abuso predominante, frutto di ignoranza che occorre sradicare, e dal modo con cui lo combatte si comprende che la teologia scolastica non era ancora riescita a penetrare nel clero rurale (2). Finalmente, la proibizione trionfò per ogni dove; ma per impedire che i diaconi amministrassero il sacramento della penitenza, occorsero ancora leggi assai rigorose, e si disse che con ciò essi illudevano le anime, mandandole in perdizione, e commettendo uno dei delitti più gravi. Nel 1574 Gregorio XIII, nel 1601 Clemente VIII, e nel 1628 Urbano VIII, promulgavano ancora delle bolle in cui dichiaravano nulla e vieta l'assoluzione concessa da chi non fosse stato insignito del sacerdozio. Il reo doveva esser consegnato all'Inquisizione per i suoi incombenti; se avesse passato l'età di vent'anni doveva esser degradato e consegnato al braccio secolare per esser messo a morte, nè lo poteva scusare l'ignoranza (3). Sembra che questa sia rimasta la legge della chiesa, e dimostra in modo chiarissimo qual fosse il cambiamento arrecato dalla elaborazione della teoria sacramentale.

Come abbiamo visto, nel medio-evo la penitenza pubblica divenne quasi antiquata; pure conservò il suo posto nella teoria ed aiutò i teologi ad accordare fra loro le antiche formole colla pra-

(1) C. Claromontens. ann. 1268, c. 7 (Harduin, VII, 596, 599).

(2) Constitt. Gaulteri episc. Pictav. ann. 1280, c. 5 (Ibid. p. 851). Père Guillois cerca di risolvere questa difficoltà dell'amministrazione di un sacramento per mano dei diaconi coll'ipotesi che anticamente vi fossero due specie di riconciliazione, la seconda delle quali avrebbe potuto esser amministrata dai diaconi, e che, perciò, avrebbe dovuto esser preceduta dall'assoluzione impartita dal prete (Guillois, History of Confession, Translated by Louis de Goesbriand, vescovo di Burlington; New York, 1889, p. 133). Naturalmente siffatta ipotesi è destituita di qualunque storico fondamento.

(3) Gregor. PP. XIII. Const. 21, *Officii nostri*, 6 agosto 1574 (Mag. Bullar. Roman. II, 415). - Clement. PP. VIII. Const. 81, *Etsi alias*, 1 dicemb. 1601 (Bullar. III, 142). - Urbani PP. VIII. Const. 79, *Apostolatus officium*, 23 marzo 1628 (Bullar. IV, 144). - Cf. Marc. Paul. Leonis Praxis ad Litt. Maior. Poenitentiar. Mediolani, 1665, p. 297. - Ferraris, Prompta Biblioth. V. *Absolvere*, Art. I, n. 58, 59.

tica nuova. Esamineremo in seguito la questione riguardante la transizione dalla riconciliazione all'assoluzione; per ora basti osservare come, sebbene la riconciliazione pubblica sia stata spontaneamente delegata a preti e diaconi non soltanto quando essa era l'unico procedimento noto, ma anche in seguito allorchè poco a poco la riconciliazione prese a sostituirsele, tuttavia quando il processo evolutivo era ormai compiuto si verificò una reviviscenza dell'antica regola, riservata rigorosamente all'ufficio episcopale. Verso la metà del secolo decimo secondo, Pietro Lombardo ripeteva il canone cartaginese proibente ai preti di concedere la riconciliazione, senza consultare il vescovo, e solo ne eccettuava il caso di necessità nè tentava in alcun modo di combinare questo sistema, colla tendenza allora marcatissima, a rendere universale e frequente la confessione, costringendo tutti a mettersi sotto la sorveglianza del parroco. Ma Graziano, riportando questo stesso canone cercava in qualche modo di impedire la difficoltà che ne derivava, asserendo com'esso avesse di mira semplicemente gli scomunicati, i quali, in quell'epoca, non potevansi più equiparare in alcun modo ai semplici penitenti (1). Stabilito il sistema sacramentale e la confessione annuale colla distinzione tra penitenza pubblica o solenne, e privata, la regola universalmente ammessa fu questa, che soltanto i vescovi potessero imporre la penitenza solenne, con facoltà di anche riconciliare per mezzo suo, ed essendo pur forniti del potere di delegare la loro facoltà ai preti (2). In questa epoca essa veniva amministrata solo nei casi riservati, ed anche in questi riducevasi a poco più di una prescrizione teorica, ammessa nei libri, ma obliata in pratica.

Già abbiamo accennato per incidenza alla questione concernente la riconciliazione sul letto di morte. Ora basterà l'esaminiamo ancora alquanto, sebbene brevemente. Il soggetto è oscuro; la pratica della chiesa non fu mai uniforme, e le questioni che la riguardano rimangono ancor più complicate dalla differenza che in qualche epoca si riconobbe esistere tra la riconciliazione e l'am-

(1) P. Lombardi, Lib. IV. Dist. XX, paragr. 6. - Gratiani, Decret. can. XIV. Caus. XXVI. Q. 6.

(2) Durandi, Spec. Juris Lib. I, Partic. I, paragr. 5, n. 22. - Astesani, Summae de Casibus, Lib. V. Tit. XXXV, Q. 3.

missione alla comunione. L'epistola del clero romano a Cipriano dopo la persecuzione di Decio, citata più sopra, ammonisce di accordare la riconciliazione sul letto di morte a coloro i quali fossero veramente pentiti, senza, per ciò, voler pregiudicare il giudizio di Dio. Lo stesso Cipriano dichiara a priori non doversi ammettere alla riconciliazione ed alla comunione coloro i quali, senza essersi pentiti nel corso della vita, mostrassero di volersi pentire di fronte al timore della morte (1). Il concilio di Elvira, tenuto probabilmente nel 313, sotto l'influenza dell'inflessibile Osio di Cordova, dà una lunga lista di peccati per cui si deve negare la comunione anche sul letto di morte, la qual cosa implica, naturalmente, anche il rifiuto della riconciliazione. Al concilio di Nicea, nel 325, nonostante la presenza di Osio, il partito più temperato riescì a trionfare, e si stabilì che non si dovesse mai rifiutare la comunione ai moribondi che la chiedessero. Eppure, a Sardica, nel 347, in cui predominò la rigida influenza di Osio, fu risolto che si dovesse privare della comunione quel vescovo il quale fosse passato dall'una all'altra sede, e che non lo si ammettesse alla riconciliazione nemmeno sul letto di morte se, per riescire in questo, avese ricorso all'intrigo (2). La cosa rimase pur sempre dubbia, poichè fu ancora una delle questioni proposte ad Innocenzo I, verso il 405, da Exuperius, vescovo di Tolosa. Innocenzo rispose esistere nella chiesa due costumanze; una, più rigida, applicata particolarmente in tempo di persecuzione, che concedeva la penitenza, ma negava la comunione a coloro i quali, dopo aver vissuto nei piaceri, chiedessero di esser ammessi alla penitenza ed alla riconciliazione della comunione; ma quando Dio ebbe concesso la pace alla chiesa fu introdotta una regola più mite, e la comunione venne permessa come Viaticum in vista della misericordia divina e per evitare l'apparenza di seguire il rigorismo dei Novaziani (3).

(1) « Nec dignus est in morte recipere solatium qui se non cogitavit esse moriturum ». - Cypriani, Epist. 55.

(2) C. Sardicens. ann. 347, c. 1, 2. - Osio godeva di fama altissima. Prima del concilio di Nicea, Costantino l'aveva inviato ad Alessandria per sedare l'eresia ariana (Sozomene, H. E. I, 17). Eusebio, descrivendo il Concilio di Nicea, dice di lui: « Ab ipsa quoque Hispana vir ille multo omnium sermone celebratus, una cum reliquis aliis consedit » (Eusebio, Vit. Constant. III, 7. - Socratis H. E. I, 8, 13).

(3) Innocent. PP. I. Epist. 6, c. 2. L'espressione « reconciliationem com-

Questa pratica prevalse. Subito dopo, Celestino I in una Decretale che passò a far parte della collezione dei canoni, parla con orrore di coloro i quali rifiutansi di ammettere a penitenza i moribondi che la chiedono, come se disperassero della misericordia di Dio, il quale, per una sola parola di pentimento dal ladrone proferita, lo condusse seco in paradiso (1). Vedemmo però, come non sempre il Viaticum implicasse la riconciliazione e come si prendessero misure per evitare di conferire quest'ultima col primo. D' altra parte, sorse il costume della riconciliazione postuma, per cui quelli che si fossero sottoposti a penitenza morendo senz'aver avuto l'opportunità di ricevere la comunione, venivano ammessi alla sepoltura cristiana, nel servizio liturgico si faceva memoria di loro ed accettavansi le oblazioni fatte in loro favore (2). Finalmente, Leone I, pur ammonendo i peccatori del pericolo che correvano rimandando il pentimento e la soddisfazione all'ultimo momento, espone la regola positiva doversi ammettere alla penitenza ed alla riconciliazione i moribondi che ciò chiedessero; se al momento dell'arrivo del prete il moribondo già avesse perduto la parola, la testimonianza degli astanti circa il suo desiderio poteva bastare perchè si eseguissero i riti, e questa decisione passò per tutte le collezioni di canoni e fece stato nella legge della chiesa dacchè l'antica riconciliazione si trasformò nella nuova assoluzione (3). Eppure, mal-

---

munionis » è degna di nota, come quella che sta a dimostrare che la distinzione che intercede tra la comunione e la riconciliazione, quantunque fosse stata riconosciuta dai concilii di Nicea e di Cartagine, e continuasse ancora in seguito ad esistere in quelli di Oranges e di Arles, pure a Roma non era ammessa.

(1) Coelest. PP. I. Epist. IV, c. 2 (Gratian. c. 13 Caus. XXVI. Q. VI).

(2) Concil. Vasens. I. ann. 442, c. 2.

(3) Leonis PP. I. Epist. 108, c. 5. - Gratian. c. 10, Caus. XXVI. Q. VI. Rudulfi Bituricens. Capit. 44 (Migne CXIX, 724). Per tutto il medio evo furonvi dei luoghi in cui quando per dimostrare il pentimento in punto di morte fosse stata necessaria la testimonianza di un amico ,costui prima che al cadavere si concedesse sepoltura ecclesiastica doveva sottoporsi all'ordalia dell'acqua fredda. Tuttavia potevano bastare degli indizii esterni leggerissimi. In un tempo in cui tutti coloro che partecipavano ai tornei erano *ipso facto* colpiti di scomunica, ad un cavaliere rimasto soccombente ed ucciso venne negata la sepoltura ecclesiastica. Gli amici appellarono al papa e dimostrarono com'egli avesse levata la destra alla fronte in atto di fare il segno della croce: questo venne ri-

grado tutta l'autorità di S. Leone, il suo precetto non fu obbedito universalmente, giacchè di tanto in tanto, nelle collezioni di canoni continuarono ad apparire alcune delle rigide prescrizioni del concilio di Elvira (1).

L'efficacia di codesti riti finali fu una questione riguardo alla quale la chiesa molto tardò a prendere una decisione. Abbiamo visto come St. Agostino dubitasse assai della penitenza e della riconciliazione concessa ai penitenti sul letto di morte, condizione che riteneva militasse contro il penitente (2). Il medesimo parere è pur addimostrato in un'omelia attribuita variamente a St. Ambrogio, a St. Agostino ed a S. Cesario di Arles, giacchè ivi si afferma doversi accontentare il desiderio del morente, ma non potersi nulla promettere, poichè nessuna presunzione milita in favore del peccatore (3).

La virtù più severa di S. Salviano ritiene inutile il pentimento posposto fino al momento in cui più non resta tempo per redimere il peccato con una penitenza prolungata, e, naturalmente, afferma le prestazioni del sacerdote esser, in tal caso, di nessun effetto (4). Invece il grande fautore del sacerdotalismo, Gregorio I, illustra l'efficacia e la necessità dell'intervento sacerdotale coll'aneddoto del prete Severo, che, invitato a recarsi al letto di un moribondo, si attardò alquanto per terminare di potar la sua vigna, così che quando vi arrivò, la morte lo aveva già prevenuto. Siccome il ri-

---

conosciuto come un segno di pentimento ed il suo corpo venne debitamente seppellito in terreno benedetto. (Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, München, 1890, II, 622-3). Leone I fu più rigoroso; qualora un penitente fosse morto innanzi di condurre a termine la sua penitenza o per qualche ostacolo non avesse potuto ricevere il Viaticum, doveva esser escluso dai funerali religiosi; era inutile discutere le sue azioni ed i suoi meriti, poichè Dio si era riservato il giudizio (Epist. 108, c. 2).

(1) Canon. Ingelrammi LXII (Hartzheim Concil. German. I, 256). - Poenit. Pseudo-Gregor. III, c. 4, 12, 14 (Wasserschleben, Bussordnungen, pp. 539, 541.

(2) S. Augustin. Serm. CCCXCIII.

(3) « Fateor vobis non illi negamus quod petit, sed nec praesumo quia bene hinc exit; non praesumo, non polliceor, non dico, non vos fallo, non vos decipio, non vobis promitto... Poenitentiam dare possum, securitatem dare non possum ». - S. Caesar. Arelatens. Homil. XIX.

(4) Salviani Adv. Avaritiam, Lib. I, paragr. 10.

morso per aver così ucciso un'anima non gli lasciava pace nè giorno nè notte, il morto risuscitò, fece penitenza per sette giorni, eppoi nuovamente e felicemente morì (1). Anche più tardi, il Penitenziale di Gregorio III, ripetendo la prescrizione di compiere il rito e versare l'eucarestia nella gola del moribondo, se il prete arrivasse quando costui avesse già perduta la favella, aggiunge che il risultato dipende dal giudizio di Dio (2). Per ultimo, allorchè già gli scolastici avevano elaborato la teoria della contrizione, della grazia infusa e del purgatorio, Pietro Lombardo afferma che il pentimento sul letto di morte può salvare dall'inferno, mentre la penitenza viene sostituita dal Purgatorio, quando la contrizione non sia tanto ardente da bastare da sola per supplire ad ogni punizione in causa del peccato (3).

(1) Gregor. PP. I. Dialog. IV, 12.

(2) Poenitent. Pseudo-Gregor. c. 31 (Wasserschleben, p. 546).

(3) P. Lombard. Sententt. Lib. IV. Dist. XX, paragr. 1. « Nisi forte tanta sit vehementia gemitus et contritionis quae sufficiat ad delicti punitionem ».

CAPITOLO V.

LE ERESIE.

Sommario. — Origini dell'eresia. — I Montanisti. — I Novaziani. — I Donatisti.

Sin qui siam venuti considerando tutta una serie di teorie e di pratiche le quali, per quanto divergenti e contradditorie, tuttavia erano contenute entro i limiti rigorosi dell'ortodossia. Le condizioni elastiche del dogma permettevano in quel tempo molta libertà di opinione, ed anzi, questa era inevitabile, sopratutto perchè allora non esisteva un centro veramente attivo di autorità che decidesse fra le varie opinioni, se si eccettua il meccanismo troppo complicato ed imbarazzante di un concilio ecumenico, sì che quando sorgeva qualche discussione, non era facile prevedere quale dei due campi sarebbe stato dichiarato ortodosso dal consenso universale. Se uno dei contendenti ardiva divergere dal proprio vescovo e rifiutarsi di sottomettersi, veniva scomunicato; e se aveva dei seguaci e se i vescovi circonvicini od il patriarca ratificavano la sentenza del vescovo, sorgeva una setta che veniva anatemizzata ed abbandonata alla perdizione. Poteva anche accadere che l'eresiarca in persona rifiutasse di obbedire, proclamasse arditamente la propria indipendenza, e si interessasse a far proseliti per quanto poteva. Così, fra l'eclampsi di opinioni più o meno pacifiche e fra interminabili dibattiti, sorse e si formò grado grado la struttura della dottrina e della pratica, e le semplici dottrine del Maestro andarono sviluppandosi in una massa confusa e complicata, un misto di teologia e di rituale, impasto eterogeneo di elementi tolti dalla filosofia speculativa e dalle pratiche del paganesimo. I dogmi semplici di che s'erano accontentati i bisogni del piccolo gruppo ebionitico di Gerusalemme, evidentemente più non bastavano ai desideri ardenti delle scuole ateniesi e dei colti ambienti di Roma e di Co-

stantinopoli, e gli sforzi fatti onde ampliare quei dogmi allo scopo di appagare codesti bisogni, dovevano necessariamente condurre a non pochi tentativi di sviluppi, i quali, non riuscendo a conquistarsi il consenso universale, naturalmente dovevano esser stigmatizzati come eretici. Inoltre, il potere era appetito da fazioni rivali che lottavano per carpirlo, e siccome queste, od erano il frutto di un punto oscuro di fede o di disciplina, oppure, nel corso del loro sviluppo, occasionavano un marcato antagonismo in questioni di tal genere, così, ogni partito considerava l'altro come eretico, e la decisione ultima circa la rispettiva ortodossia dipendeva dall'esito finale della controversia. L'ortodosso era colui il quale riescisse a trionfare dell'avversario. Non possiamo dire certamente che il nostro soggetto figuri largamente in questo impasto confuso di contradditorie opinioni; nella generalità dei casi, le divergenze da noi accennate non eccitavano particolari animosità, sì che era loro possibile esistere l'una accanto all'altra. Da simile questione, poche eresie sorsero, nè noi dobbiamo fermarci a lungo ad esaminarle.

Fra tutte quelle che si occuparono del perdono dei peccati, sembra che la più antica sia l'eresia dei Montanisti, nota altrimenti col nome di Catari, o Puri, Cataphrygae, Phrygastae, Pepuzeni, od anche Tascodrugitae, che si dice negassero ai peccatori ogni perdono. Ma non si sa con certezza se veramente codesti errori facessero parte delle loro credenze. Anzi, la cosa è più che dubbia. Affermasi che Montanus vivesse in Frigia nel decimonono anno di Antonino Pio (D. C. 156-7); quivi avrebbe proclamato di essere il Paracleto e lo Spirito Santo, fornito dello spirito di profezia. I suoi ammiratori lo venerarono in un colle sue due principali seguaci, Priscilla e Maximilla, come profeti, mettendoli perfino al disopra di Cristo, e considerando i loro scritti come superiori alla Scrittura. Secondo alcuni, la sete ardente di purità che li abbruciava fu causa che proibissero il matrimonio, mentre secondo altri, avrebbero proibito solo le seconde nozze, ma fra i più antichi autori, non ve n' è alcuno il quale affermi com' essi rifiutassero di ammettere i peccatori a penitenza. Siffatta asserzione riscontrasi per la prima volta in Girolamo verso la fine del quarto secolo. Ma anche allora, un contemporaneo di S. Girolamo, S. Epifanio, che studiò di proposito deliberato le eresie, nulla dice di queste particolarità attribuite alla loro dottrina, mentre accenna com'essi fossero assai numerosi in Frigia, nella Cappadocia, nella Cilicia ed

in Costantinopoli (1). Può darsi benissimo che questa implacabilità sia loro stata attribuita stante la rigidezza di uno dei loro più cospicui convertiti, Tertulliano, il quale a forza di combattere la loro eresia, finì coll'adottarla. Sembra che costui si impensierisse non poco della tendenza manifestatasi ad esaltare le funzioni della chiesa nella remissione dei peccati, e la sua protesta basavasi sul passo I Johan. v. 16 (2), dividente i peccati in remissibili ed irremissibili — la penitenza e le preghiere dei fedeli assicurano il perdono dei primi, ma riguardo ai secondi nulla si può affermare di sicuro eccettuato questo, che non invano la penitenza verrebbe fatta; quantunque l'uomo non possa concedere il perdono, Dio ricompensa certamente la penitenza (3). Non si negava certamente la potenza del pentimento a cancellare il peccato mortale, no; si affermava semplicemente che tutta la salutar disciplina della chiesa, sebbene leghi sulla terra non ha potere di legare in cielo. In breve Tertul-

(1) Hippolyti Refut. Omn. Haeres. VIII, 19. - Tertull. De Praescriptionibus, cap. LII. - Euseb. H. E. V, 16, 18, 19. - Philastrii, Lib. de Haeres. n. LXXXIII. - Epiphan. Panar. Haeres. 48. - S. Basilii Epist. Canon. I, 1. Nel 384, S. Girolamo diceva dei Montanisti: « Illi ad omne pene delictum ecclesiae obserant fores » (Epist. XLI, n. 3, ad Marcellam), e nel 399 mette Montanus accanto a Novatus e dice che ambedue rifiutavano l'ammissione a penitenza (Epist. LXXVII, n. 5 ad Oceanum). Può darsi che ciò si possa dire dei Cathari che S. Basilio Magno (L. C.) dice essere una diramazione della setta. S. Agostino non accenna ad alcuno speciale rigore in riguardo della penitenza ma narra una storia barbara secondo la quale essi, in luogo dell'eucarestia, si sarebbero serviti del sangue di un bambino. - S. Augustin. de Haeresibus, XXVI, XXXII.

(2) « Colui che sa il fratel suo aver commesso un peccato che non è mortale preghi Iddio ed egli gli donerà la vita; giacchè per il peccato io non dico che si preghi ».

(3) Secundum hanc differentiam delictorum poenitentiae quoque conditio discriminatur. Alia erit quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili; alia quae consequi nullo modo possit, in delicto scilicet irremissibili ». - Tertull. De Pudicit. c. II. « Et si pacem hic non metit, apud Dominum seminat: nec amittit sed praeparet fructum; non vacabit ab emolumento si non vacaverit ab officio. Ita nec poenitentia hujusmodi vana, nec disciplina ejusmodi dura est. Deum ambae honorant ». Ibid. c. III. - Ma l'emendamento è indispensabile. - « Sed etsi venia est potius poenitentiae fructus, hanc quoque consistere non licet sine cessatione delicti. Ita cessatio delicti radix est veniae ut venia sit poenitentiae fructus ». - Ibid. cap. X.

liano si stancò dell'alleanza montanistica, quantunque la fierezza e l'indipendenza del suo spirito non gli permettessero di rientrare nelle file dell'ortodossia. In Cartagine egli fondò una chiesa sua propria, che esisteva ancora sui primordii del secolo quinto, ma poco a poco scomparve e St. Agostino enumera le conversioni de' suoi membri alla chiesa, verificatesi a' suoi tempi, ed il passaggio dei loro beni alla chiesa cattolica (1). Infatti, le idee di Tertulliano poco o nulla distinguevansi da quelle che consideravansi perfettamente conformi alle ortodosse, giacchè, come abbiamo visto, S. Cipriano afferma che al tempo suo eranvi dei vescovi africani i quali si sarebbero ben guardati dall'ammettere a pentimento gli adulteri.

Altrettanto può dirsi di Novatus e Novatianus. In realtà, l'eresia che porta il loro nome, altro non era che uno scisma, a cui generalmente si attribuì un'importanza ben maggiore di quella che veramente possedesse. Le epistole di Cipriano ci dimostrano quanto, verso la metà del secolo terzo, fosse vaga ed incerta la dottrina e la pratica della chiesa concernente la riammissione dei peccatori alla pace ed alla riconciliazione. In seguito alla persecuzione di Decio, la chiesa africana era gravemente agitata; i caduti rumoreggiavano per esser riammessi; una forte fazione insisteva perchè venissero perdonati senza sottoporli alla debita penitenza; Cipriano resistette fino al punto da arrischiare di perdere la sua sede, indi cedette col pretesto di corroborare i peccatori, in vista di un'imminente persecuzione. La chiesa di Roma versava nelle medesime condizioni. Nel gennaio del 250 papa Fabiano subiva il martirio e dopo un interregno di circa un anno, eleggevasi a succedergli Cornelio. La carica alla quale costui veniva assunto, era quanto mai pericolosa. Una grande porzione dei cristiani di Roma, capitanati da Trophimus, prete che aveva sacrificato agli idoli, si rifiutò di riconoscerlo, certo per costringerlo ad ammetterli alla riconciliazione. Cedette ed ammise Trophimus alla comunione (2). Era affar serio, sopratutto causa la condotta turbolenta dei caduti che chiedevano di esser ammessi alla riconciliazione. Precisamente allora il clero cartaginese rifiutava la comunione ad un prete e ad un diacono che avevano comunicato coi caduti, e Cipriano approvò la condotta del suo clero ed ordinò si estendesse a chiunque avesse

(1) S. Augustini, de Haeresibus, n. LXXXVI.

(2) Cypriani, Epist. LV.

comunicato coi rei. Inoltre, poco tempo dopo, fra i misfatti attribuiti a Fortunatus ed a Felicissimus, novera pure l'aver essi ammesso i caduti alla riconciliazione senza sottoporli a penitenza (1). Naturalmente, la lassezza di Cornelio suscitò non poco fermento. I confessori sopravissuti alle persecuzioni rifiutaronsi di riconoscerlo e la chiesa di Roma fu in discordia. In tale congiuntura, Novatus, prete cartaginese descrittoci da Cipriano come capo di coloro i quali lo avevano combattuto, e quindi macchiato d'ogni colpa, affrettossi a Roma (2). Non sappiamo precisamente qual parte egli ebbe nelle posteriori turbolenze, ma sembra riescisse ad organizzare gli avversarii di Cornelio, i quali elessero a primo antipapa Novatianus, prete in già avanzata età, di condotta esemplare e di grande dottrina.

In una lettera a Fabiano d'Antiochia, Cornelio afferma che Novatianus riunì tre vescovi ignoranti, appartenenti a tre oscure sedi d'Italia, li ubbriacò, indi li costrinse ad ordinarlo, ma è lecito ritenere come anche questa altro non fosse che un'esagerazione pari a tante altre in voga nel mondo ecclesiastico di quell'epoca (3). I due rivali procurarono di consolidarsi sul trono papale inviando lettere e messaggeri a tutte le chiese. Un sinodo di sessanta vescovi tenuto in Roma accettò Cornelio e condannò Novatianus, ed, in genere, i cristiani di Roma si sottomisero. Ma altrove i dissensi continuarono. Cipriano fu abbastanza prudente da attendere il rapporto che gli dovevano presentare due vescovi da lui inviati a Roma per assicurarsi come stessero le cose; tale rapporto fu favorevole a Cornelio e Cipriano lo riconobbe. Altrettanto fece Dionigi d'Alessandria; invece, S. Firmiliano di Cappadocia e Teoctistus di Palestina convocarono un concilio ad Antiochia per appoggiare Novatianus, in favore del quale dichiarossi pure Marcianus, vescovo della gran sede gallica di Arles. Ognuno dei due avversarii faceva il possibile per soppiantare l'altro cercando di accaparrarsi il favore dei vescovi ed eleggendone, a quest'uopo, in tutte le sedi, così che in breve, bellamente si creò uno scisma (4).

---

(1) S. Cypriani, Epist. XXXIV, LVIII.

(2) Ibid. Epist. LII.

(3) Eusebii H. E. VI, XLIII.

(4) Cypriani, Epist. XLIV, XLV, XLVI, XLVII, XLVIII, XLIX, L, LI, LV, LVIII. - Euseb. H. E. VI, XLIV, VII, VIII.

Venne, naturalmente, di moda fra i polemisti ortodossi l'esagerare il rigore dei Novaziani, detti anche *Mundi* o *Cathari*, attribuendo loro la dottrina che Dio non perdona, che la penitenza è vana, e che il caso del peccatore è disperato (1). Nella foga della discussione essi si servirono di un passo dell'epistola agli Ebrei che sembrerebbe giustificare questo loro atteggiamento (2), ciò è vero; ma nella pratica, differirono ben poco da molte di quelle chiese le quali, per aver riconosciuto la successione dei vescovi di Roma, furon ritenute perfettamente ortodosse, vale a dire che essi rifiutarono la comunione e la riconciliazione fino al punto di morte solo per certi determinati peccati. Una delle accuse mosse a Novaziano da Cipriano fu quella di aver ammesso al perdono gli adulteri e d'averlo rifiutato ai *Libellatici*, ossia a coloro che durante la persecuzione avevano potuto sfuggire i pericoli comprandosi dei *Libelli* firmati dai magistrati ed attestanti la loro qualità di pagani, e riconobbe che Novaziano invitava i peccatori al pentimento, pur rifiutandosi ri riammetterli nella chiesa (3). A Novaziano si attribuisce l'epistola del clero romano a Cipriano, in data del 250, poco prima dell'elezione di Cornelio: in essa si dichiara doversi osservare le antiche prescrizioni, nonostante i clamori dei ricaduti, i quali pretendevano esser ammessi alla riconciliazione; potevansi

(1) Euseb. H. E. VI, 43. - Hilarii Pictaviens. Tract. in Ps. CXXXVIII, n. 8. - Paciani, Contra Novatianos Epist. III. - Epiphan. Panar. Haeres. LIX. - Philastrii Lib. de Haeres. n. XXXIV. - Zacchaei Consultationum, Lib. II, c. XVII, XVIII. - S. Agostino aggiunge che essi proibivano le seconde nozze. - S. Augustin. de Haeresibus, XXXVIII.

(2) « Poichè è impossibile che coloro che una vôlta furono illuminati, hanno gustato dei doni celesti, e sono stati fatti partecipi dello Spirito Santo, ed inoltre hanno gustata la parola di Dio e la potenza del mondo futuro, e se ne sono allontanati; se cadono sieno daccapo rinnovati a penitenza, avendo essi nuovamente crocefisso in sè stessi il figlio di Dio, rendendolo oggetto di scherno ». Ad Hebr. VI, 4-6. Cf. S. Ambrogio, de Poenitent. Lib. II, c. II. Ei citavano pure Matt. XII, 31-2 intorno al peccato contro lo Spirito Santo, ma non riuscivano, naturalmente, a definirne la natura.

(3) Cypriani, Epist. LV. Nel calore della controversia Cipriano in seguito si addimostrò assai più fervente nella descrizione da lui data degli errori di Novatianus: « Ut servis Dei poenitentibus et dolentibus... lenitatis paternae solatia et subsidia claudantur... sed sine spe pacis et communicationis relicti ad luporum rapinam et praedam diaboli projiciantur ». - Epist. LXVIII. Cf. Pseudo - Cyprian. Epist. ad Novatianum (Ed. Oxon. App. pp. 19-20.

aiutare coloro i quali in fin di vita dessero segno di verace pentimento, ma il risultato occorre lasciarlo alla misericordia di Dio (1). Può darsi benissimo che la rilassatezza di Cornelio inducesse alla reazione Novaziano, rendendolo, in qualche modo, più rigido, giacchè nelle lettere da lui inviate alle varie chiese, posteriormente alla di lui elezione scismatica al papato, impone loro di non ammettere alla comunione coloro che avessero sacrificato ai demonii, ma dice doversi incitare a pentimento abbandonando a Dio la questione della riconciliazione; a Dio cui spetta riconciliare i peccatori (2).

Così occorre dire che St. Ambrogio, sostenendo come Novatianus avesse insegnato la penitenza non potersi applicare a nessuno, errava; era però nel vero allorchè asseriva che i Novazianisti del tempo suo ammettevano l'efficacia della penitenza per i peccati minori, ma lasciavano al giudizio di Dio quelli maggiori (3). Tuttavia non era possibile mettere un freno all'abitudine di esagerare le opinioni degli avversarii, abitudine inveterata tanto nelle polemiche profane quanto in quelle ecclesiastiche, ed i cattolici continuarono ad attribuire ai Novazianisti la teoria implacabile della condanna di tutti i peccatori, sebbene essi avessero apertamente affermato doversi privare della comunione soltanto coloro che si fossero resi colpevoli di peccato mortale (4). È probabile che essi non facessero che seguire il costume allora prevalente in molte chiese ortodosse, il quale consisteva nel negare, anche sul letto di morte, la comunione e la riconciliazione per i peccati più gravi dell'idolatria, della fornicazione e dell'omicidio. Chi volesse farsi un concetto circa la grande diversità di tendenze esistenti allora nella chiesa, non avrebbe che a scorrere i concilii contemporanei di Elvira e di Ancira, tenuti ambedue poco prima o poco dopo il 314 allo scopo di riconoscere quali fossero coloro che eransi conservati fedeli dopo la decima persecuzione. Il primo di questi concilii rifiutava, anche sul letto di morte, la comunione per diversi peccati che il secondo, invece, assoggettava a varie specie di peni-

(1) Novatiani, Epist., paragr. 2, 6, 7 (Migne, Patrolog. III, 994, 997-1000). Cypriani, Epist. XXX.

(2) Socrat. H. E. IV, 28.

(3) Ambros. de Poenit. Lib. I, c. 3.

(4) Socrat. H. E. IV, 28, VII, 25. - Hist. Tripart. Lib. XII, c. 2. - Sozomen. H. E. I, 22.

tenza. Come abbiamo veduto, sembra che al concilio di Nicea prevalesse l'opinione lassista, e così si adottò la regola che sul letto di morte non si potesse mai rifiutare la comunione, mentre tal regola fu tenuta in non cale dal concilio di Sardica quando si trattò di esaminare il caso di quei vescovi i quali avevano procurato di farsi traslocare in altre sedi. Evidentemente i Novaziani aderivano soltanto ad una teoria rigorosamente propria di alcune chiese locali.

I Novaziani, nonostante la loro vigorosa protesta contro il crescente sacerdotalismo che incominciava ad attribuire all'esercizio delle funzioni sacerdotali un certo qual potere di perdonare i peccati, non vennero mai considerati come eretici, la qual cosa dimostra come tale questione non fosse ancora scottante, sì che tutti eran liberi di esporre, a questo proposito, la loro opinione (1). Il Concilio di Nicea li invitò a cessare lo scisma e promise di lasciare ai loro preti ed ai loro vescovi i posti che occupavano in tutti quei luoghi nei quali avessero consenziente l'assoluta maggioranza della comunità cristiana. Dove, poi, già esistesse un vescovo cattolico, essi potevano conservare il titolo di vescovi cogli emolumenti annessivi (2). Costantino invitò al concilio il vescovo novaziano Acesius, il quale dichiarò di aderire ai dogmi ivi proclamati, ma si rifiutò di firmarli e seppe resistere all'invito fattogli dall'imperatore di unirsi cioè, alla comunione degli altri padri niceni (3). Sotto Costanzo soggiacquero, unitamente ai cattolici, alla fiera persecuzione degli Ariani; spogliati delle loro chiese, l'uno e l'altro partito presero a celebrare insieme le funzioni del culto e furono prossimi ad unirsi in una sola comunione, ma alcuni pochi spiriti irrequieti riescirono a distoglierli, fin quando l'accessione di Giuliano al trono li portò ad una pace comune(4). Allorquando, nel 383, Teodosio il Grande tentò uno sforzo per unire tutte le sette dissidenti, onde potervi meglio riescire consultò Nectarius, vescovo di Costantinopoli, come colui che meglio sembrava atto alla bisogna. Nectarius ri-

(1) Il Concilio di Trento (Sess. XIV de Poenit. c. 1), colla sua consueta trascuratezza della storica precisione, afferma che i Novaziani vennero condannati dai Padri in conseguenza dell'aver ereticamente negato il potere della chiesa di perdonare i peccati.

(2) Concil. Nicaen. I, c. 8.

(3) Sozomen. H. E. 1, 22.

(4) Socrat. H. E. II, 38. - Sozomen. IV, 20.

corse per consiglio al vescovo Novaziano Agelius, il quale, a sua volta, ricorse al proprio lettore Sisinnius, e, dietro avviso di quest'ultimo, si decise di tenere un abboccamento generale. Essendo questo sfumato, Teodosio promulgò un severo editto per estirpare l'eresia, ma i Novaziani ne uscirono illesi, giacchè la loro fede era quella stessa dei cattolici (1). Così continuarono a vivere, numerosi e rispettati, coi loro vescovi accanto a quelli dei cattolici, e ciò particolarmente in oriente. In Occidente, nel 426, Celestino I non vide troppo di buon occhio un vescovo rivale in Roma stessa, e si diede a perseguitare il suo competitore Rusticus, sì che quest'ultimo fu costretto a celebrare in segreto (2). La potenza ognor crescente di Roma per tutto l'impero occidentale fece sì che, col tempo, i Novaziani venissero trattati da eretici, e nel 443 il Concilio di Arles decretò com'essi non potessero esser ammessi alla comunione se non a condizione di abiurare i loro errori e fare condegna penitenza (3). Ancora nell'ottavo secolo, nella professione di fede che dovevano fare i papi al momento dell'incoronazione esigevasi da loro che maledissero Montanus, Novatus e Donatus (4). Così sotto lo sviluppo del sacerdotalismo e dell'autorità papale, lo scisma finì per esser considerato quale eresia. Alcuni scrittori moderni attribuirono al Novazianismo un'importante cangiamento verificatosi nella pratica della chiesa riguardo alla penitenza, ma tale cangiamento non è suffragato da prova alcuna (5); si trattava semplicemente di una protesta, e, per dippiù, vana, contro un cangiamento. Innocenzo I lo riconobbe quando attribuì il rilassamento verificatosi nella concessione della comunione ai penitenti, al desiderio di evitare perfino le apparenze di seguire la rigidezza dei Novaziani (6).

Assai più seria fu l'eresia dei Donatisti, che, per quasi tre secoli immerse tutta la chiesa africana nella più deplorevole confusione. Abbiamo visto come, quantunque il clero, almeno teoricamente, non potesse esser assoggettato a penitenza, tuttavia era

(1) Sozomen. H. E. VII, 12.

(2) Histor. Tripart. XI, 10. - Socrat. H. E. VII, 12.

(3) Concil. Arelatens. II. ann. 443, c. 9.

(4) Lib. Diurn. Roman. Pontif. Tit. VIII.

(5) Juenin de Sacramentis Dist. VI. Q. VI, c. 8, Art. 1, paragr. 2. Per un'idea diversa vedi Binterim, Denkwurdigkeiten, Bd. V. Th. II, pp. 356-61.

(6) Innocent. PP. I. Epist. VI, c. 2.

punito colla pena della degradazione per peccati che, commessi da un laico, lo avrebbero sottoposto a penitenza. Sembrava che, trattandosi di peccati notorii, la conseguenza naturale dovesse esser questa, che cioè, qualora l'uomo non avesse degradato il ministro dell'altare, Dio lo avrebbe spogliato dalla facoltà di celebrare i misteri. In tal modo nella chiesa africana sorse la credenza che i preti ed i vescovi, versanti in istato di peccato, fossero incapaci di amministrare l'eucarestia od il battesimo o l'ordinazione, e quindi che, qualora avessero amministrati questi, tali riti fossero nulli, nulla un'ordinazione fatta in siffatto stato, nullo il battesimo che, perciò, si sarebbe dovuto ripetere. La questione concernente il battesimo amministrato dagli eretici fu oggetto di vivaci discussioni. Cipriano ed il concilio di Cartagine tenuto nel 256 vi si pronunziarono favorevoli, e cioè favorevoli alla ripetizione, contro il parere contrario di Papa Stefano. L'oriente seguì la medesima pratica, mentre in Egitto Dionigi propendeva per una posizione neutrale; ei diceva d'aver appreso dal suo precettore Heraclas ad ammettere gli eretici senza il battesimo, ma sapeva pure ben diverso esser il costume delle chiese più popolose, costume riconfermato dai concilii di Iconium, Synnada, ed altri, e sentivasi poco propenso ad entrare nelle questioni de' suoi vicini (1). Finalmente Roma riescì a trionfare quantunque ciò non avvenisse senza lotte prolungate. Il concilio di Nicea stabilì che i Paoliciani, prima di venir ammessi alla chiesa dovessero essere ribattezzati (2). Nel 360, dopo il concilio di Rimini, papa Liberio scriveva un'epistola a tutte le provincie in cui proibiva la ripetizione del battesimo, ma ancora nel 385 Himerius di Tarragona narra che, a questo proposito, in Ispagna le opinioni erano ancora assai divise, e perciò egli ricorse a papa Siricio per istruzioni circa il modo di comportarsi riguardo agli Ariani che si convertissero, e nel 404 Innocenzo I fu nominato arbitro da Victricius di Rouen perchè decidesse, in punto a questa stessa questione, riguardo ai Novaziani che chiedevano di esser ammessi alla chiesa, mentre Basilio Magno ritiene che tale questione si dovesse ancora risolvere in base alle costumanze locali (3). Perfino St. Agostino, trasportato dal

(1) S. Cypriani, Epist. LXIX, LXX, LXXI, LXXII, LXXV. - Euseb. H. E. VII, 9. - S. Hieronim. de Viris Illustr. c. LXIX.

(2) C. Nicaen. I, c. 19.

(3) Siricii PP. Epist. I, c. 1. - Innocent. PP. I. Epist. II, c. 8. - S. Basil.

calore della controversia Donatista, lasciossi tant'oltre trasportare, da asserire esser d'accordo con Cipriano secondo il quale, sebbene gli eretici potessero battezzare, tuttavia il loro battesimo non rimetteva peccato alcuno (1). Donde la necessaria conseguenza che la ripetizione del battesimo dovesse esser essenziale alla salute. Può darsi benissimo che l'antagonismo creato dai Donatisti, per i quali il dogma della ripetizione del battesimo dei cattolici era uno dei dogmi più eminenti, contribuisse non poco al trionfo definitivo della regola secondo la quale il battesimo è uno solo, tanto se amministrato da un cattolico quanto da un eretico (2).

Epist. Canon. I, 1. Cosa abbastanza strana, il più autorevole dei Penitenziali, quello di Teodoro, adotta per completo l'eresia dei Donatisti secondo la quale è nullo il battesimo amministrato da un prete che versi notoriamente in istato di peccato mortale, e quindi va ripetuto. - « Presbyter fornicans si postquam compertum fuerit baptizaverit, iterum baptizentur illi quos baptizavit ». - Poenit. Theodori, Lib. II, c. II, paragr. 12 (Wasserschleben, p. 203).

(1) « Proinde consentimus Cypriano haereticos remissionem dare non posse, baptismum autem dare posse, quod quidem illis et dantibus et accipientibus valeat ad perniciem, tanquam tanto munere Dei male utentibus ». - St. Augustin. de Baptismo contra Donatistas, Lib. IV, c. 22.

(2) Si la teoria che la pratica concernente l'amministrazione del battesimo hanno subito non poche vicissitudini. In origine il rito era compiuto solo dai vescovi. Verso la fine del quarto secolo, sappiamo di preti e di diaconi ai quali era permesso amministrarlo, ma solo in nome dei vescovi, ed il segno di croce da farsi in fronte al battizzando mediante il quale veniva impartito lo Spirito Santo, era riservato al vescovo. - (Siricii, Epist. X, c. 4. - Innocent. PP. I. Epist. XXV, c. 3). - Quanto ai laici, stando alle Costituzioni Apostoliche, quel laico che si fosse permesso di amministrare il battesimo era minacciato della sorte di Ozias, per aver stesa la mano sull'arca di Dio (Constitt. Apostol. III, 10). — Vero che, verso il 314, il concilio di Elvira lo permise in caso di necessità e sul letto di morte, ma qualora il neofita avesse sopravvissuto era obbligato a presentarsi al vescovo per ricevere l'imposizione delle mani (C. Illiberitan. c. 38), e questo costume venne conservato in Ispagna (S. Isidor. de Eccles. Officiis, Lib. II, c. 25, paragr. 9). La regola delle Costituzioni Apostoliche riuscì ad imporsi altrove e nei Penitenziali del settimo ed ottavo secolo venne stabilito che qualora un laico avesse amministrato il battesimo dovesse esser cacciato dalla chiesa e non potesse mai più esser ammesso agli ordini. Qualora un prete avesse scoperto di non esser mai stato battezzato, tutti coloro che da lui fossero stati battezzati dovevano esser ribattezzati (Canones Gregorii, 32; Poenitent. Theodori, I, IX, paragr. 2; II, II, paragr. 12. - Wasserschleben, pp. 164, 194, 203). Ma nel secolo IX Nicolao I decise ben di-

L'eresia dei Donatisti scaturì appunto da questo vecchio scrupolo sulla validità delle prestazioni di ministero da parte di ministri versanti in istato di colpa. Durante la persecuzione di Massenzio, non pochi preti e vescovi avevano commesso il grave delitto di consegnare ai pagani i vasi ed i libri sacri. Essi eran noti col nome di *traditores*, e questo fatto, nel concetto della chiesa africana, toglieva loro la capacità ad esercitare le loro funzioni. Allorquando, verso il 305, morì Mensurius vescovo di Cartagine, i vescovi africani si radunarono per dargli un successore, che fu Caecilianus, il quale venne consacrato da Felice vescovo di Aptungis. Indubbiamente dovettero esservi degli ambiziosi disillusi disposti a soffiare nel fuoco della discordia. Felice fu accusato di esser un *traditor*, la qual cosa rendeva nulla la consacrazione di Caecilius. Gran parte della chiesa d'Africa rifiutossi di riconoscerlo, gli oppose Majorinus, e, alla morte di quest'ultimo, Donatus, prete giustamente reputato per la sua dottrina e probità. Invano Costantino interpose il peso della sua autorità e tenne un concilio che decise in favore di Caecilianus. Lo scisma si diffuse e si organizzò finchè riescì a guadagnare tutte le provincie d'Africa. Al concilio Donatista tenuto a Cartagine verso il 330 presenziarono ben 270 vescovi; anche allorquando, dopo parecchi decennii, nel 411, Onorio indisse una conferenza tra le varie fazioni belligeranti, ad essa presero parte 286 vescovi cattolici e 279 donatisti. Perfino in Roma sostentavano una chiesa retta da un pseudo-papa, nonostante fossero costretti a raccogliersi di nascosto nei suburbii, per cui si ebbero i varii nomi di Montenses, Campitae, Rupitae, Cutzupitae, ecc. La fierezza del sangue africano non permise che tale lotta si mantenesse incruenta. Le narrazioni ortodosse, le uniche che ab-

versamente in quanto che stabilì che, chiunque fosse il battezzatore, anche se non si sapesse se fosse ebreo o pagano, il battesimo amministrato era valido (Cratian. Decret. de Consecr. IV, XXIV), ed alla fine del secolo undecimo un'epistola di Urbano II ci dimostra come fosse ritenuto valido e lecito, in caso di necessità, anche il battesimo amministrato da una donna (Ibid. c. 4, Caus. XXX.Q. III). Nel secolo XIII vediamo che si impegnavano i preti ad insegnare ai loro parrocchiani la formola del battesimo acciocchè questi, presentandosi il caso di necessità, potessero amministrarlo (Constitt. Conventriens. ann. 1237; Concil. Wigorn. ann. 1240, c. 5; Constitt. Waltheri de Kirkham, ann. 1255. - Harduin, 278, 303, 332, 487). Alessandro di Ales afferma che solo il demonio non può battezzare (Reschinger Reportor. Alex. de Hales ved. *Baptisare*, Basileae, 1502).

biano potuto giungere fino a noi, riboccano di racconti di oppressioni, di rapine, di omicidii commessi dai Donatisti; ma ammettono pure che i Donatisti avevano sete di martirio, e quest'ammissione dimostra come l'estremo della violenza non venisse raggiunto soltanto dagli eretici. Dopo aver subita una persecuzione fierissima sotto Costantino e Costante, nel 362, Giuliano restituì ai Donatisti le chiese loro state tolte e concesse loro libertà di culto. Nel 373 Valentiniano I e nel 377 Graziano, tentarono di reprimerli. Nel 400 Onorio abrogò formalmente il rescritto di Giuliano; nel 404 il concilio cattolico di Cartagine si rivolse a lui perchè insevisse più che mai nella persecuzione, e l'anno seguente egli corrispose ai loro desiderii con editti barbari, i quali vennero seguiti nel 403 da altri di Teodosio II. L'ostinazione dei Donatisti fu loro causa di inenarrabili sofferenze, a cui dovettero sottostare, unitamente ai cattolici, sotto la dominazione degli ariani Vandali; quando Giustiniano riconquistò l'Africa, egli conservò le antiche leggi contro l'abitudine di reiterare il battesimo, la qual cosa dimostra come si adoperasse a sopprimerli, ma invano. Nel 594, si lagna che essi ancora usassero reiterare il battesimo, cacciando i cattolici dalle loro chiese ed ordina alle autorità civili di far osservare le leggi promulgate contro di loro. Di fronte a tanta costanza è lecito presumere che essi continuassero a sussistere fino al tempo in cui il paese cadde sotto la dominazione dei saraceni.(1).

Una delle accuse speciali mosse dai cattolici ai Donatisti era quella di un'implacabile severità nell'infliggere la penitenza a tutti, senza distinzioni di sorta. Vedemmo come, stando alla pratica ortodossa, il clero non fosse soggetto a penitenza e come la penitenza gli togliesse il diritto di conferire l'ordinazione e di esercitare le funzioni del culto. Col tenere in non cale questo privilegio imponendo la penitenza, i Donatisti ebbero a loro disposizione un mezzo assai comodo per metter fuori di combattimento, non solo quelli fra i loro avversari che cadevano sotto la loro giurisdizione, ma anche di togliere ai laici la capacità ad esser ordi-

(1) S. Optat. de Schismat. Donatist. Lib. I, c. 20, 24; Lib. II, c. 4, 16, 17, 18. - S. Augustin. Epist. XCIII, n. 43; Contra Lib. Petilian. II, 97; Brevic. Collat. Diei I, c. 14 - Cod. Eccles. African. c. 92-3. - Cod. Theodos. XVI, v, 37, 38; VI, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7. - Lib. I. Cod. Tit. VI. - Gregor. PP. I. Epist. Lib. VI, 34, 35.

nati e per tal modo coprire essi le sedi così rimaste vacanti. La qual cosa parrebbe attestare come i cattolici stessi fossero costretti a riconoscere la penitenza imposta dai Donatisti, rispettandone il carattere indelebile (1). Secondo loro, il cattolicesimo era eresia, e la regola universale esigeva che gli eretici non si potessero ammettere a far parte della chiesa senza prima sottoporli a penitenza. In tal modo, quando, dopo esser stati cacciati dalle loro chiese per opera della persecuzione, tornata la bonaccia, poterono ritornarvi tutta la popolazione che in quel frattempo erasi sottomessa alle prestazioni del culto cattolico, potè riconciliarsi colla propria chiesa colla penitenza soltanto. Secondo la pratica del tempo, questo sistema era perfettamente logico, ma i polemisti cattolici ne fecero oggetto di speciali recriminazioni attribuendolo a delitto, e, cosa abbastanza strana, si obbiettò pure allora, non tutti doversi sottoporre ad una penitenza egualmente lunga, ma ogni caso doversi trattare singolarmente, di guisa che, alcuni se la cavavano con un giorno di penitenza ed altri con un mese, mentre altri dovevano subire una penitenza di un anno, e tale penitenza era pure imposta a tutta la massa del popolo (2).

È certo che S. Optato non prevedeva come sarebbe venuto il tempo in cui la chiesa avrebbe imitato queste pratiche erronee degli eretici, rendendo la penitenza virtualmente obbligatoria per tutti i fedeli, amministrando, se non la penitenza, l'assoluzione e le indulgenze a tutto il popolo in massa. Egli combattè inoltre alcuni altri errori dei Donatisti, i quali, sebbene non siano direttamente connessi col nostro argomento, riescono tuttavia assai interessanti, come quelli i quali dimostrano fino a qual punto la chiesa si fosse staccata dagli antichi ormeggi, e come l'eresia di un tempo sia l'ortodossia di un altro. Egli accusa i Donatisti di applicare la loro teoria dei sacramenti viziati se amministrati da mani peccatrici solo ai prelati cattolici e di pensarla ben diversamente quando si fosse trattato di prelati proprii, nel qual caso

(1) S. Optati, Lib. II, c. 24.

(2) Ibid. II, c. 26. - Gli eresiologi classificano i Donatisti ed i Novaziani fra coloro che negavano il perdono a tutti coloro che fossero caduti dopo il battesimo con uno sbaglio abbastanza strano, poichè sappiamo che l'errore principale attribuito ai Novaziani era quello di negare la penitenza, mentre che i Donatisti l'applicavano a tutti indistintamente. - Epiphan. Panar. Haeres. LIX. - Philastrii, Lib. de Haeres. n. 35.

dicevano che il peccato del prete funzionante non intaccava punto la validità della funzione di culto che esercitava (1), la qual cosa rappresenta la teoria ortodossa secondo la quale l'effetto è prodotto *ex opere operato* e non *ex opere operantis*. I Donatisti superarono il cristianesimo latino anche perchè dichiararono la chiesa dover essere indipendente dallo stato, teoria assai spiacevole a St. Optato, il quale era lontano le mille miglia dall'immaginare come la teoria da lui tanto ardentemente sostenuta circa la supremazia dello stato sulla chiesa sarebbe stata condannata come erronea dai tempi di Ildebrando ad oggi (2). Circa un'altra questione i Donatisti erano in anticipazione soltanto sul tempo loro. Considerando i cattolici come eretici, rifiutavano loro la sepoltura ecclesiastica in cimitero benedetto, per cui St. Optato li piglia severamente a partito, dimostrando loro che l'odio dovrebbe aver termine colla morte e che questo loro modo di agire era semplicemente un insulto ai morti allo scopo di atterrire i vivi (3). Probabilmente non avrebbe creduto se gli si fosse detto che sarebbe venuto un tempo in cui il cattolicismo, non soltanto avrebbe rifiutato la sepoltura ecclesiastica agli eretici ma ne avrebbe dissotterrate le ossa e le avrebbe abbruciate, e ciò, non per atterrire, bensì per edificare i vivi.

(1) S. Optati, Lib. II, c. 9.

(2) « Cum super imperatorem non sit nisi solus Deus, qui fecit imperatorem, dum se Donatus super imperatorem extollit, jam quasi hominum excesserat metas, ut propre se Deum non hominem aestimaret, non reverendo eum qui post Deum ab hominibus timebatur ». - S. Optati, Lib. III, c. 3.

(3) Ibid. Lib. VI, c. 7.

CAPITOLO VI.

IL PERDONO DEL PECCATO

SOMMARIO. — PREGHIERA INTERCESSORIA. — ESPIAZIONE MEDIANTE ROVESCI TEMPORALI. — PENTIMENTO ED EMENDAMENTO. — I SETTE METODI DI ORIGENE. — L'EUCARESTIA. — LA MESSA. — LE OBLAZIONI. — L'ESTREMA UNZIONE. — LA GIUSTIFICAZIONE PER LA FEDE E LA GRAZIA. — PELAGIANISMO. — PREDESTINAZIONE. — CONTRIZIONE ED ATTRIZIONE.

Fin qui ci occupammo del *forum externum*, dei rapporti intercedenti tra il peccatore e la chiesa. Ci rimane ad esaminare quali fossero le credenze allora in voga circa i rapporti del peccatore con Dio ed i mezzi coi quali poteva ottenere il perdono dei peccati commessi dopo aver ricevute le acque purificatrici del battesimo che, per un momento, lo avevano restituito alla primitiva purezza.

Vedemmo come, nella semplicità dei tempi primitivi, il pentimento e la carità fossero considerati quali mezzi atti a riconciliare l'anima con Dio; la preghiera intercessoria dei fedeli era allora ritenuta un aiuto efficace, e credevasi che l'ira divina qualche volta venisse placata mediante la costanza colla quale un individuo sopportava le pene temporali piombate sopra di lui in castigo de' suoi peccati. Così si continuò ancora a pensare anche in seguito. Vano sarebbe ricercare qualche teoria riconosciuta universalmente in un'epoca nella quale ogni scrittore ne possedeva una sua propria, insistendo sopra quanto meglio confacevasi al suo carattere personale, senza curarsi di ciò che avessero pensato i suoi predecessori ed i suoi contemporanei, in un'epoca nella quale un predicatore eloquente e commovente come il Crisostomo, sarebbesi lasciato trascinare dall'impulso del momento dicendo, in un'omelia, certe cose che, rigidamente interpretate, sarebbero state in contraddizione con quanto aveva detto in qualche altra. Se poi, voles-

simo passare in rassegna tutte le particolari dottrine dei Padri della chiesa circa i mezzi con cui procurarsi il perdono dei peccati, sarebbe cosa non solo inutile, ma che inoltre, ci trasporterebbe troppo lontano. Basterà accennare ad alcuni pochi fatti che illustrano le tendenze generali del pensiero.

La grande maggioranza delle chiese insegnava che il peccatore doveva contare particolarmente sopra sè stesso, doveva rivolgersi direttamente a Dio e lavorare da sè alla propria salute. Ma non mancarono rimarchevoli eccezioni, poichè molti attribuivano un importanza particolare alla preghiera intercessoria che, come abbiamo visto, discendeva direttamente dagli Apostoli ed era stata praticata fin dai tempi più antichi. Questa introdusse un elemento dal quale sorse e si sviluppò enormemente il sacerdotalismo, la teoria dei mediatori di ogni genere, terreni e celesti, tra l'uomo ed il suo Creatore. Chi volesse farsi un concetto della strana potenza che, ancora nel secondo secolo, vi si attribuiva, non avrebbe che a leggere le osservazioni di Aristide, il quale parrebbe esser quasi a giorno delle fantasticherie bramaniche: «Ed io dubito affatto che il mondo continui a sussistere per l'intercessione dei cristiani» (1). È nota la storia di S. Giovanni il Teologo. Essa fu citata assai spesso, in mancanza di prove migliori, dai moderni apologisti per dimostrare l'antichità delle indulgenze. Un giovane da lui convertito, si era lasciato fuorviare ed era diventato brigante. Egli lo scongiurò a pentirsi, ed offerse l'anima propria in sacrifizio espiatorio per soddisfare la giustizia di Dio. Questo toccò profondamente l'anima del brigante. Pregarono e digiunarono insieme finchè il peccatore venne rigenerato e restituito alla chiesa (2). Verso la fine del secolo IV, narra Rufino che Apollonio, monaco Nitriano di sua conoscenza, un sant'uomo, fece ogni possibile per pacificare fra loro due villaggi prossimi a mettersi sul sentiero della guerra; ad un brigante che era a capo di una delle opposte fazioni, egli promise di pregar Dio perchè gli perdonasse i suoi peccati. Subito si deposero le armi ed il brigante seguì il monaco fino al suo monastero, dove pregò con lui finchè vennero consolati da una celeste visione ed udirono una voce esclamare: « Ti concedo la salute di colui per il quale hai pregato» (3). Un'altro esempio di

(1) Apologia di Aristide, cap. XVI (Traduz. di Rendel Harris).

(2) Euseb. H. E. III, 23.

(3) Rufini, Historia Monachorum, cap. 7.

questa credenza lo si ha nelle preghiere innalzate dalla comunità per coloro i quali fossero sottoposti a penitenza: mentre la chiesa esercitava il suo potere disciplinare, ed il peccatore attendeva di esser ammesso alla riconciliazione, i fedeli pregavano per lui acciocchè fosse redento dai peccati, e si riteneva che le lacrime e le preghiere del popolo avessero tanta efficacia, da purificare il suo cuore e riconciliarlo contemporaneamente con Dio e colla chiesa (1). Ecco un argomento a cui dovremo assai spesso ricorrere in seguito, e quest iesempi basteranno ad indicare qual sia il germe a cui occorre far risalire le teorie concernenti la soddisfazione data per altrui mezzo ed il tesoro spirituale della chiesa.

La potenza espiatrice annessa ai malanni inviati da Dio in punizione del peccato, poteva sorpassare il controllo e l'azione del peccatore, ma la loro efficacia in proposito, dipendeva dal modo con cui egli vi si sottometteva; se li accettava con umiltà e rassegnazione, essi si sostituivano al castigo futuro. E tale credenza aveva raggiunto proporzioni tali, che Origene arrivò al punto di affermare come la pena capitale espiasse il delitto per cui era stata inflitta; essa assolveva dal peccato e nulla del medesimo lasciava sussistere perchè Dio condannasse il peccatore all'eterno castigo (2). S. Girolamo sembra del medesimo parere, quando si fa a spiegare perchè venne proibito di uccidere Caino (3). Più moderato è St. Agostino, ma anch'egli è favorevole alla credenza nel carattere espiatorio delle sofferenze di questo mondo (4). Vedremo

(1) Velut enim operibus quibusdam totius populi purgatur, et plebis lacrymis abluitur, qui orationibus et fletibus plebis redimitur a peccato, et in homine mundatur interiore. - S. Ambros. de Poenitent. Lib. I, c. 15. Cf. Tertull. de Poenitent. c. 10.

(2) Mors quae poenae causa infertur pro peccato purgatio est peccati ipsius pro quo jubetur inferri. Absolvitur ergo peccatum per poenam mortis nec superest aliquid quod pro hoc crimine judicii dies et poenae aeternae ignis inveniat. - Origenes In Levit. Homil. XIV, n. 4. Questa dottrina è ancora in vita nel medio evo. Perfino Duns Scotus afferma che la morte naturale può redimere il peccato, ma Astesanus di Asti lo nega ed ammette solo che la morte violenta, se pazientemente sopportata, possa diminuire od anche togliere del tutto il castigo. - Astesani, Summae de Casibus Conscientiae, Lib. V. Tit. XXIII. Q. 3.

(3) S. Hieronim. Epist. XXXVI ad Damasum.

(4) S. Augustin. Enchirid. c. 66. - Il pseudo-Giustino Martire (Explica-

in seguito come il posteriore sacerdotalismo che tutto pervase, seppe trarne profitto facendo dipendere il tutto dalle parole pronunziate dal prete all'atto dell'assoluzione.

Ma anche tralasciando tutto questo, la dottrina dei Padri è che la salute del peccatore dipende da lui stesso, quantunque taluni insistano sopra questa ed altri sopra quella pia manifestazione. Per Tertulliano ancora ortodosso, l'emendamento è ciò che veramente importa, e senza di esso il pentimento è vano ed inutile (1). Anche per Lattanzio il pentimento non è se non la risoluzione di non voler più peccare; questo e l'elemosina purificano da ogni peccato, ma non purgano dal peccato commesso nella speranza di farselo perdonare coll'elemosina (2). In base a testimonianze scritturali, le autorità della chiesa hanno parlato particolarmente dell'elemosina, con un'insistenza che spiega l'uso acquisitivo di essa da parte della chiesa medioevale. St. Ambrogio si dà la briga di spiegare come la sua efficacia dipenda dalle disposizioni del donatore e dice la stessa, senza lo spirito di carità, esser inutile (3). Il Crisostomo, lasciatosi trasportare dalle stranezze della sua rettorica, vorrebbe persuaderci che l'elemosina è l'essenziale, e che è sicuro della salute colui il quale dà anche solo un centesimo od un

---

tiones Quaestt. Q. 124) pare nulla sapesse dell'espiazione e ritenesse che nella vita il bene ed il male rappresentassero le stesse esperienze. Il Beda sostiene che quantunque le malattie e la morte assai spesso siano inviate in punizione del peccato pure a nulla valgono per la redenzione a meno che intervenga una sincera contrizione e un'intenzione sincera di emendarsi. - Bedae, Exposit. in c. 5 Epist. Jacobi.

(1) Ubi emendatio nulla poenitentia necessario vana, quia caret fructu suo. - Tertull. de Poenit. c. I.

(2) Agere autem poenitentiam nihil aliud est quam profiteri et affirmare se ulterius non peccaturum. - Firm. Lactant. Divin. Instit. Lib. VI, c. 13. - In un passo susseguente (cap. 24) sviluppa con maggior ampiezza questa concetto, ma non alludo affatto all'elemosina. - Vedi pure il suo Lib. de Ira Dei, c. 21.

(3) « Neque ergo abnuo liberalitatibus in pauperes factis posse minui peccatum, sed si fides commendat expensas. Quid enim prodest collatio patrimonii sine gratia charitatis? ». - S. Ambros. de Poenit. Lib. II, c. 19 Il termine « carità » nel nostro linguaggio ha assunto il significato talmente sussidiario di elemosina che forse è necessario rammentare al lettore il suo significato teologico, che è assai più ampio ed elevato, ed abbraccia l'amore di Dio e quanto esso implica.

bicchier di acqua fresca (1). Più calmo, Agostino segue Lattanzio ed ammonisce i suoi discepoli che, se coll'elemosina si possono redimere i peccati passati, l'emendamento è indispensabile e la liberalità non apporta l'impunità a coloro che ancora ne commetteranno per l'avvenire (2). Un po' meno riservato fu il suo contemporaneo, S. Gaudenzio di Brescia. L'elemosina, come il battesimo, purga dal cumulo dei peccati passati, ma il penitente non deve aggiungerne di nuovi, sperando redimerli come ha redento i vecchi (3). Nel secolo VI, S. Cesario di Arles è assai più enfatico; coll'aiuto di Dio tutti gli uomini possono redimere i proprii peccati coll'elemosima (4). Da tutto questo possiamo bellamente concludere la dottrina costante del potere espiatorio dell'elemosina aver indotto non pochi fedeli ad immaginare che essa conferisse una specie di licenza a peccare, e che, secondo le parole del Crisostomo, con essa si potesse conquistare il cielo.

L'esempio del perdono accordato a S. Pietro per il peccato d'aver negato Cristo, indusse St. Ambrogio ad arguirne che le sole lacrime bastino a cancellare i peccati, ed in ciò, nel secolo

---

(1) Habes obolum? eme coelum, non quod vili pretio venale sit coelum, sed quod clemens sit Dominus. Non habes obolum? Da calicem frigidae aquae... Da panem et accipe paradisum: parva da et magna suscipe: da mortalia, immortalia recipe: da curruptibilia, incorruptibilia accipe... Pretium redemptionis animae eleemosyna est. - S. Jo. Chrysost. de Poenit. Homil. III, paragr. 2. Vedi pure la dubbia Homil. VII, paragr. 6.

(2) S. Augustin. Enchirid. c. 70. Tale ammonimento non era superfluo, poichè la dottrina costantemente e non del tutto disinteressatamente predicata dalla chiesa sul potere dell'elemosina a rimettere i peccati menava a commetmetterne nella sicurezza di potersene acquistare il perdono. Nell'813 il concilio di Chalons ammonisce coloro che lo fanno che l'elemosina in tal caso torna vana. - (C. Cabillonens. II, ann. 813, c. 36) Ed Ivone di Chartres ritenne necessario includere questo canone nella sua collezione (Decret. P. XV, c. 70).

(3) Sicut aqua baptismi salutaris extinguit flammam gehenni per gratiam, ita eleemosynarum fluviae omnis ille coacervatus post acceptam fidem peccatorum ignis extinguitur... Is enim qui eleemosynis remedium peccatorum poenitens quaerit debet jam non agere poenitenda ne quod uno latere extinguitur alio succendatur. - S. Gaudentii, Serm. XIII. Cf. Serm. XVIII.

(4) Nullus sine peccato esse potest, sed peccata sua omnis homo, Deo auxiliante, redimere potest. - S. Caesar. Arelatens. Homil. XIV (Migne, LXVI, 1076).

seguente, venne copiato da S. Massimo di Torino (1). Volendo indurre il peccatore a consultare qualche medico esperto delle anime, il Crisostomo si lasciò trascinare dal suo erompente entusiasmo ad asserire come il semplice atto della confessione basti a cancellare i peccati (2). La credenza che le le tribolazioni della vita avessero carattere espiatorio, suggeriva naturalmente l'idea che i patimenti impostisi spontaneamente piacessero particolarmente a Dio e quindi fossero particolarmente efficaci. Bachiarius il Monaco, disputando con un suo compagno di convento, preso fra le spire di una colpevole passione per una donna maritata, lo esorta a ritornare al proprio monastero e purgare i suoi peccati con austerità e mortificazioni, redimendosi così, colle sofferenze terrene, dai tormenti dell'inferno (3). Lo sviluppo di quest'idea portò alle stravaganti torture inflitte a sè stessi dagli anacoreti della Palestina e della Tebaide, scopo delle quali sembra fosse quello di trascinare l'uomo più rasente che fosse possibile al bruto; esse ci furono variamente tramandate nei ricordi dell'agiologia, ed hanno una singolare affinità col sistema Yoga dei Brahmani. È veramente un sollievo poter torcere lo sguardo da uno spettacolo così raccapricciante dell'umana pazzia per rivolgerli sull'ascetismo assai più cristiano di Giovanni Cassiano, fondatore dell'Abbazia di S. Vittore di Marsiglia, il quale sebbene fosse stato perfettamente educato alla vita dei cenobiti egiziani, tuttavia ebbe una concezione assai più reale della religione di Gesù e del modo con cui riconciliarsi con un Dio offeso ma amoroso. Molti sono i mezzi, egli dice, con cui espiare i peccati, tale l'amore e l'elemosina, il pianto e la confessione, fatta sia a Dio quanto all'uomo, la mortificazione del cuore e della carne, e, sopratutto, l'emendamento. Qualche volta può tornar utile anche l'intercessione dei santi; aiutano la pietà e la fede, e spesso le fatiche sostenute per convertire gli altri ed il perdono delle offese ricevute procura a noi stessi il

(1) Et tu si veniam vis mereri, dilue lacrymis culpam tuam: eodem momento, eodem tempore respicit te Christus. - S. Ambros. Exposit. Evang. sec. Lucam, Lib. V, n. 95, Lib. VI, n. 18, Lib. X, c. 88. Cf. S. Maximi Taurinens. Homil. LIII.

(2) Confessio enim peccatorum abolitio etiam est delictorum. - S. Jo. Chrysost. in Genesi Homil. XX, n. 3.

(3) Bachiari Monachi, de Reparatione Lapsi, c. 15.

perdono (1). St. Eucherio, santo vescovo di Lione, fu quasi contemporaneo di Cassiano. Egli lasciò una serie di omelie dirette ai monaci, in cui si trovano segni indubbii di una dottrina morale elevatissima e purissima. La via della salute è ardua e si può raggiungerla solo mediante un pentimento ardente e prolungato. L'amore, la carità, l'umiltà, l'abnegazione debbono congiungersi ad uno sforzo zelante per procurare di emendarsi, onde ottenere il perdono da Dio e non la ripetizione di formole grette e l'intercessione dei preti sulla terra o dei santi in cielo. Anche le austerità valgono ben poco. La contrizione segreta basta, ma non la confessione esterna ,la quale può servire solo come lezione di umiltà, in quanto che può essere salutare esercizio quello di confessare tutti i giorni, al cospetto de' proprii confratelli, i peccati commessi. Non inculca alcun ministero sacerdotale — il peccatore gema in cuor suo e tratti direttamente con Dio (2). Simigliantissime sono le dottrine di S. Fulgenzio di Ruspa, annoverato fra i dottori della chiesa. La confessione, le lacrime ed il pentimento a nulla valgono senza la vera conversione del cuore, la libertà dal male, e l'aiuto amoroso prestato agli altri (3). Hesychius ammette a priori che il semplice atto della confessione congiunto alla preghiera, possa far scomparire i peccati, ed anche che il pentimento addimostrato col digiuno, colla preghiera, le lacrime e le elemosine procuri il perdono completo (4).

Così, in diversi modi il peccatore poteva ottenere il perdono dei peccati senza ricorrere alle ministrazioni della chiesa, e qualche volta i dottori raccolsero in fascio tutti questi mezzi, riducendoli al numero mistico di sette. Pare che il primo a tentare simile computo sia stato Origene. Egli li enumera per ordine così: 1.Batte-

(1) Jo. Cassiani Collat. XX, c. 8.

(2) « Non levi agendum est contritione ut debita illa redimantur, quibus mors aeterna debetur; nec transitoria opus est satisfactione pro malis illis propter quae paratus est ignis aeternus ». - S. Eucherii Homil. V. - « Parum prodest carnis contritio si non habeatur cordis sollicitudo et mentis intentio... Ac sic fratres de omnibus negligentiis nostris compungamur in cubilibus, id est in cordibus nostris; si ita egerits nos quidem de profectu vestro laetabimur, sed vos de acquisita salute gaudebitis ». - Ib. Homil. IX.

(3) S. Fulgent. Ruspens. de Remissione Peccatorum, Lib. I, c. 6, 11, 12 e 28.

(4) Hesychii in Levit. Lib. V, c. 17, 18; Lib. VII, 25, 26, 27.

simo, 2. Martirio, 3. Elemosina, 4. Perdono delle offese, 5. Conversione di un peccatore dalle vie dell'errore, 6. Carità amorosamente abbondante, 7. per ultimo, la via dura e laboriosa del pentimento, quando il peccatore bagna delle sue lacrime il giaciglio su cui dorme, quando le lacrime sono il suo pane giorno e notte, e non ha rossore di rivelare i suoi peccati al sacerdote di Dio, a lui ricorrendo per medicina (1). Il Grisostomo riassume pure i metodi di perdono. Il principio del pentimento è la confessione fatta non al prete, ma a Dio. Anche le lagrime possono bastare, e così pure l'umiltà, così pure l'elemosina, la preghiera; efficace è anche il digiuno, ma il perdono è opera di Dio, al quale bisogna rivolgersi direttamente (2). Verso la metà del secolo VI, S. Cesario di Arles ci porge una minuta elaborazione di dodici metodi: battesimo, carità, elemosina, lagrime, confessione, mortificazione del cuore e della carne, emendamento, intercessione dei santi, pietà e fede, conversione altrui, perdono delle offese e martirio (3). Un secolo dopo, S. Eloi di Noyon ne riduce il numero ad otto, ciascuno dei quali basta a purgar l'anima dal peccato senza ricorrere

(1) Origenis in Levit. Homil. II, c. 4.

(2) S. Jo. Chrysost. de Poenitentia Homil. II, paragr. 1-4; Homil. V, parag. 1. - « Profer lacrymas et ipse (Deus) indulgentiam impertitur: profer poenitentiam et ipse tribuit remissionem peccatorum ».

(3) Prima remissio est peccatorum qua baptizamur in aqua (Joan. II).
Secunda remissio est charitatis affectus (Luc. VII).
Tertia remissio est eleemosynarum fructus (Eccles. III).
Quarta remissio, profusio lacrymarum (III Reg. XI).
Quinta remissio est criminum confessio (Psal. XXXI).
Sexta remissio est afflictio cordis et corporis (I, Cor. V).
Septima remissio est emendatio morum (Joan. V).
Octava remissio est intercessio sanctorum (Jac. V).
Nona remissio est misericordia (et) fidei meritum (Matt. V).
Decima remissio est salus aliorum (Jac. V).
Undecima remissio est indulgentia et nostra remissio ((Luc. VI).
Duodecima remissio est passio martyrii (Luc. XXIII. - S. Caesar. Arelatens. Homil. XIII). Nell'Homil. XIX si può scorgere fino a qual punto il ministero sacerdotale fosse un fattore trascurabile. Il prete nulla può promettere; tutto è abbandonato al giudizio di Dio. In altra Homelia (Homil. XI) afferma il perdono delle offese essere il mezzo più sicuro onde ottenere il perdono: « Qui enim omnibus in se peccantibus clementer indulserit nullius peccati vestigium, nullius macula in ipsius anima remanebit ».

all'intervento del prete (1). A quest'epoca si può pur assegnare il principio della voga dei Penitenziali, dai quali, per lo spazio di tre secoli ed anche più, venne regolata la coscienza della cristianità latina, ed in questi autorevoli *Vademecum* dei preti e dei peccatori trovansi spesso enumerati i vari mezzi atti ad ottenere la remissione dei peccati. Naturalmente questi variano col variare delle idiosincrasie dei compilatori, ma sono tutti modellati sugli autori più antichi. Per esempio, l'enumerazione che se ne trova fatta nel Penitenziale di Cummeanus e nel *Confessionale di Egbert* di York sono una trascrizione accurata di quelli di S. Cesario d'Arles; e questi si trovano ripetuti, con qualche lieve intrusione di sacerdotalismo, nel nono secolo, in quel Penitenziale che pure passa sotto il nome di Egbert (2). Tale è altresì il modello del catalogo contenuto nel Penitenziale di Merseburg, ed in quello che è conosciuto sotto il nome di Gregorio II; però quest'ultimi presentano tracce assai più spiccate di sacerdotalismo, in quanto collocano il perdono ottenuto per mezzo del prete al dodicesimo posto (3). Tuttavia, il computo origenistico di sette fu assai più popolare e durò ben più a lungo, e con poche variazioni si riscontra ancora nel Penitenziale Bigotianum ed in quello Vallicellianum (4). Inoltre, esso è ancora inculcato, nel IX secolo, dal vescovo Teodulfo di Orleans, da Jonas di Orleans, e da Haymo di Halberstadt (5),

(1) Sed etiam fit absolutio peccatorum charitatis affectum, per eleemosynarum fructum, per profusionem lacrymarum, per confessionem criminum, per cordis et corporis afflictionem, praecipue per morum emendationem, interdum etiam per sanctorum intercessionem, per indulgentiam quoque ac remissionem nostram, qua peccantibus in nobis dimittimus, quibus omnibus modis aboleri posse peccata. - S. Eligii Noviomens. Homil. IV.

(2) Ponitent. Cummeani Proen. (Wasserschleben, Bussordnungen, p. 461). - Confessionale Pseudo-Egberti, c. 2 (Ib. 304). - Poenitentiale Pseudo-Egberti, Lib. IV, c. 63 (Ibid. 341).

(3) Poenit .Merseburgens. a. Prolog. (Ib. 388). Poenitent. Pseudo-Gregor. III, c. 2.

(4) Poenitent. Bigotianum Prolog. (Ib. p. 444). - Poenit. Vallicellianum, II. Ordo Poenitent. (Ibid. 552).

(5) Theodulfi Aurelianens. Capitula ad Presbyteros, XXXVI. - Jonae Aurelianens. de Institutione Laicali, Lib. I, c. 5. - Haymonis Halberstat. Homiliae de Sanctis, Homil. 11. - Rabano Mauro accenna a mezzi di redimere il peccato che sono a questi identici, ma vi si ferma assai più a lungo. - Rab.

e lo si riscontra pure ancora nella collezione anglo-sassone, che rappresenta probabilmente il movimento sacerdotalistico iniziato da S. Dunstano sotto re Edgardo il Pacifico, giacchè esso stabilisce la confessione annuale da farsi a Pasqua (1). È naturale che un cangiamento vi venisse apportato dal secolo XII, collo sviluppo della teoria sacramentale e del concetto di assoluzione. Ma il catalogo origenistico era troppo diffuso per venir soppresso istantaneamente, quantunque le ministrazioni sacerdotali si fossero rese indispensabili alla salute, e quindi vi si dovettero apportare grado grado delle modificazioni. Fra le mani di Onorio di Autun l'elemento sacerdotalistico divenne ognor più evidente (2). Colla metà del secolo, gli scolastici si accinsero all'opera di rimodellazione della teologia in conformità dei loro proprii metodi, e Pietro Lombardo portò una modificazione nella formola coll'introdurvi l'idea scolastica della soddisfazione per il peccato e l'altra ancor più antica dell'eucarestia considerata come sacrifizio espiatorio (3).

Maur. de Universo, Lib. V, c. 11. - Per tutto questo periodo di tempo si verifica quella confusione che già abbiamo potuto osservare nei tempi più antichi per ciò che concerne il perdono dei peccati, ed i requisiti necessarii a ciò. Vi son degli autori i quali affermano che basta la sola confessione (S. Donati Vesontiens. Regulae, c. 23. - Canones sub Edgaro, Ap. Thorpe, II, 260). Altri congiungono alla confessione il pentimento (Isidor. Hispalens. de Eccles. Officiis, Lib. II, c. 17, paragr. 6). Altri ritengono basti la sola penitenza (Responsa Nicholai PP. I, ad Consulta Bulgaror. c. 16. - S. Theodori, Studitae Serm. LXXXII). Qualche volta basta l'elemosina (Ecclesiastical Institutes Prolog. AP. Thorpe, II, 395. - Sacramentarii Gelasiani, Lib. I, n. 82. - Sacrament. Gregorianum AP. Muratori, Opp. T. XIII, P. III, pp. 295, 364), e qualche volta vi si aggiunge l'emendamento (Sacram. Gregor. Ibid. p. 976), mentre si dichiara esser indispensabile il perdono delle ingiurie (Missale Gallicanum, Ibid. p. 534). Nel Sacramentario che passa sotto il nome di Leone I, si dichiara che lo Spirito Santo rimette di per sè tutti i peccati - « quia ipse (Sanctus Spiritus) est omnium remissio peccatorum » (Sacram. Leonian. AP. Muratori T. XIII. P. I. p. 527).

(1) Ecclesiastical Institutes, paragr. XXXVI (Thorpe's Ancient Laws and Institutes II, 435. - Spelman, Concil. Britann. I, 612).

(2) Primo per baptismum; secundo per martyrium, tertio per confessionem et poenitentiam; quarto per lacrymas; quinto per eleemosynam; sexto per indulgentiam in nos peccantibus; septimo per charitatis opera. - Honor. Augustodun. Elucidarium, Lib. II, c. 20.

(3) Septem sunt praecipui modi remissionis quibus peccata delentur,

Pare che, per lo meno col decorrere del tempo, questa diventasse la dottrina accettata, giacchè essa trovasi ripetuta senza modificazioni da Alain di Lilla verso la fine del secolo (1).

L'idea che l'Eucarestia sia fornita di una speciale virtù di rimettere il peccato non era probabilmente innaturale, dato il testo: « Giacchè questo è il mio sangue del Nuovo Testamento che sarà versato per molti in remissione dei peccati » (Matt. XXVI, 28), in cui l'allusione ad una redenzione od espiazione generale mediante la quale l'uomo avrebbe dovuto esser redento e riconciliato a Dio, con un travisamento abbastanza facile, potevasi applicare al sacrifizio dell'altare a beneficio degli individui (2). Questa credenza che tanto contribuì allo sviluppo del sacerdotalismo assunse due forme. Una fu quella che sosteneva come il partecipare dell'Eucarestia rimettesse il peccato. Abbiamo già visto questa forma esser illustrata dalla storia di Serapione. Pare che St. Ambrogio vi assegnasse qualche limite, poichè insegnava che una volta condonato il peccato, esso viene poi rimesso quando il peccatore si accosta all'eucarestia (3); ma il santo Apollonio, che Rufino ci de-

scilicet baptismus, eleemosyna, martyrium, conversio fratris errantis, remittere in se peccanti, fletus et satisfactio pro peccatis, communicatio corporis et sanguinis Domini. - Pet. Lombardi, Comment. in Psalmos, Ps. VI.

(1) Alani de Insulis, Lib. Poenitent. (Migne Patrol. CCX, 289). Una concezione un poco più sacerdotalistica si trova nella enumerazione fatta da Pietro di Poitiers dei sette metodi di giustificazione, che rappresentano altrettanti stadii di un solo processo, il quale è inefficace se non subentra l'atto finale della confessione. - « Cogitatio de Deo et viis ejus, voluntas sive desiderium bene operandi, grazia Dei, motus surgens ex gratia et libero arbitrio, contritio, peccatorum remissio, confessio ». - Petri Pictaviens. Sententt. Lib. III, c. 16. - Verso la fine del secolo XIII Guglielmo Durand (Rationale Divin. Offic. Lib. VI, c. XXIV, n. 8) ricorre alla forma più antica « per baptismum, per martyrium, per eleemosynas, per indulgentiam, per praedicationem, per charitatem, per poenitentiam », ma si può credere che in quel tempo la penitenza fosse già un sacramento.

(2) Il lavorio viene bellamente illustrato nelle false decretali in cui il testo viene citato con l'interpolazione « qui *pro vobis* fundatur », e se ne deduce seccamente « Crimina enim atque peccata, oblatis his Domino sacrificiis, delentur... atque haec Domino offerenda, talibus hostiis delectabitur et placabitur Dominus et peccata dimittet ingentia ». - Pseudo-Alex. I. Decret. I.

(3) Ita quotiescumque peccata donantur corporis ejus sacramentum sumimus, ut per sanguinem ejus fiat peccatorum remissio. - S. Ambros. de Poenit. Lib. II, c. 3 (Gratian. c. 52, paragr. 4, caus. XXXIII. Q. III, Dist. I).

scrive come vero profeta di Dio, asserisce più ampiamente come al fedele venisse concessa la remissione dei peccati nella comunione (1). Questo accetta pure ed asserisce in modo quanto mai positivo il terzo concilio di Braga del 675, in un canone che è entrato a far parte della compilazione di Graziano ed è comunemente attribuito a papa Giulio I (2), entrando nelle preghiere dei Sacramentarii, particolarmente nella *missa pro peccatis* (3). Siccome il sacramento dipendeva totalmente dal prete, così ciò contribuiva ad appagare le aspirazioni del sacerdotalismo, ma quando la penitenza fu eretta a sacramento ed il confessore credette di esser in possesso delle chiavi del cielo, divenne un impedimento assai serio all'imposizione della nuova disciplina e fu necessario sbarazzarsene. Ciò si effettuò disponendo che la confessione e l'assoluzione fossero condizione indispensabile per poter ricevere l'Eucarestia, secondo il precetto di Paolo (I. Corint. XI, 29) e dichiarando esser peccato mortale ricevere la comunione senza già essere in istato di grazia (4). Gli scolastici impiegarono tutto il loro genio per mettere in disparte l'antica teoria che l'eucarestia rimetta i peccati, giacchè s'accorgevano chiaramente ed apertamente rico-

(1) Addebat autem his quod etiam remissio peccatorum per haec (misteria) credentibus detur. - Rufini, Hist. Monachor. c. 7. Se questa fosse stata in quell'epoca credenza universale della chiesa, Rufino non si sarebbe presa la briga di farne menzione.

(2) Cum omne crimen atque peccatum oblatis Deo sacrificiis deleatur. - C. Bracarens. III, ann. 675, c. I. - Gratian. P. III. Dist. II, c. 7.

(3) Hanc igitur oblationem Domine quam tibi offerimus pro peccatis atque offensionibus nostris ut omnium delictorum nostrorum remissionem consequi mereamur, etc. - Sacram. Gregor. (Muratori, Opp. T. XIII, P. II, p. 812).

(4) S. Agostino, studiando la questione se un uomo che sappia di aver commesso un solo peccato debba tralasciare la comunione quotidiana, dato il caso che essa sia di costume, dice: « Caeterum si peccata tanta non sunt ut excommunicandus quisque judicetur non se debet a quotidiana medicina Dominici corporis separare ». - Epist. LIV, c. 3, ad Januarium. Nel secolo XII si incominciò a dire la confessione esser il preliminare indispensabile alla comunione per coloro che sapessero di esser in peccato (Rich. S. Victoris, de Potestate Ligandi atque Solvendi, cap. XXI); nel secolo XIII si consigliava di astenersene a coloro che non avessero ottenuta l'assoluzione (Constitt. Richardi Poore, cap. XXX AP. Harduin, VII, 97), e questa regola venne innalzata al grado di *regula de fide* dal concilio di Trento, Sess. XIII, de Eucharist. cap. VII, XI.

noscevano che qualora ciò si ammettesse come vero, essa avrebbe reso inutili tutti gli altri sacramenti. Il loro genio fu pari all'impresa che si prefissero condurre a termine, quantunque si vedessero costretti marciare per un sentiero angusto e tortuoso, e non si accordassero, momentaneamente, sul risultato. Alessandro di Ales afferma che l'Eucarestia rimette i peccati veniali, ma non in modo assoluto i mortali, e questo, tanto quanto alla *Poena* che quanto alla *Culpa*, distinzione fatta dal genio scolastico riguardo al peccato (1). L'Aquinate dice che essa rimette i peccati veniali, ed anche i mortali quando trattisi di colpe di cui non si abbia coscienza, ma allorchè siffatta coscienza esista, essa non fa che aggravarli; inoltre, essa non rimette tutta la *Poena*, ma la rimette solo, più o meno, secondo la devozione colla quale la si riceve (2). Siccome, verso quest'epoca ritenevasi che i peccati veniali ed i peccati dimenticati venissero rimessi da certe altre pratiche, compresa la confessione generale nel rituale (3), così questo virtualmente eliminava la comunione in quanto fattore della penitenza. Il concilio di Trento ne restrinse l'efficacia al perdono dei peccati veniali ed alla preservazione dai mortali, mentre il catechismo di quel concilio cerca di conciliare l'antica e la nuova dottrina attribuendo l'efficacia al fatto che essa conferisce la grazia del pentimento (4).

---

(1) Alex. de Ales, Summae, P. IV. Q. x. Membr. 8, art. 1, paragr. 1, 2.

(2) S. Thom. Aquin. Summae, P. III. Q. LXXIX, art. 3, 4, 5. Egli aggiunge (art. 6) che essa corrobora l'anima dal di dentro, ed, esternamente, respinge gli assalti del demonio, di guisa che preserva colui che la riceve da futuri peccati. Giovanni di Freiburg segue l'Aquinate. Prima di accostarsi alla comunione il comunicando deve scrutare diligentemente la propria coscienza e confessare tutti i peccati mortali. Se qualcuno gliene sfugge dalla memoria non pecca accostandosi al sacramento « imo magis ex vi sacramenti peccati remissionem consequitur ». - Jo. Friburg. Summ. Confessorum, Lib. III. Tit. XXIV. Q. 69. Vedi Juenin de Sacramentis Diss. IV. Q. 7, cap. I, art. 1, 2, per quanto concerne lo sforzo di conciliare le antiche teorie colla pratica moderna.

(3) Jo. Friburg. *Op. cit.* Lib. III. Tit. XXXIV. Q. 147, 156.

(4) Concil. Trident. Sess. XIII. De Eucharistia, c. 3. - Catechism. ex Decret. Conc. Trident. De Eucharistiae Sacramento, c.XIII. « Hujus enim victimae odore ita delectatur Dominus ut gratiae et poenitentiae donum nobis impertiens peccata condonet ».

L'altro sviluppo del potere remissorio dell'eucaristia sta nell'efficacia attribuita alla celebrazione della messa, e fu utilissima alla chiesa. In origine, il pane ed il vino del sacrifizio veniva fornito dai fedeli sull'altare ed era noto sotto il nome di oblazione; il sacerdote, accompagnato dai diaconi faceva il giro della comunità raccogliendo le oblazioni in un cesto ed in una brocca, collocando poi il tutto sull'altare: se le oblazioni sovrabbondavano, le parti solide venivano tagliate in forme di grandezza conveniente e distribuite come *Eulogiae* o pane benedetto fra coloro che non fossero stati in grado di pigliar parte al servizio religioso. Nei tempi primitivi, ciò accadeva tutti i giorni, ma più tardi si ridusse ad una volta per settimana, di guisa che le oblazioni rappresentavano un contributo abbastanza considerevole alle spese del culto (1).

Accettavansi solo da membri ritenuti in grazia di Dio; coloro che avessero avuto coscienza di trovarsi in peccato, nulla potevano offrire; se il peccato era noto, l'oblazione veniva rifiutata, sì che queste divennero una specie di tribunale spirituale (2). Dapprincipio tali contributi erano volontarî (3), ma ben presto le cose cangiarono, e S. Girolamo già si lamenta della durezza con cui erano

(1) Canon. Hippolyt. XXX, 214, XXXI, 216 (Achelis, p. 122). - Canon. Apost. IV. - Concil. Carthag. III, ann. 397, c. 24. - Sacramentar. Gregor. (Muratori, Opp. T. XIII. P. III, pp. 9, 12). - Missale Francor. (Ibid. p. 443). - Ordo Roman. (Ibid. 945, 947). - Amalarii Eclogae de Off. Missae (Migne Patrol. CV, 1324). - Concil. Matiscon. II, ann. 585, c. 4. - Hincmari, Capit. Synod. c. 7. - Concil. Nannetens. circa 890, c. 9, 10. - S. Augustin. Epist. CCXXVIII ad Honorat. n. 6. - Theodori, Poenit. Lib. I, c. 12. - L'obbligo dell'oblazione settimanale continuò ad esser in vigore anche dopo che la comunione venne resa obbligatoria tre volte all'anno, e così diventò una fonte di proventi per la chiesa (Regino, de Disciplin. Eccles. Lib. II, V, 56, 63, 89). Benedetto il Levita, però, impone le oblazioni quotidiane e la comunione settimanale (Capitul. VI, 170).

(2) Constitt. Apostol. V, 6, 7. - Concil. Carthag. IV, ann. 389, c. 93, 94. - Atton. Vercellens. Capitulare, c. 68. - Verso la fine del secolo IX il concilio di Nantes ordinò che i preti prima di dar principio alla messa indagassero se fra gli assistenti, vi fosse qualcuno che nutrisse inimicizia con qualcun altro. Se sì, dovevano od immediatamente riconciliarsi od uscire di chiesa. «Non enim possumus munus vel oblationem ad altare offerre donec prius fratri reconciliemus (C. Nannetens. circa 890, c. I).

(3) Justin. Mart. Apolog. Lib. II. - S. Cyprian. de Op. et Eleemos. c. 15. S. Augustin. Serm. Append. CCLXV, c. 2 (Ed. Benedet.).

esatte, giacchè a nessuno permettevasi addurre la scusa della propria povertà, sotto minaccia di esser rescisso dalla Chiesa (1). Coll'andar del tempo le contribuzioni in generi vennero sostituite da pagamenti in denaro. La qual cosa diede vita ad un sistema che sarebbe interessante descrivere minutamente se non esorbitasse troppo dal nostro compito. Può darsi benissimo che uno stimolo ad aumentare tali liberalità fosse il pensiero che le stesse procurassero la remissione dei peccati, ed acciocchè nessun incoraggiamento venisse meno ad una liberalità ognor crescente, si introdusse l'abitudine che il sacerdote recitasse il catalogo dei donatori. S. Girolamo combattè quest'usanza perchè convertiva in oggetto di vanagloria quanto era destinato alla redenzione dei peccati (2); ma Innocenzo I ordinò che si sollecitassero oblazioni, e si facessero i nomi dei donatori (3). Così il costume potè continuare e nei rituali riscontransi molti passi che dimostrano come ognuno ritenesse che Dio fosse per rimettere i peccati in cambio delle offerte fatte, sia direttamente, che per intercessione dei santi nella di cui ricorrenza festiva raccoglievansi tali oblazioni: infatti, da una preghiera tutt'ora esistente, si apprende come fosse convinzione universale che quelle offerte purificassero tanto dai peccati passati quanto dai futuri (4). Simil modo di concepire le cose non poteva

(1) S. Hieronim. Epist. XIV ad Heliodoro. c. 8. Questa fu una questione lungamente dibattuta. Verso il 900 Regino ci apprende come fosse obbligatorio per i parocchiani, ma indecente l'esigerlo per parte dei preti (De Disciplin. Eccles. Lib. I. Inquis. n. 72, 73). Nel 1078, Gregorio VII pare sentisse il bisogno di ordinare che chiunque assistesse alla messa facesse qualche offerta (C. Roman. V, ann. 1078, c. 12). La cosa divenne ancor meno scusabile quando, in progresso di tempo, la chiesa ebbe ammassate grandi ricchezze, ma le osservazioni del Micrologus (cap. 10) ci dimostrano come il costume continuò ad esser regolarmente osservato. Nel secolo precedente si ricorda che la Regina Matilde, madre di Ottone Magno, si recava alla chiesa due volte al giorno, e mai a mani vuote. - Vit. S. Mathildis, c. 10 (Migne CXXXV, 900). In altro passo vien detto che tutti i giorni alla messa essa faceva un'oblazione di pane e vino «pro salute et utilitate totius sanctae ecclesiae». - Ib. c. 19.

(2) At nunc publice recitantur offerentium nomina et redemptio peccatorum mutatur in laudem. - S. Hieron. Comment. in Jeremiam, Lib. II, Cap. 11, vv. 15, 16.

(3) Innocent. PP. I. Epist. XXV, c. 2.

(4) Et a praeteritis nos delictis exuant et futuris. - Sacrament. Gregorian.

che alimentare uno spirito mercantile che le funzioni della chiesa doveva tramutare in materia di commercio, e di tanto in tanto vediamo levarsi voci di protesta. Nel secolo IX, Walafrido Strabo mette in ridicolo l'idea allora predominante che le oblazioni assicurassero grazie speciali, applicabili a volontà del donatore e combatte la tendenza, allora prevalente, di far consistere il merito assai più nella liberalità delle offerte che non nello spirito di devozione, sì che accadeva non di rado che taluni si recassero in chiesa a fare le loro offerte senza poi fermarsi ad ascoltare la messa (1). Ma lo spirito dei tempi era contrario a queste dottrine, ed il ministero dell'altare divenne sempre più un affare commerciale.

Se tale era l'effetto che attribuivasi dai fedeli ad una generosa elargizione di offerte, è naturale che un'efficacia immensamente maggiore si attribuisse al sacrifizio stesso dell'altare, alla tremenda offerta cioè, del corpo e del sangue di Cristo nella messa. In breve sorse e venne accuratamente inculcata la credenza che la messa votiva apportasse ai devoti tutto ciò che potessero desiderare, sì da render quasi impossibile potesse darsi cosa da essi desiderata che per la messa non si dovesse ottenere. E diffatti sorse l'abitudine di far celebrare delle messe secondo l'intenzione dell'oblatore, per soddisfare i suoi desiderii. La messa rappresentava una risorsa inesauribile, e negli antichi rituali riscontransi formole di messe per ottenere la pioggia ed il bel tempo, per la pace, per la vittoria in guerra, per la cessazione di una pestilenza, per il successo di una causa civile e penale, contro i giudici ingiusti, contro i calunniatori, contro le tempeste, ecc. Celebravansi anche nelle case private onde ottenere la sicurezza degli abitanti, la loro pace, la loro prosperità (2). Era quindi inevitabile si celebrassero

(Muratori, T. XIII. P. II, p. 769. Cf. 617, 642, 645, 646, 651, 684, 697, etc.). - Missale Gothicum (Ibid. T. XIII. P. III, pp. 287, 293. Cf. pp. 297, 303, 336, 428). Vedi pure i Sacramentt. Leonianum et Gelasianum, *Passim*.

(1) Walafridi Strabi, de Rebus Ecclesiae, c. 22.

(2) Sacrament. Gregor. (Ibid. P. II, pp. 813-26). Sacrament. Gallic. (Ib. P. III, pp. 833, 835, 842). - Ancor recentemente, nel secolo XVI, Grillandus (De Sortilegiis, Q. 17) tratta della questione della punizione dovuta al sacerdote che si serva della messa a scopi impropri intercalandola con preghiere indecenti e dimostra la sua tesi accennando al caso di un prete spagnuolo in Roma, pazzamente innamorato di quattro monache, il quale aveva subornato alcuni preti mendicanti perchè nella messa facessero delle preghiere acciocchè riuscisse a sedurle.

per ottenere il perdono dei peccati, e sorsero così i rituali per le messe « pro peccatis », « pro confitente », « pro poenitente ». In esse si offriva il sacrifizio in espiazione per propiziarsi Dio ed indurlo a perdonare al peccatore. Ed a queste messe attribuivasi un'efficacia tale, per cui non badavasi nemmeno se il peccatore fosse pentito o penitente (1). Sarebbe ora impossibile determinare con esattezza in quali rapporti questo sistema si trovasse con tutto quello della penitenza, ma, data la tendenza della chiesa a servirsi, in quei tempi barbari, di tutta la sua potenza, non è irragionevole supporre si tratti qui di un prodromo delle indulgenze, e che una giudiziosa liberalità da parte dei cosidetti penitenti potesse, in tal modo, diminuire i terrori dei lunghi anni di mortificazione che eran prescritti dai canoni. Nel secolo XII, Abelardo non si perita di attribuire all'avarizia del clero l'abitudine di far commercio delle messe per i morti, così che egli denuncia vane promesse di salvezza fatte ai morenti a suon di contanti — il costo di una sola messa era di un *Denier* mentre la fondazione di un anniversario ne esigeva quaranta (2). Il concilio di Trento andò a caccia di un palliativo. Esso volle dimostrare come Dio, placato dall'oblazione,

(1) Hanc igitur oblationem quam tibi offerimus pro famulo tuo (illo) ut omnium peccatorum suorum veniam consequi mereatur, quaesumus Domine placatus accipias et miserationis tuae largitate concedas ut fiat ei veniam delictorum et actuum emendationem... et famulum tuum (illum) ab omni culpa liberum esse concede, etc. - Sacrament. Gregor. (Ibid. P. II, pp. 102, 1051, 812). - Alcuini Liber Sacramentarium c. 2, 17. - Excerptt. ex Cod. Liturg. Fontanellan. (Migne, CLI, 902). In un Sacramentarium Gallicanum (Muratori, T. XIII, P. III, p. 847) c'è una *Missa Dominicalis* di un tono assai più elevato, in cui si chiede perdono per il peccatore penitente e si prega perchè gli sia concessa la forza necessaria per resistere alla tentazione e meritare la salute. In un *Ordo* Maronita il potere propiziatorio ed assolutorio del sacrificio è espresso per completo. « Sacerdotes... qui santificarent in unitate et concordia corpus et sanguinem suum ad propitiationem debitorum et remissionem peccatorum ». - Martene de Antiq. Eccles. Ritibus, Lib. I, c. VIII, art. 11, ordo 20.

(2) Et quia plerumque non minor est avaritia sacerdotis quam populi... multos morientium seducit cupiditas sacerdotum vanam eis securitatem promittentium si quae habent sacrificiis obtulerint et missas emant, quas nequaquam gratis haberent. In quo quidem mercimonio praefixum apud eos pretium constat esse, pro una scilicet missa unum denarium et pro uno annuali quadraginta . - P. Abaelardi, Ethica, cap. 17.

accordi al peccatore il dono del pentimento, rimettendo in tal maniera i più gravi delitti (1). Così le messe vennero nuovamente autorizzate (2). Lo sviluppo più fecondo di questa pratica fu quella

(1) Hujus quippe oblatione placatus Dominus gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit .- C. Trident. Sess. XXII. De Sacrific. Missae, c. 2. - Arguendolo dal Juenin (De Sacramentis Diss. V. Q. VI, cap. 1) afferma che il sacrifizio della messa rimette tanto la *culpa* che la *poena* del peccato.

(2) Ferraris, Prompta Bibliotheca ved. *Missa*, Art. VII, n. 2. L'autorità addotta in appoggio di questa costumanza è Hebr. V, 3. - « Epperciò egli (il sommo sacerdote) deve, come per il popolo così anche per sè offrire per i peccati ». Le rendite immense accumulate dagli « stipendii » od « elemosine » pagate per le messe condussero ad una suddivisione accuratissima e minutissima dei meriti del sacrifizio. Secondo lo Scotus si ammetteva una triplice ripartizione — una alla chiesa in genere, una alla persona per la quale il sacrifizio veniva offerto, ed una al celebrante (Addis ed Arnolf, Catholic Dictionary, vedi *Mass*) e l'intenzione del celebrante stabiliva come dovesse esser l'applicazione. Tutto questo ha dato stura ad una serie di questioni curiosissime ed intricatissime, per la loro stessa natura insolubili, nonostante che una giusta soluzione delle stesse sia per il credente di suprema importanza. Quando si tratta di due benefattori della chiesa che hanno titoli uguali al benefizio della messa, si ammonisce il sacerdote a suddividere l'intenzione in parti uguali tra i due; ma si riconosce trattarsi di cosa quanto mai difficile. Quando l'uno dei due è vivo e l'altro morto, si discute a quale dei due si debba dare la preferenza — giacchè il vivo ha bisogno di progredire nella grazia ed il morto ha bisogno gli si abbrevii il Purgatorio — ed in queste circostanze viene avvertito il prete di pregare prima Dio a voler distribuire i meriti a seconda del bisogno dei recipienti (Nic. Weigel, Claviculae Indulgentialis, c. 74). Quando uno paga un prete perchè gli celebri una messa vi sono dei dottori i quali ritengono che il celebrante debba applicare il benefizio solo *ex opere operato* e non *ex opere operantis*, comprese le preghiere da recitarsi nel corso della cerimonia. A questo si oppone l'obbiezione che in tal caso la messa celebrata da un prete malvagio sarebbe efficace quanto quella di uno buono, e così la gente viene scoraggiata dal fare del bene ai buoni (Summa Diana *Missam applicare*, n. 8). Da ciò si scorge assai facilmente l'interminabile complicazione dell'argomento. Per le scandalose questioni alle quali questo sistema diede stura, vedi le cause rammentate nel *Formularium advocatorum et procuratorum romanae curiae*, Basileae, 1493, fol. 93-3, 132-5. Il carattere puramente mercantile di questi contratti si può scorgere nella regola che qualora un prete riceva l'elemosina per una messa da celebrarsi per qualche importante affare e lascia trascorrere due giorni senza celebrarla, commette peccato mortale e deve restituire il denaro, qualora in quel frat-

delle messe da morto. Ma queste non entrano direttamente nell'orbita del nostro argomento, e quindi non possiamo occuparcene qui (1).

A parecchie altre cerimonie religiose attribuivasi il potere di rimettere i peccati. Così le preghiere prescritte per la messa della *Exaltatio Crucis* dimostrano come il peccatore che adorasse la croce venisse liberato (2), ed altrettanto si può scorgere dall'*Oratio ad Capillaturam*, che eseguivasi all'imposizione della tonsura (3). Anche l'entrata in religione veniva considerata come un secondo battesimo che lavava tutti i peccati del nuovo monaco (4). Tuttavia, l'estrema unzione rimase pur sempre il mezzo più importante e più duraturo onde ottenere il perdono dei peccati, e stupisce al-

---

tempo la cosa si decida si che la messa torni inutile, come sarebbe il caso di una messa fatta celebrare per un moribondo che in quel frattempo venisse a morire, oppure per qualche causa civile o penale che in quel frattempo venisse risolta: ma se dalla sua dilazione non ne è derivato alcun danno, allora non commette peccato mortale e può benissimo tenersi il denaro. - Benedicti XIV, Casus Conscientiae, Apr. 1741, c. III. L'industria di vendere le messe ad alto prezzo e farle celebrare altrove, ove il prezzo fosse minore, è stata fiorentissima, ma venne proibita da Pio IX sotto pena della scomunica riservata alla Santa Sede colla bolla *Apostolicae Sedis*, 12 ottobre 1869.

(1) Chi volesse sapere fino a qual punto si sfruttasse questo, alla pari di tutte le altre funzioni sacerdotali, non avrebbe che dare una scorsa ai lamenti presentati ai *Grands jours* di Troyes nel 1405 dal popolo contro i suoi parroci. Nel lungo catalogo delle esazioni di cui si era allora oggetto, si enumera anche questa che allorquando uno veniva a morte gli eredi, prima tutti i giorni per lo spazio di trenta giorni, e poi tutte le settimane per lo spazio di un anno, dovevano offrire delle oblazioni di pane e vino ed altri generi. Il tribunale diede ordine che questo mercimonio avesse a cessare e che il prete non avesse da esigere più di cinque *Sous tournois* per l'ufficio dei morti. - Preuves des Libertez de l'Eglise Gallicane, II, II, 89, 92 (Paris, 1651).

(2) Sacramentarium Gregorianum (Muratori, T. XIII. P. II, p. 680).

(3) Ibid. p. 917.

(4) Theodori, Capitula, c. 2 (Wasserschleben, p. 145). - Theodori Poenit. Lib. II, c. III, paragr. 3 (Ibid. p. 204). Così in una vita di S. Nilo, scritta da un contemporaneo, si dice del suo desiderio di farsi monaco: « in uno momento rejuvenescere velut aquilae juventus atque omnibus prioribus delictis liberari » (Martene, Ampl. Coll. VI, 928).

quanto il vedere come, nonostante la sua origine apostolica (1), questa pratica non sia stata compresa nelle liste alle quali abbiamo accennato più sopra. Senza dubbio, nei tempi primitivi, l'estrema unzione praticavasi soltanto cogli ammalati, nella speranza di poter ottenere la salute dell'anima e ad un tempo quella del corpo; siccome la seconda poteva esser provata mentre la prima restava necessariamente sempre allo stato di ipotesi, così non la si amministrava se non nei casi disperati ed ai moribondi, e quando fu definitivamente stabilita la teoria dei sacramenti, il «Crisma» che era uno dei sacramenti primitivi, fu diviso in due parti: la confermazione e l'estrema unzione.

Il crisma si preparava il giovedì santo con grande solennità. In un sacramentario, risalente probabilmente al sesto secolo, il rituale destinato a questa cerimonia abbraccia un esorcismo in cui si dice che siffatto crisma od olio ha il potere di rimettere i peccati, tutti i peccati (2). Le formole in uso per l'amministrazione dell'estrema unzione, testificano la convinzione che essa curasse il corpo ed ottenesse, in pari tempo, il perdono dei peccati, la qual cosa viene pure indicata dall'unzione che facevasi al capo, agli occhi, alle orecchie, alle reni, alla bocca, al collo, alle narici, alle spalle, al petto, al cuore, alle mani, ai piedi, alle giunture, ed a quella parte del corpo in cui i dolori si facessero maggiormente sentire (3). Strano: Pier Lombardo, citando il testo di Giacomo,

(1) Si ammala qualcuno di voi? lo si porti dai preti della chiesa; ed essi preghino su di lui, ungendolo con olio nel nome del Signore. E la preghiera della fede salverà il malato, ed il Signore si leverà su di lui; e se ha commessi dei peccati questi gli saranno perdonati ». Giacomo, V, 14-15.

(2) « Eisque ex eo ungere habent in remissionem omnium peccatorum ». - Sacrament. Gelasianum, Lib. I, n. 40 (Muratori, T. XIII, P. II, p. 105). Nel Sacram. Gregorianum (Ibid. pp. 578-80) la formola esprime la virtù del crisma in termini più generici.

(3) Così una formola del secolo XI dice: « Ungo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, oleo sancto atque sacrato, ut virtute Spiriti Sancti tribuat tibi haec sacra unctio sanitatem animae et corporis in remissione omnium peccatorum et vitam aeternam ». E le istruzioni finali sono: « Deinde communicet eum sacerdos corpore et sanguine Domini, et sic septem continuos dies, si necessitas contigerit, tam de communione quam de alio officio, et suscitabit eum Dominus ad salutem, et si in peccatis fuerit dimittentur ei, ut apostolus ait ». - Morini, De Sacram. Poenit. Append. p. 27. Cf. pp. 49-50, 52.

omette le parole: «e la preghiera detta salverà il malato», attribuendo in tal modo tutta la virtù dell'operazione al crisma: ritenne tornasse utile tanto al corpo che all'anima, ma se non è espediente che il malato guarisca, per lo meno salva l'anima sua, giacchè havvi un'unzione interiore che produce la remissione dei peccati ed aumenta la virtù. Discussero i teologi se, come il battesimo, la confermazione e gli ordini, l'estrema unzione si dovesse amministrare una volta sola, ma Pier Lombardo dimostra com'essa, quanto l'eucarestia, la penitenza e il matrimonio, si possa ripetere (1).

Se volessimo addentrarci nelle controversie intorno al Pelagianismo ed alla giustificazione per la fede e la grazia, andremmo troppo fuori del seminato, ma non possiamo esimerci dall'accennare alla parte attribuita dai dottori della chiesa a Dio nell'opera della conversione e del perdono dei peccatori. Quest'argomento fu oggetto di perenni dibattiti, sostenuti con molto più calore di quello che avrebbe permesso l'impossibilità di possedere prove sicure.

Fin dai tempi del Pastore di Herma sta la dottrina per cui gli eletti di Dio si salvano per la fede (2), e verso la metà del secolo IV questa dottrina viene ampliata da S. Ilario di Poitiers, il quale afferma che la fede è l'unico mezzo di giustificazione; nessuno, eccettuato Dio, può rimettere i peccati, e quindi ogni remissione da Lui deriva; perfino il pentimento, che è condizione indispensabile al perdono, è dato dal cielo: non è ricompensa al merito, ma un perdono libero e spontaneo (3). Buone prove circa quest'afferma-

---

Un poco meno elaborata è la cerimonia moderna; l'unzione vien fatta con olio d'oliva benedetto e viene fatta solo agli organi che sono causa di peccato — gli occhi, le orecchie, le narici, la bocca, le mani, i piedi e le reni — e queste ultime vengono omesse quando si tratti di donne. - C. Florent. Unionis (Hard. IX, 440). - Addis ed Arnold, Catholic Dict. Vedi *Extreme unction*. Cf. Bonizonis Placentini, Lib. de Sacramentis.

(1) P. Lombard. Sententt. Lib. IV. Dist. XXIII, paragr. 1-3.

(2) Pastor Hermae, Vis. III, 8.

(3) Fides enim sola justificat... Verum enim potest dimittere peccata nisi solus Deus: ergo qui remittit Deus est. - S. Hilar. Pictaviens. Comment. in Matt. c. VIII, n. 3. Peccata vetera flentibus et crimina quibus obsordescimus conscientia aerumnosis, haec sedula in coelo consolatio praeparatur. -

zione, andavasi cercando nel quarto vangelo (1), ma ciò colpiva fatalmente e sommariamente il libero arbitrio dell'uomo, togliendo ogni incentivo al progresso morale, ed abbattendo le pretese del sacerdotalismo. Ma se il prete era impotente a salvare, aveva per lo meno la facoltà di condannare, ed Ilario, volendo spiegare la consegna dei peccatori fatta da Paolo al demonio (I. Cor. V. 5; I. Timot. I. 20) afferma ciò esser effetto dell'espulsione dalla chiesa, per la quale essi venivano corporalmente abbandonati in balia del demonio (2).

Poco tempo dopo, Mario Vittorino raddolcì alquanto tale teoria. Pur ammettendo che la giustificazione è effetto soltanto della grazia di Dio e non dei meriti dell'uomo, tuttavia, costui, col pentimento, può procurare di placar Dio inducendolo a concedergli il perdono (3). S. Girolamo insistette in modo particolare sull'influenza dello Spirito Santo, quale condizione preliminare alla remissione dei peccati, ma con ciò forse non si accorse che veniva a negare ogni virtù alle ministrazioni della chiesa; perfino le acque del battesimo, secondo lui, non possono lavare un'anima che prima non sia stata purificata dallo Spirito (4). Rufino, volendo rispondere agli scherni dei pagani, i quali chiedevano come sarebbe mai che i cristiani con una formola potessero far si che un assassino non fosse più tale, dice che il fatto rimane tal quale, ma l'anima viene mutata; ciò succede per l'influenza di Dio, ed a ciò basta la fede (5). S. Basilio Magno, o meglio la regola che prende il suo nome, riconosce questa teoria distruggere il libero arbitrio, e procura di conciliare l'una cosa col'altra, ma senza riescirvi (6).

Nel Palagianesimo la questione sempre più andò ampliandosi ed approfondendosi, e maggiormente accentuate si fecero le asser-

---

Ib. c. IV, n. 4. Et peccatorum remissio non probitatis est meritum, sed spontaneae indulgentiae voluntas. - Ejusdem Tract. in Psalm. LXVI, n. 2.

(1) Nessuno può venire a me se il Padre che mi ha mandato non lo tira... Nessuno può venire a me se ciò non gli è dato dal Padre. - Joh. VI, 44, 66.

(2) S. Hilar. Pictav. Tract. in Ps. CXVIII. Lib. XVI, n. 5.

(3) Marii Victorini in Epist. ad Ephes Lib. I. Vers. 7; de Physicis Libri cap. 15.

(4) Neque enim aqua lavat animam sed prius ipsa lavatur a Spiritu. - S. Hieron. Dialog. contra Luciferanos, paragr. 6.

(5) Rufini, Comment. in Symbol. Apostol. c. 40.

(6) S. Basilii, Regula, Interrog. CXXIII (Migne, CIII, 532).

zioni degli ortodossi. Difficilmente le dottrine suesposte avrebbero potuto rimaner immutate, e Pelagio, non soltanto negò il peccato originale nel senso di colpevolezza che, qualora non venga rimessa porta alla dannazione, ma dimostrò che l'uomo è dotato di libero arbitrio ed ha in sue mani il proprio eterno destino, poichè può scegliere tra il bene ed il male. Combattendolo, St. Agostino fu costretto a definire la predestinazione e la grazia prevenienti in modo tale, da suscitare non lieve opposizione. In Gallia, il suo *Liber de correptione et gratia* urtò enormemente uomini quali St. Ilario di Arles e Giovanni Cassiano. Gli argomenti che essi adducevano erano difficili a confutarsi, e S. Prospero di Aquitania, il quale erasi gettato nell'ineguale conflitto, scrisse, per aiuto, a St. Agostino. Costui rispose con una delle ultime opere scaturite dalla sua penna feconda, il *Liber de predestinatione sanctorum*, che un secolo dopo veniva incondizionatamente approvato da papa Hormisda, ma la controversia continuò e nel 529 il secondo concilio di Oranges procurava stabilire quale fosse, a questo proposito, la fede. Le sue definizioni vennero confermate da Felice IV e siccome dalle premesse torna impossibile trarre una teoria ragionevole e consistente, così non dobbiamo meravigliarci che in esse, a partire da quell'epoca, i dottori abbiano trovato materia di interminabili discussioni.

Dato un sistema così laborioso, la giustificazione proviene solo dalla fede e dalla libera grazia di Dio (1), e l'unico ostacolo

(1) Fides igitur et inchoata et perfecta donum Dei est; et hoc donum quibusdam dari, quibusdam non dari omnino non dubitet qui non vult manifestissimis sacris litteris repugnare... Unde constat magnam esse gratiam quod plurimi liberantur... cur autem istum potius quam illum liberet inscrutabilia sunt judicia ejus et investigabiles viae ejus. - S. Augustin. De Praedestinatione Sanctorum, cap. 8. Cf. c. 3, 10. Quicumque dixerit gratiam Dei qua justificamur per Jesum Christum Dominum nostrum ad solam remissionem peccatorem valere quae jam commissae sunt, non etiam ad adjutorium ut non committantur, anathema sit. Coelest. PP. I. Epist. c. 10. Si quis ut a peccato purgemur voluntatem nostram Deum expectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus per sancti Spiritus infusionem et operationem in nos fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto. - Concil. Arausican. II, ann. 529, c. 4. Cf. 3. 3, 5, 15, 19. - S. Prosperi Aquitan. Responsiones ad Capit. Vincentian. c. 15; Ejusdem contra Collatorem c. 11. - S. Eligii Noviomens. Homil. XI. - Rabani Mauri, Homil. in Evang. et Epistt. Homil. CXI.

insormontabile alla salute è la disperazione — anche a Giuda sarebbe stato perdonato, se non avesse disperato del perdono e non si fosse impiccato (1). Ma la fede è effetto esclusivo della grazia di Dio al quale si deve pure la volontà di credere (2). I meriti sono piuttosto un ostacolo; dato il merito, cesserebbe di esistere la grazia e quanto vien elargito non sarebbe che il pagamento di un debito invece di essere un libero dono (3), ed il pentimento allora, sarebbe naturalmente superfluo (4). Quindi, con tutto questo era incompatibile il libero arbitrio, e diffatti fu rigettato assolutamente (5). La volontà non serve all'uomo che per dar dispiacere a Dio, e quando l'uomo serve Dio, la volontà è di Dio, non sua (6). Ma il punto culminante di questa teoria deplorevole stava nell'asserzione della predestinazione, dell'elezione e della riprovazione, per cui andavasi in cerca di prove abbondantissime, in certe frasi di S. Paolo (7). I contendenti servivansi di quei testi che conducevano fino alle conseguenze estreme senza per nulla riflettere al fatto che con ciò praticamente distruggevano la teoria fondamentale della redenzione. Quando i Pelagiani obbiettavano che Dio sa antecedentemente chi si salva coll'esercizio del libero

(1) Immo poenitendo deterius peccant cum de peccatorum remissio desperant. - S. Fulgent. Rusp. de Remiss. Peccatorum, Lib. II, c. 16.

(2) S. Augustin. Lib. de Praedestin. c. 3, 6. - Cum aliis praeparetur aliis non praeparetur voluntas a Domino.

(3) Ib. c. 3. - Prosperi Aquitan (?). De Vocatione omnium gentium. Lib. I, c. 17. - C. Arausican. II, ann. 529, c. 6.

(4) S. Augustin. Lib. de Praedestinat. c. 16. In suo favore si può addurre l'autorità di S. Paolo, Roman. XI, 29, che venne veramente citata.

(5) S. Augustin. Lib. de Praedestin. c. 10. - Pseudo-Augustin. Hypognasticon, Lib. III.

(6) C. Arausican. II, c. 23. « Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando ita agunt quod Deo disciplicet; quando autem id faciunt quod volunt ut divinae serviant voluntati, quamvis volentes agant quod agunt, illius tamen voluntas est a quo et praeparatur et jubetur quod volunt ». Cf. c. 7, 8, 9. Gregorio Magno tentò di rimuovere una delle contraddizioni del sistema dimostando come coloro che sono predestinati alla salute l'ottengono solo compiendo quanto Dio esige da loro perchè possano ottenerla (Gregor. PP. I. Dialog. I, 8) — ma questo, per fare il bene, esigeva il libero arbitrio, e questo non venne accettato. Vedi Flori Diacon. Lugdunens. Serm. de Praedest. (Migne, CXIX, 97); Gratian. Decret. Caus. XXIII. Q. 4 post., c. 19.

(7) Roman. VIII, 29, 30; XI, 5, 6. - Ephes. I, 3-11.

arbitrio nelle buone opere, St. Agostino ruppe ogni indugio e facilmente potè dimostrare come la distribuzione della salute fosse regolata e predestinata dalla divina volontà (1). Nè maggiori difficoltà incontrò nel mettere a dovere i santi semipelagiani della Gallia, le di cui dottrine tanto rassomigliavano a quelle degli eretici (2). Una vera *crux* per costoro era la sorte dei bambini morti prima di raggiungere l'età della responsabilità, poichè essi ammettevano il peccato originale. Per risolvere questa difficoltà, tentavano dimostrare che siffatti bambini salvavansi oppure si dannavano conformemente avrebbero vissuto, se vissuto avessero, ma Agostino dimostrò facilmente quanto fallace fosse tale teoria che ammetteva la sorte e la conoscenza; egli pensava invece che codesti bambini, o venissero salvati dalla grazia di Dio, oppure fossero dannati dal suo giudizio (3). Il concilio di Orange non proclamò affatto la dottrina della predestinazione e dell'elezione in tutta la sua ripugnante rigidezza, bensì adottò un canone che ammette la prescienza e quindi anche la predestinazione (4). Questa

(1) S. Augustin. Lib. de Praedest. c. 17. « Non qui eliguntur quia credunt, sed qui eliguntur ut credant... Sed jam electos in se ipso ante mundi constitutionem. Haec est immobilis veritas praedestinationis et gratiae ». - Cf. Ejusd. de Correptione et Gratia, c. 15; Epist. CII, ad Deogratias, n. 15. - S. Fulgentii Ruspens. De Remiss. Peccator. Lib. II, c. 2.

(2) S. Augustin. Lib. de Praedestin. c. 19. Uno degli argomenti da S. Agostino ritenuti concludenti (Ibid. c. 15) illustra felicemente l'abitudine teologica di considerare le illustrazioni e comparazioni come ragioni. Cristo fu uomo. Egli era predestinato a condur vita impeccabile. Venne concepito di Spirito Santo ed i Cristiani sono rigenerati nel battesimo. E siccome tutti i casi sono paralleli, così la vita di tutti i cristiani è già predestinata, poichè tutti sono membri del Cristo. Tale è pure l'unico argomento addotto da Pier Lombardo. - P. Lombard. in Epist. ad Romanos, n. 11.

(3) S. Augustin. Lib. de Praedestinat. c. 12. - L'ascetismo monastico riuscì a scovare ragioni per legittimare la dannazione degli innocenti bambini. S. Odone di Cluny si chiede: « Quare justus Judex Deus infantem legitimo matrimonio et absoluto tempore conceptum, etiam si priusquam peccare possit moritur, cur aeternaliter condemnet? Sed dum proprio reatu minime punitur, manifestum est illud fieri propter illud peccatum quod fit hora conceptionis. Si ergo tanta est culpa in conjugali concubitu ut infans pro illa sola puniri debeat, etc. ». Odonis Cluniac. Collationum, Lib. II, c. 24.

(4) Tales nos amat Deus quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito. - C. Arausic. II, ann. 529, c. 12.

dottrina fu accettata completamente dalla chiesa, come ne fa fede la definizione chiara di St. Isidoro di Siviglia, quando afferma darsi il caso di uomini i quali vogliono esser buoni ma sono incapaci di esserlo, mentre altri vogliono esser cattivi e non possono ed anche quando ammette che l'umana intelligenza nulla può spiegare (1).

I Pelagiani pretendevano, ma invano, che questo sistema rimovesse ogni pressione fatta sugli uomini perchè fossero giusti. In realtà, esso paralizza qualunque influenza possa esser esercitata dalla promessa di una futura ricompensa e di un futuro castigo e fa dell'uomo una marionetta cieca in balìa di una potenza suprema e misteriosa, la quale se ne serve per i suoi scopi imperscrutabili, quaggiù e nel mondo avvenire, senza riguardo alcuno all'umana virtù ed all'umana felicità. Inoltre essa metteva la scure alla radice dell'ognor crescente sacerdotalismo, giacchè, per esser logico, doveva eliminare le prestazioni del ministero ecclesiastico; se l'uomo non è dotato di libero arbitrio, se il pentimento e le buone opere sono indifferenti, se già è predestinato alla beatitudine od alla dannazione, il potere di legare e di sciogliere altro non è che una finzione, ed i sacramenti semplici simulacri. Che questi dogmi si inculcassero ancora mentre il sacerdotalismo diffondevasi ovunque, mentre gli uomini facevano tutto il possibile per acquistarsi il favore di Dio colle buone opere, col pentimento e coll'emendamento procurandosi conquistarsi la salute col mezzo dei sacramenti, come se la libertà della volontà non fosse mai stata revocata in dubbio, e della predestinazione non si avesse mai udito parlare, è certamente un esempio quanto mai palpabile della facoltà di auto-decepzione propria dell'uomo. Tutta la pratica della chiesa riconosceva a priori la verità dell'eresia pelagiana inculcante che ciascuno ha nelle sue mani il destino dell'anima propria per il bene o per il male, eppure la chiesa anatematizzava Pelagio e continuava a condannare gli astrologi perchè negavano il libero arbitrio (2). Allorquando, nel nono secolo, il monaco

(1) Gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem.. Vult quis esse bonus et non valet; vult alter esse malus et non permittitur interire... Et in hac tanta obscuritate non valet homo divinam perscrutari dispositionem, et occultem praedestinationis perpendere ordinem. - S. Isid. Hispal. Sententt. Lib. II, c. 6.

(2) In un sermone attribuito a S. Cesario di Arles è detto: « Per mathe-

Gotteschalck cominciò a sostenere apertamente la dottrina di St. Agostino, tornò facile condannarlo e punirlo nei concilii di Mainz e di Quierzy, ma ciò non potevasi fare senza condannare con lui quanto la chiesa aveva ritenuto per più di quattro secoli come verità indiscutibile, e si scatenò una vera tempesta teologica che ebbe termine soltanto per esaurimento o causa la morte di coloro i quali vi presero parte, lasciando l'enigma ben lungi dalla soluzione (1).

Eppure il genio degli ecclesiastici bastò a conciliare la predestinazione colla necessità delle ministrazioni sacerdotali. Se non vi riuscirono colla logica, vi riuscirono colla forza. Quando Gerardo di Cambrai, al sinodo da lui tenuto nel 1025, si accinse a convertire gli eretici Cathari, disse loro che la giustificazione è effetto della grazia, riservata ai predestinati (2), ma allorchè trattò del potere sacerdotale, volle dimostrare come la sentenza del prete assolva coloro che Dio ha visitato colla grazia della compunzione (3), e siccome una sentenza di scomunica o di assoluzione emessa dal sacerdote ha efficacia grandissima nelle cose di questo mondo, nella salvezza avrebbe invece influito ben poco, dimostrando con ciò che Dio aveva già concesso al reo la sua grazia. Nel secolo seguente, Abelardo è, in punto a questo,

---

maticos sic loquitur: numquid homo peccat? Stellae sic sunt positae, necesse est ut faciat homo peccatum... quia stella facit ut homo peccat; nam ipse non peccat». - S. Augustin. Append. Serm. CCLIII, n. 2 (Ed. Benedict.). Tale continuò ad esser il fondamento sul quale poggiava la condanna dell'astrologia. Cecco d'Ascoli venne consegnato al rogo perchè le sue predizioni basate sulle stelle negavano il libero arbitrio.

(1) Gotteschalci Fragmenta (Migne, CXXI, 347). - Concil. Mogunt. II, ann. 848 (Harduin, V. 15). - C. Carisiac. I, ann. 849 (Ibid. p. 18). - C. Carisiac. II, ann. 853 (Ib. p. 58). - C. Valentin. III, ann. 855 (Ib. p. 87). - Ratramnus Corbeiens. de Praedestinat. Dei. - Amulonis Lugdunens. Sententt. de Praedest. - S. Remigii Lugdunens. De Tribus Epistolis Liber. - Hincmarus Remens, De Praedestinatione. - Joan. Scoti Erigen. Lib. de Praedest. - Flori Diac. Lugdunens. adv. Jo. Scot. Erigenam. - Lupus Ferrariens. de Tribus Quaestionibus; Ejusd. Collectaneum de Tribus Quaestionibus. - S. Prudentius Trecens. de Praedestinatione contra Jo. Scotum.

(2) Synod. Atrebatens. ann. 1025, c. 16 (D'Achery, Spicil. I, 623).

(3) Ut quos omnipotens Deus per compunctionis gratiam visitat, illos pastoris sententia absolvat. - Gerardi Camerac. Epist. (Gousset, Actes de la Prov. Eccles. de Reims, II, 51).

perfettamente ortodosso, poichè sostiene la grazia preveniente e la predestinazione (1). Verso la metà del secolo, il cardinale Roberto Pullus in qualche tratto ci dà delle definizioni rigidissime circa la predestinazione, l'elezione e la riprovazione, ed in altro ci assicura che la fede e la carità bastano ad ottenere il perdono (2). La dottrina nuda e cruda di Agostino era troppo ortodossa per poter esser negata ed insieme troppo ripugnante per non venir rigettata a tutti i costi come contradditoria. Eppure il contemporaneo Graziano l'accettò nell'intera sua rigidezza: la riprovazione ed il castigo, egli dice, o sono superflui, od inutili; superflui per coloro i quali sono predestinati alla salute, inutili per coloro che sono predestinati alla dannazione (3). Difficilmente sarebbesi potuto colpire in modo più decisivo tutto quanto il sistema della chiesa, sia nell'esortazione che nell'imposizione della penitenza, tanto come maestra quanto come giudice. Tutte le sue funzioni del *Forum internum* divenivano oziose. La stessa conclusione si potrebbe trarre da Pier Lombardo; è impossibile si dannino coloro i quali sono predestinati alla salute, e coloro che sono predestinati alla dannazione è impossibile si salvino; ma Dio, egli dice, non è responsabile di questi ultimi, poichè egli agisce semplicemente col togliere loro la sua grazia, e li abbandona sulle vie del male (4). In tal modo noi facciamo ritorno all'antico postulato che l'uomo è fornito di libero arbitrio per il male soltanto, e la chiesa è impossibilitata a salvare od a condannare. Questo, però, non impedì che in seguito Pier Lombardo si occupasse del pentimento, dei sacramenti e del potere delle chiavi, come se non avesse mai udito parlare di predestinazione, di elezione e di riprovazione.

Ancor più faticoso e noioso tornerebbe il seguire i varii meandri di quest'argomento attraverso la dialettica interminabile degli scolastici. Esso non esercitò mai la più lieve influenza sulla polizia o sulla pratica della chiesa, ed anche come questione scolastica

(1) P. Abaelardi, Ethica, c. 20.

(2) Card. Roberti Pulli, Sententt. Lib. I, c. 12; Lib. V, c. 11.

(3) Praedestinati enim ad vitam sine correptione mutantur sicut Petrus... Praesciti ad mortem inter flagella deteriores fiunt, sicut Pharao. Bonis ergo superflua, damnandis haec inveniuntur inutilia. - Gratian. Decret. Caus. XXIII. Q. 4, post. c. 19.

(4) P. Lombard. Sententt. Lib. I. Dist. 40.

il suo interesse diminuì assai col sorgere del sistema sacramentale e collo stabilirsi del potere delle chiavi. Una volta concessa al prete la funzione dell'assoluzione, poco importava a lui od al suo penitente che quest'ultimo fosse eletto o riprovato. La predestinazione rimase necessariamente allo stato di dogma riconosciuto, d'ora in avanti, arma formidabile se maneggiata da mani eretiche, ma non potè più ostacolare lo sviluppo del confessionale o quello delle indulgenze, per quanto lo stesso fosse in istridente contraddizione con l'uno e le altre. L'unico sforzo che si facesse per conciliare principii contradditorii, ricostruendo un'attiva teoria della penitenza, fu quello di supporre che, siccome la contrizione è una condizione che deve precedere l'assoluzione, così non si potesse dare vera contrizione se non per mezzo della grazia infusa o preveniente. In tal modo la salvezza dell'eletto era tutta opera di Dio. Non vi è cuore così indurito, afferma Riccardo di S. Vittore, che non possa esser rammollito da Dio, e non si può dare pentimento senza la sua iniziativa, giacchè Egli ha riservato a sè stesso tale funzione (1). Così la definizione della contrizione divenne questa, che cioè, la grazia infusa ne è il necessario principio e che solo Dio può disporre il peccatore all'assoluzione del sacerdote (2). I moralisti riconobbero gli effetti deleterii di questo sistema, ed il domenicano Pietro da Palermo si lagna della pazzia di coloro i quali affermano poter soddisfare per i loro peccati quando Dio avrà loro concesso la grazia del pentimento (3). È bensì vero che vi fu una reazione in favore del libero arbitrio; Guglielmo di Parigi afferma l'esistenza di tre metodi di giustificazione, il primo mediante la grazia gratuita di Dio, senza la cooperazione del peccatore, il secondo mediante i suffragi dei santi, il terzo per la cooperazione del penitente (4). Alessandro di Ales afferma più parti-

(1) Rich. a S. Victore de Potestate Ligandi et Solvendi, c. 3, 7.

(2) Pet. Cantor. Verb. Abbrev. c. 141. - S. Raymundi, summae, Lib. III. Tit. XXXIV, paragr. 5. - Alex. de Ales, Summae, P. IV. Q. XIII. Membr. I, art. 3; Q. XVII. Memb. 2, art. 1, paragr. 3. Con tutto ciò verso la fine del secolo XII Maestro Bandinus nell'enumerazione da lui fatta di quanto è essenziale alla penitenza omise la grazia infusa. Le tre cose essenziali sono: « Cordis compunctio, oris confessio, operis satisfactio ». - Bandini, Sententt. Lib. IV. Dist. 16.

(3) Petri Hieremiae Sermones ;De Poenit. Serm. IV (Brixiae, 1502).

(4) Guillel. Parisiens. de Sacr. Poenit. c. 9 (Ed. 1674, p. 472).

colarmente che l'infusione della grazia deve precedere, e che la giustificazione esige quattro cose: il movimento della libera volontà, l'infusione della grazia, la contrizione e la remissione del peccato (1), e l'Aquinate dimostra come la grazia viene infusa dal pentimento, riducendola, in tal modo, ben più alle condizioni di effetto che a quelle di causa (2); la questione del pentimento, poi, condusse ad una discussione scolastica per risolvere se il peccatore col pentimento apre l'anima sua alla grazia, oppure se la preparazione per la grazia è opera di Dio (3), differenza sommamente importante, ma tutt'altro che facile a decidersi, giacchè, da un lato implica una limitazione dell'onnipotenza di Dio, e dall'altro una limitazione della libera volontà dell'uomo. Sembrerebbe quasi che la posizione assunta dall'Aquinate sia stata abbandonata, poichè Domingo Soto afferma che un atto legittimo di penitenza non può provenire dalla natura ma solo dalla grazia di Dio di cui l'aiuto speciale è assolutamente necessario (4), e quando il cardinal Lugo negò che Dio conceda il perdono dei peccati senza un pentimento per lo meno virtuale, il Palmieri lo rimbeccò asserendo come Dio possa infondere la grazia santificante senza un atto tanto precedente quanto conseguente (5).

Ma tutta la questione rimase, per un certo tempo nelle condizioni di un'astrazione teologica, e di una questione interessante i dialettici soltanto. Gli scolastici potevano spaziare a loro piacere intorno alla grazia salvifica di Dio ed all'influenza da essa esercitata sull'anima producendo la contrizione perfetta ed un cangiamento nel cuore, ma l'esperienza dimostrava che se questa doveva essere una condizione precedente per ottenere l'assoluzione pochi

(1) Alex de Ales, Summae, P. IV. Q. XVII. Membr. 4, art. 6, paragr. 4.

(2) S. Th. Aquinat. Summae, P. III. Q. LXXXIX, art. 1. Eppure l'Aquinate, nella *Summa contra gentiles*, riconobbe che la carità e la grazia erano necessarie alla conversione. « Nam mens nostra debito ad Deum converti non potest sine charitate; charitas autem sine gratia haberi non potest » (Lib. IV, c. 72). L'iniziativa e la responsabilità resta a Dio. - « Quod Deus aliquos a peccato liberat et aliquos in peccato relinquit ». Lib. III, c. 162). Il libero arbitrio dell'uomo è impotente ad acquistare la grazia, ma basta ad impedirla (Lib. III, c. 160).

(3) Astesani, Summae de Casibus. Lib. V. Tit. XXII. Q. 2.

(4) Dom. Soto Comment. in IV Sententt. Dist. XVII. Q. II, art. 5.

(5) Palmieri, Tract. de poenit. p. 38.

erano i penitenti i quali potessero sfuggire alla perdizione. Per la pratica del confessionale si dovette andare in cerca di espedienti nuovi, e la difficoltà venne risolta colla scoperta che la contrizione imperfetta, detta anche « attrizione », la quale non esige nè la grazia nè la carità, diventa contrizione nel confessionale per opera del sacramento. Gli scolastici più antichi nulla seppero circa questo fatto consolante. Io credo che il primo germe di esso si riscontri in Alessandro di Hales, verso il 1245, quantunque egli non l'attribuisca al sacramento bensì all'atto della confessione che qualche volta, egli dice, intensifica l'attrizione fino a renderla contrizione (1). Il suo contemporaneo Guglielmo di Parigi suggerisce come diansi casi in cui il potere delle chiavi, esercitato nel sacramento, supplisca al difetto esistente in coloro che si accostano alla confessione con un desiderio veemente di riguadagnare la grazia di Dio, ed anch'egli attribuisce al sacramento l'infusione della grazia (2). Il cardinale Enrico di Susa sembra nulla sapesse di tutto questo (3). L'Aquinate nega che l'attrizione possa diventare contrizione, ma dice che nella confessione e nell'assoluzione il penitente può acquistare la grazia, purchè non frapponga alcun impedimento, e così diventa soggetto adatto all'esercizio del potere delle chiavi (4). S. Bonaventura, tuttavia, afferma in modo positivo che il sacramento della penitenza converte l'attrizione in contrizione (5); quest'idea fu pure generalmente adottata dalla scuola francescana (6), e finalmente anche dai Domenicani. S. Antonino

(1) Alex de Ales. Summae. P. IV. Q. XVIII. Membr. II, art. 1.

(2) Guillel. Paris. de Sacram. Poenit. c. 4, 21.

(3) Hostiensis Aureae Summae. Lib. V. De Poenit. et Remis. Paragr. 5.

(4) S. Th. Aquinat. Summae Supplem. Q. I, art. 3; Q. 18, art. 1.

(5) S. Bonav. in Lib. IV. Sententt. Dist. XVIII. P. I, art. 2. Q. I.

(6) Jo. Scotus super IV. Sententt. (Ed. Venet. c. 1470, fol. 285 a). - Astesani, Summae de Casibus, Lib. V, Tit. 18. - Guillelmus Vorillong super IV. Sententt. Dist. 14, 17, 18, 20. Guglielmo di Ware è ora un teologo dimenticato dei primordii del secolo XIV, ma ai suoi tempi era conosciuto come *Doctor Fundatus*. Chi volesse farsi un'idea della grande reputazione di cui godeva non avrebbe che a guardare ai varii nomi sotto i quali era conosciuto. Infatti, egli è citato come Anglicus, Guill. Anglicus, Guaro, Guaronis, de Oona, Varillio, Varrilionis, Varro, Verus, de Waria, Warro, Warrillo, Vorlyon, e, come ha la più antica edizione di Venezia, Vorrillong.

da Firenze ciò afferma come un fatto accettato (1), ed il Cancelliere Gerson, che detestava cordialmente tanto i Tomisti quanto gli Scotisti, vi accenna come a cosa al tutto naturale (2). Prierias non solo l'ammette ma cita in suo favore l'Aquinate (3), mentre il Concilio di Trento, con una fraseologia ponderata (4) l'accosta abbastanza da giustificare i posteriori teologi allorchè la espongono come se si trattasse di regola pratica (5). In tal modo la grazia di Dio trovasi a portata dei penitenti tiepidi.

Mentre le tremende dottrine della predestinazione, dell'elezione, della riprovazione, della giustificazione per la fede e la grazia, diventavano un oggetto di sport da parte degli scolastici ed in pratica eran ridotte a zero; mentre venivano riconosciute speculativamente quali articoli di fede e contraddette praticamente dall'efficacia che si attribuiva alle prestazioni del ministero sacerdotale, nessuna meraviglia se gli eretici, che di tempo in tempo sorgevano, se ne impadronissero ardentemente e se ne servissero come di armi efficacissime contro la chiesa. Wickliffe ed il suo discepolo Huss ne usarono largamente, e Tomaso di Walden, pur citando molto St. Agostino, è virtualmente costretto ad abbandonare la predestinazione e la riprovazione, per poter confutare gli

---

(1) S. Antonini, Summae. P. III. Tit. XIV, c. 19, paragr. 3. - Pure in altro passo (P. I. Tit. x, c. 3, paragr. 5) ne parla come di cosa accessoria « cum per confessionem efficiatur quis aliquando de attrito contritus ».

(2) Fit etiam ut attritio minus sufficiens fiat in confessione contritio. - Joh. Gersoni, Regulae Morales (Opp. Ed. 1488, XXV, G.).

(3) Summa Sylvestrina V. *Claves*, paragr. 4, *Confessio sacrament.* I, paragr. 1.

(4) C. Trident. Sess. XIV. De Poenit. c. 4. Pure in una delle prime sessioni il concilio aveva affermata la proposizione contradditoria che la grazia preveniente è una condizione necessaria della giustificazione; che l'uomo nulla può fare da sè e che senza la grazia di Dio la sua volontà è impotente. - Sess. VI. De Justificat. cap. 5; can. 3.

(5) Attritio, idest imperfectus de peccato dolor, sufficit cum sacramento poenitentiae ad gratiam impetrandum. - Eman. Sa Aphorismi Confessariorum, Vedi *Contritio*, paragr. 4. - Reiffenstuel, Theologia Moralis, Tract. XIV. Dist. VI, n. 37, 38. Coll'Aquinate i teologi ritengono che l'attrizione non possa mai diventare contrizione, ma che quando vi si congiunga l'amore di Dio, la contrizione ne è il risultato (Pereyra, Elucidarium Theolog. Moral. n. 1610). Per poterla ammettere nella pratica la distinzione è troppo sottile.

argomenti degli eretici (1). La dottrina di Lutero circa la giustificazione per la fede, che abbiamo già visto risalire fino a St. Ilario di Poitiers, rappresentava l'attacco più diretto che egli potesse fare a tutti i Paraphernalia del sacerdotalismo. Calvino espose il dogma della predestinazione con una logica implacabile che non indietreggiava dinnanzi a nessuna conclusione per quanto ripugnante potesse essere. Allorchè si radunò il concilio di Trento allo scopo di opporre una diga agli attacchi degli eretici formulando una definizione di fede che separasse una volta per sempre la vera chiesa dai falsi dottori, fu costretto a tarpare un poco le ali al dogma di St. Agostino e del concilio di Orange. Non poteva certo ripudiarlo espressamente, nè poteva abbandonare totalmente il sistema sacerdotale che era stato innalzato, a suo marcio dispetto. Stretto era il sentiero per cui doveva passare, ed esso lo calcò con sufficente abilità, senza riguardo alcuno alla coerenza, giacchè gli eretici eransi impadroniti delle sue vecchie posizioni ed esso era costretto ad occuparne delle nuove. La giustificazione per la fede venne ammessa, ma diluita in favore della giustificazione per le opere; il libero arbitrio fu riconosciuto come fattore di opere buone e di meriti; la predestinazione venne perduta di vista, più che fosse possibile — non potevasi negarla, ma fu riconosciuta stabilendo però dei limiti. Si disse ai fedeli che nessuno, senza una particolare rivelazione di Dio, può sapere se trovasi nel novero degli eletti, inferendone così che tutti hanno bisogno dell'aiuto della chiesa, ed a questo ebbe seguito una dichiarazione che distruggeva virtualmente la predestinazione col negarne l'universalità: i non eletti possono esser giustificati dalla grazia, ma non ne segue che siano predestinati al male (2). Così a Trento Pelagio trionfò di Agostino e questo è reso evidentissimo dal fatto che il Catechismo Tridentino non contiene alcuna allusione alla predestinazione, all'elezione ed alla riprovazione. Nemmeno ai parroci dovevasi lasciar scorgere anche un solo barlume di dot-

(1) Thomae Waldens. De Sacrament. cap. CLX, CLXI, CLXII.

(2) C. Trident. Sess. VI. De Justificatione, cap. 5, 8, 12; can. 4, 9, 17. - Il libero arbitrio venne indebolito ma non distrutto dal peccato di Adamo. - Ibid. cap. I. - Pure il Bellarmino insegna non potersi dare remissione di peccati senza la grazia infusa « Sol justitiae et pater hominum non remittit peccata nisi per gratiam sive justitiam quam infundit ». - R. Bellarmini, Expositio Psalmi XXXI.

trine tanto pericolose. Quando i Giansenisti tentarono conciliare la dottrina di St. Agostino con quella di Trento furono prontamente denunziati quali eretici della peggior specie (1).

Se volessimo addentrarci nelle dispute che per due secoli agitarono la chiesa e che ancor oggi ben difficilmente potrebbesi affermare siano assopite, tra il Molinismo ed il Giansenismo, tra le dottrine della Grazia sufficiente e della grazia efficace, ci staccheremmo troppo dal nostro argomento. Di tanto in tanto esse ci si presenteranno nel corso della trattazione e qui basti accennarvi come ad uno che fu tra gli esempi più notevoli dello sforzo fatto dagli uomini per definire l'indefinibile.

(1) Scavini, Theolog. Moral. Univ. Tract. I. Disp. I, cap. 2, art. 2.

CAPITOLO VII.

IL POTERE DELLE CHIAVI

Sommario. — La mediazione di martiri e santi. — I testi di Matteo e Giovanni. — La chiesa primitiva nulla seppe del potere delle chiavi. — Sviluppo graduale di questa pretesa. — Opinioni di Girolamo ed Agostino. — Incertezza nei secoli quinto e sesto. — I preti pretendono di esercitare le funzioni proprie dei vescovi. — Formole d'ordinazione. — I preti esercitano solo un potere delegato. — Influenza delle false decretali. — Progresso graduale dal nono all'undicesimo secolo. — Incertezza di S. Bernardo e di Graziano. — Influenza esercitata dall'università di Parigi e dalla scolastica. — Ipotesi esitanti di Ugo di S. Vittore. — Pier Lombardo divide la remissione in *culpa* e *poena*. — Discussione sulla funzione del prete nell'assoluzione. — Elaborazione della teoria concernente la *culpa* e la *poena*. — La remissione dei peccati avviene solo per il potere delle chiavi. — Discussioni sulla natura e la certezza dell'assoluzione. — La chiave della conoscenza. — La salute in mano del prete.

Fin qui, siam venuti esaminando le varie teorie emesse onde spiegare il contegno di Dio al cospetto dei peccati dell'uomo. Abbiamo visto come il peccatore trattasse direttamente con Dio, e come, eccezion fatta riguardo alla dottrina della predestinazione, che gettava un'ombra oscura e tetra, gli si insegnasse a pensare da sè stesso alla propria salvezza senza ricorrere all'aiuto di alcuno, eccettuato quanto avrebbe potuto ottenere mediante intercessione delle preghiere dei fedeli. Nessun potere speciale annettevasi alle preghiere del sacerdote; quelle dei laici valevano quanto le sue; si ammetteva a priori che le suppliche dei giusti fossero ben più accette di quelle degli empi, ma in tutta quanta la letteratura di quel tempo si cercherebbe invano un indizio qua-

lunque che asserisse l'ordinazione conferire qualche potere particolare sulla grazia e la misericordia di Dio. Ritenevasi tuttavia che i martiri, i confessori ed i santi godessero di un favore speciale quali mediatori. Tertulliano dimostra come siffatta tendenza avesse avuto origine fin dai tempi primitivi; diffatti, dopo aver abbracciato il Montanismo, egli cerca dimostrare che l'aver subìto il martirio basta perchè un uomo possa dire d'aver purgato i proprii peccati, e si chiede: chi, il Cristo eccettuato, ha salvato altri colla sua morte? (1) Cipriano, in un passo, dimostra come questa credenza fosse già a' suoi tempi assai in voga (2). Quando, col cessare della persecuzione, il martirio pure cessò, la di lui potenza intercessoria venne trasferita ai santi. Nel secolo quinto, riscontrasi un passo della vita di S. Onorato, scritta dal suo successore St. Ilario di Arles, che dimostra come i santi fossero considerati quali patroni dei vivi, intercedendo per essi appresso Dio (3). Infatti, le idee del tempo erano così selvagge, che Bacharius afferma come un peccatore, il quale per i suoi delitti insultasse i santi supplicandoli dei loro suffragi, può riescire ad importunarli così colla sua costanza, da costringerli quasi a forza ad intercedere per lui, e la loro intercessione diverrebbe ancor più efficace per il fatto che essi stessi ne soffrirebbero insulto (4). Eppure malgrado questo, non sembra che le preghiere rivolte ai santi fossero ancora officialmente riconosciute. Nel più antico dei Sacramentarii, quello che viene attribuito a Leone I, le preghiere vengono indirizzate esclusivamente a Dio; in esso viene adottato l'espediente straordinario di supplicarlo a permettere che i santi ed i martiri preghino per i supplicanti ottenendo da Lui che loro perdoni (5). In un tem-

(1) Tertull. de Pudicit. c. 22. - « Sufficiat martyri propria delicta purgasse. Quis alienam mortem sua solvit nisi solus Dei filius »?

(2) Cypriani, Epist. XIX. - « Qui libellum a martyribus acceperunt et auxilio eorum adjuvari apud dominum in delictis suis possunt si... cum pace a martiribus suis promissa ad Dominum remittuntur ».

(3) S. Hilarii Arelatens. Vit. S. Honorati, c. 7.

(4) Bachiarii Monachi, de Reparatione Lapsi, c. 14.

(5) « Fac eos et majestatem tuam jugiter exorare et salutaria impetrare pro nobis ». - « Cunctos martyres tuos fac orare pro nobis quos digne possis audire ». - Sacram. Leonian. (Muratori. Opp. T. XIII. P. I, pp. 483, 487). Anche nei giorni di festa consecrati ai santi, gli è a Dio che si rivolgono, e non al santo di cui si celebra la festa. - Ibid. pp. 485, 491, 507, 511, 559, 624,

po in cui ai santi ci si poteva rivolgere, sì, ma solo passando per la trafila di Dio, è a pensare come fosse impossibile abbattere l'idea primitiva esser necessario cioè, trattare direttamente con Dio, quale unica fonte di perdono. Evidentemente Dio, in cielo o

646, 655, 663, 737. Qualora si ponga mente al potere supremo di intercessione attribuito alla Vergine nel medio evo e nel cattolicismo moderno, è interessante il fatto che in questo periodo di tempo essa occupava un posto subordinato. Nei Calendarii dei secoli IV e V editi dal Muratori, per lei non c'è alcun giorno festivo (loc. cit. pp. 63-8). In un Sacramentario Gallicano del secolo VIII, ce n'è solo uno, quello dell'Assunta, e questo cade in gennaio (Ibid. T. XIII, P. III, p. 676), e non come oggi in agosto. È bensì vero che nel secolo IV S. Gregorio di Nissa parla della Purificazione, ma si trattava probabilmente di un costume puramente locale, giacchè l'introduzione di questa festa si attribuisce comunemente a Giustiniano verso il 542 per scongiurare una pestilenza (Martene, de Antiq. Ecclesiae Ritibus, Lib. IV, c. 15). In un calendario probabilmente del secolo VII si riscontrano quattro feste, la Purificazione, l'Annunciazione, l'Assunzione e la Natività (Sacrament. Gelas. AP. Muratori, T. XIII, P. II, pp. 238, 243, 276, 285). Nel Sacramentario Leonino si accenna ad essa tre o quattro volte, parlando della sua qualità di Madre di Cristo, ma mai si parla del suo potere intercessorio, nè si chiede mai il suo suffragio. Evidentemente il suo culto non aveva ancora avuto principio, e nelle più antiche illusioni a pellegrinaggi alle tombe e reliquie di santi non si accenna mai alle reliquie della Vergine. Può darsi si debba attribuire il suo culto allo zelo dei barbari che la considerarono sempre come divinità di second'ordine. In un messale gotico del VI o del VII secolo la messa dell'Assunzione è riboccante di lodi e di adorazioni che oltrepassano quelle dei messali romani contemporanei (Muratori, T. XIII, P. III, pp. 254-6). E con tutto ciò il progresso fu assai lento. Nel Sacramentarium Gelasianum le preghiere prescritte per le sue feste la rappresentano come avvocata ed interceditrice assai più di qualunque altro santo (Lib. II, c. 8, 14, 47, 54). Nel Sacramentarium Gregorianum si riscontra già qualche progresso. La Vergine viene nominata prima di tutti gli altri santi come quella che merita onore particolare e negli altri giorni festivi è invocata quasi più che nei suoi (Muratori, T. XIII, P. II. pp. 494, 527). Eppure ancora verso la metà del secolo VII, S. Eligio parlando delle preghiere e dei meriti dei santi come mezzi di rinconciliazione con Dio, non accenna affatto alla Vergine (S. Eligii Noviomens. Homil. 8). Ancora nel secolo IX, in una visione avuta da un santo prete in cui costui vide i santi intercedere per i peccatori, non si allude affatto a lei (S. Prudentii, Annal. ann. 835). Un sacramentario del secolo XI, però, la considera già come uno dei principali intercessori « Beata Maria semper Virgine intercedente cum omnibus sanctis » (Sacramentarium Vetus, AP. Migne, CLI, 872). In seguito questo progresso si fece assai più celere, quantunque esigesse molto tempo

sulla terra, non aveva affidato ad alcuno il potere di dispensare la sua misericordia (1).

Eppure, silenziosamente, quietamente, accanto a questa, prendeva pur vita l'altra credenza che cioè, Dio avesse affidato alla

prima che venisse ad occupare il posto che occupa oggi nella credenza. Allorquando nel 1179 i Valdesi ricorsero al terzo concilio lateranese per esser autorizzati a predicare, narra Walter Mapes (De Nugis Curialium, Dist. I, cap. 31) che egli venne scelto per esaminare la loro capacità teologica e dimostrò la loro ignoranza chiedendo loro successivamente se credevano in Dio, in Cristo, nello Spirito Santo, e nella Vergine Maria, ed essi risposero affermativamente a tutte le questioni la qual cosa dimostrava com'essi non comprendessero affatto la differenza che passa tra la credenza necessaria per la Trinità e quella necessaria per la Vergine. La qual cosa è diametralmente opposta al caso di Juan Hidalgo il quale venne sottoposto a penitenza nel 1590 dall'Inquisizione di Toledo perchè affermava la necessità di credere in Dio e nella Vergine (Mss. Königl. Bibl. Halle, Yc, 20, T. I). In realtà la devozione moderna attribuisce alla Vergine assai più di un semplice potere interecessorio, rendendola partecipe dei divini attributi. Père Huguet afferma (Vertu miraculeuse du rosaire et du chapelet, Paris, 1870, p. 4): « Nous reconnaisson, selon la foi catholique, à la tres-sainte Vierge dans le ciel, deux sortes de pouvoirs... un pouvoir d'*intercession* pour nous auprès de Dieu, et un pouvoir de cooperation avec Dieu aupres de nous. Nous invoquons en Marie le premier de ces pouvoirs... en lui disant *Priez pour nous!* et le second.. en lui criant *Sauvez-nous!* »

(1) La spiegazione data dagli ortodossi della reiterazione della concessione del potere fatta dal Cristo, dopo la sua risurrezione, è questa che in Matteo egli fa semplicemente una promessa, il mantenimento della quale viene ricordato da Giovanni. Ammesso anche che i testi abbiano il significato loro attribuito dalla chiesa, in questa concessione c'è una grave mancanza, poichè essi non dicono nessun peccato poter esser rimesso senza il perdono degli apostoli; per esser efficace il potere deve esser esercitato, ed un peccatore anche altrimenti può far pace con Dio. Si tratta però di una questione di lana caprina, e se ha un valore lo ha solo in quanto presenta un esempio delle scappatoie da disperati alle quali i cattolici ricorrono per poter sostenere il potere delle chiavi. Il Palmieri (Tract. de Poenit. p. 102) asserisce che gli apostoli legavano tutti quelli che non potevano sciogliere — « apostoli autem tamdiu retinent quamdiu non absolvunt », ed anch'egli ha l'audacia di rappresentare il Cristo in atto di dire: « independenter a ministerio apostolico nolo remitti quodlibet peccatum ». Egualmente audace fu il tentativo fatto nel 1625 dal gesuita Santarel per dimostrare che il testo di Matteo non si limitava al forum conscientiae ma attribuiva alla chiesa ed al papa il potere temporale supremo su tutti i legislatori (D'Argentrè, Collect. Judic. de novis Erroribus, II, II, 213). Allo stesso risultato arriva il Bellarmino, ma con

chiesa un potere misterioso ed indefinibile sul perdono dei peccati. Tale credenza basavasi sul famoso passo dei vangeli di Matteo e di Giovanni:

« Ed io ti darò (Pietro) le chiavi del regno de' cieli e tutto ciò che avrai legato in terra sarà legato ne' cieli, e tutto ciò che avrai sciolto in terra sarà sciolto ne' cieli » (Matt. XVI. 19).

« Ed io vi dico in verità, che tutte le cose che avrete legato sulla terra saranno legate anche in cielo, e tutte le cose che avrete sciolte sulla terra saranno sciolte anche in cielo » (Matt. XVIII. 18).

« Ricevete lo Spirito Santo. A coloro ai quali voi avrete rimesso i peccati saranno rimessi; ed a coloro ai quali li avrete ritenuti saranno ritenuti » (Joh. XX. 22-23).

Qualunque sia il significato che si possa attribuire a questa concessione di potere, evidentemente la chiesa primitiva la considerò come mandato personale concesso a sant'uomini, scelti dal Cristo quali suoi immediati successori. All'epoca in cui gli evangeli furon scritti, non dubitavasi certo che gli Apostoli avrebbero successori, poichè il Cristo ebbe a preannunziare prossimo il giorno del giudizio, il quale doveva avvenire prima che fosse passata quella generazione (1), e la presenza di questo elemento escatologico in tutti i vangeli dimostra come fra i primitivi cristiani, fosse intensa l'aspettativa del suo avveramento. Chi desiderasse conoscere quanto fosse lento lo sviluppo dell'idea che cioè anche gli apostoli fossero in possesso di siffatto potere, non avrebbe che a por mente come Filippo rimandasse Simon Mago a Dio perchè ottenesse il perdono de' suoi pecati dopo il pentimento (2); non avrebbe, inoltre, che a por mente alla leggenda di S. Giovanni e del ladrone accennata più sopra, e riportata da Eusebio. Se la credenza circa questo potere negli apostoli fosse esistita, S. Giovanni non avrebbe avuto bisogno di offrire l'anima sua in cambio di quella del ladrone, intercedendo a lungo ed ardentemente presso Dio; e non appena fosse stato veramente sicuro del pentimento del peccatore sarebbesi affrettato ad impartirgli l'assoluzione. I

---

differente processo (De Controversiis Christianae fidei, Cont. III, Lib. V, c. 6) e tale fu la dottrina accettata dai gesuiti. Vedi *La theologie morale des Jesuites* (Ant. Arnauld), Colonia, 1667, pp. 121 sqq.).

(1) Matt. XXIV, 34; Marc. XIII, 30; Luc. XXI, 32.

(2) Att. VIII, 22. Questo non sfuggì a Wiekliffe nelle sue polemiche sul potere delle chiavi. Vedi Thomas di Walden, *De Sacram.* c. CXLV, n. 2.

cristiani primitivi si sarebbero ribellati all'idea che Dio avesse concesso un potere così formidabile ad uomini viziosi od ignoranti i quali, per favore o per prezzo, fossero riesciti a farsi ordinare. Sembra impossibile che l'Europa, sia pure nelle epoche sue più barbare, abbia accettato una pretesa di simil genere. Eppure è un fatto. La trasmissione del potere degli apostoli a quelli che arrogaronsi il diritto di esserne i successori, è il più audace *non sequitur* che ci presenti la storia, e non si apprezzerà mai tanto che basti il successo di questo tentativo nello sviluppo della religione e della civiltà (1).

Come si può arguire dal silenzio dei Padri primitivi, la chiesa dei primi tempi nulla seppe di tutto questo. Il provare una negativa è proverbialmente difficile, e nel nostro caso l'unica prova che si ha, è negativa. Essi non potevano discutere o combattere una dottrina ed una pratica che non esistevano affatto, e qui tace forzatamente tutta la loro eloquenza. Siccome, poi, essi occuparonsi ardentemente di tutti i mezzi dei quali i cristiani allora disponevano onde ottenere il perdono, così, l'aver essi omesso di parlare in qualunque modo, riguardo ad un potere di rimettere i peccati che sarebbe esistito nel prete o nella chiesa, è perfettamente incompatibile con una credenza contemporanea nello stesso. Abbiamo già visto (Cap. I) come S. Clemente di Roma, la Didache, Barnaba, S. Ignazio ed il Pastore di Herma, pur consigliando i peccatori a riconciliarsi con Dio, nulla seppero dell'esistenza di una qualsiasi autorità posta al di sotto di Dio. St. Ignazio, il quale tuttavia tanto innalzò l'ufficio episcopale, parla del consenso dei

(1) Allorquando Lutero il quale ritenendo che il potere delle chiavi risiedesse nella chiesa in genere, seguiva il suo maestro S. Agostino, dimostrò che altrimenti non si sarebbe potuto rispondere agli eretici i quali asserivano tale dono esser stato personale di Pietro e con lui esser morto, l'unica risposta che gli desse il suo antagonista Faber fu che nessun eretico era tanto folle da affermare una cosa così futile e chimerica, e con questo ebbe il coraggio di dichiarare d'aver atterrata tutta la posizione di Lutero. - Joh .Fabri, Opus adversus nova Dogmata Lutheri, Roma, 1522, H. II. Il Faber era umanista domenicano, alleato di Erasmo, Zwingli ed altri riformatori primitivi. Allarmato dei continui progressi della Riforma divenne uno dei più attivi ed efficaci avversarii della stessa. Il suo libro venne molto applaudito a Roma; diventò vescovo di Vienna, dove diede prova del suo zelo lavorando attivamente alla riforma del suo clero e facendo consegnare al rogo Balthasar Hubmeier, il 10 marzo 1528.

vescovi (p. 6) come di un elemento, ma non gli attribuisce alcun potere individuale. Ireneo si chiede in qual modo si possan rimettere i peccati, se non ce li rimette Dio contro il quale abbiamo peccato (1); egli ignora evidentemente l'esistenza di una funzione intermediaria. S. Dionigi di Corinto impone di ricevere con amore tutti i peccatori pentiti che si presentino per esser riammessi, ma nulla dice della necessità di impartir loro l'assoluzione (2). L'Epistola di S. Policarpo ai Filippesi è un'esortazione sommaria alla condotta ed alla pratica. In essa, se in quel tempo la confessione e l'assoluzione fossero state praticate od anche solo ammesse, non avrebbe potuto esimersi di accennarvi, mentre nulla ne dice. Nè di un'allusione qualunque a siffatta funzione o ad una mediazione tra Dio e l'uomo, si ha cenno, anche lontanissimo, nel paragrafo in cui si occupa dei doveri del prete. Parlando del prete Valente e di sua moglie che eransi mal diportati, si accontenta di dire: « Conceda loro Iddio il vero pentimento ». Tutta l'epistola ci dipinge una chiesa della massima semplicità, in cui l'uomo tratta direttamente con Dio (3), col suo Creatore. Infatti, il costume che, come abbiamo visto, allora prevaleva, circa il non ammettere i chierici a penitenza, dimostra che tutto quanto il sistema penitenziale nulla aveva a che vedere coi rapporti tra il peccatore ed il suo Dio.

Il primo accenno all'esistenza di un potere di perdonare i peccati, riscontrasi nel secolo III, quando Tertulliano protestò vigorosamente contro quanto gli era stato riferito, cioè esser stato a Roma proposto di rimettere i peccati di fornicazione e di adulterio a coloro i quali avessero fatta la debita penitenza (4). Non sappiamo con certezza se si riescisse, o meno, nell'intento, ma si hanno buone ragioni per ritenere come il progetto andasse fallito, giacchè nei susseguenti documenti non si ha traccia alcuna che l'adulterio venisse trattato con mitezza maggiore di quella che usavasi per l'omicidio o l'idolatria. Vedemmo, infatti, come in alcune chiese d'Africa coloro i quali se ne fossero resi colpevoli non ammet-

(1) Irenaei contra Hareses, Lib. V, c.xvii, paragr. 1, 2.

(2) Euseb. H. E. IV, 23.

(3) S. Polycarp. Epist. ad Philippenses.

(4) Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium Pontifex scilicet maximus quod et episcopus episcoporum edicit « Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto ». - Tertull. de Pudic. c. 1.

tevansi più a penitenza. Eppure questo dispositivo incominciava ad attirare l'attenzione, ed a provocare discussione. Lo dimostra l'argomento addotto da Tertulliano, secondo il quale la concessione fatta a Pietro fu personale; gli apostoli ebbero il potere di rimettere i peccati, e lo trasmisero alla chiesa, e se il vescovo di Roma pretende possederlo, favorisca dimostrare l'esistenza di questo suo diritto, compiendo dei miracoli come fecero gli apostoli (1).

Grado grado l'idea si fece strada in alcune chiese, sebbene ciò avvenisse in condizioni variatissime. Poco tempo dopo Tertulliano, i canoni di Ippolito, nel rituale dell'ordinazione episcopale, dimostrano come si pregasse Dio perchè concedesse al vescovo la facoltà di rimettere i peccati (2), e le Costituzioni Apostoliche, basate sopra questi canoni, hanno una formula quasi uguale a quella della fine del secolo III (3). Ma questa pretesa dipendeva completamente da costumanze locali. Lo si può arguire dall'ordinazione dei preti. Nei Canoni di Ippolito usavasi, per tale ordinazione, la stessa preghiera che si usava per i vescovi; in un Ordo egiziano

(1) Ibid. c. 21.

(2) Tribue etiam illi O Domine episcopatum et spiritum clementem et potestatem ad remittenda peccata. - Canon. Hippolyti, III, 17. Questo era l'unico dono soprannaturale attribuito dalla superstizione medioevale all'ufficio episcopale. A quella guisa che l'ombra di Pietro bastava a risanare i malati, Att. V, 15 bastava come di base di questa pretesa, alla pari di Matt. XVI, 19, giacchè si pretendeva che il vescovo potesse sollevare i malati. La preghiera dell'ordinazione aggiunge: « et tribue ei facultatem ad dissolvenda omnia vincula iniquitatis daemonum et ad sanandos omnes morbos et contere Satanam sub pedibus ejus ». Ciò avveniva con una visita ed una preghiera del vescovo: « Magna enim res est infirmo a principe sacerdotum visitari; quia umbra Petri sanavit infirmum » (Ibid. XXIV, 199). Vedi pure Irenaei contra haereses, II, 32-4 e Tertulliano ad Scapulam, c. 4. Era credenza comune che le malattie fossero opera dei demonii e che cacciandoli fosse per ritornare la salute (Tatiani contra Graecos Oratio). I canoni di Ippolito non citano Marc. XVI, 17-18, che si sarebbe presentato assai più a proposito, probabilmente perchè la conclusione di quel vangelo quale è giunta a noi in quel tempo era sconosciuta.

(3) Da ei Domine omnipotens per Christum tuum participationem sancti Spiritus ut habeant potestatem dimittendi peccata secundum mandatum tuum *(Kata ten Entolen sou)* ». - Constitt. Apostol. Lib. VIII, c. 3. Vale la pena di rammentare qui il carattere deprecatorio di questi rituali contrariamente alla forma indicativa dell'ultimo « Accipe Spiritum Sanctum ».

basato sui canoni, la preghiera per l'ordinazione dei preti non contiene alcuna allusione alla remissione dei peccati, ed altrettanto deve dirsi delle Costituzioni Apostoliche (1).

Così, in alcune chiese, i vescovi pretendevano avere il potere delle chiavi, mentre in altre, siffatta pretesa era messa in ridicolo. Origene afferma che i primi citavano il testo di Matteo, per dimostrare che tenevano il potere di legare e di sciogliere; buona cosa, egli commenta, se essi potessero fare tutto ciò per cui Cristo aveva concesso a Pietro tale potere, ma è assurdo pensare che colui il quale si trova avvinto dalle catene de' suoi proprii peccati pretenda sciogliere gli altri, semplicemente per il fatto di esser chiamato vescovo (2). Evidentemente Origene non riteneva che l'ordinazione conferisse questo potere; per lui il prete altro non era che un mediatore il quale propizia Dio all'altare (3). Abbiamo visto come S. Cipriano negò qualunque potere di assolvere; alla chiesa spettava benissimo condannare rifiutando la riconciliazione, ma coloro ai quali essa ridava la pace venivano poi rimessi al giudizio di Dio perchè confermasse od annullasse la decisione. In altro passo egli è ancora più incisivo. Nessuno, dice, s'inganni, poichè nessuno, eccettuato Cristo, può condonare un'offesa commessa contro il padrone. Quanto egli può indursi ad ammettere, è questo, che cioè l'intercessione dei santi e dei martiri possa inclinar Dio a misericordia e cangiare la sentenza. Il pretendere di fare cosa che Dio non concesse nemmeno agli Apostoli, è il colmo dell'arroganza alla quale possa abbandonarsi l'uomo, e cioè separare il frumento dalla lolla ed il buon grano dalla zizzania (4). Si è anche

(1) Achelis, Die Canones Hippolyti, pp. 81-2. - Constitt. Apost. VIII, 24.

(2) Alioquin ridiculum est ut dicamus eum qui vinculis peccatorum suorum ligatus est, trahit peccata sua sicut funem longum et tanquam juge lorum vitali iniquitates suas, propter hoc solum quoniam episcopus dicitur, habere hujusmodi potestatem ut soluti ab eo sint soluti in coelo aut ligati in terris sint ligati in Coelo ». - Origenis Comment. in Matt. T. XII, paragr. 14.

(3) Origenis in Levit. Homil. VII, n. 2.

(4) Nemo se fallat, nemo se decipiat. Solus Dominus misereri potest. Veniam peccatis quae in ipso commissa sunt solus potest ille largiri qui peccata nostra portavit, qui pro nobis doluit, quem Deus tradidit pro peccatis nostris. Homo Deo esse non potest major; nec remittere aut donare indulgentia sua servus potest quod in domino delicto graviore commissum est. - S. Cyprian. de Lapsis, n 17. Cf. n. 18, 29; Epist. 4, 55, 56; De Unitate Ecclesiae.

citata una frase di un contemporaneo di S. Cipriano, S. Firmiliano di Cappadocia, come quella che affermerebbe l'esistenza del potere delle chiavi, ma essa è registrata in una sua furiosa lettera a papa Stefano sulla ripetizione del battesimo degli eretici, ed accenna solo alla remissione dei peccati nel battesimo (1), l'aver egli raccolto un concilio per sostenere Novatianus, dimostra come non pretendesse affatto di possedere tale potere (2). Commodianus, nelle sue istruzioni per i penitenti, nulla dice di una qualunque ministrazione sacerdotale; siccome, poi, egli aveva sostenuto una lunga penitenza, così potè ben persuadersi che il peccatore deve trattare direttamente con Dio, e nelle osservazioni da lui fatte a vescovi e preti accenna menomamente al possedere essi siffatta autorità (3). Nel 305, S. Pietro di Alessandria, nelle istruzioni impartite per la riconciliazione di coloro i quali erano caduti durante la persecuzione di Diocleziano, nulla dice circa un qualunque potere di rimettere i peccati; la chiesa altro non può fare che pregare il Cristo perchè interceda per i peccatori presso il Padre (4).

Eppure, date le condizioni elastiche della dottrina e della pratica di quei tempi, allorchè fosse stata inserita nell'ordinazione rituale dei Canoni di Ippolito simile pretesa, possiamo ritenere con certezza che essa sarebbesi sviluppata coll'aumentare del potere e delle pretese della chiesa, uscita dalle persecuzioni per avviarsi al dominio. L'appetito vien mangiando; pretenderebbe dai vescovi un'abnegazione non troppo facile a predicarsi all'umana natura colui il quale ritenesse che essi non afferrassero siffatta autorità,

---

Potest ille (Deus) indulgentiam dare, sententiam suam potest ille deflectere... potest in acceptum referre quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes. - De Lapsis, n. 36.

Tum deinde quantus arrogantiae tumor est, quanta humilitatis et lenitatis oblivio, arrogantiae suae quanta jactatio ut quis aut audeat aut facere se posse credat, quod nec apostolis concessit Dominus, ut zizania a frumento putet se posse decernere, aut quasi ipsi palam ferre et aream purgare concessum sit, paleas conetur a tritico separare. - Epist. 55.

(1) Cyprian. Epist. 75 (Ed. Oxon.). E un poco degno di nota vedere quest'epistola citata da un cattolico, come il Binterim (Denkwürdigkeiten Bd. V Th. II, p. 183), e vederla inoltre caldamente attribuita allo stesso Cipriano.

(2) Euseb. H. E. VI, 44.

(3) Commodiani Instructiones, n. 49, 69.

(4) S. Petri Alexandrin. Can. XI.

dopo che la stessa era stata avanzata ed esercitata da pochi. Di questo si ha un accenno, un indizio, nell'osservazione del vescovo novaziano Acesius, che prese parte al concilio di Nicea e ne firmò i canoni ma rifiutossi di comunicare co' suoi confratelli i quali avevano preso parte a quel concilio, e Costantino avendogliene chiesta la ragione, rispose come reputasse indegni della comunione coloro i quali ammettevano ai sacramenti un uomo che avesse commesso peccato dopo il battesimo, giacchè la remissione dei peccati dipende esclusivamente dal potere di Dio e non dalla volontà del prete, motivo per cui l'imperatore gli rispose: « Acesius, appoggiate una scala e montate da voi in paradiso » (1). Anche lo sviluppo del potere delle chiavi fu meravigliosamente lento. Lattanzio non era prete, ma filosofo. La sua testimonianza, quindi, a questo riguardo, non ha certo troppo valore, ma egli nulla seppe di un prete intermediario; il peccatore deve trattare direttamente con Dio (2). Testimonianza assai più efficace è quella di St. Ilario di Poitiers. Nel commento da lui fatto sopra Matteo, sembra ignorasse la pretesa secondo cui il potere di legare e di sciogliere sarebbe stato concesso agli apostoli perchè lo trasmettessero ai loro successori. Egli considera questo potere come dono puramente personale degli apostoli, e non accenna affatto ad altra teoria da questa diversa (3). Vari altri scrittori della seconda metà del secolo IV non attribuiscono alla chiesa alcun potere di perdonare i peccati; la sorte del peccatore dipende esclusivamente da Dio (4). S. Pacianus, discutendo coi Novaziani, asserisce che il po-

(1) Sozomen. H. E. I, 22. Qualche cosa dello stesso genere si può pure raccogliere dalla conferenza tra Atticus vescovo di Costantinopoli ed Asclepiades, il vescovo novaziano di Nicea. - Socr. H. E. VII, 25.

(2) Lactant. Divin. Institt. Lib. IV, c. 17; Lib. VI, c. 13, 24.

(3) S. Hilarii Pictav. Comment. in Matt. c. XVI, n. 7; c. XVIII, n. 8. Può darsi benissimo che l'affermazione secondo la quale i farisei avrebbero preteso di esser in possesso delle chiavi dei cieli (c. XII, n. 5) sia un celato rimprovero agli alti sacerdotalisti. Juenin (De Sacram. Diss. VI. Q .V, cap. I, art. 2, paragr. 2) riconosce che Ilario non pretendeva affatto che questo potere fosse stato trasmesso ai successori degli apostoli, ma il Palmieri (Tract. de Poenit. p. 114) cita coraggiosamente quanto egli dice circa il potere apostolico, come se riconoscesse la trasmissione.

(4) Philastrii, Lib. de Haeres. n. 34. - Marii Victorini in Epist. ad Ephes. Lib. I, n. 7. - S. Epiphanii Panar. Haeres. 59.

tere delle chiavi fu trasmesso ai successori degli Apostoli, acciocchè lo esercitassero colla massima cautela, ed in armonia colla divina volontà, ma non si tratta che di un argomento speculativo, giacchè nell'esortazione da lui diretta ai peccatori, attribuisce alla chiesa solo un potere di assistenza, e colui che ottiene per noi il perdono dei peccati è Cristo (1). Pare che i primi a scoprire il potere delle chiavi fossero i Manichei. Il loro eletto non doveva accettare denaro, e quando aveva bisogno di cibo poteva rimettere i peccati accettando in cambio del pane. Efraim Siro li denunzia perciò amaramente; eccettuato il rito del battesimo, Uno soltanto può rimettere i peccati (2). Può darsi benissimo che quest'esempio incominciasse ad infettare la chiesa, poichè il suo contemporaneo, Basilio Magno, pretende che i vescovi abbiano il potere di legare e di sciogliere (3).

È molto probabile che lo scisma novaziano stimolasse assai il progredire del sacerdotalismo mentre avrebbe dovuto servirgli di protesta. Infallantemente gli scismatici non rinunziarono al vantaggio che loro offriva il carattere oscuro e dubbio della *pax ecclesiae* la quale conferivasi dai preti, e sichiedevano orgogliosamente e con disprezzo quali fossero i vantaggi scaturienti da una pace acquistata a così caro prezzo. Gli ortodossi rispondevan loro che avrebbe servito naturalmente ad esaltare l'efficacia del suo potere redentore ed asserivano come equivalesse al divin per-

(1) S. Paciani contra Novatianos Epist. I. - Paranaesis ad Poenitentiam. - « Qui fratribus peccata sua non tacet, ecclesiae lacrymis adjutus, Christi precibus absolvitur ».

(2) Wegnern Manichaeorum indulgentiae, pp. 187-88 (Lipsiae, 1827) - « Canes morbidi sunt qui, cum panis buccellas non inveniant, peccata et debita remittunt. Qua in re admodum rabiosi sunt et digni qui contundantur; quum unus tantum qui peccantibus peccata remittere posset ». Si ammette generalmente che S. Massimo di Torino (Homil. CIV) nella seconda metà del quinto secolo, voglia parlare dei Manichei là dove parla dell'invasione del paese per opera di eretici i sacerdoti dei quali vendevano a contanti il perdono dei peccati, e dicono « pro crimine da tantum mihi et indulgetur tibi. Vanus plane et insipiens presbyter, qui cum ille praedam accipiat putat quod peccatum Christus indulgeat ». S. Massimo non poteva certo prevedere che sarebbe arrivato il tempo in cui, come vedremo più sotto, questa dottrina da lui denunciata sarebbe stata praticata dai perdonatori in tutti i paesi soggetti all'obbedienza romana.

(3) S. Basil. Epist. Canon. III, c. 74.

dono. Questo procedimento è assai bene illustrato dalle frasi contradditorie di St. Ambrogio. Stimolato dalla lotta coi Novaziani, egli afferma in alcuni passi, senza delimitazione alcuna, il potere delle chiavi essere nelle mani dei vescovi; Cristo, egli dice, con una sola parola potrebbe togliere i peccati, ma stabilì che ciò avvenga per l'opera degli uomini (1). Così egli spinge a tal punto la cosa, da rappresentare Dio in atto di voler esser supplicato per concedere il perdono, ma di essere poi inabile ad accordarlo senza l'azione del prete (2).

In certi momenti di maggior calma, riconosce che questo potere sta nella chiesa in genere, e lo limita alla preghiera intercessoria, negando che il prete possa esercitare un potere qualunque (3), parlando poi del modo di esercitare praticamente tale potere, nega di possederlo e lo attribuisce esclusivamente a Dio (4), mentre il suo biografo Paulinus afferma come Ambrogio si considerasse semplicemente quale intercessore (5). La medesima incoerenza si riscontra nel Crisostomo. Abbiamo visto com'egli sostenesse il perdono potersi ottenere coll'elemosina e colle altre buone opere. Altrove dichiara enfaticamente non esser necessario alcun intercessore; Dio perdona spontaneamente a coloro che a lui si rivolgono con lacrime le quali partano dal cuore; la preghiera del cattivo è molto più efficace presso Dio di ogni preghiera intercessoria (6). In altri passi esalta fino alle stelle il potere del sacerdozio,

(1) S. Ambros. in Ps. CXVIII, Serm. X, n .17. - In Ps. XXXVIII. Enarrat. n. 37, 38. - Exposit. Evangel. sec. Lucam, Lib. V, Serm. 10, n. 13. - De Cain et Abel, Lib. II, c. IV, n. 15. - De Poenit. Lib. I, c. 7, 8.

(2) Quis enim tu es qui Domino contradicas, ne cui velit culpam relaxet, cum tu cui volueris ignoscas? Vult rogari, vult obsecrari. Si omnium justitia, ubi Dei gratiae? Quis es tu qui invidias Domino?. - Exposit. Evangel. sec. Lucam, Lib. VII, n. 235-6.

(3) De Poenit. Lib. I, c. 2. - Exposit. Evangel. sec. Lucam, Lib. V. Serm. X, n. 11, 92; Lib. VII, n. 225. - In Ps. XXXVIII. Enarrat. n. 10. - De Spiritu Sancto, Lib. III, c. XVII, n. 137.

(4) Nella notissima lettera a Teodosio, Ambrogio dice: « Peccatum non tollitur nisi lacrymis et poenitentia. Nec angelus potest nec archangelus: Dominus ipse qui solus potest dicere *Ego vobiscum sum*, si peccaverimus nisi poenitentiam deferentibus non relaxat ». - S. Ambros. Epist. LI, c. 11.

(5) Paulini, Vit. S. Ambros. c. 39.

(6) Nam ipse solus cordi medelam afferre potest... sine intercessore exorabilis est, sine pecuniis sine sumptibus petitioni annuit: sufficit solo corde

sorpassando tutte le stranezze vergate da penne di quei tempi. Qualunque cosa essi facciano viene da Dio riconfermata, poichè Dio conferma le sentenze de' suoi servi; il loro impero è grande quanto lo può esser quello del cielo; non solamente col battesimo essi ci rigenerano, ma perdonano pure i peccati commessi dopo lo stesso (1). Meno incoerente è S. Girolamo. È bensì vero che in un passo egli parla dei vescovi come di successori degli apostoli, e come di detenenti la chiavi de' cieli, giudicando a modo loro ancor prima del giorno del giudizio, ma spiega tutto questo aggiungendo che non tutti i vescovi sono vescovi; vi fu Pietro, ma vi fu pure Giuda; non è facile occupare il posto di Pietro e di Paolo, ed il sale che ha perduto il proprio sapore non è buono ad altro che ad esser gettato via (2). Evidentemente, l'ordinazione non conferiva potere alcuno a chi ne fosse indegno. Inoltre, commentando il testo di Matteo, egli quivi condanna ancor più apertamente simile pretesa, poichè dichiara che i vescovi ed i preti interpretano ed hanno interpretato male le parole di Cristo, toccando l'arroganza dei farisei, fino al punto da credere di poter veramente condannare l'innocente ed assolvere il colpevole, mentre Dio guarda alla vita del peccatore e non alla sentenza del prete. L'unico potere che egli riconoscerebbe al prete, sarebbe quello pur riconosciutogli nella Legge Antica, nella quale egli non era in grado di rendere puro od impuro un uomo, ma poteva distinguere quali fossero i puri e gli impuri (3). Difficilmente Lutero medesimo avrebbe potuto dire di più.

---

clamare et lacrymas offerre et statim ingressus eum attraxeris. - S. Joh. Chrysost. de Poenit. Homil. IV, paragr. 4. - Cf. Homil. VIII, paragr. 2. - In Epist. ad Hebraeos Homil. IX, paragr. 4. - Homil. XI non actenus editae Homil. VI. - Homil. in Philippens. I, 18.

(1) S. Joh. Chrysost. de Sacerdotio, Lib. III, c. 5, 6. - «Neque enim tantum cum nos regenerant (aqua baptismi) sed etiam post regenerationem admissa peccata condonare possunt».

(2) S. Hieronim. Epist. XIV ad Heliodor. c. 8, 9.

(3) Istum locum (Matt. XVI, 19) episcopi et presbyteri non intelligentes aliquid sibi de pharisaeorum assumunt supercilio, ut vel damnent innocentes, vel solvere se noxios arbitrentur: cum apud Deum non sententia sacerdotum sed reorum vita quaeratur. - S. Hieronim. Comment. in Evangel. Mattaei, Lib. III, c. XVI, v. 19. Vedremo in seguito quale pietra d'inciampo fosse questo passo per i teologi fino a che finirono coll'ignorarlo.

Questo dimostra come il sacerdozio incominciasse ad affacciare e ad esercitare liberamente il potere delle chiavi, cogli abusi che ne sono inevitabili, dei quali abbiamo prove ancor più palpabili nelle lagnanze di Isidoro di Pelusium. I preti, egli dice, possono pregare ma non giudicare, sono mediatori ma non re. Il potere delle chiavi deriva dallo Spirito Santo e non può esser retaggio di chi è macchiato di peccato, altrimenti la promessa sarebbe tirannica ed a beneficio completo dei preti (1). Evidentemente, la pretesa andava guadagnando terreno ed il potere veniva carpito con maggior vigore e più ingordamente da coloro che meno erano atti ad esercitarlo.

Era impossibile che uno scrittore tanto fecondo come St. Agostino, il quale, durante molti anni sentì i trasporti di grandi impulsi l'uno diverso dall'altro, era impossibile che quando facevasi a trattar un argomento ancor tanto soggetto a discussione, se ne occupasse senza cadere in contraddizione. In una delle sue più recenti produzioni, rimproverando vescovi e preti per aver abbandonato il loro posto all'appressarsi dei vandali, dice che tale loro abbandono è una sentenza di morte per quelli che, in tal modo, trovavansi privi delle ministrazioni del ministero sacerdotale, perchè non potevano esser battezzati, nè potevan loro venir rimessi i peccati (2). Tuttavia, è probabile si tratti qui assai più di un'amplificazione rettorica piuttosto che di una convinzione vera e propria, giacchè la posizione che assume altrove è uniforme. Il potere concesso a S. Pietro fu trasmesso alla chiesa in genere, la quale consta di tutto il corpo dei fedeli; l'emendamento congiunto alla fede nel suo potere salvifico, rappresenta quanto è necessario onde ottenere il perdono (3). Combattendo i donatisti, che sostene-

(1) S. Isidori Pelusiot. Lib. III. Epist. 260. - « Ministri enim sunt, non partecipes, deprecatores non judices, mediatores non reges ».

(2) Ubi si ministri desint quantum exitium sequitur eos qui de isto seculo vel non regenerati exeunt aut ligati. S . Augustin. Epist. CCXXVIII, n. 8 ad Honoratum.

(3) Dopo aver citato Matt. XVI, 19, egli dice che il potere delle chiavi venne conferito alla chiesa « scilicet ut quisquis in ecclesia ejus dimitti sibi peccata non crederet non ei dimitterentur; quisquis autem crederet, seque ab his correctus averteret, in ejusden eccelsiae gremia constitutus, eadem fide atque correctione sanaretur ». - S. Augustin. de Doctrina Christiana, Lib. I, n. 18.

vano tale potere esser personale dei preti, dimostra come questa dottrina sia fallace ed eretica. Cristo ha detto « La tua fede ti ha sanato » ed ora l'uomo pretende di fare quanto Cristo, in quanto uomo, si è ben guardato di fare, e si attribuisce un potere che non gli appartiene (1). Il passo di Giovanni, (XX. 22-3) egli dice significar la carità della chiesa diffusa nei nostri cuori dallo Spirito Santo; essa rimette i peccati a coloro che la possiedono, e li ritiene a coloro che non la possiedono (2). Malgrado la sua dottrina ed il su genio, Agostino ha, riguardo alla natura di questo potere misterioso di legare e di sciogliere, un'idea quanto mai vaga ed imprecisa. In un passo va facendo ricorso al giudizio reso dai martiri che debbono sedere sopra troni durante il Millenium (Apoc. XX. 4) (3). Inoltre, quando si mette a pregare per i Manichei, egli concede che la loro conversione ed il loro pentimento basti ad ottener loro la remissione dei peccati e delle bestemmie, e se accenna, a caso, al potere delle chiavi esistente nella chiesa, sembra lo faccia solo per indicare che col battesimo nella chiesa, essi sarebbero meglio in grado di ottenere il perdono (4). Eppure egli crede malgrado ciò di poter sostenere che per il potere delle chiavi la chiesa può infliggere castighi peggiori della morte di

---

« Ergo Petrus figuram gestabat eccelsiae; ecclesia corpus est Christi. Recipiat igitur jam mundatas gentes quibus peccata donata sunt ». - Ejusdem Serm. CXLIX, c. 6. - Cf. Enarratio in Ps. CI, Serm. II, paragr. 3. - Serm. CCXCV, c. 2. - Serm. CCCLI, c. 5. - De Agone Christiano, c. 31. - Enchirid. c. 65. - Serm. CCCXII, c. 3. Vedremo quanto Lutero seguisse passo per passo il suo maestro.

(1) Medicus bonus (Christus) aegros non solum praesentes sanabat sed et futuros etiam praevidebat. Futuri erant homines qui dicerent: Ego peccata dimitto, ego justifico, ego sanctifico, ego sano quemcunque baptizo... Audet sibi homo hoc usurpare? Quid contra haereticus? Ego dimitto, ego mundo, ego sanctifico. Respondeat illi, non ego sed Christus: « O homo quando ego a judaeis putatus sum homo, dimissionem peccatorum fidei dedi ». Non ego, respondet tibi Christus: « O haeretice, tu cum sis homo dicis: veni mulier, ego te sanam facio. Ego cum putarer homo dixi: vade, mulier, fides tua salvam te fecit ». - S. Augustin. Serm. XCIX, c. 8. Vedremo in seguito come quest'eresia dei Donatisti in seguito fu l'ortodossia di Trento.

(2) S. Augustin. in Johannis Evangel. Tract. CXXI, n. 4.

(3) De Civitate Dei, Lib. XX, c. IX, paragr. 2.

(4) De Natura Boni, c. 48.

spada, del fuoco o delle bestie (1), quantunque i preti, presi individualmente, non abbiano un simile potere; Dio perdona o condanna senza riguardo alcuno a quanto può dire o fare il prete (2).

Per alquanti secoli ancora la questione restò allo stesso stato di fluttuazione e di incertezza. Da una parte, Celestino I, nel 431, riconosce la necessità del ministero sacerdotale denunziando come uccisori delle anime tutti coloro che rifiutassero la penitenza ad un moribondo (3). Leone I, strenuo sacerdotalista, attribuisce al prete solo quanto abbiamo esaminato più sopra, e cioè un potere deprecatorio ed intercessorio, ma l'esercizio di questo, è essenziale alla riconciliazione del peccatore. Zaccaria, polemizzando coi Novaziani, pretende alla trasmissione del potere di Pietro, ma lo limita ai peccati già debitamente espiati, giacchè la sentenza del vescovo deve esser riconfermata dal cielo (4). S. Cesario d'Arles, in un passo degno di nota, ammette l'ufficio del sacerdote esser semplicemente quello di preparare il peccatore al giudizio di Dio; nulla ei può promettere, ma può ammonire che colui il quale veramente si pente, acquista il diritto di entrare in paradiso (5). D'altra parte, sulla fine del secolo VI, Giovanni il Digiunatore di Costantinopoli dichiara il potere delle chiavi esser stato tramandato da S. Pietro (6), ma quasi tutti gli scrittori di quest'epoca affermano la

(1) Contra adversarium legis, paragr. 36.

(2) Quid volunt ut ego promittam quod ille non promittit? Ecce dat tibi securitatem procurator; quid tibi prodest si paterfamilias non acceptat?... Securitatem tibi procurator dedit: nihil valet securitas procuratoris... Domini enim securitas valet etiamsi nolim; mea vero nihil valet si ille noluerit. - S. Augustin. Serm. XL, cap. 5.

(3) Coelestin. PP. I, Epist. IV, c. 2.

(4) Zacchaei, Consultationum, Lib. II, c. 17-18.

(5) Sed unde scis inquis, si forte Deus mihi misereatur et dimittet mihi peccata mea? Verum dicis, frater, verum dicis. Unde scio, et ideo tibi do poenitentiam quia nescio. At ille inquit: Ergo dimitte causam meam Deo: quid tu me verbis affligis et judici me Deo dimittis? Illius judicio te committo cujus judicio me commendo. Nam si scirem nihil tibi prodesse, non te admonerem, non te terrerem. Duae res sunt, aut ignoscetur tibi aut non tibi ignoscetur. Quid horum tibi sit nescio: sed do consilium, dimitte incertum et tene certum. Et cum vivis age poentitentiam veram ut cum veneris in judicium Dei non ab eo confundaris, sed ab eo in regnum ipsius inducaris. - S. Caesar. Arelat. Homil. XIX.

(6) Joh. Jejunatoris Libellus Poenitentialis (Morin. de Disciplin. Poenit.

capacità del peccatore a fare la pace con Dio per via diretta. Non si può dire che si neghi il potere delle chiavi, no; esso è ignorato, oppure lo si ritiene affidato alla chiesa in genere; tutt'al più, le funzioni del prete vengono considerate subordinate ed indifferenti. Non val la pena di addentrarci minutamente in quest'ordine di idee, ed agli studiosi basteranno poche citazioni (1). Inoltre, nei Sacramentarii del tempo le allusioni al potere concesso a Pietro sono singolarmente poche (2). Gregorio Magno, nonostante alluda all'eletto che ottiene l'espiazione per le mani del vescovo, pure rammenta a' suoi prelati come il loro potere di legare e di sciogliere dipenda dall'uso che ne fanno; abusandone, lo perdono; esso poi è efficace sol quando la grazia di Dio ed il giudice interno abbiano pronunziata la sentenza — ossia, in altri termini, esso non può far altro che manifestare il giudizio di Dio (3). Contemporaneamente ci avvediamo che questo potere, in Roma comincia-

---

App. p. 90). Un'opera di questo genere va particolarmente soggetta ad interpolazioni man mano che passa di generazione in generazione, e può darsi che questo passo sia un'aggiunta fatta al testo originale. Ancora nel secolo nono S. Teodoro Studita (Serm. LXXXII) consigliando i suoi frati di domandar perdono a Dio colla contrizione nulla sapeva dell'assoluzione o del ministero sacerdotale.

(1) Bachiarii Monachi Professio Fidei, c. 7; Ejusd. de Reparatione Lapsi, c. 22, 23. - Joh. Cassiani Collat. XX, c. 5. - S. Prosperi Aquinat. contra Collatorem, c. 11. - Gennadii Massiliens. de Ecclesiae Dogmatibus, c. 53. - Pseudo-Augustin. Serm. de Symbolo, c. 10 (Migne, XL, 1199). - S .Caesarii Arelatens. Homil. 18. Ejusd. Serm. in Append. S. Augustin. CCLXI, c. 2 (Migne, XXXIX, 2228). - S. Fulgentii Ruspens. de Remiss. Peccator. Lib. I, c. 15, 19, 22, 24; Lib. II, c. 20. - Juliani Pomerii, de Vita Contemplativa, Lib. II, c. 7. - Victor Tunens. de Poenit. c. 24. - Hesychii in Leviticum, Lib. VII, c. 27.

(2) Nel Sacramentario Leonino, nonostante sianvi ben vent'otto messe per la festa di Pietro e Paolo pure solo una volta e a caso vi si accenna al potere delle chiavi (Muratori, Opp. T. XIII. P. I, p. 545). Nel *Missale Gothicum*, di data più recente, si riscontrano solo un paio di accenni ed anche questi di passaggio, e dagli stessi non si tira conclusione alcuna (Ibid. P. III, p. 365).

(3) Gregor. PP. I. Homil. in Evangel. Lib. I. Homil. XVII, paragr. 18; Lib. II. Homil. XXVI, paragr. 5, 6. - « Unde fit ut ipse hac ligandi atque solvendi potestate se privet qui hanc pro suis voluntatibus et non pro subjectorum moribus exercet... ut quos omnipotens Deus, per compunctionis gratiam visitat pastoris sententiam absolvat. Tunc enim vera est absolutio praesidentis cum interni arbitrium sequitur judicis ».

vasi ad esercitare vigorosamente, poichè egli ammonisce i laici di sottomettersi anche se ingiustamente trattati, giacchè la resistenza farebbe nascere il peccato dove prima non vi era (1). Ciò almeno in Roma. Eppure egli lascia comprendere la superfluità delle ministrazioni sacerdotali. Ciò si arguisce dalla storia che egli racconta di un monaco, il quale si recava a pregare sul monte. L'abate, curioso, volle seguirlo, e vide il monaco suffuso subitaneamente da una luce divina ed in seguito apprese da lui come in quel momento una voce celeste avesse detto: «il tuo pecacto è perdonato» (2). In Oriente, durante tutto questo tempo, il Commento simbolico di Esichio di Gerusalemme sul Levitico indica quale già fosse il progresso fatto dalle pretese del sacerdotalismo, che già attribuiva ai sacerdoti della nuova legge le funzioni che nell'Antica appartenevano ai Leviti, ampliandole così, da render costoro dispensatori, invece di semplici strumenti, della divina misericordia (3). Eppure, contemporaneamente S. Anastasio del Sinai descrive il prete come semplice mediatore che propizia Dio, senza attribuirgli alcuna funzione soprannaturale (4). Verso la metà del secolo VII il buon vescovo S. Eloi, nelle sue omelie del Giovedì santo, insiste naturalmente sull'importanza dell'imposizione delle mani nella cerimonia della riconciliazione, mentre con semplice zelo ammonisce i suoi penitenti che Dio non li assolve se non sono sinceramente contriti (5) .Nel secolo seguente, un'omelia che viene attribuita al venerabile Beda, afferma che solo l'eresia o la superstizione pagana, od anche l'infedeltà giudaica o lo scisma richieggono l'intervento del prete; Dio stesso cura gli altri peccati nella coscienza e nell'intelletto del peccatore (6).

In questo tempo si fece generale fra i preti sparsi nelle regioni occupate dai barbari da poco convertiti, l'uso dei Penitenziali — collezioni di canoni prescriventi la pena da imporre a ciascun peccato. L'estensione delle diocesi, la poca sicurezza delle strade, le turbolenze di quei secoli di transizione furon causa che ai vescovi

(1) Ibid. Lib. II. Homil. XXVI.

(2) Ibid. Lib. II. Homil. XXXIV, paragr. 18.

(3) Hesychii in Levit. Lib. I, c. 4; Lib. IV, c. 13; Lib. VI, n. 22.

(4) Nam cum sacerdos mediator inter Deum et homines existat, ac pro peccato multitudinis Deum propitiet. - S. Anastas. Sinaitae, Orat. de S. Synaxi (Canisius et Basnage, I, 471).

(5) E. Eligii, Homil. «II, XI.

(6) Bedae Homil. Lib. III. Homil. XIII.

riescisse impossibile ascoltare i penitenti, ed ai penitenti accontentarsi della riconciliazione vescovile. Gran parte di questo lavoro cadde nelle mani dei parroci, molte volte capi ignoranti di rozze popolazioni; allora, un cangiamento nella pratica si rese inevitabile, e questo conduceva molte volte ad un cangiamento nella dottrina. Il vescovo compieva ancora le funzioni della pubblica riconciliazione il Giovedì Santo, ma questa diventava ognor più una quantità trascurabile nell'azione della chiesa sui peccatori; poco a poco divenne antiquata e fu sostituita dai rapporti privati del prete co' suoi penitenti, creando così un nuovo bisogno, all'appagamento quotidiano del quale, procurarono provvedere quei manuali conosciuti sotto il nome di Penitenziali.

Avremo campo di esaminarli in seguito ed altrove; accontentiamoci qui di accennare al cangiamento radicale introdottosi nell'amministrazione della penitenza, cangiamento che, col tempo, riescì ad una completa modificazione della teoria del potere delle chiavi.

Il potere di legare e di sciogliere attribuito al ministero sacerdotale è basato sul conferimento dello Spirito Santo che verificasi nell'ordinazione (1). Abbiamo già visto come nei Canoni di Ippolito questo venisse infuso tanto nell' ordinazione del vescovo quanto in quella del prete, mentre nelle Costituzioni Apostoliche, più recenti, facevasi una distinzione. Quivi la preghiera per l'infusione dello Spirito Santo era conservata per l'ordinazione vescovile, ma era tralasciata in quella dei preti. Così, qualunque fosse la funzione di legare e di sciogliere che ammettevasi, essa era ristretta all'ufficio vescovile, al quale era pur affidato esclusivamente il ministero di amministrare la riconciliazione. Può darsi che ciò non si verificasse ovunque, giacchè tutte le chiese locali erano autonome, ed i lamenti di S. Girolamo e di Isidoro Pelusiota attestano come, per lo meno in alcuni luoghi, i preti pretendessero ed esercitassero siffatto potere. Però possiamo ammettere con tutta

(1) Durand de S. Portiano, Comment. super Sententias, Lib. IV. Dist. XIX. Q. I, paragr. 6. - Astesani, Summae de Casibus, Lib. V. Tit. XXXVI. Q. 2.

Per ragioni che sembreranno semplicemente apparenti l'Aquinate vi passa sopra nell'opuscolo *V. de Fide et Sacramentis*, seguito nel concilio di Firenze (Decret. Unionis, Harduin, IX, 440), ma lo inferisce chiaramente nella Summa, Suppl. Q. XXXVII, Art. 5 ad 2. Vedi pure la sua *Summa contra gentiles*, Lib. IV, c. 21.

sicurezza che tale fosse la regola universale dell'Occidente, ove la Santa Sede esercitava indisturbata il potere supremo, e nelle piccole diocesi in cui era divisa l'Italia e l'Africa tutto ciò che potè accadere fu una specie di inconvenienza pratica, principalmente durante tutto quel tempo in cui la penitenza fu un atto giudiziario e non volontario. In tutti i Sacramentarii e Rituali più antichi, una parte della formola concernente l'ordinazione episcopale contiene una preghiera a Dio perchè voglia concedere all'ordinato il potere delle chiavi de' cieli, sì che ciò che lega sulla terra sia pure legato in cielo e ciò che scioglie sulla terra sia pure sciolto in cielo, e sian rimessi i peccati di coloro ai quali ei li rimette, e sian ritenuti ai quali ei li ritiene (1), mentre nella formola concernente l'ordinazione del prete non si chiede affatto la concessione di tale potere, bensì quello soltanto di offrire il sacrifizio e di celebrare la messa per i vivi e per i morti. Evidentemente, il vescovo, nella sua qualità di successore degli apostoli, era l'unico erede del potere delle chiavi, come nel secolo VII lo rappresenta S. Eloi (2). Evidentemente, nel secolo IX, i fabbricatori delle false Decretali volevano restringere il potere alle mani vescovili. In una decretale attribuita a papa Anacleto, dopo aver citato il testo di Matteo e dopo aver detto che i vescovi sono i successori degli Apostoli, gli si fa dire che i preti rappresentano piuttosto i settantadue discepoli (3).

Questa distinzione continuò a sussistere, quantunque sotto il regime dei Penitenziali i preti poco a poco invadessero il territorio riservato ai vescovi ed amministrassero una specie di semiassoluzione. Le infaticabili ed esaurienti ricerche di Dom Martene negli antichi rituali, dimostrano come queste formole continuassero a rimaner in uso fin sulla fine del secolo decimo terzo, nono-

(1) Da ei Domine claves regni coelorum ut utatur, non glorietur, potestate quam tribuis in aedificationem non in destructionem. Quodcumque ligaverit super terram sit ligatum et in coelis, et quodcumque solverit super terram sit solutum et in coelis. Quorum detinuerit peccata detenta sint, et quod dimiserit tu dimittas. - Sacrament. Gregor. (Muratori, Opp. T. XIII. P. III, p. 84). Cf. Sacrament. Gelas. Lib. I, n. 99 (Ibid. P. II, p. 218). - Missale Francor. (Ibid. p. 458).

(2) S. Eligii Noviomens. Homil. 4.

(3) Pseudo-Anacleti, Epist. 2. Cf. Ivonis Carnot. Decret. P. V, c. 58. - La stessa distinzione si trova in Pseudo-Clement. Epist. I.

stante l'immenso sviluppo del sacerdotalismo verificatosi nel secolo XII, sviluppo che in molti luoghi aveva dato origine alla introduzione di una formola più moderna, in cui il potere di legare e di sciogliere viene pure conferito ai preti, e questo non più sotto forma deprecatoria, ma in tono assoluto ed imperativo: « Ricevi lo Spirito Santo. Saranno rimessi i peccati a coloro ai quali li rimetterai, e saranno ritenuti a coloro ai quali li riterrai » (1). Il Martene è riescito a scovare l'epoca più antica in cui si incominciò ad usare di tale formola. Essa si riscontra per la prima volta nella vita di S. Liebert, il quale venne ordinato prete in seguito alla sua elezione alla sede di Cambrai avvenuta nel 1151, e l'emozione che si dice egli provasse al sentirla pronunziare, fa fede come si trattasse di una novità (2). Il formulario più antico in cui essa è registrata, data press'a poco dal 1200. Per più di un secolo le due formole dell' ordinazione sacerdotale continuarono ad esistere l'una accanto all'altra, ma grado grado quella che conteneva la concessione del potere delle chiavi riescì a trionfare della rivale e divenne universale. Indi fu soppressa come superflua nell'ordinazione dei vescovi, giacchè questi già avevano ottenuto siffatto potere coll'ordinazione sacerdotale, ma in seguito essa vi venne rimessa, e vi si conserva tutt'ora (3). Il semplice fatto che in quasi

(1) Accipe Spiritum Sanctum; quorum remiseris peccata, remittuntur eis, et quorum retinueris retenta sunt (John. XX, 21-23). - Ferraris, Prompta Bibliotheca Vedi *Ordo*, Art. 1, n. 49).

(2) Vit. S. Lietberti Camerac. c. 17 (D'Achery, Spicilegium, II, 142).

(3) Ferraris V. *Ordo*, Art. 1, n. 52. - Martene de Antiquis Ritibus Ecclesiae, Lib. I, c. VIII. Art. 9, 10, 11. La questione se il potere delle chiavi venga conferito da questa clausola contenuta nel rituale dell'ordinazione è quanto mai scottante. L'ignoranza archeologica degli scolastici li portò naturalmente ad ammetterlo (Mag. Bandini, Sententt. Lib. IV. Dist. 18. - Pet. de Aquila in Sentt. Lib. IV. Dist. XVIII. Q. 1) e non venne revocato in dubbio finchè le scoperte archeologiche non vennero a richiamare in vita gli antichi costumi. Don Martene ritiene che quest'idea sia un errore grossolano, poichè l'assenza di questa clausola negli antichi Sacramentarii allora dimostrerebbe che anteriormente all'introduzione della stessa i preti non avevano alcun potere assolutorio (Loc. Cit. Art. 9, n. 12). Ma quest'errore grossolano è condiviso da autori come Melchior Cano, il Bellarmino, Estius, Layman, Escobar, Vasquez, Diana, ecc., e solo i moderni teologi, quali il Juenin, il Concina, il Tournely, il Menard ed altri, alla luce di queste rivelazioni hanno potuto riconoscere l'errore. Quanto può dire il Liguori, dopo aver pesate le contradditorie opinioni,

tutti i Rituali orientali — l'*Euchologium* ortodosso, il Maronita, il Giacobita, ed il copto — non riscontrasi alcuna formola conferente il potere delle chiavi, starebbe a dimostrare che essi rituali furono tramandati immutati da un periodo di tempo anteriore a quello in cui all'ordine sacerdotale si attribuì il potere di legare e di sciogliere (1).

Anche quando, sotto il regime dei Penitenziali, i preti potevano accogliere tutti i penitenti che loro si presentassero impartendo una specie di assoluzione, eccezion fatta circa i peccati più gravi di pubblico scandalo, non esercitavano già un potere inerente al loro ufficio, ma quello soltanto loro delegato dai superiori. Vedemmo già con qual cura gelosa i vescovi procurassero conservarsi il privilegio esclusivo della riconciliazione, e come ritenessero punto che l'ordinazione al sacerdozio conferisse il potere di ammettere a penitenza. Al concilio di Pavia, tenuto nell'850, proibirono seriamente ai preti di riconciliare i penitenti, eccetto il solo caso di morte, o quello di istruzioni particolari loro impartite, perchè questa funzione è esclusivamente vescovile, come quella della consacrazione del crisma e delle monache, poichè i vescovi sono i soli rappresentanti degli apostoli ai quali fu detto: « Ricevete lo Spirito Santo» ets. (2). Gli scolastici, allora, non avevano ancora escogitata la teoria della « giurisdizione » mediante la quale, quel prete che abbia cura d'anime, con ciò stesso ha la potestà di legare e di sciogliere i suoi «sudditi». Ancora alla fine del secolo XI, abbiamo prove che dimostrano come, per abilitare il prete ad esercitare le funzioni di confessore, fosse necessario il consenso

---

è che quest'ultima è la più probabile (S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 749). Infatti, il cangiamento verificatosi nella pratica mette la chiesa fra le corna di questo dilemma, che fa pericolare parecchio la sua infallibilità quale custode dei sacramenti. Benedetto XIV se n'accorse, giacchè, dopo aver lungamente ventilata la questione ed esposti differenti argomenti, la lascia indecisa, avvertendo però i vescovi a non permettere che i loro sudditi la chiamassero sul tappeto nei sinodi, giacchè si sarebbero implicati in un labirinto che non ha via d'uscita (De Synodo Diocesana. Lib. VIII, c. 10).

(1) Martene, Loc. Cit. Ord. XIX, XX, XXIII. - Nell'*Ordo* Nestoriano nulla vien detto delle chiavi nell'ordinazione al sacerdozio, ma in quella dei vescovi trovasi la clausola: « Tibi commendo ego claves thesauri spiritualis ut liges et solvas quidquid est in terra et in coelo ». - Ibid. Ord. XXI.

(2) Synod. Regiaticinae, c. 7 (Harduin, V, 26-7).

esplicito o licenza del vescovo o del papa. Nel 1065, due preti, Rodolfo e Teobaldo, ricorsero ad Alessandro II, perchè accordasse loro la facoltà di assegnare la penitenza ai peccatori che da loro si confessassero, la qual cosa il papa concesse purchè il vescovo non avesse nulla a ridire (1). Nel 1084, Bertoldo di Costanza narra che il cardinale Legato di Ostia lo promosse al sacerdozio e nel medesimo tempo gli accordò l'autorità papale di ricevere penitenti — autorità che, evidentemente, egli non avrebbe potuto altrimenti avere (2); e nel 1095, il grande concilio di Piacenza, presieduto da Urbano II, represse le aspirazioni dei preti proibendo loro formalmente di amministrare la penitenza senz'ordine dei loro vescovi, e tale proibizione fu rinconfermata dal concilio di Clermont di quello stesso anno (3). Il sinodo di Gran, tenuto verso il 1099, assunse lo stesso atteggiamento, affermando che, nè in forza dell'ordinazione, nè per qualsiasi autorità dei Padri, i preti avevano la facoltà di ricevere i penitenti, bensì solo per concessione dei vescovi (4). Per ottenere egual risultato, il concilio di Normandia, tenuto press'a poco in quest'epoca, adottò un piano alquanto diverso: nessun prete o monaco, esso dice, deve ammettere un pubblico peccatore a penitenza senz'ordine del vescovo; possono ammettere alla confessione i peccatori segreti, ma debbono riferirne al vescovo, allo scopo di stabilire la penitenza da imporre, senza fare il nome del peccatore (5). Probabilmente, quest'asserzione, determinata dalla vigilanza vescovile trovasi connessa col fatto

(1) Poenitentiam confitentibus vobis causa religionis injungere quandoquidem vos igne divini amoris fervere non dubitamus, nisi episcopi in quorum paroechiis estis prohibuerint, licentiam damus. - Löwenfeld, Epistt. Rom. Pontiff. inedd. p. 54).

(2) Eique potestatem ad suscipiendos poenitentes ex apostolica authoritate concessit. - Berthold. Constans. App. ad Herman. Contractum Urstisii Germ. Histor. p. 355).

(3) Concil. Placentin. ann. 1095. - Concil. Claromont. ann. 1098, c. 5 (Harduin, VI, 1713, 1736). Ancora nella seconda metà del secolo XII Pietro di Blois vorrebbe che i monaci chiedessero ai vescovi la licenza di confessare « vel illis quos pro se delegant episcopi » (P. Blesens. de Poenitent.) dimostrando con ciò che il potere era ancora solo una delegazione di quello dei vescovi.

(4) Synod. Strigonens. II, c. ann. 1099, c. 21 (Batthyani, II, 157).

(5) Post Concil. Rotomagens. ann. 1074, c. 8 (Harduin, VI, I, 1520).

che, come vedremo in seguito, durante questo tempo, l'uso del potere delle chiavi contribuiva ad aumentare immensamente la ricchezza della chiesa. Evidentemente i preti facevano tutto il possibile per ottenere il diritto a partecipare agli utili ed i vescovi lottavano per conservarsi l'esclusiva. Anche dopo il cangiamento intervenuto nella formola dell'ordinazione, e cioè, verso la fine del secolo XIII, Pietro di Poitiers afferma che i preti potevano solo disporre del potere delle chiavi, il quale non dovevano esercitare senza delegazione del vescovo (1).

Tutto versava adunque nella più profonda incertezza. Ma questa ci spiega il perchè, in un tempo in cui i preti vivevano ovunque sotto il regime dei Penitenziali, ascoltando tutti i penitenti che loro si presentassero, imponendo la penitenza e restituendo i peccatori alla comunione, il potere delle chiavi non viene riconosciuto con una chiarezza maggiore che nol fosse per il passato. Alcuino si mostra ancora incoerente come i Padri più antichi. In un passo afferma che colui il quale avesse recitato i sette salmi penitenziali poteva ritenersi certo della misericordia di Dio; in altro ammette il pentimento esser il solo requisito necessario per ottener il perdono, malgrado ciò, in altro ancora dichiara come le preghiere dei preti rendano accetta a Dio la confessione, ottenendo da lui il perdono, mentre in altro ancora afferma il potere delle chiavi, come si trattasse di materia di fede (2). In uno spirito consimile, molti rituali del tempo offrono una preghiera del prete nella quale costui afferma esser solo un umile mediatore costituito da Dio perchè interceda per i peccatori penitenti (3). Smaragdo ci dimostra l'incertezza delle concezioni di quell'epoca quando dice doversi sottoporre al prete i peccati mortali, acciocchè possa stabilire la penitenza da farsi, ma, dopo tutto, la sufficienza della soddisfazione è bilanciata, non dal giudizio dell'uomo, ma da

(1) Petri Pictaviens. Sentt. Lib. VI, c. 16. - « Sed illam potestatem habet tantum in habitu et non in actu, nisi concedatur ei ab episcopo ».

(2) Alcuini de Psalmorum Usu Praef.; Ib. n. 12. - Ejusd. de Virtut. et Viciis, c. 13. - Ejusd. Epistt. 12, 112.

(3) Me exiguum humilemque mediatorem constituisti ad advocandum et intercedendum Dominum nostrum Jesum Christum pro peccantibus et ad poenitentiam revertentibus. - Pez, Thesaur. Anecd. II, II, 613. - Martene de Antiquis Ritibus Ecclesiae, Lib. I, cap. VI, art. 7, ord. 3, 4, 9.

quello di Dio (1), riducendo, in tal modo, il potere delle chiavi ad una semplicissima formalità.

Cogli inizii della decadenza carolingia incominciarono pure gli sforzi della chiesa per ristabilire la sua supremazia. Le false Decretali rappresentano l'incarnazione migliore di siffatto sforzo. Il crollo del potere civile spianava la strada alla chiesa; questa era già stata enormemente rinforzata da Carlo Magno quando la annoverò fra i mezzi di cui si servì per civilizzare il suo impero. Nella disintegrazione che allora verificavasi delle istituzioni esistenti e dei fondamenti della repubblica medioevale, la chiesa ebbe tutto l'agio di sviluppare le sue mire ambiziose. Esse miravano tutte ad un ampliamento della sua supremazia temporale e nessuna alla spirituale; l'evoluzione intera di quest'ultima fu posposta al secolo XII, e cioè dopo che la prima erasi effettuata completamente, specie per opera di Gregorio VII e de' suoi successori. Neppure si trascurò l'occasione che presentavasi di mettere in evidenza ed esercitare praticamente il potere delle chiavi, che fino allora era stato, piuttosto una pretesa teoretica degli alti sacerdotalisti che non un'autorità veramente accordata. Nell'829, i vescovi radunati al grande concilio di Parigi lagnaronsi della credenza esistente in non pochi cristiani che cioè coloro i quali perseverassero fino alla morte nel peccato, fossero puniti solo temporaneamente col purgatorio e non eternamente coll'inferno; la qual cosa dimostra con quanta lentezza le popolazioni accettassero l'idea della necessità del ministero sacerdotale per isfuggire alla dannazione. Altre osservazioni completate con estratti di Beda indicano che l'assoluzione dei peccatori era opera della preghiera rivolta a Dio senza bisogno alcuno di ricorrere ad umana mediazione (2).

Evidentemente, per appoggiare le pretese della chiesa a disporre delle porte del paradiso e dell'inferno necessitavano mezzi energici. Così, allo scopo di richiamare in vigore la pratica ormai in piena decadenza della penitenza pubblica, una decretale Isido-

(1) Smaragdi Diadema Monachor. c. 15-16. - « Quia poenitentiae satisfactio divino pensatur judicio, non humano ».

(2) Conc. Paris. ann. 829, Lib. II, c. x, xii, xiii (Hard. IV, 1344, 1347-8)

doriana afferma che questa riconcilia, non solamente alla chiesa, ma anche a Dio (1).

Altra falsificazione, attribuita a Clemente I, è il racconto della sua ordinazione a vescovo di Roma fatta da S. Pietro; in essa, l'apostolo gli trasmette formalmente il potere delle chiavi concessogli da Cristo, la qual cosa dimostra come si dubitasse assai della questione della trasmissione, sì che questa abbisognava di un'autenticazione (2). Nella stessa decretale si fa dire a S. Pietro che i vescovi sono le chiavi della chiesa; ad essi è affidato il potere di aprire e di chiudere le porte del paradiso, poichè loro furon affidate le chiavi de' cieli (3). In tutte queste false decretali è altamente significativo il fatto che il potere viene totalmente attribuito ai vescovi e nulla si dice dei preti. Colui che più di tutti, però, lavorò in questo senso, fu Benedetto il Levita, nella sua collezione di Capitolari. Probabilmente la pretesa più antica all'assoluta remissione dei peccat. ed all'assoluzione dei peccatori, riscontrasi nell'asserzione sua che il Cristo avrebbe concesso a' suoi discepoli ed ai loro successori il potere di legare e di sciogliere, di guisa che, essi potrebbero rimettere i peccati di coloro che facessero la debita penitenza; sembra però che egli stesso s'accorgesse che trattavasi di una vera e propria novità, poichè nella spiegazione che ne dà, dice nessuno doversene meravigliare, giacchè il padrone è libero di conferire a qualche suo schiavo, l'autorità sopra i suoi compagni di schiavitù (4). Questo si può arguire dal fatto

(1) Ipsam quoque infamiam qua sunt aspersi delere non possumus, sed animas eorum per poenitentiam publicam et ecclesiae satisfactionem sanare cupimus, quia manifesta peccata non sunt occulta correctione purganda. Pseudo-Calixti, Epist. ad Galliae Episcopos.

(2) Propter quod ipsi trado a Domino mihi traditam potestatem ligandi et solvendi, ut de omnibus quibuscunque decreverit in terris hoc decretum sit et in coelis. Ligabit enim quod oportet ligari et solvet quod expedit solvi. - Pseudo-Clement. Epist. I. Introdotta nel Decretum Ivonis P. XIV, c. 1.

(3) Ecclesiam... cujus claves episcopos esse dicebat. Ipsi enim habent potestatem claudere coelum et aperiri portas ejus, quia claves coeli facti sunt. - Pseudo-Clement. Epist. I. Introdotto nel Decret. di Burchard, Lib. I, c. 125 ed Ivon. Carnotens. Decret. P. V, c. 225.

(4) Et ideo Dominus et magister noster discipulis suis et successoribus eorum ligandi ac solvendi dedit potestatem ut peccatores ligandi habeant potestatem, et poenitentiam condigne agentes absolvi ac peccata cum divina invocatione dimitti queant. Nec mirum, etc. - Capitular. Lib. V, c. 116.

che nelle istruzioni da lui impartite per il processo di riconciliazione, suppone che per essa il peccatore venga assolto ed i peccati gli sian rimessi mediante l'invocazione dello Spirito Santo verificatasi nelle preghiere del prete (1). In quest'epoca, ed ancora per lo spazio di tre secoli più tardi, le uniche forme in uso, erano le preghiere rivolte a Dio, perchè volesse perdonare ai peccatori; quindi Benedetto esita per nulla a fare delle interpolazioni nei decreti papali allo scopo di dimostrare come queste preghiere contenessero un potere assolutorio. In tal modo, un'epistola di Leone I viene interpolata coll'introdurvi la frase: «per l'assoluzione delle preghiere sacerdotali» (2), e l'epistola sinodale di Felice III contiene una falsificazione consimile (3). Così rimaneggiata, l'autorità papale concernente la funzione assolutoria delle preghiere sacerdotali, sui penitenti, egli non esita a servirsi delle stesse frasi interpolate per le sue istruzioni risguardanti il modo di diportarsi nell'accordare la pubblica riconciliazione (4). È probabilmente a questi sforzi che noi dobbiamo attribuire l'efficacia posteriormente attribuita alle formole deprecatorie dell'assoluzione fin quando le stesse furono sostituite da una ben più indicata e ancor oggi in vigore, giacchè questi capitolari non promulgaronsi sull'autorità pura e semplice di Benedetto o della chiesa di Magonza, in cui egli

(1) Ibid. c. 129, 137.

(2) Ibid. c. 133. Egli cita dall'epist. CLIX, c. 6 di Leone: « oportet ei per sacerdotalem sollicitudinem communionis gratia subvenire » inserendo dopo il termine « sollicitudinem » le parole « id est per manus impositionem, absolutione, precum sacerdotalium ».

(3) Ibid. c. 134. L'epistola VII di Felice III ordinando il Viaticum per i penitenti moribondi dice: « aut similter a presbytero viaticum abeunti a saeculo non negetur ». Dopo « presbytero » Benedetto inserisce « jussu aut permissu tamen proprii episcopi, per manus impositionem, absolutione precum sacerdotalium ». Ambedue i canoni vennero inseriti in questa forma nella collezione di Isaac di Langres, Tit. I, c. 16, 29.

(4) Ibid. c. 136 (Isaaci Lingonens. Tit. I, c. 17). I moderni apologisti hanno annessa una grande importanza ad una lettera di papa Giovanni VIII dell'879 ai vescovi a proposito di coloro che recentemente erano morti combattendo i pagani Normanni, come quella che dimostrerebbe come già in quell'epoca il potere delle chiavi era esercitato. Fin dai tempi antichi c'era una certa, o meglio incerta, corrente che reclamava le preghiere della chiesa sulla sorte delle anime prive del corpo dopo la morte. Ma di questo ci occuperemo più di proposito altrove, quando ci faremo a parlare del purgatorio.

sostiene averli scoperti, ma furono presentati ed accettati come leggi promulgate da Pipino, Carlo Magno e Luigi il Bonario. In tal modo si imposero indiscutibilmente al rispetto ed all'obbedienza altrui. Fra tutte le falsificazioni comprese nel ciclo Isidoriano, i capitolari di Benedetto non furono, nè i meno audaci, nè i meno fortunati. Al medesimo ciclo di influenze, dobbiamo attribuire l'incorporazione della remissione per opera del prete, nei dodici mezzi con cui ottenere il perdono dei peccati, e l'incorporazione fatta dai Penitenziali di Merseburg e di Gregorio III, da noi menzionati nel precedente capitolo.

A dispetto di tutte queste falsificazioni, la teoria del potere delle chiavi progredì assai lentamente. Verissimo, Giona di Orleans il quale, come abbiamo visto, attenevasi al catalogo Origeniano dei sette mezzi di remissione, in altro passo parla del prete, come di colui che può riconciliare gli uomini con Dio (1), ed il Penitenziale conosciuto sotto il nome di Egberto di York, dice che i vescovi, nella riconciliazione, potevano rimettere i peccati (2). D'altra parte, Rabano Mauro, arcivescovo di Mainz e probabilmente lo scrittore più autorevole del tempo, cita, approvandolo, il pericoloso passo di S. Girolamo; egli propende ad attribuire il potere a tutti gli eletti appartenenti alla chiesa, e parlando della concessione speciale fatta a Pietro, l'interpreta nel senso di avvertimento, che fuori della chiesa di Pietro non vi è salute. Eppure, i preti ed i vescovi possono sollevare il penitente dal timore della morte eterna, minacciando i peccatori induriti degli eterni castighi (3). Similmente, il dotto Aimone, vescovo di Halbertsadt, pur ammettendo spontaneamente che il potere delle chiavi venne trasmesso ai vescovi ed ai preti che rappresentano gli apostoli, lo illustra ricorrendo alla legge levitica secondo la quale i lebbrosi dovevano presentarsi al sacerdote, non perchè costui potesse purgarli dalla lebbra, ma perchè potesse distinguere lebbrosi da lebbrosi — e cioè, allo scopo di distinguere i peccatori minori dai

(1) Moris ecclesiae est de gravioribus peccatis sacerdotibus per quos homines Deo reconciliantur, confessionem facere. - Jonae Aurelianens. de Instit. Laicali, Lib. I, c. 16.

(2) Poenit. Pseudo-Ecberti, Lib. I, c. 12. - « Et episcopus super eos cantat et remissionem dat... et ita ei juxta illud remissionem dat ».

(3) Rabani Mauri, Comment. in Matt. Lib. V, c. XVI.

maggiori (1). Del resto, al potere delle chiavi non annette importanza alcuna; lo si arguisce dal fatto che, occupandosi altrove più dettagliatamente della confessione, del pentimento e del perdono dei peccati, non accenna affatto all'esercizio del ministero sacerdotale (2). Quasi identica alla concezione di Haimone è quella di un trattato anglo-sassone, probabilmente del secolo X, in cui si prescrive la confessione annuale da farsi al principio della quaresima; in essa i preti assegnano la penitenza da compiersi prima di Pasqua, ed il penitente ottiene il perdono senz'altre cerimonie — «perchè la penitenza è come un secondo battesimo, e nel battesimo vengono rimessi i peccati commessi antecedentemente, di guisa che, la penitenza rimette ogni peccato commesso dopo il battesimo» (3). Verso il 900 Abbone di St. Germain ammonisce i penitenti che non hanno ancora compiuta tutta la penitenza loro imposta di affrettarsi a farlo, poichè nessun vescovo può concedere l'assoluzione fin quando la stessa non sia compiuta totalmente. La qual cosa parrebbe dimostrare una specie di riconoscimento della funzione assolutoria; ma qui trattasi semplicemente di una riconciliazione colla chiesa, poichè prima di questo, egli aveva detto che se la penitenza loro assegnata fosse insufficiente, essi, per soddisfare Dio, dovrebbero aggiugerne spontaneamente dell'altra (4). Siccome gli scolastici non erano ancor riesciti a produrre lo sviluppo della distinzione tra *culpa* e *poena*, così, questo equivaleva praticamente a negare il potere delle chiavi ed a rifiutare alla chiesa l'autorità di trattare con Dio.

Regino, che colla sua collezione di canoni, molto più completa di quella de' suoi predecessori, nel secolo X riescì virtualmente a sostituirsi ai Penitenziali, non esita ad affermare, ai vescovi ed ai preti esser state concesse le chiavi de' cieli per giudicare i peni-

(1) Dopo aver citato Matt. XVI e XVIII Haimone dice: «eandem potestatem tribuit (Christus) episcopis et presbyteris, qui officio apostolorum funguntur». Poscia, dopo aver accennato al diritto levitico aggiunge: «non quod ipse leprosum mundare aut mundatum leprosum facere posset, sed quia ad ministerium ipsius sacerdotis pertinet ut discernat inter lepram et lepram, id est inter peccatum majus et minus». - Haymon. Halberstat. Homil. de Sanctis, Homil. III.

(2) Haymon de Varietate Librorum, Lib II, c. 61-67.

(3) Ecclesiastical Institutes, c. 36 (Thorpe, II, 435).

(4) Abbonis Sangermanens. Serm. II, III.

tenti; ma riconosce che in caso di necessità, anche il diacono può ammettere il penitente alla comunione (1); la qual cosa attesta come il potere di legare e di sciogliere si imponesse grado, grado al riconoscimento del pubblico, quantunque fosse ancora assai vago per ciò che concerne il modo di esercitarlo. Il concilio di Trosley pure, nel 909, stabilì esser articolo di fede che il pentimento unito al ministero sacerdotale ottiene il perdono dei peccati (2). Tuttavia, le tenebre del secolo X, tanto intellettualmente quanto spiritualmente, erano troppo dense, per un qualunque progresso, sì che, in punto a questo, torna assai difficile stabilire con precisione quale fosse la direzione del pensiero di allora, a tale proposito. Uno dei pochi dotti di quel tempo, Attone, vescovo di Vercelli, rivendicando l'immunità vescovile dalla giurisdizione civile, dichiara che questa non deve giudicare severamente riguardo ad uomini che da Dio hanno ricevuto il potere di giudicare perfino gli angeli; la qual cosa innalzava eccessivamente la funzione delle chiavi; ma non sembra che con ciò volesse dire come tale potere fosse po' poi troppo esercitato, poichè nelle minute istruzioni da lui impartite a' suoi preti, non accenna ad altro, fuorchè alla riconciliazione colla chiesa da ottenersi per mezzo del vescovo (3). S. Ulrico di Augsburg, nelle sue dettagliatissime costituzioni sinodali, eccita i suoi preti ad invitare i loro parrocchiani alla confessione del mercoledì delle ceneri, imponendo loro la debita penitenza, ma nulla dice circa l'assoluzione e sembra ignorasse tutto, ad eccezione della riconciliazione da concedersi in punto di morte (4). S. Oddone di Cluny esige per i prelati il potere di legare e di sciogliere ma, come Attone di Vercelli, trattasi semplicemente di un'arma difensiva contro gli illegali oppressori della chiesa, e si ferma minutamente a quanto può incutere terrore descrivendo i terreni castighi coi quali Dio punisce i malvagi (5). Quell'epoca era troppo carnale; essa si preoccupava di questi terrori solo in punto di morte, e la chiesa, quanto meno meritava e godeva il rispetto del laicato, tanto maggiori erano le proteste che

(1) Reginon. de Disciplin. Eccles. Lib. I, c. 295, 296.
(2) Concil. Trosleian. ann. 909, c. 15 (Harduin, VI, I, 544).
(3) Atton. Verc. de Presur. Ecclesiast. Pars I. - Ejusd. Capit. cap. 90.
(4) S. Udalrici Augustani, Sermo Synodalis.
(5) S. Odonis Cluniac. Collationum, Lib. I, c. 19. Cf. Lib. II, c. 16.

affacciava in merito a questo potere onde servirsene come di scudo. Ratherius, vescovo di Verona, cacciato per ben tre volte dalla sua sede per opera del potere civile, dietro istanza del suo clero, impotente a reggere alla severità della sua disciplina, era naturale portasse alle stelle nel modo più stravagante l'autorità della di lui carica. I vescovi, secondo lui, sono altrettanti Dei, sono altrettanti Cristo, sono angeli, re e principi; sono medici delle anime, sono gli ostiarii del paradiso, incaricati delle chiavi del regno dei cieli, che possono aprire o chiudere a piacer loro (1). E ciò malgrado, ammette che fra questi esseri divini ben pochi sono coloro i quali sono veramente degni della carica che coprono od anche d'un'altra qualora vi venissero eletti, mentre i preti distinguonsi dai laici solo perchè portano rasa la barba, per la tonsura, per qualche leggera differenza nel vestito e per la negligenza con cui adempiono i loro doveri, giacchè preferiscono soddisfare il mondo invece di Dio (2). Sarebbe interessante indagare quale valore avesse una concezione come questa di un Dio che affiderebbe poteri tanto formidabili a mani siffatte, od anche quale fosse la condizione intellettuale delle popolazioni che si lasciavano indurre a riconoscere delle pretese tanto strane.

Non si può dire che il secolo XI ci presenti molto materiale atto ad illuminare quest'argomento, ma ciò che ci si presenta, dimostra che la teoria delle chiavi aveva fatto ben poco progresso. Thietmar, vescovo di Merseburg, fu tra gli uomini più dotti del suo tempo, eppure, l'idea che egli aveva circa l'autorità annessa al suo ufficio, era quanto mai vaga ed incerta. Allorquando, verso il 1015, il vescovo Bernar innalzò una chiesa ed invitò il Thietmar a consacrarla, accompagnò l'invito con una lunga confessione scritta de' suoi peccati e lettala fra gemiti, supplicò il perdono. Thietmar gli concesse l'assoluzione (pare senza imporgli penitenza alcuna) per divina facoltà, indi, temendo che ciò servisse per nulla al peccatore, data l'impotenza di lui Thietmar, dopo aver consacrata la chiesa, mise la confessione in un reliquiario acciocchè i

(1) Talibus igitur, O rex, subdi ne dedigneris, quia velis nolis ipsos deos, ipsos angelos, ipsos principes, ipsos judices habebis... Medici animarum sunt. janitores paradisi sunt, claves coeli portantes, reserare et claudere coelum valent. - Ratherii Veronens. Praeloquiorum. Lib. II, n. 11, 12.

(2) Ejusd. de Contemptu Canonum, P. II, paragr. 1, 2.

santi — di cui le reliquie quivi contenevansi — colla loro potente intercessione potessero ottenere la desiderata remissione dei peccati del postulante (1).

Thietmar racconta di non aver mai udito dir nulla di simile, ma lo spirito che quell'atto gli aveva dettato non era esclusivamente suo. Un rituale di quel tempo ammonisce i preti che se il loro penitente è un chierico, lo conducano dinanzi all'altare e gli dicano: « Io non son degno di ricevere la tua penitenza. Possa l'Onnipotente Iddio accoglierti e liberarti da tutti i tuoi peccati, passati, presenti e futuri » (2). Burchard di Worms, nella sua collezione di canoni, dà l'estratto della decretale falsificata di Clemente I già da noi accennata, in cui è detto che i vescovi hanno il potere di aprire o di chiudere il cielo, perchè del cielo essi sono le chiavi (3), ma sembra che S. Fulberto di Chartres nulla ne sapesse. In una esortazione rivolta ai peccatori, egli dice loro di fare la penitenza loro ingiunta, ma che questa è inutile senza l'emendamento; molti, egli dice, sono sfuggiti alla morte eterna colla penitenza e molti altri colla preghiera, ma il potere salvifico della chiesa non sembra entri nel suo sistema della salute in qualità di fattore (4). Verso la fine del secolo, il beato Lanfranco di Canterbury ritiene evidentemente il potere delle chiavi esistere nella chiesa in genere, e doversi esercitare in caso di necessità da un qualunque membro, tanto se costituito negli ordini, quanto se non costituito. Dice al penitente che se il suo peccato sia pubblico deve confessarsene al prete, per mezzo del quale la chiesa lega e scioglie ciò che da tutti è conosciuto; qualora poi il peccato sia privato può confessarsene a qualche chierico, ma il giusto può purificare l'ingiusto senza riguardo ad ordine alcuno. Se ciò non si può fare, non per questo devesi disperare, poichè i Padri sono unanimi del

(1) Hoc nunquam vidi aliquem fecisse vel audivi; sed quia infirmitatem huic nihil prodesse timui, ad sanctos intercessores confugi. - Dithmari Chron. Lib. VII, c. 7.

(3) Non sum dignus ego tuam suscipere poenitentiam. Suscipiat te omnipotens Deus et liberat te de omnibus peccatis tuis, praeteritis praesentis et futuris. - Garofali, Ordo ad dandam Poenitentiam, Roma, 1791, p. 21.

(3) Burchardi, Decret. Lib. I, c. 125. Evidentemente questa falsificazione fu la base dell'asserzione di Raterio di Verona succitata.

(4) Fulbert. Carnot. Serm. II. Cf. Ejusd. De Peccatis Capitalibus.

dichiarare che la confessione puossi sempre fare a Dio (1). Tutte le concezioni a questo proposito erano quanto mai vaghe. Lo dimostra Gregorio VII, il quale ammise potersi assolvere anche per corrispondenza, e ciò in base all'autorità di Pietro e di Paolo, senza bisogno alcuno di confessione, senza che fosse necessario conoscere per iscritto i peccati perdonati (2), ed in seguito vedremo, quando tratteremo delle indulgenze, che, in questo periodo, varii papi, in ricompensa di servizii prestati od aspettati, facevano promesse indefinite di perdono dei peccati senza punto badare alle disposizioni interne del peccatore. Ciò era irregolare e non esercitò influenza alcuna sulle teorie generali della chiesa. Sembra che St. Anselmo di Lucca a tanto non badasse affatto nella sua compilazione, e verso il 1100 St. Ivone di Chartres, la più alta autorità de' suoi giorni, nega virtualmente il potere delle chiavi, poichè nel suo *decretum* cita la storia di un abate il quale espulse un frate negligente e da un angelo ricevette un messaggio di Dio imponentegli di non condannare mai alcuno prima che costui fosse stato giudicato dal Signore (3). Verissimo; St. Ivone vi inserisce pure l'esagerata descrizione di Pseudo-Clemente dei vescovi considerati come chiavi de' cieli, ma è probabile voglia alludere all'anfatica condanna delle chiavi, data da S. Girolamo (4), ed in un sermone considera i vescovi ed i preti quali mediatori; essi assolvono e riconciliano, ma ciò avviene per un'eminente santità, e non accenna per nulla ad un qualunque potere derivato dagli apostoli (5). Siccome però egli stesso era vescovo, così nel disbri-

(1) De occultis omni ecclesiastico ordini confiteri debemus; de apertis vero solis convenit sacerdotibus, per quos ecclesia, quae publice novit et solvit et ligat. Sin nec in ordinibus ecclesiasticis cui confitearis invenis, vir mundus ubicumque sit requiratur... Sed diligenter intuendum quid est quod sine determinatione cujusquam ordinis homo mundus lustrare immundum dicitur: et quosdam sanctorum patrum legimus qui animas rexerunt, et tamen eorum ordinum nescimus. Quod si nemo cui confitearis invenitur, ne desperes quia in hoc patrum conveniunt sententiae ut Domino confitearis. - B. Lanfranci, Lib. de Celanda Confessione.

(2) Gregor. PP. VII. Regest. Lib. I. Epist. 34; Lib. II. Epist. 61; Lib. VI. Epist. 2.

(3) S. Ivon. Carnot. Decret. P. II, c. 109.

(4) S. Ibid. P. V, c. 225; P. XIV, c. 7; Ejusd. Panorm. Lib. V, c. 86.

(5) Ejusd. Serm. II.

go delle sue funzioni non poteva certo rinnegare il potere delle chiavi, ed in un sermone del mercoledì delle Ceneri, rivolto ai penitenti, parla della chiesa alla quale Dio, per mezzo de' suoi pastori, aveva data licenza di legare e di sciogliere (1). Sembra che S. Bernardo ben poco sapesse circa il potere delle chiavi. Nel libro di consigli a sua sorella nulla dice dell'obbligo da parte della stessa di confessarsi al prete e di accettarne la penitenza e l'assoluzione: solo Dio assolve dai peccati, ed il pentimento devesi manifestare coll'emendamento e le mortificazioni (2).

Altrove si ferma ardentemente e ripetutamente sulle virtù della confessione, la quale basta da sè stessa a lavare i peccati, e ne attribuisce l'efficacia esclusivamente ed in maniera vibratissima all'assoluzione del prete (3). Accetta senza accreditarlo, il passo di Smaragdo più sopra citato, ed anch'egli innalza il potere del prete al di sopra di quello dei cherubini e dei serafini, dei troni, delle dominazioni e delle virtù, ma ciò grazie la transustanziazione che avviene nell'eucarestia, senza punto accennare che ciò avvenga per il potere delle chiavi (4). Eppure, a partire da quest'epoca, già gli scolastici eransi messi in campo, ed avevano principiato a gettarne le fondamenta per la struttura del sacerdotalismo. Ugo di S. Vittore, che tanto operò in favore della teoria dei sa-

(1) Ejusd. Serm. XIII.

(2) S. Bernardi, Lib. de Modo bene vivendi, c. 27. « Deus misereatur tui et dimittat tibi omnia peccata tua; Deus retribuat tibi indulgentiam tuorum delictorum; Deus indulgeat tibi quidquid peccasti; Deus te lavet ab omni peccato ».

(3) S. Bernardi, Serm. de Diversis, Serm. XL; Lib. ad Milites Templi, c. 12; Epist. CXIII, paragr. 4; Vit. S. Malachiae, c. 25; Serm. in Nativ. Domini, Serm. II, paragr. 1; Serm. in Temp. Resurrect. paragr. 10; Serm. III in Assumpt. B. Virginis; Serm. II in Festo Omn. Sanctt., paragr. 13; Serm. de Diversis, Serm. XCI, paragr. 1. - « Omnia siquidem in confessione lavantur ».

(4) S. Bernardi, Lib. de modo bene vivendi, cap. XXVII; instructio Sacerdotis, cap. XXIII. - La credenza nella transustanziazione operata dal prete stimolò grandemente l'incremento del sacerdotalismo e condusse direttamente al presupposto del potere dell'assoluzione. Nei tempi più antichi si spiegava il fatto che le qualità del prete non intaccavano per nulla l'efficacia della messa col dire che un angelo invisibile lo assisteva il quale, alle parole della consecrazione, cangiava il pane ed il vino nel corpo e nel sangue. - Poenit. Vallicellian. II, cap. 49 (Wasserschleben, p. 565).

cramenti, dimostra vigorosamente che il prete rimette i peccati; non vuol nemmeno udir parlare di coloro i quali ossequiano ancora la vecchia teoria che la funzione sacerdotale consiste semplicemente nel rendere palese il perdono di Dio, e spiega il testo di Matt. XVI. 18 nel senso che l'assoluzione del prete precede quella del cielo, passo innanzi che viene seguito da S. Bernardo a dispetto del tono indifferente del passo succitato (1).

Ma chi volesse conoscere ancor meglio quanto fosse ancor vago ed incerto, in quest'epoca, il pensiero in merito a tale soggetto, non avrebbe che ad esaminare la posizione di Graziano nella sua autorevole compilazione. Egli non tratta la questione direttamente, quantunque nella parte in cui parla della scomunica inserisca una porzione del passo di S. Girolamo ed anche altri testi di St. Agostino e di St. Gregorio Magno, che implicitamente negano il poter delle chiavi, senza esporre le opinioni opposte (2). Però, quando si fa a trattare della confessione e della soddisfazione, riconosciute quali condizioni precedenti nell'esercizio del potere di legare e di sciogliere, espone una lunga lista di persone autorevoli onde dimostrare non trattarsi affatto di cose assolutamente necessarie al perdono, indi, un'altra lunga lista per dimostrarne la necessità. Tra queste due liste confessa di non saper decidere, ed abbandona la questione al lettore, facendo solamente osservare che l'una e l'altra parte sono appoggiate da uomini pii e saggi. Così si può dire che in quest'epoca la chiesa non fosse ancora arrivata ad una conclusione: non era ancora in grado di decidere se il peccatore dovesse trattare direttamente con Dio, oppure se fosse necessario l'intervento del prete: non poteva ancor dire che l'assoluzione fosse essenziale, e non era ancora riescita a formulare una teoria efficace sul misterioso potere delle chiavi (3). Ma vi ha di

(1) Hugon. de S. Victore de Sacramentis. Lib. II, P. XIV, c. 8. - S. Bernardi, Serm. I, in Festo SS. Pet. et Pauli, n. 2.

(2) Gratian. c. 44, 45, 60, 62. Caus. XI. Q. III.

(3) Gratian. Decret. post can. 89, Caus. XXXIII. Q. III. Dist. 1. L'allusione di Graziano alle chiavi non è che accidentale (P. I. Dist. XX. *Initio*) ed evidentemente le considera come appartenenti al *Forum externum* — il potere di ammettere o cacciare dalla chiesa. È un fatto abbastanza strano che un secolo dopo, quando il potere delle chiavi era ormai ammesso generalmente nelle scuole, la Glossa autorevole sul Decretum (Caus. XXXIII. Q. III. Dist. 1, in principio) espone varie opinioni concernenti la remissione dei pec-

più. In quel tempo, questa posizione incerta offendeva nessuno. Il Decretum ebbe accoglienza favorevolissima dalla grande università di Bologna. Quantunque non avesse alcuna sanzione officiale, pure fu universalmente applicato ed universalmente adottato quale fondamento del diritto canonico. Di tanto in tanto vi si fecero delle aggiunte, per l'incremento continuo della legislazione papale, ma nessuno ebbe il coraggio di portarvi delle modificazioni. Vedremo in seguito come il conservatorismo di Graziano circa la teoria dei sacramenti, fosse altrettanto pronunciato quanto quello concernente la confessione ed il potere delle chiavi, ed il fatto ci dimostra in piena luce meridiana come la moderna teologia cattolica sia esclusiva creazione dell'Università di Parigi. Graziano compì l'opera sua a Roma; quivi la preoccupazione principale era quella di sviluppare un gran corpo omogeneo di diritto canonico, senza curarsi troppo delle speculazioni che agitavano allora l'Università. La sua compilazione non ha traccia alcuna di una qualsiasi influenza delle speculazioni teologiche universitarie di allora, le quali, evidentemente dalla curia erano considerate solamente come teoretiche, sprovviste di ogni interesse per i pratici ecclesiastici di quel tempo (1).

Eppure, checchè ne dicessero questi ultimi, il loro lavoro riducevasi quasi a zero in confronto di quello degli Scolastici, i quali, nell'Università di Parigi erano destinati a modificare da capo

---

cati, senza accennare all'assoluzione sacerdotale, e termina: « Si tamen subtibiliter intueamur gratiae Dei non contritioni est attribuenda remissio peccatorum ».

(1) Dante porta alle stelle Graziano per i suoi lavori:

Quell'altro fiammeggiare esce del riso
Di Grazian, che l'uno e l'altro foro
Ajutò si che piace in Paradiso. (*Paradiso*, XI.

Ma quando gli scolastici furono riusciti a mettere in rivoluzione la teologia, anche nel diritto canonico dovette introdursi un cambiamento, e la compilazione di Graziano, rappresentante un ordine più antico di cose, cessò di fare autorità giuridica. Essa aveva fatto il suo tempo e venne sostituita. Le conclusioni e le sue concezioni rappresentanti le idee e la pratica del secolo XII non convenivano più ai tempi moderni, e quantunque abbia conservato un posto nel Corpus Juris e le posteriori compilazioni papali siano altrettante addenda, non venne più citata come autorevole, fatta eccezione di quanto riguardava gli estratti di Padri. - Alph. de Leone, De Offic. et Potestate Confessarii, Recoll. II, n. 55.

a fondo tutta quanta la struttura della credenza cattolica, diremmo quasi, ad imporre una nuova religione sulle fondamenta dell'antica fede. I due più grandi periodi di sviluppo del potere ecclesiastico, verificaronsi nel IX e nel XII secolo. Nel primo, il dissolversi dell'impero di Carlo Magno aprì un'era di ricostruzione sociale durante la quale il feudalismo e l'ecclesiasticismo strinsero come in una morsa quanto ancora rimaneva degli sparsi frammenti di sovranità. Fu allora che la chiesa riescì ad emanciparsi dallo stato, e, servendosi abilmente delle dottrine promulgate nelle false Decretali, formulò il principio che mise poi Gregorio VII ed i suoi successori in grado di trionfare dei monarchi.

Nè meno importante fu la tacita rivoluzione del secolo XII che diede alla chiesa un incontrastato dominio sulle anime e sulle coscienze degli uomini. Non appena lo spirito umano cominciò a svegliarsi dal letargo profondo dei tempi tenebrosi, ed i pensatori ripresero a discutere l'eterna questione dei rapporti intercedenti tra Dio e l'uomo, e quelli del divino governo dell'universo, tutta la cultura. tutta l'intelligenza trovossi al servizio della chiesa, e la soluzione di queste tribolanti questioni non poteva che esser favorevole al sacerdotalismo. E così sorse la razza degli scolastici, la curiosità insaziabile dei quali penetrò per ogni dove del noto e dell'ignoto, innalzando un sistema di dialettica per cui le loro speculazioni più crude e selvagge assumevano la forma di una dimostrazione logica inconfutabile. Forniti di acuta sottigliezza e d'un'industria instancabile, durante intere generazioni passarono da un postulato all'altro, innalzando l'edifizio quanto mai vasto e complesso della teologia cattolica. La fede cristiana, modellata da loro stessi, uscì dalle scuole perfettamente diversa da quando vi era entrata, e tutte le modificazioni introdottevi, furon fatte convergere all'esaltazione dell'ecclesiasticismo. Il tutto venne poi simmetricamente riassunto e ridotto a sistema serrato dalla mano maestra di S. Tomaso d'Aquino, il prodotto più squisito della Scolastica, il quale utilizzò tutti i lavori de' suoi predecessori concentrandoli nelle file serrate di un sistema che, malgrado l'opposizione degli Scotisti, riescì a conservarsi fino al giorno d'oggi. Poco più di trent'anni appena dopo la sua morte, Dante già lo considerava come il portavoce ed il maggiore degli Scolastici (1).

(1) Paradiso X, XI.

La sua Somma fu posta dal Concilio di Trento, sull'altare, accanto alle Scritture ed alle Decretali papali, giacchè, fra queste tre, essa era il baluardo più importante dei principii e della politica che la Riforma cercava distruggere. Non invano Leone XIII ne consiglia lo studio quale antidoto del malanno scientifico che mina la chiesa, giacchè la *Summa* è immensamente più utile e consigliabile ai bisogni ed ai desiderii del papato di quanto lo possano essere le epistole paoline, ed è certo che quando consumava 300.000 lire per coprire le spese di una nuova edizione delle opere dell'Angelico Dottore, nelle quali egli afferma trovarsi tutta la filosofia e tutta la dottrina, non sprecava ciecamente il suo denaro (1).

---

(1) Ut longe lateque fluat angelici doctoris excellens sapientia, qua opprimendis opinionibus perversis nostrorum temporum fere nihil est aptius, conservandae veritati nihil efficacius. - Leonis PP. XIII. Motu Proprio *Placere nobis*, 18 gennaio 1880. Cf. Epist. Encycl. *Aeterni Patris*, 4 agosto 1879; Epistola *Quanto noster*, 12 dicembre 1884; Epistola *Qui te*, 19 giugno 1886.

Nella Litt. Apost. *Cum hoc sit*, 4 agosto 1880, innalza l'Aquinate al grado di Patrono delle scuole cattoliche, delle Accademie e delle Università, alle quali ordina di tributargli l'onore che gli è dovuto. Ben difficilmente si potrebbe esagerare l'effetto prodotto sullo spirito della più giovane generazione degli ecclesiastici da questo sforzo persistente e determinato per legarli alle catene del secolo XIII costringendoli entro i limiti di un rigoroso medioevalismo. Dato che la chiesa educhi in tal maniera i suoi ministri, è inutile pretenda di dar la mano alla Democrazia e far mostra esterna di Liberalismo.

Chi volesse avere un esempio istruttivo del metodo di esegesi seguito dagli scolastici quando vogliano trarre da un dato testo una desiderata conclusione non avrebbe che ad osservare l'uso da essi fatto della risurrezione di Lazzaro (Joh. XI). Anche di questo si son serviti come di un caval di battaglia per dimostrare il potere delle chiavi. Una storia dello sviluppo di quel potere si può seguire nelle varie spiegazioni date di quel testo. Sarà bene ricordare come in quell'occasione Cristo fosse accompagnato da Maria e da Marta « e dai giudei che con essa si trovavano », e che nella preghiera che precede egli chiede il miracolo « per la moltitudine quivi presente, acciocchè credano che tu mi hai mandato ». Poscia ordina a Lazzaro di venir fuori « ed immantinente colui che era morto uscì fuori legato mani e piedi; e la faccia involta in un sciugatoio. E Gesù disse loro: scioglietelo e lasciatelo andare ». A chiunque fuorchè ad uno spirito teologico parrebbe impossibile connettere questa narrazione semplice e chiara col potere delle chiavi e l'assoluzione;

Se Graziano non erasi occupato favorevolmente del potere del prete circa il rimettere i peccati, ciò non accadde perchè la questione non fosse ancor stata portata nelle scuole. Ugo di S. Vit-

---

eppure essa venne seriamente addotta come prova scritturale ed adattata a tutti i successivi cangiamenti della dottrina.

S Ambrogio (De Poenit. Lib. II, c. 7) se ne serve per illustrare la redenzione e la rinascita del peccatore, ma la lezione che ne trae ci fa vedere quanto la credenza in voga ai suoi tempi fosse diversa da quella dei tempi successivi. Cristo fa tutto, e solo ordina che si rimuova la pietra dalla bocca della sepoltura, dimostrando con ciò a noi spettare rimuovere gli impedimenti ed a lui risuscitare e trarre fuori della tomba quelli che vengono sciolti dai loro legami. S. Agostino va ancor più oltre; nella sua esegesi i miscredenti giudei che facevano da spettatori diventano dei discepoli; Cristo risuscita il peccatore ed ordina ai discepoli di togliergli i legami che lo avvincono, la qual cosa, dic'egli, significa che la chiesa li scioglie (S. Augustin. Serm. LXVII, c. 1, 2. Cf. Serm. XCVIII, c. 6; Serm. CCXCV, c. 3; Enarratio in Ps. CI. Serm. II, paragr. 3; De Diversis Quaestionibus, n. 65). Con Gregorio Magno si va ancora più oltre. La confessione andava allora divenendo un processo inculcato dalla chiesa, e così Lazzaro che esce dalla tomba significa la confessione fatta dal peccatore del suo peccato, dopo la quale il vescovo lo esonera dalla punizione della sua colpa (S. Gregor. PP. I. Homil. in Evang. XXVI, paragr. 6). S. Eligio scorge in questa storia una prova della giustificazione per la grazia, giacchè il prete può sciogliere solo coloro che Dio ha fatto rinascere colla grazia santificante (S. Eligii, Noviomens. Homil. XI), dimostrando così come ai suoi tempi si ritenesse che lo scioglimento dei legami di Lazzaro significasse lo scioglimento del peccatore per opera del prete. In alcuni rituali del secolo VIII si allude a Lazzaro come a tipo dell'anima sepolta nella tomba dei suoi peccati e fatta rinascere dalla chiamata di Dio, ma la comparazione non è portata più oltre (Missale Gothicum; Sacrament. Gallic. AP. Muratori, Opp. T. XIII, P. III, pp. 300, 712). Verso l'800 Alcuino si serve di Lazzaro per provare la necessità dell'intervento del sacerdote (Alcuini, Epist. CXII) e subito dopo Benedetto il Levita dimostra con esso che il prete nell'imposizione delle mani scioglie i vincoli del peccatore (Capitul. Lib. V, c 127). Druthmar di Corbia, verso la stess'epoca, si serve di questa storia come di una lezione ai preti perchè debbano andar cauti, poichè se i discepoli avessero sciolto Lazzaro prima che Gesù lo risuscitasse non avrebbero prodotto altro che del puzzo (Christiani Druthmari Exposit. in Matt. XVI). In un trattato di incerta data, attribuito a S. Agostino si afferma che, consegnando Lazzaro ai discepoli perchè lo sciogliessero, Cristo volle dimostrare il potere di sciogliere concesso ai preti (Pseudo-Augustin. de vera et falsa Poenitentia, c. X, n. 25). In seguito gli scolastici si impadronirono di quella storia

tore, che lo precedette di quasi vent'anni, fu il primo che trattasse abbastanza a lungo l'argomento, ed egli ci assicura che solo Dio può rimettere i peccati, che l'uomo non partecipa punto di questo

---

e ne fecero strazio. Ugo di S. Vittore vede in essa che Cristo eccita il cuore a pentimento mediante la grazia, lasciando poi al prete il resto (Hugon a S. Victore, de Sacramentis, Lib. II. P. XIV, n. 8), ma ben presto si passò ad un'interpretazione ancor più raffinata. Vedremo in seguito come, per conciliare le funzioni che competono a Dio ed al prete nel sacramento della penitenza, i teologi divisero acutamente gli effetti del peccato in *culpa* e *poena*, e Pier Lombardo si serve di Lazzaro per dimostrare che Dio perdona la *culpa* ed abbandona la *poena* alle mani del prete (Sententt. Lib. IV. Dist. XVIII, paragr. 4). Il Cardinal Pullus, nello sforzo vago fatto per spiegare l'assoluzione, nè da lui nè dai suoi contemporanei compresa, si rifugia in Lazzaro, il quale, quando venne richiamato in vita da Cristo, era legato e tutto intorpidito finchè venne sciolto dai discepoli (Card. Robert. Pulli Sententt. Lib. VI, c. 60). Ora il purgatorio incominciava ad affacciarsi in qualità di *poena* restata dopo il perdono della *culpa*, e Riccardo di S. Vittore non ha difficoltà a dimostrare ancor questo con Lazzaro (Rich. a S. Victore de Potestate Ligandi, etc c. 10. Cf. 16, 17). Adamo di Perseigne, per un altro verso, ci afferma che i legami di di Lazzaro, dai quali il prete scioglie il peccatore, sono tre: disonore del pubblico delitto, timore dell'inferno e negazione dei sacramenti (Adami de Persennia, Epist. XXVI). Alessandro di Hales va ancor più oltre dei suoi predecessori ritenendo che Lazzaro dimostri che il prete scioglie dalla dannazione (Alex. de Hales, Summae, P. IV. Q. XX. Membr. 6, art. 3. Cf. Q. XXI. Membr. 3, art. 1) giacchè egli pensa che il potere delle chiavi si estenda tanto alla *culpa* che alla *poena*. S. Tomaso d'Aquino si serve di Lazzaro per provare che la confessione si può fare solo al prete (Summae Supplement. Q. VIII. art. 1), mentre il cardinal Enrico da Susa trova in questa storia l'argomento che gli occorre per provare che il perdono non viene solo da Cristo ma dalla Trinità (Hostiens. Aureae, Summae, Lib. V, de Poenit et Remiss. n. 6). L'Astesanus si accontenta di affermare che il Cristo istituì l'assoluzione nel mistero della risurrezione di Lazzaro (Astesani, Summae de Casibus, Lib. V, Tit. II, Art. 4). Per un altro verso, Giovanni Gerson, che propendeva a ridurre ai minimi termini il potere sacerdotale, trova in Lazzaro una prova che Cristo assolve e che il prete altro non può fare che rendere palese il fatto al popolo (Joh. Gersoni, De Reform. Eccles. c. 28). Nicolao Weigel accorre in aiuto del sacerdotalismo colla scoperta che Cristo consegnò Lazzaro a S. Pietro perchè lo sciogliesse (N. Weigel Claviculae Indulgentialis, c. 9). Il concilio di Trento ebbe almeno il buon senso di omettere ogni allusione ad un testo tanto abusato, ma in seguito i teologi non sempre imitarono la sua discrezione. Guglielmo van Est afferma gravemente che Cristo consegnò Lazzaro

potere, e chi vuol attribuirlo al prete, intende fare di costui un Dio (1). Lo stesso Ugo fu un ardente sacerdotalista, assai benemerito della teoria dei sacramenti, ma pure affermando il potere delle chiavi, la sua incertezza in merito ed i limiti di cui lo circondò dimostrano con quanta esitazione l'idea venisse accolta, perfino da coloro i quali la sostenevano. Dio, dic'egli, ha realmente e veramente affidato al prete il potere dell'assoluzione; i preti lo ricevono in forza della consacrazione sacerdotale, per mano dei vescovi, ma lo posseggono pure alcuni non consacrati, mentre non lo posseggono alcuni consacrati; in via generale si può dire che tutti i preti, e i preti soltanto lo posseggono, ma se essi se ne servono ingiustamente, colui che è da loro legato o sciolto non è legato o sciolto da Dio. In realtà, i preti legano o sciolgono molti che non sono legati o sciolti da Dio, ed il loro potere è condizionato dal fatto che debbono esercitarlo conformemente alla volontà divina (2). La qual cosa dimostra come il senso comune lottasse invano col dogmatismo arrivando alla conclusione che Dio, per poter effettuare il disegno della Redenzione, aveva disposto un piano di salute così vizioso, da permettere che un cieco conducesse un altro cieco. In un altro passo è ancor più decisivo: è vero, Dio perdona i peccati per la contrizione, ma la chiesa non è per questo soddisfatta; se il peccatore non può confessarsi, il perdono è buono; me se può confessarsi e non si confessa, non è assolto, poichè, in tal caso, è necessario il ministero sacerdotale (3). Abelardo,

---

agli apostoli perchè lo slegassero e che questo prefigura il peccatore vivificato da Gesù ed assolto dal prete (Estius in IV Sententt. Dist. XVIII, paragr. 3), ed attribuisce a quest'argomento tale importanza che vi ricorre assai di frequente (Dist. XVIII, paragr 1, 4); il Bellarmino ricorre vigorosamente al suo significato contro Calvino (De Poenit. Lib. III, c. 3); mentre il Binterim, volendo dimostrare che l'antica riconciliazione era la moderna assoluzione, si appoggia con tale fiducia all'inevitabile Lazzaro, come se non avesse altri argomenti cui appoggiarsi (Denkwürdigkeiten, Bd. V, Th. III, p. 222). La storia della lebbra (Matt. VIII) e quella dei dieci lebbrosi (Luca XVII) venne pure ampiamente sfruttata in prova del potere di assoluzione. Vedi Rich. a S. Victore, De Potestate Ligandi, ecc. c. XII, XIII, XIV, XV; Thomae Waldensis, de Sacramentis, cap. CXLII.

(1) Hugon. de S. Victore, de Sacramentis, Lib. II, P. XIV, c. 8.

(2) *Loc. cit.* - Ejusd. Summae Sententt. Tract. VI, c. 14.

(3) Hugon. de S. Victore, Summae Sententt. Tract. VI, c. II.

l'*enfant terrible* degli Scolastici, non permise che il sorgere della pretesa del potere delle chiavi passasse senza discussione. Egli dimostra non aver Dio concessa ai loro successori la sapienza e la santità da lui elargita agli Apostoli, e cita Origene, Girolamo, Agostino e Gregorio per dimostrare che la sentenza di un vescovo è vana se non è in armonia colla divina giustizia (1).

Evidentemente, non appena il potere reclamato dalla chiesa incominciò ad esser oggetto di discussioni e di definizioni, piovvero le difficoltà. Le basi sulle quali poggiava erano troppo ristrette e le pretese che ne nascevano, ampliavansi così, che l'acquiescenza da cui erano coperte allorchè trovavansi ancora allo stato di poco più che una questione teoretica di dogma, abbisognava di una esposizione più positiva. Inoltre, gli scolastici assoggettavano tutto all'analisi ed erano chiamati in causa per fornire la necessaria dimostrazione dialettica, nonchè qualche prova, a tutte le asserzioni, e così sorsero ovunque interminabili questioni, e prima di poter raggiugere l'unità riguardo alla sostanza di tutte le pretese della chiesa occorsero secoli di discussione. Infatti, per poter stabilire una formola che si pretese esser definitiva, necessitarono le autorevoli dichiarazioni del concilio di Trento. Riccardo di S. Vittore dice che alcuni affermavano i successori degli apostoli poter sciogliere dalla dannazione; altri invece chiedevansi se il prete potesse sciogliere un peccatore e legare un giusto; se rimettere i peccati di un impenitente e ritenere quelli di un penitente (2). Trattavasi di questioni fra loro connesse e delicate, se i testi di Matteo e di Giovanni significano ciò che la chiesa pre-

(1) P. Abaelardi Ethica, c. 26. - S. Bernardo mette queste idee nel novero degli errori di Abelardo da lui escluso dal collegio dei cardinali. (Epist. CLXXXVIII). In altra lettera (Epist. CXCII), dice di lui: « nihil vidit per speculum et in enigmate, sed facie ad faciem omnia intuetur ». Similmente i prelati del concilio di Sens nel 1140, scrivendo ad Innocenzo II intorno all'appello sporto da Abelardo contro la sentenza di condanna da essi pronunciata, così lo dipingono: « Ascendit usque ad coelos et descendit usque ad abyssos; nihil est quod lateat eum, sive in profundum inferni, sive in excelsum supra ». (Gousset, Actes de la Province Eccles. de Reims, 11, 224).

Queste espressioni ci dipingono abbastanza al vivo l'abituale debolezza di tutti gli scolastici, ma riuscirono ad evitare una condanna perchè lavorarono in unione al sacerdotalismo.

(2) Rich. a S. Vict. de Potestate Ligandi et Solvendi, cap. I.

tende debbano significare, ed i teologi, come vedremo, non riuscirono mai a risolvere il problema in modo soddisfacente.

Non era facile conciliare la teoria delle chiavi con la supremazia di un Dio Onnisciente, e gli scolastici più antichi, come Ugo di S. Vittore, pur affermando coraggiosamente, in tesi generale, l'esistenza del potere, non potevano esimersi di circondarlo di restrinzioni che lo riducevano praticamente a zero, negandogli in pratica ogni certezza. Quando venne il tempo in cui le vaghe declamazioni di predicatori uso Crisostomo, oppure le tronfie affermazioni delle false Decretali furon sottoposte all'analisi di spiriti rotti a tutte le sottigliezze della dialettica, le difficoltà che presentaronsi parvero quasi insolubili. Se volessimo esaminarle tutte e passare in rassegna le contradditorie opinioni dei principali dottori ,andremmo troppo lungi, ma possiamo ben raggruppare in tre serie le principali: la parte da assegnarsi rispettivamente a Dio ed al prete nel perdono dei peccati; la natura e l'incertezza dell'assoluzione sacerdotale, e la guida che i preti, classe notoriamente ignorante, potevan aspettarsi nell'esercizio della formidabile autorità loro conferita.

Vediamo, avanti tutto, che se ne pensasse della funzione del potere delle chiavi nella remissione del peccato, e particolarmente della parte ad esso attribuito e di quella attribuita a Dio. Pier Lombardo passa in rassegna le frasi disparate e contradditorie dei dottori, per concluderne poi, che noi possiamo credere che solo Dio rimette o ritiene i peccati, eppure ha concesso alla chiesa il potere di legare e di sciogliere, ma il modo con cui Egli scioglie e lega, è diverso da quello della chiesa. Egli rimette solo i peccati, purificando l'anima dalle macchie degli stessi ed assolvendola dal debito della morte eterna: questo potere Egli non ha concesso al prete, al quale ha impartito soltanto quello di dimostrare come gli uomini sono sciolti e legati, giacchè, quantunque un individuo possa esser sciolto dinanzi a Dio, non può esser considerato tale al cospetto della chiesa se non viene anche sciolto dal prete (1).

(1) P. Lombardi, Sententt. Lib. V. Dist. 18, paragr. 5, 6. Per attribuire al prete un potere reale di legare e di sciogliere, egli aggiunge (paragr. 7) che il prete lega quando impone la penitenza e scioglie quando rimette parte della stessa, od ammette alla comunione coloro che coll'eseguirla si sono purgati. Pier Lombardo — il maestro per antonomasia — occupa nella teologia una posizione unica, poichè fu il primo a dare un poco di ordine alla scienza allora

Questa teoria riduceva la funzione sacerdotale all'atto subordinato di indovinare ed annunciare il giudizio di Dio; come vedremo in seguito, divenne oggetto di vivaci discussioni e finalmente fu abbandonata. Sembra che Pietro ne fosse soddisfatto; eppur espone timidamente, come opinione ritenuta da alcuni, una divisione del perdono dei peccati nella remissione della colpa e nella remissione della punizione — in *culpa* o *poena* — in cui Dio rimuove il peccato purgando l'anima, e permette al prete di rimettere la punizione dell'eterna dannazione (1). Il suo contempo-

---

bambina ma in corso di sviluppo della teologia scolastica. Gli scolastici furono sempre smaniosi di gettare il loro sguardo indagatore in tutti i segreti ripostigli della vita ed in tutti i più reconditi misteri del mondo invisibile. Non paghi della fede semplice inculcata dalle Scritture cercarono alla stessa un appoggio, e qualche volta la misero completamente da banda, per sostituirle la ragione, e colla loro dialettica mandarono a termine l'opera iniziata da S. Agostino. Se, come è lecito congetturare, Pier Lombardo cercò di imporre dei limiti ai loro pericolosi lavori stabilendo i limiti al di là dei quali non potessero andare, pretendendo con ciò di definire tutte le questioni, andò grossamente errato. I suoi lavori furono semplicemente la pietra migliaria dalla quale dovevano pigliare le mosse le future generazioni di scolastici; le sue Sentenze furono la base riconosciuta di tutto l'insegnamento delle scuole, e la maggiore ambizione di tutti gli scolastici posteriori fu quella di scriverne dei commenti. I soli teologi inglesi si dice che ne componessero circa cento sessanta ed ancora in sui primordii del secolo XVII il dotto Guglielmo van Est ne scrisse uno in quattro in foglio che continuò ancora ad esser stampato per più di un secolo. Ma non possiamo aspettarci che nelle questioni ardenti suscitate dagli scolastici la loro abile dialettica si accontentasse di quanto Pietro credette d'aver definitivamente stabilito, ed il lavorio mediante il quale si venne ad aggiungere dogma a dogma continuò con zelo maggior che per l'addietro, giacchè in luogo di raggiungere una posizione al di là della quale non esistesse che il vuoto, egli altro non aveva fatto che fornir loro una base sulla quale innalzare teorie l'una più sottile dell'altra sulle particolarità della misteriosa incognita.

(1) Quidam arbitrati sunt... Solus enim Christus, non sacerdos, animam resuscitat, ac pulsis tenebris interioribus et maculis eam illuminat et mundat, qui animae faciem lavat; debitum vero aeternae poenae solvere concessit sacerdotibus. - Sentt. Lib. IV. Dist. 18, paragr. 4.

Ugo arcivescovo di Rouen pare sia uno di quelli che, secondo Pier Lombardo, scindevano il perdono dei peccati dalla remissione della pena ad essi dovuta (Hugon. Rotomag. Dialogor. Lib. V. Interr. III). Si tentò di far risalire questa teoria fino a S. Agostino (De Peccatorum Meritis et Remissione,

raneo, card. Pullus sembra avesse un'idea vaga circa la distinzione tra *culpa* e *poena*, destinata ad occupare un posto importantissimo, giacchè, risolvendo la questione del perchè dovrebbero necessitare la confessione e la soddisfazione, dal momento che la contrizione e la fede assicurano il perdono, egli dice tale esser l'ordine della chiesa, ed aggiunge che la penitenza libera il peccatore dal purgatorio (1). Ed ecco qui un contributo importante alla teoria; essa veniva a sostituire il purgatorio all'inferno, giacchè era veramente mostruosa la surriferita opinione di Pietro che il peccatore possa ottenere il perdono di Dio, ed insieme esser condannato all'eterna perdizione per la mancanza della funzione sacerdotale.

Ed ecco due punti importanti: primo, se il prete assolva oppure non faccia altro che rendere palese l'assoluzione di Dio; secondo, la distinzione tra *culpa* e *poena* ed il potere del prete riguardo l'una od anche riguardo ad ambedue. Essi furono risolti solo dopo lauta discussione, e sarà meglio seguire brevemente e separatamente l'uno e l'altro. Esaminando questo come tanti altri cangiamenti verificatisi nelle credenze, non devesi mai dimenticare che non si trattava solo di discussioni accademiche, ma di espressioni di una fede creduta e pensata. Date le condizioni vacillanti della teologia medioevale, in essa riscontrasi gran numero di questioni insolute che si possono pur sempre risolvere in un senso o nell'altro. Raramente i concilii generali occuparonsi di simili questioni, mentre la Santa Sede le rimirava placidamente senza mai venire ad una definizione che troncasse ogni discussione, eccettuata un'affermazione breve ed imperfetta contenuta nel Decreto di Unione colla chiesa armena promulgato da Eugenio IV al concilio di Firenze del 1439: fin quando al concilio di Trento fu costretta dagli eretici a formulare un'esposizione autorevole

Lib. II, c. 34) ma il passo su cui poggiava questa pretesa altro non è che un tentativo di spiegare perchè dal momento che la morte fu la pena decretata in punizione del peccato originale, gli uomini che sono liberati dal peccato, sia originale che attuale, sono pur sempre costretti a morire.

(1) Card. Rob. Pulli Sentt. Lib. VI, c. 59. Si trattava di un tentativo quanto mai imperfetto, come si può vedere nell'altra osservazione del Pullus (Ib. c. 60) che colui il quale si confessa e viene assolto è soggetto a punizione finchè non abbia compiuta la debita penitenza, ma quale sia questa punizione solo Dio lo sa.

della fede. Così, sulle particolarità della fede medioevale noi non abbiamo altra fonte di informazione eccetto gli scritti dei principali scolastici i quali ci espongono la dottrina che allora si insegnava nelle varie scuole. Di tanto in tanto le università condannavano una proposizione od anche una serie di proposizioni, oppure le opinioni di un eretico, come Wickliffe od Huss o Pietro di Osma, ma eccettuato questi sparsi e scarsi materiali per conoscere quali fossero le credenze dei nostri antenati dobbiamo pur sempre ricorrere ai libri di uomini come S. Raimondo di Pennaforte, Alessandro di Hales, Bonaventura, l'Aquinate ed altri fino a S. Antonino, Prierias ed il Caietano.

La teoria secondo la quale il prete non assolve ma altro non fa che render manifesta l'assoluzione di Dio, già riscontrasi nel passo succitato di S. Girolamo, e nella metà del secolo IX viene chiaramente espressa da Druthmar di Corbia (1). È bensì vero che il gran sacerdotalista Ugo di S. Vittore la rigetta (2), ma quando l'adottò Pier Lombardo, questi, sostenendola, non fece che esprimere l'opinione allora predominante (3). Il cardinal Pullus camerlengo papale ed autorità allora indiscussa, non soltanto spiega così le funzioni del prete ma aggiunge che solo l'uso dell'assoluzione è in grado di acquietare le ansie del penitente (4). Poco

(1) S. Hieronim. Comment. in Evangel. Mattaei, Lib. III, c. XVI, v. 19. - Christiani Druthmari Exposit. in Matt. XVI.

(2) Hugon. S. Vict. Summae Sentt. Tract. VI, c. 11.

(3) Gli è evidentemente in questo senso che dobbiamo prendere la notissima assoluzione *Post-mortem* di Abelardo di cui parla Pietro il Venerabile di Cluny. Abelardo morì nella stessa casa cluniacense di Chalons, nel 1142, confessando i suoi peccati e ricevendo la comunione. Quantunque quivi nulla si dica dell'assoluzione, pure Pietro suppone che il viatico sia stato per lui pegno della vita eterna. Il corpo venne portato al Paracleto e quivi seppellito, ed Eloisa chiese che gli fosse rilasciata una patente di assoluzione da poter mettere sulla sua tomba. Pietro la spedì munita dei necessari sigilli in questa forma: « Ego Petrus Cluniacensis qui Petrum Abailardum in monachum cluniacensem suscepi et corpus ejus furtim delatum Heloisae abbatissae et monialibus Paracleti concessi, auctoritate omnipotentis Dei et omnium sanctorum absolvo eum pro officio ad omnibus peccatis suis ». - Petr. Venerab. Epist. Lib. IV. Ep. 21; Lib. VI. Epp. 21, 22, cum not. Andreae Chesnii (Migne CLXXXIX, 428).

(4) A peccatis ergo presbyter solvit, *non utique* quod peccata dimittat sed quod dimissa sacramento pandat. Et quid est opus pandi nisi ut consolatio fiat poenitenti? - Card. Rob. Pulli, Sententt. Lib. VI, c. 61.

tempo dopo, Riccardo di S. Vittore attacca quest'opinione che dice esser così frivola ed assurda da doversi piuttosto deridere che confutare, ma, data l'insuperabile difficoltà che incontravasi quando si trattava di assegnare a Dio ed al prete la parte rispettivamente loro spettante, egli riduce la funzione di quest'ultimo a quella di un semplice automa: secondo la sua teoria, quanto il prete fa realmente, non è ciò che vorrebbe fare o ciò che crede di fare; egli non è deciso all'azione dalla sua volontà ed agisce costretto soltanto dalle leggi immutabili di Dio, queste leggi provvedono solo alla remissione dei peccati commessi per infermità od ignoranza, giacchè per quelli commessi con malizia non vi è perdono; essi debbono esser scontati colla penitenza, ma non vengono rimessi, e alla fine verranno puniti, poichè si tratta di peccati contro lo Spirito Santo (1). Verso la fine del secolo XII, Pietro di Poitiers, Adamo di Perseigne e Maestro Bandinus adottarono tutti le idee di Pier Lombardo secondo le quali il prete altro non fa che render palese chi è legato e chi è sciolto (2), mentre Pietro Cantore, dichiarando che il pentimento può terminare soltanto colla vita se vogliamo sperare nel perdono, rinnega implicitamente perfino l'idea che il prete possa render manifesto il perdono di Dio (3). La teoria della manifestazione riescì a mantenersi nelle scuole per uno spazio di tempo abbastanza considerevole. Venne sostenuta da Raimondo di Pennaforte, l'autore più distinto della prima metà del secolo XIII (4). Alessandro di Hales non l'ammette esplicitamente, ma vi si avvicina assai (5), ed altrettanto

(1) Rich. a S. Vict. de Potestate Ligandi, etc. c. 11, 12. - Ejusd. de Statu interioris hominis, Tract. II, cap. III. - Dante colloca Riccardo di S. Vittore fra i più eminenti teologi:

Vedi oltre fiammeggiar l'ardente spiro
D'Isidoro, di Beda, e di Riccardo,
Che a considerar fu più che viro. (*Paradiso*, X).

(2) Petri Picatav. Sentt. Lib. III, c. 16. - Adami de Persennia Epist. XX. - Magist. Bandini Sentt. Lib. IV; Dist. 18. Pietro di Poitiers fu uno dei più eminenti discepoli di Pier Lombardo. Fu cancelliere dell'Università di Parigi ed uno dei più eminenti teologi del suo tempo.

(3) P. Cantoris, Verb. Abbrev. cap. 145.

(4) Judicium sacerdotis qui auctoritate clavium ligat et solvit in terris, id est, ostendit esse ligatum vel solutum a Deo. - S. Raymundi de Pennafort, Summae, Lib. III, Tit. XXXV, paragr. 5.

(5) Alex. de Hales, Summae, P. IV, Q. XXI. Membr. I.

fa Bonaventura, il quale cerca di accordare le contradditorie opinioni dimostrando che quanto alla *culpa* il prete rivela il perdono e quanto alla *poena* la rimette (1). L'Aquinate, pur accettando ciò, spiega diversamente; il prete mediante il potere delle chiavi ha, fino a un certo punto, potestà tanto sulla *culpa* quanto sulla *poena*, sebbene possa esercitare siffatto potere solo su quelli che vi sono debitamente preparati (2). Però questa spiegazione altro non faceva che introdurre una nuova difficoltà, che l'Aquinate cerca risolvere affermando l'uso delle chiavi esser efficace soltanto quando sia in armonia colla volontà di Dio, e che quando il prete tiene in non cale l'impulso divino, la sua azione, è nulla (3), la quale teoria è ancor più pericolosa dell'antica, giacchè nega al prete

(1) S. Bonaventurae in Lib. IV, Sentt. Dist. XVIII. P. I. Init; Ib. Art. 2. Q. I. Guglielmo van Est riconosce che l'opinione di Pier Lombardo venne seguita da tutta una schiera di dotti dottori ma aggiunge esser essa falsa ed erronea perchè conduce direttamente all'eresia dei Wickleffiti - « Si homo debite fuerit contritus omnis confessio exterior est ei superflua et inutilis » - condannata dal concilio di Costanza (Artic. Joann. Wickliff. n. 7, Harduin, VIII, 299), e venne finalmente messa da un canto dal concilio di Trento. - (Estius in IV Sentt. Dist. XVII, paragr. 1). Venne pure condannata come eretica dal concilio di Alcalà nel 1479, quando venne sostenuta a Salamanca da Pedro de Osma (Alfonsi de Castro Adv. Haereses, Lib. IV. Vedi *Confessio*). Il catechismo tridentino concilia la contraddizione descrivendo il grado di contrizione necessario per la remissione dei peccati, il quale deve essere talmente intenso ed ardente che pochi mortali possono raggiungerlo, e quindi Dio nella sua misericordia ha fornito il sacramento della penitenza il quale fa sì possa bastare un grado meno elevato di pentimento. - Catech. ex Decret. Con. Trid. De Poenit. Sacram. c. 7. Per un altro verso, Azpilcueta afferma questa contrizione sufficiente esser abbastanza frequente e cita a questo riguardo tutta una schiera di autorità, compreso lo stesso concilio di Trento, Sess. XIV. De Poenit. c. 4. - Azpilcuetae, Manuale Confessarior. c. I, n. 24.

(2) S. Thom. Aquinat. Summ. Q. XVIII. Art. 2, 3. (Opuscul. XXIII, c. 2. È abbastanza strano che un ragionatore così acuto come l'Aquinate non si sia accorto come, secondo i testi di Matteo e di Giovanni, sui quali il potere delle chiavi è basato, e che non impongono alcun limite alll'esercizio dello stesso, ma qualunque limite gli si imponesse, per ragionevole che potesse apparire, sarebbe fatale al significato di quei testi. Questi o *tantum valent quantum sonant* oppure non hanno valore alcuno. O bisogna accettarli come sono oppure riconoscere che non hanno quel significato che loro si vuol attribuire.

(3) Summae Suppl. Q. XVIII, art. 1, 4.

perfino il potere di manifestare che il penitente sia stato assolto. Duns Scoto procurò evitare la teoria della manifestazione adducendo il potere del sacramento che vi viene amministrato, per mezzo del quale il prete diventa arbitro tra il peccatore e Dio (1). Nel 1317 l'Astesanus riconosce che un penitente può ricevere l'assoluzione direttamente da Dio, nel qual caso il prete altro non può fare che renderla manifesta, ma siccome quest'ultimo non è in grado di saperlo, così è costretto ad impartire l'assoluzione e ad imporre la penitenza, la quale non si può omettere poichè mira ad aumentare il tesoro dei meriti nella chiesa (2). Poco tempo dopo, Durando di St. Pourçain, rigetta assolutamente l'idea che il prete non faccia che rendere manifesta l'assoluzione, come quella che sarebbe incompatibile colla dignità del sacramento (3). Al concilio di Costanza, il Cancelliere Gersone rinnovò l'asserzione (4), ma nel 1418, prima della fine del concilio, Martino V la condannò implicitamente, quando fra gli errori di Wickliffe e di Huss incluse pure la negazione del potere sacerdotale dell'assoluzione (5), e Tomaso di Walden, discutendo gli errori di Wickliffe, ammette come cosa al tutto naturale che l'assoluzione del prete debba precedere quella di Dio (6). S. Antonino afferma che la contrizione cancella il

(1) Jo. Scotus in Lib. IV Sentt. Dist. XIX. Q. 1.

(2) Astesani, Summae de Casibus, Lib. V. Tit. 23. - L'Astesanus riassume quattro teorie del *Modus operandi* delle chiavi, allora in voga. 1ª Quella di Pier Lombardo, secondo la quale il prete altro non fa che rendere palese il perdono. 2ª Quella di Bonaventura e di Duns Scoto secondo la quale il prete non ha potere alcuno ma opera in cooperazione per divina virtù. 3ª Un'altra di Bonaventura secondo la quale il prete opera per la deprecazione e l'impetrazione. 4ª Quella dell'Aquinate e di Pietro di Tarantasia secondo la quale il prete opera come causa istrumentale predisponendo alla grazia ed alla giustificazione e producendo immediatamente questa grazia e questa giustificazione (Cf. Aquinat. in IV Sentt. Dist. XVII. Q. 1, art. 2). Fra queste quattro l'Astesanus preferisce la seconda. - Ib. V. Tit. XXXVII. Q. 1. - Guglielmo di Ware pure rigetta la teoria del Lombardo e propende piuttosto per quella di Duns Scoto. Il sacramento produce il suo effetto *opere operato*, e per esso Dio opera sul peccatore. - Vorillong super IV Sententt. Dist. XIV.

(3) Durandi de S. Portiano, Comm. super Sentt. Lib. IV, Dist. XVIII. Q. 3, paragr. 6.

(4) Jo. Gersoni, De Ref. Eccles. c. XXVIII (Von der Hardt, I, v. 136).

(5) C. Constant. Sess. Ult. (Harduin, VIII, 915).

(6) Thomae Waldens. de Sacramentis, cap. CXLIV. Quest'opera puossi

peccato *Quoad Deum*, e la penitenza imposta nella confessione rivela esser questo stato cancellato pure *Quoad Ecclesiam* (1). Nel 1439 il concilio di Firenze dichiarò formalmente che il sacramento produce l'assoluzione (2). Più tardi, Prierias descrive la manifestazione dell'assoluzione del penitente come la prima operazione delle funzioni delle chiavi (3). Verso la medesima epoca, il cardinal Caietano dimostrò fino a qual punto fosse impossibile agli spiriti più acuti l'innalzare una soda teoria traendo il materiale da quell'eterogenea miscellanea di divino e di umano, poichè in un passo egli ammette implicitamente che il prete elargisce il perdono di Dio, mentre lo nega in un altro (4). Il domenicano Giovanni Cagnazzo (o Tobia) nel 1518 non solamente lo afferma ma aggiunge che le chiavi possono errare e l'assoluzione non esser ratificata dal cielo (5). D'altra parte, Domingo Soto denuncia come blasfema verso la chiesa ed empia verso la Sacra Scrittura la teoria della manifestazione (6). Infatti, essa s'avvicinava troppo alle teorie degli eretici perchè potesse esser ammessa, ed il concilio di Trento nel 1551 la colpì solennemente di anatema, bandendo così come eretica una teoria che tutta la chiesa durante la maggior parte dei secoli XII e XIII aveva riconosciuta come ortodossa (7). Malgrado ciò, le autorità che aveva in suo favore erano così numerose e superiori ad ogni sospetto che van Est ritenne necessario confutarla con un argomento esauriente (8).

Una rivoluzione ancor più importante verificatasi nella dot-

---

considerare come autorevole. Venne scritta per ordine di Martino V il quale l'approvò formalmente dopo averla fatta esaminare da una commissione di teologi all'uopo eletti.

(1) S. Anton. Summ. P. I. Tit. xx (Ed. Venet. 1582, T. I, fol. 299, col. 1).

(2) C. Florent. Decret. Unionis (Harduin, IX, 440).

(3) Summa Sylvestrina Vedi *Claves*, paragr. 4.

(4) Caietani, Tract. IV, De Attr. Q. 4; Tr. XVIII, De Confes. Q. 5.

(5) Summa Tabiena vedi *Sacerdos*, paragr. 4, 5.

(6) Dom. Soto, Comment. in IV Sentt. Dist. XIV. Q. 1, art. 3.

(7) Si quis dixerit absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum judicialem, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi remissa esse peccata confitenti, modo tantum credat esse absolutum... anathema sit. C. Trid. Sess. XIV, De Poenit. can. 9. - Cf. Ferraris, Prompta Bibliotheca, vedi *Absolvere*, art. III, n. 12.

(8) Estius in IV Sentt. Dist. XVIII, paragr. 1.

trina della chiesa è quella che si riscontra nel suo insegnamento a proposito della *Culpa* e della *Poena* — la remissione della colpa e la remissione della punizione, in cui veniva allora diviso il peccato. Siccome questa rivoluzione esercitò un'influenza importante sulla teoria delle indulgenze, così vale la pena di passare in rassegna un po' minutamente le varie opinioni alle quali diede principio. In origine, tra perdono dei peccati e remissione della punizione non facevasi distinzione alcuna: l'una implicava l'altra (1). Un prodromo dell'avvento di siffatta distinzione lo si ha in Ugo di S. Vittore, il quale dice il peccatore esser legato tanto dal peccato quanto dalla pena del peccato (2). Sembra che Abelardo ne avesse sentore quando dice la penitenza esser utile come espiazione per la punizione temporale che resta dopo che la contrizione ha assicurato il perdono dei peccati, ma l'oscura spiegazione che ne dà, ci dimostra come la teoria non fosse ancora elaborata (3). Parrebbe che S. Bernardo nulla ne sapesse. Ciò almeno appare dalle sue numerose esortazioni a confessarsi ed a fare buone opere onde ottenere la remissione dei peccati. Abbiamo visto la medesima assumere una posizione ben più chiara nelle opere di Pier Lombardo e del cardinal Pullus, ma l'onore d'averle dato quella forma in cui lasciò un'impressione profonda ed indelebile nel cristianesimo latino, quantunque, come vedremo in seguito, sia pur sempre andata soggetta a modificazioni col progredire del sacerdotalismo, spetta a Riccardo di S. Vittore. Egli dimostra che, quantunque solo Dio possa cancellare l'obbligo del peccato, pure qualche volta esige la cooperazione de' suoi ministri. Appena il peccatore dà segno di verace pentimento, il castigo eterno dovuto al suo peccato vien mutato in un castigo temporale, il fuoco vendicatore dell'inferno nel fuoco purificatore del purgatorio, ma per esser esonerati dal purgatorio è necessario confessarsi al prete e fare la penitenza da lui ingiunta. Tale è la funzione da Dio affidata a' suoi ministri, e tale è la parte che loro spetta nel sacramento della penitenza, quantunque essa non sempre sia necessaria, giacchè talvolta è Dio stesso che compie anche questa, e tal altra

(1) Sacrament. Gregor. (Muratori, Opp. T. XIII, P. II, p. 1043). Sacramentis, Lib. II, P. XIV, c. 2.

(2) Hugon. de S. Victore, Summae Sentt. Tract. VI, c. 11. Cf. Ejusd. de

(3) P. Abaelardi, Exposit. Theolog. Christianae, cap. 37.

l'affida a persone estranee al sacerdozio. Questa grazia della cooperazione con Dio, qualche volta si verifica contemporaneamente, e qualche volta no, ma il prete sempre la possiede in forza del potere di legare e di sciogliere. Inoltre, Dio rimette il debito della dannazione purchè si chiegga l'assoluzione del prete, se ciò è possibile, giacchè se il peccatore trascura di farlo, rimane condannato all'eterna punizione (1). Questa teoria della *Culpa* e della *Poena* era tanto comprensiva da conciliare la pratica antica della chiesa colle idee nuove che fermentavano nelle scuole. È vero che essa fu combattuta da coloro i quali non riescivano a capacitarsi come il peccato si potesse considerare rimesso quando il penitente ancor trovavasi soggetto a prolungata punizione (2), mentre, d'altra parte, eranvi pur sempre degli zelanti sacerdotalisti i quali pretendevano che quantunque Dio rimetta il peccato, al prete soltanto fosse concesso esonerare dall'inferno (3). Tuttavia, l'epoca che doveva concedere siffatti poteri ai ministri della chiesa non era ancora arrivata, e la teoria di Riccardo di S. Vittore fu generalmente accettata. Maestro Bandinus non l'ammise, ma l'ammise Alain de Lille, almeno implicitamente (4). Fin dal secolo XIII l'idea era divenuta generale, così che il buon monaco Cesario di Heisterbach la insegnò, quantunque evidentemente non avesse un concetto troppo chiaro circa i suoi effetti (5). Venne pure adottata da Raimondo di Pennaforte, quantunque costui eliminasse il purgatorio,

(1) Rich. a S. Victore, de Potest. Ligandi, etc. c. 2, 3, 4, 6, 7, 8. Naturalmente non era facile che quei primitivi pionieri dello sconosciuto potessero esser d'accordo con tutti i tempi, e non dobbiamo meravigliarci di trovare in un altro passo (c. 23) che l'assoluzione sacerdotale libera tanto dall'inferno che dal purgatorio.

(2) Sunt adhuc qui mirantur et quaerunt quomodo dicitur Deus et Dei ministri peccata remittere cum profecto inveniatur uterque poenitentium peccata et puniendo expiare et expiando punire. Quae est, inquiunt, ista remissio ubi exigitur diuturna saepe et satis molesta expiatio? - Rich. a S. Victore, de Potest. Ligand. c. 23.

(3) Petri Pictaviens. Sentt. Lib. III, c. 16. - Pietro è pronto ad aver ragione di questa pretesa col dimostrare che quando Dio rimette il peccato il peccatore necessariamente è nella carità e come tale diventa degno della vita eterna e non dell'eterno castigo.

(4) Alani de Insulis, Lib. de Poenit. (Migne CCX, 229).

(5) Caesar. Haeisterb. Dial. Dist. III, c. 1, 40.

là dove dice esistere una doppia punizione per ogni peccato mortale; l'eterna che viene rimessa colla contrizione, e la temporale che vien inflitta dalla chiesa (1). Guglielmo di Parigi riconosce la distinzione tra *culpa* e *poena*, ma la spiegazione studiata e confusa che ne dà, ci dimostra solo quanto fossero ancora vaghe le concezioni della scolastica, ed in un passo susseguente, in cui attribuisce al sacramento l'infusione della grazia e la liberazione tanto dall'inferno quanto dal purgatorio, implicitamente elimina la contrizione come elemento di un completo perdono (2). Alessandro di Hales la definisce chiaramente sotto forma più completa; la contrizione giustifica dalla *culpa* del peccato mortale e muta la punizione eterna nella punizione temporale del purgatorio, che Dio rimette quando il peccatore adempia la penitenza ingiuntagli dal confessore, ma non altrimenti; in tal modo Cristo libera dall'inferno, ed il prete dal purgatorio (3). Così stabilivasi una divisione tra le funzioni di Dio e quelle del prete, che sembrava dovesse essere definitiva, giacchè siccome era stata accettata da autorità quali il cardinale Enrico da Susa, e S. Bonaventura, è chiaro che finalmente nelle scuole essa si ossequiasse e si insegnasse come regola pratica (4). Tuttavia il sacerdotalismo non accontentavasi ancora. Esso non era punto soddisfatto dei limiti imposti al suo potere e scaturienti dalle premesse esser cioè la vera contrizione necessaria per liberare il peccatore dalla *culpa*, senza di che il prete non poteva rimettere la *poena* (5); ciò avvolgeva in un mare

(1) Nota ergo quod pro quolibet peccato mortali duplex poena debetur, temporalis videlicet et aeterna: aeterna remittitur per cordis contritionem; remanet postea temporalis ab ecclesia infligenda. - S. Raymundi, Summae, Lib. III, Tit. xxxv, paragr. 5.

(2) Guill. Paris. de Sacram. Poenit. c. 5, 21 (Ed. 1674, T. I, pp. 464, 510).

(3) Alex. de Hales. Summae, P. IV. Q. xvii. Membr. 4, art. 3; Membr. 6, art. 3. - « Dicendum quod aliud et aliud in peccato remittit Christus et sacerdos; quia Christus culpam et poenam aeternam et sacerdos poenam purgatoriam et aliquid de poena praesenti taxata in canone si discretioni ejus videtur ».

(4) Hostiens. Aureae, Summae, Lib. V. De Poenit. et Remiss. paragr. 46. - S. Bonav. in Lib. IV. Sentt. Dist. XVIII. P. I, art. 2, Q. 1, 2. - Durand. de S. Portian. Comm. super Sentt. Lib. IV. Dist. xiv. Q. 2, paragr. 9.

(5) Si autem aliquis non vere contritus est, sacerdotes eum non possunt absolvere, quia cum culpa remissa non est, poena demi non potest. - Johan. de Deo Poenitentialis, Lib. I, c. 1.

di incertezze il valore dell'assoluzione, ed elargiva efficacia eccessiva alla lotta privata dell'individuo per raggiungere Dio. Ad ovviare a questo sconcio abbiamo visto come la scuola francescana sostenesse l'efficacia del sacramento che arrivava fino al punto da convertire l'attrizione in contrizione. I Domenicani, prima di accettare questa teoria, avevano già risolto la difficoltà in altro modo, attribuendo all'assoluzione un potere tanto sulla *culpa* quanto sulla *poena*. Alessandro di Hales erasi accontentato di riconoscere che il sacerdote, per mezzo della preghiera può influire in qualche modo sopra Dio nella remissione della *culpa*, come qualunque altro giusto, ma senza concedere tale remissione personalmente; e per spiegare il potere di rimettere la colpa, anch'egli fece ricorso al tesoro della salute (1). L'Aquinate andò ancor più oltre, quantunque le sue frasi confuse e contradditorie dimostrino com'egli non avesse, in proposito, un'opinione sua molto chiara: tutta la virtù posseduta dal pentimento nella remissione della *culpa* è effetto del potere delle chiavi; di fronte a questo lo sforzo del penitente è secondario, e così il sacramento rimuove tanto la *culpa* quanto la *poena;* però Dio solo rimuove la *culpa* ed il sacerdote vi contribuisce, almeno fino ad un certo punto, non come causa efficiente, ma come causa predisponente (2). Malgrado ciò, in un'opera più antica egli aveva seguito Alessandro di Hales riguardo ad una spiegazione che lasciava prevedere una completa rivoluzione nella dottrina delle chiavi, attribuendo il loro potere ai meriti di Cristo e dei santi, costituenti il tesoro della chiesa. Egli si servì di tutto questo, per spiegare come le chiavi derivino la loro efficacia dal tesoro della chiesa, di cui esse applicano una porzione equivalente, onde soddisfare Dio per i peccati del penitente (3).

(1) Alex. de Ales. Summae, P. IV. Q. XXI. Membr. I; Membr. II, art. 1.

(2) S. Th. Aquinat. Summae, P. III. Q. LXII, art. 1; LXIV; art. 1; Q. LXXXIV, art. 3; Q. LXXXVI, art. 4, 6; suppl. Q. X, art. 3; Q. XVII, art. 3; Summ. contra Gentiles, Lib. IV, cap. 72. In altro passo l'Aquinate rappresenta Dio come causa efficiente e le chiavi solo come istrumento, per quanto indispensabile, come l'acqua del battesimo. - Opusc. XXII, cap. 2.

(3) Dicendum est quod meritum ecclesiae est sub dispensationem clavium, et idcirco tam ex merito Christi quam aliorum qui sunt de ecclesia, ecclesiae claves efficaciam habent. - S. Th. Aq. in IV Sentt. Dist. XVIII. Q. II, art. 5. Si tratta qui di una semplice spiegazione della virtù dell'assoluzione sacra-

Queste esagerazioni circa le funzioni sacerdotali, non vennero accolte con eccessiva prontezza. I Francescani se ne stettero all'antica teoria e Duns Scoto arrivò fino al punto da mettere in dubbio la distinzione di *culpa* e di *poena* (1). Nel 1317 Astesano ritenne che la contrizione liberasse dalla *culpa*, lasciando solo che la *poena* fosse rimessa dal sacerdote, quantunque si attenga naturalmente a quella che, datando da quell'epoca, rappresentava la regola accettata cioè, che la vera contrizione implica il voto della sacramentale confessione; e la sua incertezza intorno al carattere della *poena*, dimostra in qual mare di oscurità navigasse ancora in proposito, la mente degli scolastici (2). Con lui concorda so-

---

mentale che è riuscita a mantenersi assai a lungo (Caietani, Tract. IV de Attritione, Q. IV; Dom. Soto in IV Sentt. Dist. XXI. Q. II, art. 3; Palmieri, Tract. de Poenit. p. 422). Tuttavia, siccome si credeva che il tesoro fosse la base delle indulgenze e queste erano prerogativa esclusiva del papa, il quale affermava di essere il solo dispensatore del tesoro, così tutti si accorgevano del pericolo che si correva concedendo questa facoltà anche ai preti e vi furono dei teologi i quali restrinsero le funzioni del prete all'applicazione delle stesse diminuendo la pena, e così si venne spiegando la soddisfazione nominale che, come vedremo in seguito, andò a sostituire poco a poco la severità dei canoni (Astesani, Summae de Casibus, Lib. V, Tit. XXXVI. Q. 2). Così quando Lutero si fece a sostenere che se il peccatore viene sciolto mediante l'applicazione dei meriti di Cristo viene a mancare l'esercizio del potere delle chiavi, Ambrogio Caterino rispose questa teoria esser empia per il potere delle chiavi e che il tesoro viene applicato solo a coloro che già siano stati assolti dalle chiavi (Ambr. Catherini adv. impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata, Lib. V. - Florentiae, 1520, fol. 89). Il concilio di Trento evitò discretamente ogni allusione al tesoro, nelle sue definizioni del sacramento della penitenza e solo disse che esso, nel modo in cui è applicato nelle indulgenze, rimuove il peccato come il battesimo rimuove il peccato originale (C. Trident. Sess. V. De Pecc. Orig. paragr. 3; Sess. XXI. De Reformat. cap. XII). Le questioni che quivi si trovano implicite sono intricate ed astruse, giacchè gli scolastici formulando la teoria dei sacramenti furono unanimi ad attribuir la loro virtù alla passione di Cristo. - P. Lombard. Sentt. Lib. IV. Dist. II, n. 2. - Alex. de Ales, Summae, P. IV. Q. V, art. 4, Membr. III, paragr. 7. - S. Th. Aquinat. Summae, P. III, Q. XLIX, art. 2 ad 2; Q. LII, art. 8, ad 2; Q. LXI, art. 1 ad 3; Q. LXII, art. 5; Q. LXIX, art. 1 ad 3.

(1) Bart. Mastrius in IV Sentt. Disp. VI. Q. IX, art. 6 (Amort de Indulgentiis, II, 182-3).

(2) Astesani, Summae de Casibus, Lib. V, Tit. XIX. Q. 2; Tit. XXXVI. Q. 2.

stanzialmente Guglielmo di Ware (1). Pietro d'Aquila è ancor più reazionario; Dio non limita il suo potere ai sacramenti ma conferisce la sua grazia solo a coloro che hanno una sufficiente *dispositio congrua;* la contrizione (implicante il voto di confessarsi) rimette tutti i peccati e serve anche a mo' di soddisfazione; colla penitenza devesi supplire soltanto alla contrizione imperfetta; la funzione del sacerdote ed il potere delle chiavi son ristretti esclusivamente alla *poena* temporale di cui possono rimettere solo una parte (2).

In linea generale, i domenicani seguivano l'Aquinate del quale svilupparono le idee. Durand di St. Pourçain sostiene che qualora la contrizione sia insufficiente, il potere delle chiavi si estende alla *culpa* e coll'applicazione della grazia supplisce a quanto manca. (3). Pietro di Palermo riconosce aver Gregorio Magno insegnato come il prete null'altro possa fare che manifestare il perdono del peccatore ma dice ciò esser falso in tutti quei casi in cui non esiste la contrizione sufficiente; quando vi sia solo l'attrizione, il sacramento muta questa in contrizione e così il prete assolve tanto dalla *culpa* quanto dalla *poena* (4). St. Antonino di Firenze, sebbene domenicano, ricorre all'antica teoria che cioè il pentimento rimette la *culpa*, e, se perfetto, totalmente o parzialmente anche la *poena*, ma aggiunge una clausola che salva la capra e il cavolo, e cioè, che il penitente così liberato dal peccato, deve in seguito sottoporsi al potere delle chiavi mediante la confessione e la penitenza, sotto pena di peccato mortale (5). Gabriele Biel adotta l'opinione di Guglielmo Ockham che il sacramento della penitenza altro non è che un segno certo della remissione della *culpa* mediante la

(1) Vorrilong super IV Sentt. Dist. XVIII.

(2) P. De Aquila in IV Sentt. Dist. XIV. Q. 3; Dist. XV. Q. 1; Dist. XVII. Q. 1; Dist. XVIII. Q. 1, 2. Pietro d'Aquila fu grandemente apprezzato da Clemente VI il quale, nel 1347, lo creò vescovo di S. Angelo dei Lombardi e poscia, l'anno seguente, lo trasferì alla sede di Trivento. Fu uno dei più eminenti scotisti e venne onorato coll'appellativo di « Scotellus ». Il suo Commentario sulle Sentenze venne ristampato a Speyer nel 1480 ed a Venezia nel 1501 e nel 1600.

(3) Dur. de S. Portian. in IV Sentt. Dist. XVII. Q. II; Q. III, paragr. 4, 5; Dist. XVIII. Q. II, paragr. 3, 7.

(4) Petri Hieremiae Quadragesimale, Serm. XX.

(5) S. Antonini, Summae, P. III. Tit. XIV, cap. 17, paragr. 3; cap. 18.

contrizione (1). Ma l'Aquinate fu colui che riescì a trionfare. La rigida virtù del Caietano era disposta ad elevare, per quanto fosse possibile, l'efficacia della contrizione, ma ammise, sebbene dopo lunga discussione, che la questione era stata risolta in favore del potere delle chiavi, ed a questo proposito cita il concilio di Firenze, dove l'effetto del sacramento vien fatto consistere nell'assoluzione del peccato (2). Il domenicano Prierias non ne parla neppure, e nulla lascia fare a Dio; mediante il potere delle chiavi, il prete rimette la *culpa*, muta la punizione eterna in una temporale, e diminuisce quest'ultima, o, qualche volta, la toglie assolutamente. (3). Che poteva chiedere di più il sacerdotalismo? Grado, grado era riescito ad eliminare Dio dal perdono dei peccati sostituendolo col prete. Ciò che provocò la Riforma fu l'uso pratico di tali dottrine, e quando il concilio di Trento si raccolse per scegliere fra le speculazioni scolastiche la fede che da quel momento in poi sarebbe professata dai cattolici, imponevasi certamente un compito assai difficile nel definire il potere delle chiavi. Nella sua prima convocazione del 1547 prese ad esaminare l'argomento della giustificazione; non negò questa per mezzo della grazia, e quanto potè fare, fu di asserire che la grazia può rimettere la *culpa*, ma che resta pur sempre una *Poena* da subirsi su questa terra o nel purgatorio (4). Perciò, allorquando, nel 1551, cominciò a trattare del sacramento della penitenza, trovossi in qualche modo colle mani legate, ma fece buon viso a cattiva fortuna, e si trasse d'imbarazzo senza dichiarare formalmente che il potere delle chiavi si estende anche sulla *Culpa*. Affermò che il sacramento induce ad ottenere la grazia per la contrizione imperfetta od attrizione, che la contrizione perfetta, la quale talvolta riconcilia il peccatore con Dio, implica necessariamente il voto di confessarsi, che per ottenere il perdono completo non basta la sola contrizione, ma si richiede pure la confessione e la soddisfazione, e che la soddisfazione consiste, sia nei dolori inviati da Dio, che nella penitenza

(1) Gab. Biel in IV Sentt. Dist. XIV. Q. ·ı, art. 2, concl. 3, 4, 5.

(2) Caietani, Tract. IV. De Attritione. Q. 4; Tract. XVIII. Q. 5.

(3) Summa Sylvestrina, vedi *Claves*, paragr. 4. « Tertio, solvit absolvendo a culpa. Quarto, remittendo poenam aeternam et commutando eam in temporalem purgatoriam. Quinto diminuendo poenam temporalem vel aliquando totaliter abolendo ».

(4) C. Trid. Sess. VI De Justificatione, can. 30.

imposta dal sacerdote, e proibiva a chiunque, per quanto fosse contrito, di accostarsi all'Eucarestia senza essersi prima confessato (1).

Durante qualche tempo queste frasi prudenti imposero altrettanta prudenza anche ai teologi, e si verificò un movimento verso le formole più antiche, ma quando Michele Bayo sostenne come Dio giustifichi e come il prete non fa che rimuovere la pena, le sue opinioni vennero enfaticamente condannate da S. Pio V nel 1567, da Gregorio XIII nel 1579, e da Urbano VIII nel 1641 (2). Il vescovo Zerola vi si avvicinò in modo assai pericoloso, ma riescì ad evitare la condanna, affermando l'antica dottrina che cioè, la contrizione toglie la colpa e tutta od in parte la pena, secondo la sua intensità, aggiungendo soltanto che senza il voto di confessarsi, la *Culpa* non viene rimessa (3). Escobar limitasi a definire il potere delle chiavi come facoltà che abilita il giudice ecclesiastico ad ammettere al cielo colui che ne è degno escludendone l'indegno (4), la qual cosa parrebbe rendere inutile tutta la funzione. Ma non parve necessario illuminare il popolo circa tali sfumature o diminuire la semplicità della sua fede nell'onnipotente efficacia del ministero ecclesiastico. Il Cardinal Bellarmino, in un catechismo popolare, informa il lettore che, mediante le parole dal prete pronunciate nell'assoluzione, Dio libera internamente l'anima dai vincoli del peccato, le restituisce la sua grazia e la libera dalla condanna all'inferno (5); o meglio, come si esprime in altro luogo,

(1) C. Trid. Sess. XIII. De Eucharistia, c. 7, can. II; Sess. XIV. De Poenitent. cap. 4, cap. 4, 12, 13. - Il Padre Sayre (Clavis regiae Sacerd. Lib. I, cap. 6, n. 6) se ne serve come di esempio di mutamenti introdottisi nella dottrina. Tutti i più antichi teologi, egli dice, sostennero la sufficienza della contrizione, ma dopo le parole del concilio di Trento essi debbono necessariamente sostenere il contrario.

(2) Urbani PP. VIII, Bulla *In eminenti*, Prop. 43, 58 (Bullar. Ed. Luxemo, V, 369).

(6) Zerola, Praxis Sacr. Poenit. cap. VII. Q. 29.

(4) Escobar, Theol. Moral. Tract. VII. Examen IV, cap. 5, n. 29.

(5) Bellarmino. Dottrina Cristiana, Della Penitenza (Opp. Neapoli, 1862, T. VI, p. 193). - « Ed il sacerdote esteriormente pronunzia l'assoluzione: così Iddio interiormente per mezzo di quelle parole del sacerdote scioglia quell'anima dal nodo dei peccati col quale era legata; se le rende la grazia sua, e la libera dall'obbligo che aveva d'esser precipitata nell'inferno ».

l'assoluzione impartita dal prete fuga il peccato (1), estendendo così il potere delle chiavi tanto alla *Culpa* che alla *Poena*. Benedetto XIII in una serie di istruzioni per i bambini che debbono confessarsi, esige credano il sacerdote far loro le veci di Dio e la sua assoluzione rimetter loro i peccati e salvare l'anima dall'inferno (2). Così interpretavansi dai teologi di tutte le scuole le formole tridentine. Juenin afferma espressamente che il peccatore non può ottenere la remissione delle proprie colpe, o la giustificazione, senza la sacerdotale assoluzione (3). Il Palmieri non è meno fiducioso e sicuro del Prierias: il potere delle chiavi è il potere assoluto di ammettere o di escludere dal cielo; esso rimette la *Culpa* e con essa vien pure condonata la pena eterna ad essa dovuta. Gli antichi scolastici, affermando la sacramentale assoluzione potersi impartire solo a coloro che colla contrizione abbiano ricevuta da Dio la giustificazione, avevano, a torto, posto un limite al potere delle chiavi; ma ciò erasi verificato perchè non sentivansi sufficientemente versati nella teoria dei sacramenti (4). Chi potrà negare alla teologia cattolica la qualità di scienza progressiva? E chi è in grado di prevedere quale sarà il suo sviluppo finale? Eppure i moderni dottori debbono mitigare la soddisfazione

(1) Bellarmin. De Poenit. Lib. III, cap. 2 (Ibid. III, 679). - « Ut enim flatus extinguit ignem et dissipat nebulas, sic enim absolutio sacerdotis peccata dispergit et evanescere facit ».

(2) Instruzione per li figliuoli, in Concil. Roman. ann. 1725; Tit. XXXII, cap. 3 (Romae, 1725, pp. 138, 432).

(3) Juenin, de Sacramentis, Diss. VI. Q. VII, cap. 5, art. 1.

(4) Palmieri, Tract. de Poenit. p. 72, cf. p. 118. - Quivi sono implicati altri punti assai aggrovigliati e discussi. Il Palmieri afferma in modo assoluto (pp. 102-3) che il peccato non si può rimettere senza la debita sommessione alle chiavi, almeno a mo' di voto. Eppure egli aveva esposta precedentemente la differenza che passa tra la penitenza attuale e la virtuale, la quale ultima esiste quando si fa un atto di carità senza rammentare il peccato; quantunque sianvi dei teologi i quali negano che questa sia sufficiente alla giustificazione, pure egli la riconosce tale (pp. 40-1). Queste due affermazioni appaiono irreconciliabili, ma egli si sbarazza della contraddizione affermando (p. 106) che nell'atto di carità deve esser implicita l'ammissione del potere delle chiavi, per lo meno in voto. Non torna certo facile spiegare come ciò possa avvenire dal momento che nella penitenza virtuale, *ex vi termini*, non si pensa affatto al peccato.

che provano pensando alle loro conquiste sull'infinito; questa soddisfazione viene amareggiata dal melanconico pensiero che, durante la maggior parte della sua esistenza, la chiesa ha ingannato i fedeli sulla portata dei doni concessile da Dio.

Quando consideriamo la natura e la certezza dell'assoluzione ottenuta per mezzo del potere delle chiavi, ci troviamo subitamente di fronte a limiti che rivelano certamente l'umana impotenza nel suo tentativo di agire in sostituzione dell'Onnipotente. La tremenda contraddizione che passa tra la debolezza, l'ignoranza, od i vizii dell'uomo ed i supremi poteri delle chiavi a lui conferite, apparivano evidenti pressochè in ogni parroco; questo fatto non poteva certo sfuggire all'attenzione degli scolastici ed i loro tentativi allo scopo di gettare un ponte sopra questa immensa fenditura, pur lottando per riconfermare l'efficacia dei sacramenti, costituiscono un capitolo molto istruttivo nella storia dell'umano errore. Pier Lombardo, quando, parlando del potere delle chiavi, diceva consister esso nel render manifesto chi fosse sciolto, oppur legato da Dio, ammette si dian casi in cui il prete lega o scioglie persone che non sono legate o sciolte da Dio; la sentenza della chiesa nuoce o torna utile conforme essa è meritata ed approvata dal giudizio di Dio. Ancora; il prete ha il potere, ma non può servirsene a piacer suo, sibbene giustamente e degnamente: solo Dio ed i santi in cui dimora lo Spirito Santo possono degnamente e rettamente rimettere o ritenere i peccati, eppure tale potere è esercitato anche da persone tutt'altro che sante, ma non degnamente e santamente (1). È evidente che tutta la dialettica del tempo non bastava perchè si potesse formulare una teoria impeccabile. Egualmente enfatico nell'asserire che Dio pronunzia il suo giudizio senza riguardo alcuno per l'opera del prete fu il Card. Pullus; egli tenta salvare dal naufragio il potere delle chiavi asserendo, con molto acume, che colui il quale ne usa degnamente, lo perde (2) — espediente eminentemente scolastico, ma che non dà la pace allo spirito di coloro i quali comprano la salute a denaro sonante o con mortificazioni. Riccardo di S. Vittore non trova via d'uscita alle difficoltà che gli si presentano che nell'ammettere come un'ingiu-

(1) P. Lomb. Sentt. Lib. IV. Dist. XVIII; Dist. XIX, paragr. 3, 5.

(2) Rob. Pulli, Sentt. Lib. VI, cap. 52, 61.

sta sentenza di perdono o di condanna pronunziata dal prete, sia nulla, giacchè non gli è permesso usare arbitrariamente del potere, ma esclusivamente in conformità dei meriti del caso che si presenta ed in conformità ancora della volontà di Dio. Contemporaneamente, Riccardo tenta conservare qualche cosa al potere delle chiavi esprimendo l'ipotesi abbastanza straordinaria che quando Dio perdona, il perdono è condizionato e non diventa assoluto senza l'assoluzione del prete (1). Maestro Bandinus, pur affermando doversi paventare la sentenza del prete, riconosce che la stessa, per aver valore, deve esser conforme a giustizia (2). Col progredire dello sviluppo sacerdotale, furonvi teologi entusiastici i quali non s'accontentarono di queste moderate pretese. Verso il 1240, Guglielmo, vescovo di Parigi affermava che l'ordine sacerdotale può disporre della sorte delle anime; l'assoluzione le libera dalla sentenza di dannazione, e dai terrori del giorno del giudizio; Dio ha irrevocabilmente affidato al prete la sorte del peccatore. Eppure, con incoerenza inevitabile, ammette che per la grande maggioranza dei penitenti, l'assoluzione è illusoria perchè mancano della debita contrizione, evitando in tal modo di irretirli cullandoli in una falza sicurezza (3). Sempre verso quell'epoca più cauto fu Raimondo di Pennaforte. Egli si propose la questione: Che cosa rimette il prete nella penitenza? e cerca risolvere, ma invano, la questione. Espone le varie opinioni allora in voga, le quali dimostrano come nelle scuole si fosse allora ancora ben lontani dall'aver risolta la questione, e conclude concedendo che tanto il legare come lo sciogliere, è assoluto soltanto allorchè è giusto (4). Il cardinale Enrico di Susa risolse la questione derogando assai al potere delle chiavi: il peccato crea una doppia responsabilità, in rapporto a Dio ed in rapporto alla chiesa; la contrizione ottiene il perdono di Dio, ma resta l'offesa fatta alla chiesa, la quale occorre sia espiata colla confessione e colla soddisfazione; se il peccatore contrito trascura di farlo, il peccato non riede, no, ma commette un altro peccato mortale che nuovamente lo destina

(1) Mag. Bandini, Sentt. Lib. IV, Dist. 18.

(2) Rich. a S. Victore, de Potestate Ligandi, c. 8, 9, 11, 12.

(3) Guill. Paris. Opera de Fide; Ejusd. de Sacr. Poenit. paragr. 6, 21.

(4) S. Raymund. Summae. Lib. III, Tit. xxxiv, paragr. 5.

a perdizione (1). Così tutta la funzione del prete consiste nell'assegnare o rimettere la penitenza. L'Aquinate ammette come il prete non possa usare a piacer suo del potere delle chiavi, bensì nel modo prescritto da Dio, e confida nella divina ispirazione che deve rettamente guidare il confessore, ma la futilità di questa teoria appare fin da quando un tale gli obbiettò chiedendogli come avvenga che, senza una particolare rivelazione di Dio, il prete possa conoscere se il penitente è assolto, e l'Aquinate altro non potè rispondere se non che ogni giudice può mandare assolto un colpevole sulla prova dei testimonii e per il confessore l'unico testimonio è il penitente, sia pro che contro (2). Giovanni Balbi, riguardo alla necessità che il sacerdote sia divinamente guidato, segue l'Aquinate, ed aggiunge che il prete, servendosi del potere delle chiavi, agisce solo come istrumento e ministro di Dio e nessun istrumento agisce efficacemente se non è mosso dal suo principale (3). Astesanus riconosce che il giudizio del prete non è decisivo, ma deve esser ratificato in cielo; infatti egli cita, approvandolo, un passo di Pietro di Tarantasia (Innocenzo V) che cioè il forum di Dio ed il forum della chiesa sono distinti e che si può rimaner assolti dall'uno senza esserlo dall'altro (4). Guglielmo di Ware lo discute, giacchè una simile incertezza trarrebbe il penitente a disperazione, dal momento che il confessore non può conoscere il giudizio di Dio; nella punizione havvi una certa qual latitudine, e Dio l'aumenta o diminuisce conforme la sentenza del prete (5). Marsiglio da Padova, nella sua audace ribellione contro il sacerdotalismo, ricorre a Pier Lombardo ed a Riccardo di S. Vittore e conduce le loro teorie fino alle conseguenze estreme. In base a costoro egli dimostra che il prete non può far altro che manifestare alla chiesa se Dio ha legato o sciolto; egli può errare per forza di pregiudizio, di favore, di ignoranza, o per motivi punto onesti, di modo che allora la sua sentenza può esercitare veruna influenza sul giudizio di Dio; nè il papa stesso possiede un potere maggiore

(1) Hostiens. Aureae Summae, Lib. V. De Poenit. et Remiss. paragr. 6; De Remissionibus, paragr. 1.

(2) S. Th. Aquinat. Summae Suppl. Q. XVIII, art. 4; Ejusd. Opusc. XXII, cap. 3.

(3) Joannis de Janua, Summa quae vocatur Catholicon, vedi *Poenitentia*.

(4) Astesani, Summae, Lib. V, Tit. xxxi, Q. 2.

(5) Vorillong super IV Sentt. Dist. XVIII.

di quello di tutti gli altri preti (1). Tuttavia, Marsiglio non influì affatto sul pensiero del suo tempo; questo era troppo ligio allo sviluppo sacerdotale, il quale potè continuare indisturbato il proprio cammino. Durando di St. Pourçain sostenne arditamente esser il prete un arbitro tra Dio e l'uomo, scelto prima da Dio, indi dal penitente; ma riconosce l'inutilità di questa mediazione ed il vizio di tutto quanto il sistema allorchè asserisce che nel forum della chiesa il peccatore deve adempiere la penitenza ingiuntagli, tanto se conveniente, quanto no, mentre nel forum di Dio, se è scarsa non basta, e se è troppa è superflua (2). Tomaso di Walden ed il dott. Weigel ritornano all'antica teoria: per esser efficace, il potere delle chiavi deve esercitarsi giustamente; la sentenza del prete può legare o sciogliere solo quando sia conforme alla sentenza di Dio (3). Gabriele Biel riduce il potere delle chiavi ai minimi termini; Dio solo rimuove il peccato ed apre le porte del paradiso; il prete non fa altro che pronunziar sentenze; se la sua sentenza è conforme alla legge di Dio, viene riconfermata, altrimenti è revocata (4). Naturalmente Prierias ritorna all'opinione dell Aquinate; il prete deve agire secondo la divina ispirazione, giacchè è istrumento della divina volontà; se opera arbitrariamente, pecca e la sua decisione è nulla (5). A questa teoria aderisce Bartolomeo Fumo, eccettuando soltanto l'invalidazione della sen-

(1) Marsilii, Defensoris Pacis, P. II, cap. 6.

(2) Durand. de S. Port. in IV Sentt. Dist. XIX, Q. II, paragr. 7; Dist. XX, Q. I, paragr. 5, 6, 8.

(3) Thomae Waldensis, de Sacramentis, cap. CXLIV, n. 4. - Weigel Claviculae Indulgentialis, cap. 7. - Tommaso di Walden inoltre (Cap. CLVIII, n. 3) ammette esser impossibile definire il grado di innocenza che viene conferito dall'assoluzione, giacchè ciò è noto a Colui che può scrutare i cuori. E degno di nota che praticamente tra l'opinione di Tomaso di Walden e quella dell'eresiarca che egli pretende di confutare non passa differenza alcuna. Wickliffe dice: « ma la nostra fede c'insegna nessun nostro peccato esser perdonato se Dio stesso pel primo non lo perdona. E se il suo vicario è veramente in armonia colla volontà di Dio, può assolvere dal peccato in quanto vicario del suo Dio. Ma se discorda dal giudizio di Dio non assolve, per quanto possa vantarsi di assolvere ». Jo. Wickliffe's Septem Haereses, Haeresis V. (Arnold's Select English Works, III, 444).

(4) Gab. Biel in IV Sentt. Dist. XVIII. Q. I, art. 1, not. 2; Dist. XX, art. 3, Dub. 1.

(5) Summa Sylvestrina, vedi *Claves*, paragr. 6.

tenza (1), mentre Domingo Soto afferma positivamente che la sentenza del prete a nulla vale se erronea (2). Sembra che dopo il concilio di Trento siasi evitato di discutere in merito a questo argomento. Il Concilio si trattenne con ogni cura dal lasciar scorgere menomamente come la sentenza del prete possa esser dubbia, eccezion fatta dell'intenzione del ministrante, nè accenna per nulla alla possibilià che la stessa possa esser rigettata da Dio (3). Quindi, i teologi moderni non esitano punto ad affermare l'effetto dell'assoluzione esser certo ed infallibile (4); naturalmente, in teoria, si ammette la necessità della condizione che il penitente siasi precedentemente preparato, ma questa la è cosa che spetta al prete di determinare. Però, la questione della disposizione fu oggetto di interminabili ed intricate discussioni nelle scuole, e ce ne occuperemo in seguito.

La mala vita e l'ignoranza, sia invincibile che crassa, di coloro

(1) Bart. Fumi Armilla, Aurea, vedi *Clavis*, n. 6. Quest'opera faceva autorità nella seconda metà del secolo XVI. L'edizione ch'io possiedo è di Medina di Campo, 1552; ce n'è una di Parigi del 1561, ed io ho trovato delle edizioni veneziane del 1554, 1558, 1563, 1565, 1578, 1584, e 1588.

(2) Dom. Soto in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. II, art. 5 ad 5.

(3) C. Trident. Sess. XIV. De Poenit. cap. 6.

(4) Caramuelis, Theol. Fundament. n. 1120. - Palmieri, Tract. de Poenit. p. 120. - Il sommario del padre de Charmes (Theol. Universalis, Diss. V, cap. VII) dice che il sacramento della penitenza conferisce l'infusione della grazia sacramentale ed abituale, la remissione della *culpa* e scioglie dal tormento eterno, ma non sempre totalmente concede la remissione della pena temporale, quantunque la diminuisca a seconda delle disposizioni maggiori o minori del penitente. Un'altra questione dovrebbe intrattenerci ancora qui, e su di essa i dottori differiscono grandemente: se il peccato cancellato colla confessione apparirà ancora il giorno del giudizio. Tutti però vanno d'accordo nel dire che ammesso pure che debba ricomparire non sarà però oggetto di umiliazione, perchè il peccatore pentito durante la sua vita ne avrà fatta la debita penitenza. - Clericati, de Virt. et Sacr. Poenit. Decis. XLIV, n. 14. - Avrò spesso occasione di citare quest'opera che venne in luce nel 1702 e fu dedicata a Clemente XI. Per lo spazio di quarant'anni l'autore fu esaminatore sinodale di coloro che chiedevano licenza di confessare nella diocesi di Padova e così ebbe spesse occasioni di far vedere come si possa conciliare la sua dottrina colle esigenze della pratica. I suoi voluminosi scritti sono ora quasi completamente obliati.

a cui era affidato questo tremendo potere durante l'intero medio evo, furono oggetto di denunzie troppo generiche perchè gli scolastici non procurassero dare una spiegazione o presentare un palliativo circa questa contraddizione. Sarebbe stato assai difficile definire, nelle scuole, l'esistenza del potere delle chiavi quando gli abusi dello stesso inducevano un Alain de Lille — forse il più erudito dottore del suo tempo — a negarne l'efficacia pratica; si dovrebbe dire piuttosto, egli sclamava, che sono le chiavi non del cielo ma dell'inferno, giacchè traggono le anime alla morte eterna, ed il testo di Matteo si sarebbe dovuto interpretare così: « chiunque voi legherete sulla terra sarà sciolto in cielo, e chiunque voi scioglierete sulla terra sarà legato in cielo », ed i preti sono ben più vicarii di Simon Mago che non di Simon Pietro (1).

L'uso del termine «chiavi » in plurale suggeriva un mezzo onde eludere, almeno in teoria e parzialmente, tutte queste obbiezioni. Già nel secolo IX Rabano Mauro asseriva Cristo aver designato per chiavi del regno de' cieli il potere e la conoscenza di discernere chi fosse degno od indegno dei cieli (2). Ugo di S. Vittore, per il quale le chiavi de' cieli erano un concetto concretissimo, le chiama rispettivamente coi nomi di discernimento e di potere (3). Graziano, accennando per incidenza alle chiavi, parla di una di esse che conferiva il potere di cacciare dalla chiesa o di ritenere nella stessa e dell'altra dice che impartiva la conoscenza o scienza necessaria per distinguere da lebbroso a lebbroso (4). Evidentemente, quest' idea era ormai diventata comune e Pier Lombardo l'adottò, ma in modo che derogava assai dalle pretese del sacerdotalismo e della trasmissione apostolica. Deplorando

(1) Alani, de Insulis Sentt. cap. 27: « Sed jam istae claves mutatae sunt in adulterinas, quia non jam Dei intuiti et rationis ductu ligant aut solvunt sed amore pecuniae non ligandos ligant, ut de eis posset dici: Quodcumque ligaveris super terram erit solutum in coelis, et quodcumque solveris super terram erit ligatum in coelis. Et isti clavigeri sunt non a clave sed a clava: claves mutant in clavas, quia non eis viam aperiunt sed potius seducendo ad mortem aeternam percutiunt. Isti potius videntur habere claves infernorum quam regni coelorum. Isti miseri non sunt vicarii Simonis Petri sed Simonis Magi ».

(2) Rabani Mauri, Comment. in Matt. Lib. V, cap. xvi.

(3) Hugon. de S. Victore, Summae Sentt. Tract. VI, cap. 14.

(4) Gratian. P. I. Dist. XX. *Initio.*

l'incapacità, sia per dottrina che per correttezza morale, di molti di coloro i quali eran stati ordinati, dice che ad essi la chiave della scienza non venne concessa; era stata concessa a coloro che avevano ricevuto conveniente educazione. Sonvi autori, aggiunge egli, i quali ritengono solo i degni successori di S. Pietro aver ricevuto le chiavi, ma è poi costretto ad ammettere che a tutti i preti vengono consegnate le chiavi del potere, per quanto ignorantemente ed indegnamente ne usino (1). La credenza secondo la quale il potere delle chiavi sarebbe stato concesso soltanto ai degni rappresentanti di S. Pietro, non era effimera, giacchè verso la fine del secolo XII la troviamo enunciata da maestro Bandinus (2). Pietro di Poitiers afferma come l'ignoranza della grande maggioranza dei preti impedisca loro di ricevere la chiave della conoscenza, ma confessa che la questione concernente l'uso delle stesse è troppo complicata per poter essere risolta (3).

---

(1) P. Lombardi, Sentt. Lib. IV, Dist. XIX, paragr. 1, 2, 3.

(2) Bandini, Sentt. Lib. IV, Dist. XIX.

(3) Rich. a S. Victore, de potestate Ligandi, cap. 13. - Adami, de Persennia Epist. XXI. - Alani, de Insulis, Sentt. cap. 27. - Bonaventurae in IV Sentt. Dist. XVIII, P. I, art. 3, Q. 1. - Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XXXI, Q. 2. Poche frasi di alcuni scolastici basteranno a farci vedere quale confusione di idee regnasse su di quest'argomento. Alessandro di Ales (Summae, P. IV, Q. XX. Membr. III, art. 1; Membr. VI, art. 3) dice: « Et intelligendum quod multi habent clavem qui non habent beatitudinem clavis, et ita multi habent claves qui possunt errare ». Il Card. Enrico di Susa (Aureae Summae, Lib. V, De Remissionibus, paragr. 1): « Sed sive dicas unam clavem vel duas haec est rei veritas quod quidquid ligatum est in terris a sacerdotibus ligatum est et in coelis, subaude tu, clave non errante ». - Guglielmo di Ware (Super quella della decisione, « ita potestas conoscendi non est scientia, imo est sine scientia ». Pietro d'Aquila (In IV Sentt. Dist. XVIII, Q. 1) nega che ci sia una chiave della coscienza; le due chiavi sono quella del discernimento e quella della decisione, « ita potestas conoscendi non est scientia, imo sine scientia, sicut de facto in multis hodie est sacerdotibus ». S. Antonino di Firenze è più prudente (Summae, P. III, Tit. XVII, cap. 16) « Scientia autem acquisita non est clavis sed juvat bene uti clavi ». Gabriel Biel espone la definizione di Pietro d'Aquila e dispensa dalla conoscenza (In IV Sentt. Dist. XX, Q. I, art. II, concl. 3): « Clavis scientiae non est habitus scientiae neque scientiae actualis, sed autoritas discernendi inter dignum et indignum in foro poenitentiae quae esse potest in idiota, et ea carere potest eruditissimus ».

Questa teoria della chiave della conoscenza, generalmente continuò ad essere sostenuta, ma non si pretendeva di regola, che la conoscenza venisse divinamente conferita mediante l'ordinazione. Se un ignorante prendeva gli ordini, restava pur sempre ignorante, ed in generale ammettevasi che quando si usasse di questa chiave senza discernimento, i giudizii pronunciati non avessero peso alcuno poichè potevano essere tanto giusti che ingiusti (1), nè i gravi dottori che lasciavansi indurre a fare questa concessione alle prove della loro quotidiana esperienza, si fermavano poi a pensare che razza di sistema di salute venissero con ciò ad attribuire a Dio nei loro sforzi fatti per conciliare le pretese della chiesa con quelle del senso comune. Tale definizione delle due chiavi continuò ad esser accettata, quantunque dopo la Riforma i teologi andassero assai più cauti nelle loro affermazioni e sostenessero che l'ignorante riceve la chiave della conoscenza pur continuando a rimaner ignorante (2). Tutti accordavansi nell'asserire che le chiavi possono errare, nel qual caso son colpite di impotenza-ammissione fatale, questa. per un sistema basato totalmente sopra un potere soprannaturale concesso da Dio particolarmente per la salute del genere umano (3). La frase *clave errante* e *clave non*

Dante adotta la teoria delle due chiavi e non esita a dire che quando errano nullo ne è l'effetto:

L'un era de oro e l'altra era de argento...
Quandunque l'una d'este chiavi falla,
Che non si volga dritta per la toppa,
Diss'egli a noi, non s'apre questa calla.
Più cara è l'una, ma l'altra vuol troppa
D'arte e d'ingegno, avanti che disserri,
Perch'egli è quella che il nodo disgroppa.
(*Purgatorio*, *XX*).

(1)- (2) Joh. Eckii Enchirid« Locor. Commun. cap. VIII. De Confessione. Dom. Soto, in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. I, art. 1. - Estii, in IV Sentt. Dist. XVIII, paragr. 1. «Est igitur utraque clavis tam scientiae quam potestatis penes sacerdotum, non tantum doctos et bonos, verumetiam penes indoctos et malos» (Ibid. Dist. XIX, paragr. 1).

(3) Alex de Ales. Summae, P. IV, Q. XX. Membr. VII, art. 1. - Hostiens. Aureae Summae, Lib. V. De Remiss. paragr. 1. - Joh. Corsonis, de Reformat. Eccles. cap. 28. - Weigel Clavic. Indulgentialis, cap. 7. - Dom. Soto, in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. II, art. 5. - Estii, in IV Sentt. Dist. XIX, paragr. 1.

errante è una confessione che tutta la fabbrica del potere delle chiavi è fondata sopra un'illusione.

Furonvi degli scolastici abbastanza acuti da scorgere che tutto questo era eminentemente distruttivo, e che il dono soprannaturale delle chiavi dovrebbe esser corroborato dal dono pure soprannaturale della sapienza. Guglielmo di Parigi affermava piamente che, trattandosi di confessori ignoranti ed inesperti, Dio ispira loro consigli salutari circa la penitenza che debbono imporre (1). Abbiamo visto come l'Aquinate accetti questa teoria dell'ispirazione, quantunque, occupandosi della chiave della conoscenza, si abbandoni a speculazioni contradditorie che egli cita senza approvare (2). Durand de St. Pourçain taglia recisamente il nodo; il prete deve possedere la conoscenza, ma la mancanza della stessa non invalida il suo potere (3). Tomaso di Walden può soltanto affrontare le beffe dei Lollardi esortando i preti a non lasciarsi turbare ed i penitenti a non dubitare della validità del sacramento, ma ad aver fede e fiducia in Cristo il quale supplirà a tutti i difetti e non permetterà che le chiavi errino (4). Ecco un ritorno implicito alla teoria dell'ispirazione, a cui ricorre il cardinal Caietano quando asserisce che il confessore, allorchè lega o scioglie, è mosso infallantemente dallo Spirito Santo (5). Per quanto siffatto presupposto debba esser necessario per completare la teoria del potere delle chiavi, è tuttavia riconosciuto illusorio. Secondo Escobar, è opinione generale che l'inabilità a distinguere tra peccato mortale e veniale metta il prete nell'impossibilità di impartire l'assoluzione (6), e la distinzione tra queste due specie di peccati

(1) Guill. Paris. de Sacr. Poenit. cap. 20.

(2) S. Th. Aquinat. Summae Supplement. Q. XVII, art. 3

(3) Durand. de S. Port. in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. 1.

(4) Th. Waldens. De Sacramentis, cap. CL, n. 1.

(5) Caietani, Tract. XVIII, De Confessione, Q. 5.

(6) Escobar, Theol. Moral. Tract. VII. Examin. IV, cap. 7, n. 36. A questo proposito, però, gli autori, come d'uso, sono divisi. Chiericato (De Poenitent. Decis. XXXI, n. 16, 17) dice l'opinione più vera esser che la *bona fides* del penitente supplisce a tutti questi difetti purchè il confessore ne sappia abbastanza da ripetere la formola dell'assoluzione che riduce la funzione del sacerdote a quella di uno scongiuratore. Quando non possa fare nemmeno questo il sacramento naturalmente è nullo. Il Marchant (Trib. Animar. Tom. I. Tract. II, Tit. 5, Q. 3, Dub. 8) ritiene che l'assoluzione di un confessore ignorante sia

è così tenue, che, come vedremo in seguito, i più grandi dottori spesso discordavano. Questo gettava un'ombra spiacevole di dubbio sopra quasi tutte le assoluzioni, giacchè pochi sono i penitenti atti a misurare la scienza dei loro confessori, e quindi per lo più, il rimedio prescritto da St. Alfonso de' Liguori contro siffatte assoluzioni invalide, è inapplicabile, il rimedio, cioè, di andare rintracciando un giudice spirituale più competente (1).

Qualche volta ai confessori vien suggerito il rimedio di pronunciare prima di accingersi ad ascoltare le confessioni qualche fervente preghiera, in vista del grave pericolo a cui si espongono circa l'impartire l'assoluzione allorchè sarebbe il caso di negarla e di negarla quando sarebbe il caso di concederla (2).

Oltre l'ignoranza, altre cause gettavano il dubbio sulla validità della sentenza pronunciata nel confessionale. Può darsi che il prete causa l'ignoranza della lingua del penitente non comprenda la confessione, oppure non comprenda per sordità, o per sonnolenza o per disattenzione, eppure conceda l'assoluzione. I dottori sono assai divisi circa la questione se tale assoluzione sia valida, o no. Alcuni stanno per la negativa, ma St. Antonino, seguito dal Busembaum e dai più moderni, ritiene esser ben più probabile che se il penitente nulla sa delle condizioni in cui versa il confessore, l'assoluzione tiene dinanzi a Dio, e non sia necessario ripetere la confessione; tuttavia, se si accorgesse che qualcuno de' suoi peccati non è stato inteso, deve ripeterlo (3), quantunque, sebbene discordi, essi ci dicano come ciò non sia necessario, se dovesse

---

valida, ma non scioglie dall'obbligo che egli può aver trascurato di imporre.

(1) S. Alph. de Liguoro, Theol. Moral. Lib. VI, n. 568. « Si autem ignorantia esset tanta ut confessio illi facta foret invalida aut illicita neque esset alius privilegiatus aut habens jurisdictionem licere alteri confiteri docent Nav. Vasq. etc. ».

(2) Synod. Sutchuens. ann. 1803, cap. VI, paragr. 7 (Collect. Concil. Lacens. Tom. Tom. VI, p. 608).

(3) S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XVII, cap. 15; cap. 21, paragr. 3. - Summa Diana vedi *Confessarius*, n. 26. - Escobar, Theol. Moral. Tract. VII, Exam. IV, cap. 7, n. 36. - Layman, Theol. Moral, Lib. V, Tract. VI, cap. 9, n. 5. - Cobat Alphab. Confessar. n. 489-92. - Busembaum Medullae, Theol. Moral. VI, Tract. IV, cap. 1, Dub. 3, art. 4. - Mig. Sanchez, Prontuario de la teologia Moral. Tract. VI. Punto 5, paragr. 8. - S. Alph. de Ligor. Theol. Moral. Lib. VI, n. 499.

rendere odiosa la confessione (1). Un altro ordine di idee è questo, chè se il prete nulla sente, l'assoluzione non è valida, ma se gli accade di cogliere anche un solo peccato veniale, essa è buona e copre quanto è stato confessato (2). La qual cosa dimostra tutta l'importanza che annettevasi alla funzione del confessore in quanto giudice. Un'altra fonte di errore sta in ciò, che un prete può sorpassare i limiti della propria giuridizione e concedere l'assoluzione per casi riservati al vescovo, od anche assolvere falsamente il suddito di un altro prete — questioni quanto mai complesse che esamineremo altrove (3).

Chi desiderasse conoscere quanto sia irrisorio il valore realmente attribuito al potere delle chiavi dai teologi moderni, basterebbe osservasse che quando l'assoluzione è invalida per errori commessi dal prete, sull'impeccabile autorità di St. Alfonso de' Liguori, ci si dice com'egli debba procurare di indurre il penitente a confessarsi nuovamente, ma se ciò non può fare senza scandalo o perdita della reputazione, od altro danno, lasci correre (4). Consimile conclusione si può trarre dall'espediente suggerito dai moralisti quando si presenti il caso, tutt'altro che raro, ove il prete, per dimenticanza, ometta di pronunciare la formola dell'assoluzione. Si discusse parecchio se, verificandosi simil caso, l'errore debbasi riparare. L'assoluzione occorre sia impartita alla presenza del penitente, quantunque non siasi mai precisato quale sia la distanza che deve passare tra l'uno e l'altro perchè l'assoluzione sia valida. Se il prete, ricordandosi dell'omissione incorsa, s'in-

(1) La Croix, Theol. Moral. Lib. VI, p. II, n. 1210.

(2) Piselli, Theol. Moral. Summae, P. II, Tract. 5, cap. 4 (Romae, 1748).

(3) Clericati, De Poenit. Decis. XIX, n. 34. La definizione che egli dà delle fonti di errore e le sue pretese d'infallibilità sono caratteristiche. « Utrum autem hi effectus clavium sint infallibiles? Respondetur affirmative dummodo clavis scientiae non erret circa species aut circumstantias mutantes illas; vel clavis potentiae pariter non erret in absolvendo a peccatis reservatis super quibus sacerdos non habet jurisdictionem. In his duobus casibus cessarent praedicti effectus quia judicium esset invalidum et sacramentum nullum. At ubi validitas sacramenti et absolutionis est salva praedicti effectus sunt infallibiles, esti sacerdos in aliquo peccaret circa clavem scientiae vel potentiae, imponendo scilicet vel majorem vel minorem poenitentiam, vel interrogando exacte omnes circumstantias ».

(4) S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 618.

contra col penitente, può impartirgli l'assoluzione, purchè quest'ultimo, in tale frattempo, non sia nuovamente caduto in peccato mortale: pregarlo di confessar questo per poterlo assolvere, equivarrebbe a produrre scandalo e se esiste simil pericolo, i dottori avvertono piamente di abbandonare la cosa alle mani di Dio (1).

Così, passo passo e sotto l'influsso di condizioni svariatissime il potere delle chiavi riescì a stabilirsi e la chiesa acquistò il formidabile e misterioso potere di regolare la salute o la perdizione de' suoi figli. I teologi possono a tutto loro piacere ammettere come, tenute da loro, le chiavi possano errare e come possa darsi benissimo che i giudizii resi sulla terra non siano poi ratificati in cielo, ma intanto al popolo minuto si insegna che il prete tiene nelle proprie mani i suoi eterni destini e che, per lui, il prete è virtualmente Dio, giacchè ha il potere di convertire la colpa in innocenza (2).

(1) Gobat, Alphabetum Confessariorum, n. 283-90.

(2) « Il potere del sacerdote è talmente grande che alla sua decisione vanno soggetti perfino i giudizii del cielo... Quest'uomo, dice Iddio, parlando al prete, quest'uomo è peccatore; egli mi ha offeso gravemente; potrei giudicarlo io stesso, ma alla vostra decisione lascio questo giudizio. Io gli perdonerò non appena voi gli abbiate concesso il perdono. Egli è mio nemico, ma io lo ammetterò alla mia amicizia non appena voi ne lo giudicherete degno. Io gli aprirò le porte del paradiso non appena voi lo avrete liberato dalle catene del peccato e dell'inferno. Sì, o Signore, risponde il prete, quando io gli perdono, il mio braccio è forte come il tuo, poichè spezzo le catene del peccato. La mia voce echeggia come la tua, poichè rompe i lacci d'inferno; la mia voce muta il tuo nemico in amico; trasforma lo schiavo d'inferno in erede del paradiso. Il potere di perdonare i peccati sorpassa quello di qualunque essere creato sia in cielo che sulla terra. Un giudice terreno ha certamente un potere grande, eppure egli altro non può far che dichiarare innocente uno falsamente accusato; ma il prete cattolico ha il potere di restituire all'innocenza perfino coloro che sono colpevoli ». - Müller's Catholic Priesthood, I, 48-50 (New York, 1885).

Siccome quest'opera porta in fronte l'*imprimatur* del Cardinale Mc Closkey e del Generale dei Redentoristi Mauron, credo rappresenti al giusto la dottrina in voga nella chiesa.

In questo il Padre Müller non fa se non amplificare l'asserzione di Pietro da Palermo nel secolo XIV il quale afferma che impartendo l'assoluzione il prete ordinario è superiore agli angeli, anzi perfino alla Vergine Maria, giacchè questi non possono fare ciò che ei fa. - Pet. Hieremiae Quadragesimale, Serm. XX.

CAPITOLO VIII.

LA CONFESSIONE

SOMMARIO. — DISCUSSIONE SE LA CONFESSIONE SIA DI DIRITTO DIVINO. — LA CONFESSIONE AURICOLARE IGNOTA ALLA CHIESA PRIMITIVA. — LA CONFESSIONE A DIO IN PUBBLICO. — CONSULTAZIONE PRIVATA CON PERSONE COMPETENTI. — INTRODUZIONE DELLA CONFESSIONE PRIVATA AL PRETE. — LA CONFESSIONE PRIVATA RICONOSCIUTA DA LEONE I. — LA CONFESSIONE NEGLI ORDINI MONASTICI. — SVILUPPO GRADUALE DELLA CONFESSIONE FATTA AL PRETE. — RESTA VOLONTARIA E POCO FREQUENTATA. — SFORZI INEFFICACI PER RENDERLA ANNUALE. — GLI ORDINI MONASTICI CONSERVANO LA CONFESSIONE CAPITOLARE. — LA CONFESSIONE CAPITOLARE È L'ANTICA CONFESSIONE PUBBLICA. — URGENZA DI POPOLARIZZARE LA CONFESSIONE AURICOLARE NEL SECOLO XII. — GLI SCOLASTICI NE DIMOSTRANO LA NECESSITÀ. — IL PSEUDO-AGOSTINO. — LA CONTRIZIONE IMPLICA IL VOTO DI CONFESSARSI. — LA CONFESSIONE SI FA PIÙ FREQUENTE. — ABUSI. — LOTTA PROLUNGATA ONDE SOPPRIMERE LA CONFESSIONE FATTA AI LAICI.

Una delle questioni assai dibattute fra i teologi del medio evo, fu se la confessione sia di diritto divino oppure semplicemente di precetto ecclesiastico. Pare, infatti, che gli scolastici più antichi, quali Ugo di S. Vittore e Pier Lombardo, ignorassero totalmente l'idea che la confessione sia di diritto divino, e diffatti in suo favore non addussero che ragioni d'ordine umano (1). Parrebbe che S. Raimondo di Pennaforte la ritenesse di origine divina. Infatti,

(1) Hugon. de S. Vict. de Sacramentis, Lib. II, P. XIV, cap. 1. - P. Lombardi, Sentt. Lib. IV, Dist. XVII, paragr. 6.

egli dice che la confessione, come contrizione e soddisfazione, è compresa nel comando di Cristo «Fate penitenza» (Matt. IV. 17) (1). Alessandro di Ales spiega la mancanza di un comando divino asserendo come Dio volesse che la confessione fosse volontaria e non imposta, e commenta un passo di St. Ambrogio dicendo che fin allora la confessione non era stata istituita da Cristo (2). In ciò è seguito da S. Bonaventura il quale afferma che il Cristo non fece altro che suggerirla e lasciò venisse istituita dagli apostoli (3). La Glossa sul *decretum* conclude col dire che non riscontrasi nè nella legge antica nè in quella nuova, ma è tradizione della chiesa, vincolante i Latini ma non i Greci, giacchè, in quell'epoca, era opinione generale che nella chiesa orientale non si praticasse affatto la confessione (4). Sembra che il primo a dichiarare la confessione essere di diritto divino, fosse l'Aquinate; siccome egli non poteva citare a prova di ciò alcun testo evangelico, così procurò dimostrare come non possa essere di diritto umano perchè è materia di fede; la fede ed i sacramenti sorpassano l'umana ragione e quindi debbono esser di diritto divino (5), la qual cosa equivale ad asserire che, siccome trattasi di materia che non possiamo comprendere, dev'esser d'ordine divino, sebbene di simile ordine non abbiasi traccia alcuna. L'autorità riescì, se non il ragionamento assai zoppicante dell'Aquinate, a far prevalere nelle scuole quest'opinione, si che la troviamo accettata da molti fra i successivi scrittori (6). Alle medesime conclusioni, sebbene seguendo una linea di ragionamento alquanto diversa, pervennero gli Scotisti: la

(1) S. Raymundi, Summae, Lib. III, Tit. XXXIV, paragr. 4. De Confess. II.

(2) Alex. de Ales, Summae, Lib. IV, Q. XVIII. Membr. III, art. 2; Membr. II, art. 1.

(3) S. Bonavent. in IV Sentt. Dist. XVII, P. II, art. 1, Q. 3.

(4) Gloss. sup. Decret. Caus. XXXIII. Q. III, Dist. 5. - Siccome questa Glossa era di uso universale, Durand de S. Pouçain (In IV Sentt. Dist. XVII, Q. VIII, paragr. 9) è molto scandalizzato per i pericolosi errori contenuti in questo passo: « et mirum est quod in tam solemni libro ecclesia sustinuit et adhuc sustinet tam perniciosam glossam ».

(5) S. Th. Aquinat. Summ. Suppl. Q. VI, art. 2, cf., art. 6.

(6) Joh. Friburgens. Summae Confess. Lib. III, Tit. XXXIV, Q. 31. - Astesani, Summae, Lib. V, Tit. x, art. 2, Q. 1. - Guill. Vorillong. super IV Sentt. Dist. XVII. - Dur. de S. Pont. in IV Sentt. Dist. XVII, Q. VIII, paragr. 9, 11, 12. L'Astesanus (loc. cit. Q. 2) afferma che l'origine divina della

chiesa, essi dicevano, non avrebbe imposto un peso tanto gravoso a' suoi figli, se ciò non fosse stato di precetto divino. Che se, anteriormente al concilio lateranese del 1216 non riscontrasi traccia alcuna di un canone che la prescriva, ciò non vuol dire si tratti di un precetto semplicemente umano (1). Il Cancelliere Gersone non ritiene sia di diritto divino alcunchè, eccettuato il decalogo che ci impone di onorare i nostri genitori. Ora la chiesa è nostra Madre, ed a lei dobbiamo obbedire, così onorandola (2). Tomaso di Walden, alle obbiezioni di Wickliffe, dovevasi accontentare di rispondere nella Scrittura non esser stato menzionato tutto ciò che ha detto o fatto Gesù (3). Cherubino di Spoleto ne parla come di istituzione di diritto divino o naturale, implicitamente imposta dallo stesso Cristo (4). Così, bisogna riconoscere che riguardo a questo soggetto regnava grande disparità di opinioni, e perfino alla vigilia della Riforma, Battista de Saulis ed il Prierias affermano che i canonisti di quel tempo ritenevano che la confessione fosse di precetto umano, mentre i teologi lo dichiaravano di precetto divino (5). Ma quando Pedro de Osma sostenne la prima

confessione la rendeva obbligatoria a tutto il genere umano, tanto agli infedeli ed ai non battezzati quanto ai fedeli, la qual cosa non avverrebbe qualora si trattasse solo di un precetto della chiesa. Cf. Summa Angelica, vedi *Confessio*, II, paragr. 2. Pare che questa questione avesse origine da Riccardo Middleton (Rob. Episc. Aquinat. Opus Quadragesimale Serm. XXVII, cap. 3).

(1) Joh. Scoti in IV Sentt. Dist. XVII, Q. unic. - Pet de Aquila in IV Sentt. Dist. XVII, Q. II. - Summa Angelica vedi *Confessio* II, paragr. 1. - Gab. Biel in IV Sentt. Dist. XVII, Q. I, art. 1. - Domingo Soto non fa che ripetere quest'argomento pretendendo sia nuovo (In IV Sentt. Dist. XVIII, Q. I, art. 1). Avrò spesso occasione di citare la Summa Angelica, l'autorità della quale perdurò per tutto il secolo XVI, come lo dimostrano le edizioni di Chivasso nel 1486; di Speyer, 1488; di Nürnberg, 1488 e 1492; di Strassburg, 1495, 1498, e 1513; di Lione, 1534; di Venezia, 1487, 1489, 1492, 1495, 1499, 1504, 1511, 1569, 1577, 1578 e 1593 e probabilmente numerose altre. L'autore, Angelo da Chivasso era vicario generale Cismontano degli Osservanti, morì nel 1485, in fama grandissima di pietà e dottrina (Rodulhi, Hist. Seraph. Relig. p. 307).

(2) Joh. Gersonis, Compend. Theolog. (Ed. 1488, XXVIII, F.).

(3) Thomae Waldens. de Sacrament. cap. CXLVIII.

(4) Cherubini de Spoleto, Sermon. Quadragesimales, Serm. LXII.

(5) Summa Rosella vedi *Confessio*, II. - Summa Sylvestrina vedi *Confessio Sacram.* II, paragr. 4. Battista de Saulis, autore della *Summa Rosella*, è pur noto sotto i nomi di « de Salis » e di « Tornamala ».

dottrina, e cioè che la confessione è di precetto umano, a Salamanca, essa fu condannata come erronea dal concilio di Alcalà del 1479 e Sisto IV riconfermò il decreto (1). Durante la controversia luteranese, Caietano parla della confessione come di un precetto, mentre il Dr. Eck dimostra esser essa di origine divina, perchè la pratica della chiesa è la migliore interprete della scrittura. Il Caterino faceva ritorno all'opinione di S. Raimondo di Pennaforte, sfuggendo alla necessità di addurre prove col considerare la confessione come inseparabile dal pentimento imposto dal Cristo, mentre il Fischer di Rochester sosteneva Cristo e gli Apostoli aver tramandato per tradizione molte cose che non erano state consegnate allo scritto (2).

Da tutto questo appare evidente come Erasmo non si rendesse colpevole di peccato speciale sostenendo la confessione esser istituzione umana, e ciò facendo, nulla perdette della sua reputazione finchè non giunse il momento dell'apparizione di Lutero. Allora le condizioni alterate della chiesa parvero imporre la necessità di abbracciare anche questa nel novero delle eresie catalogizzate ad uso dell'inquisizione spagnuola dal Dr. Edward Lee, arcivescovo poi di York (3). Domingo Soto è non poco scandalizzato che dottori come l'Hales, Bonaventura e Duns Scoto riconoscano la confessione non esser stata prescritta dal Cristo, giacchè, ammesso questo, gli ortodossi nulla avrebbero più da opporre agli eretici per confutarli (4). Gli attacchi continui di questi ultimi costrinsero la chiesa ad assumere una posizione avanzatissima, sì che il Concilio di Trento sentì probabilmente la necessità di dichiarare la confessione sacramentale essere di diritto divino, anatemizzando tutti coloro i quali osassero affermare il contrario (5). Stabilita *de*

(1) Alfonsi de Castro adv. Haereses, Lib. IV vedi *Confessio.*

(2) Caietani, Tract. XVIII. De Confessione, Q. I. - Jo. Eckii Enchirid. cap. VIII. De Confessione. - Ambr. Catherini, Apologia pro veritate, Lib. I (Florent. 1520, fol. 78). - Jo. Roffensis, Assertionis letheranae Confutatio, art. 5.

(3) Erasmi, Colloq. Confabulatio Pia. - Menendes y Pelayo, Heterodoxos Españoles, II, 90.

(4) Dom. Soto in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. I, art. 1.

(5) C. Trident. Sess. XVI, De Poenit. can. 6. - « Si quis negaverit confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse jure divino... anathema sit ».

fide la cosa, naturalmente nella chiesa la discussione sopra questo soggetto dovette cessare, giacchè il canone tridentino aveva tolto ogni motivo di dubitare, siccome l'infallibile asserzione di un concilio ecumenico era ormai pure riconfermata dalla Santa Sede (1). Ma furonvi sempre degli eretici incorreggibili i quali non vollero sottomettersi, costringendo così i teologi moderni al compito assai gravoso di dimostrare colla storia alla mano che il concilio di Trento aveva visto bene e che molti dei più grandi luminari della Chiesa medioevale, avevano insegnato un'eresia.

A tale scopo si frugarono gli angoli più riposti di tutta la letteratura patristica ma il magro risultato fu quello di riscontrare soltanto qualche passo di poco valore, sparso qua e là, contenente null'altro che allusioni indirette ed esortazioni. Ciò basterebbe da solo a dimostrare in piena luce meridiana l'inutilità di tutti gli sforzi fatti. Una funzione tanto importante del sacerdozio, frammezzo ad una popolazione così corrotta com'era quella dell'impero, avrebbe dovuto necessariamente esser oggetto di minuti trattati sia da parte dei confessori come dei penitenti. Verso la fine del terzo secolo, le Costituzioni Apostoliche incarnavano i costumi allora prevalenti nella chiesa, eppure alla confessione non accennano nemmeno lontanamente. Circa cent'anni dopo, St. Agostino, andava coprendo tutto il selciato della chiesa di obblighi morali e di doveri, con una costanza invincibile, eppure egli non sa quale consiglio dare ai confessori perchè possano adempire alle loro funzioni delicate e gravide di responsabilità. In modo assai frammentario, i concilii prescrivono la penitenza per i peccati più gravi, ma non fanno obbligo alcuno della confessione. Varii uomini, come Gregorio e Basilio, composero codici di penitenza più o meno imperfetti, ma anche in questi nulla si dice circa la confessione, eccezion fatta di qualche accenno per una diminuzione di pena. Fino a noi non è giunta formola alcuna sul modo col quale i confessori debbono trattare i penitenti. Solo verso il secolo VII, i Penitenziali lasciano scorgere qualche indizio del genere, ed anche questi son tali da dimostrare quanto allora la confessione fos-

(1) Qui quidem canon tollit omnem dubitandi ansam, quia reddit hanc veritatem infallibilem, cum emanaverit in concilio oecumenico confirmato a summo pontifice, ut bene docent Fagnanus etc.». Clericati, de Poenit. Decis. XVII, n. 1.

se rara. Chi volesse sostenere che siffatta letteratura esistette e si è smarrita, farebbe ridere i polli. La prova in base alla tradizione, quindi, è altrettanto vaga quanto lo può esser quella in base alla Scrittura. Di modo che, potrebbesi benissimo trarre una conclusione a priori senza tema di errare.

Chi voglia convenientemente apprezzare il peso di questa prova negativa basta confronti il silenzio assoluto dei primi secoli, col clamore insorto non appena la confessione, per opera del concilio Lateranese del 1216, divenne abituale. Durante un'intero secolo a stento si riuscirebbe a trovare un solo concilio che non accenni, in qualche modo, alle nuove funzioni imposte così ai parroci. — Ovunque assistiamo allo spettacolo della chiesa che va organizzando il nuovo sistema, imponendolo, studiando i mezzi di renderlo efficace e di evitarne gli inevitabili abusi. Ogni vescovo impartiva istruzioni sopra istruzioni a' suoi preti per l'adempimento di doveri a cui non erano accostumati — istruzioni che presuppongono anteriormente la più densa ignoranza. Assai presto sorsero scrittori sistematici che s'occuparono di quest'argomento e compilarono pesanti volumi in cui esposero minutamente le particolarità inerenti al sistema, e da quell'epoca ad oggi è sorta tutta una letteratura che raggiunse proporzioni immense. Non è possibile pensare che uomini, come i Padri Cristiani, abbiano chiuso volontariamente gli occhi sopra una cosa che, a partire dal secolo XIII appariva tanto chiara, e cioè, che il dovere imposto ad un confessore coscienzioso è assai più arduo e delicato, più intricato e complesso, di quanto nol comporti la fallibilità dell'umana natura. Quindi sarebbe impossibile che essi non abbian lasciato qualche memoria delle esperienze fatte onde servissero di guida ai loro fratelli di spirito meno eletto. Nemmeno avrebbero lasciato aperte innumerevoli questioni che, come vedremo in seguito, per esser risolte abbisognarono degli sforzi delle intelligenze più acute del medio evo e dei tempi moderni, questioni di cui la semplice esistenza basta ad attestare come tutta la teoria e la pratica del confessionale verificatasi in seguito, sia stata resa obbligatoria nel 1216. Eppure tale costume ebbe una culla, ed a noi spetta tracciarne lo sviluppo dalle oscure origini fino a quel grandioso incremento che riescì a coprire tutto quanto il cristianesimo latino.

Per provare l'origine scritturale della confessione dei nostri

peccati, i teologi ricorsero a varii testi biblici (1). I quali teologi agirono con maggior cautela nel citare un obbligo diretto contenuto nell'Epistola Cattolica di Giacomo (2). Evidentemente, fra i cristiani primitivi riconoscevasi che la pratica di riconoscere i pro-

(1) I testi sui quali generalmente si appoggiano sono i seguenti: « Quando un uomo od una donna avrà fatto alcuno dei peccati degli uomini... confessi il suo peccato, restituisca il capitale e vi aggiunga il quinto ». - Num. V, 6, 7. - Vedi pure Eccles. IV, 31; Prov. XXVIII, 13. « Ed erano battezzati da lui nel Giordano confessando i loro peccati ». - Matt. III, 6.

« E molti di loro che credettero sen vennero confessando e manifestando i loro misfatti ». - Atti, XIX, 18.

« Se confessiamo i nostri peccati egli è fedele e pronto a perdonarci i nostri peccati ed a purgarci da ogni iniquità ». - I. Jo. I, 9.

Meno adattato è il passo: « Dio, rivelati al prete » (Luc. V, 14; XVII, 14), l'esegesi del quale rassomiglia parecchio a quella della risurrezione di Lazzaro. Chi volesse un estratto degli sforzi varii, futili e contradditorii fatti dai teologi per trovare una base scritturale alla confessione auricolare, lo troverebbe in Tournely, *De Sacramento Poenit.* Q. VI, art. II. Guillois (Storia della Confessione, traduzione inglese del vescovo Goesbriand, p. 12) fornisce una compilazione abbastanza accessibile di quanto si è potuto raccogliere per sostenere l'opinione ortodossa, a cominciare dalle risposte di Adamo ed Eva alle questioni loro proposte da Dio.

(2) « Confessatevi quindi i vostri peccati l'un l'altro e pregate l'uno per l'altro ». - Jac. V, 16. La difficoltà inerente a questo testo è rappresentata dal precetto della vicendevole confessione - *alterutrum* nella Volgata ed *allelois* nel testo originale. Venne liberamente citato prima che la confessione fosse diventata sacramentale e stretta al sacerdozio, ma in seguito venne usato con bastante discrezione. Ugo di S. Vittore (Summae Sentt. Tract. II, cap. XI) si basa totalmente su di esso, e Pier Lombardo (Sentt. Lib. IV, Dist. XVII, paragr. 4) dimostra che quell'*alterutrum* vuol dire al prete. La Glossa del *Decretum* (Caus. XXXIII, Q. III, Dist. 5. Cf. 8, Dist. XXV) dice che alcuni attribuiscono ad esso la confessione, ma è meglio stare alla tradizione. Di regola, a questo proposito, Francescani e Domenicani erano divisi. È vero che Bonaventura l'accetta (In IV Sentt. Dist. XVII, P. II, art. 1, Q. 3) ma Duns Scoto dimostra chiaramente come Giacomo non avesse punto di mira la confessione sacramentale ed è costretto ad appoggiarsi a Matt. XVI e Giov. XX (In IV Sentt. Dist. II, Q. 1) in cui viene implicitamente seguito da Francesco da Mairone (In IV Sentt. Dist. XIV, Q. 1), dall'Astesano (Summae, Lib. V, Tit. VIII, art. 2, Q. 1), e da Guglielmo di Ware (In IV Sentt. Dist. XVII). Per un altro verso, l'Aquinate ed i suoi seguaci stanno per Pier Lombardo per il quale l'*alterutrum* significa il prete (S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XVII,

pri peccati era un esercizio salutare, il quale contribuiva a farne ottenere il perdono e serviva di freno. Il termine di *Exomologesis* con cui nel Nuovo Testamento si vuol designare la confessione, col tempo venne ampliato estendendolo a tutto l'atto della confessione fatta a Dio, compresa, quindi, la prostrazione e l'umiliazione, atti tutti, questi, con cui il peccatore eccitavasi al pentimento necessario per placare l'ira di Dio (1).

Tale confessione fatta a Dio era l'unica forma conosciuta dalla chiesa primitiva. Secondo S. Clemente Romano il Signore nulla esige dagli uomini eccetto una confessione fatta a lui (2). Dalla Didache apprendiamo come questa confessione fosse pubblica;

---

art. 2; Summae, Suppl. Q. VI, art. 6; Q. VIII, art. 1. - Jacopo Passavanti, Lo Specchio della vera penitenza, Dist. V, cap. 2. - S. Antonini, Summae, P. III, T. XIV, cap. 19). Un trattato di data incerta, attribuito per lungo tempo a S. Bernardo, si appoggia esclusivamente su di esso (Ps. Bernardi, Meditatio de Humana Conditione, cap. 9). Alcuni teologi, come Angiolo da Chivasso e Domingo Soto evitarono prudentemente di accennarvi. Il Palmieri (Tract. de Poenit. p. 167) in un passo dubita che la confessione quivi imposta fosse sacramentale; suggerisce che si scegliessero allora talune persone incaricate di ascoltare le confessioni e che queste dovessero essere preti; inoltre, la tradizione, per altre fonti, proibisce l'interpretazione della confessione reciproca. In seguito, però (p. 389), egli prende a cuore la grazia ed afferma che *allelois* significa preti. Lutero non mancò di citare questo testo in appoggio del suo sistema della confessione laicale (Steitz, Die Privatbeichte, etc. der Lutherischen Kirche, p. 62), mentre l'ardente polemista cattolico Martin van Beek (De Sacramentis, Tract. III, P. II, cap. 38, Q. 1, n. 5) è costretto ad arguire che qualora la confessione alla quale qui si allude fosse stata la sacramentale, allora l'*alterutrum* sarebbe il prete; ma se non è la sacramentale allora può significare chiunque.

(1) Tertull. de Poenit. cap. 9. - « Ist actus qui magis graeco vocabulo exprimitur et frequenter, exomologesis est, qua delicto Domino nostro confitemur; non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione poenitentia nascitur, poenitentia Deus mitigatur... Itaque exomologesis prosternendi et humilificanti hominis disciplina est ». Per ultimo, l'exomologesi venne intesa nel senso di penitenza; che in origine la confessione e la petizione venissero indirizzate a Dio apparisce dal fatto che divennero termini sinonimi colle *Litaniae* o litanie. Con. Mogunt. ann. 813, cap. 32 (Hartzheim, Concil. German. I, 411). - Rabani Mauri, de Universo, Lib. V, cap. 15.

(2) S. Clement. Epist. I ad Cor. 52. - *Ouden oudenos Chrezeis ei me to exomologeistai auto.*

essa facevasi nella chiesa; tutti i credenti dovevano farla ogni domenica, prima di rompere il pane dell'Eucarestia, giacchè nessuno poteva accostarsi a pregare avendo la coscienza macchiata (1). Tale precetto trovasi ripetuto in Barnaba, il quale evidentemente lo copiò dalla Didache (2). Questa pratica della confessione pubblica si scorge pure nell'esempio citato da St. Ireneo riguardante i discepoli di Marcus che ritornarono alla chiesa (3). Ma questa costumanza non era punto universale. Lo si può desumere dal fatto che nelle minute istruzioni impartite da Policarpo nell'Epistola ai Filippesi, non riscontrasi alcuna allusione alla confessione. Dionigi di Corinto, poi, nel suo avvertimento agli Amastriani, concernente il modo da seguire nel ricevere i peccatori, non l'impone affatto (4). Ma anche in quei luoghi in cui era in voga, non consideravasi come necessaria. Sembra che il Pastore di Herma conoscesse solo la confessione fatta a Dio, confessione che, unita al pentimento, alla preghiera ed alla fede, otteneva il perdono (5). Da Tertulliano apprendiamo come in Africa fossero ancora, a' suoi tempi, osservati i precetti della Didache; la confessione a Dio facevasi pubblicamente, il penitente gettavasi spontaneamente ai piedi del sacerdote e del popolo supplicando tutti di aiutarlo colle loro preghiere. Tertulliano non scorge in ciò alcun motivo di vergogna, poichè la chiesa ed il Cristo si trovano in ciascun fratello, ed il peccatore si umilia, non dinanzi a lui ma dinanzi a Cristo (6). I Canoni di Ippolito ci attestano indubbiamente come, fin verso la metà del secolo terzo, l'audizione delle confessioni dei penitenti non facesse punto parte delle funzioni sacerdotali. In essi sono esposti minutamente i doveri proprii di ciascun ordine del clero e l'unica allusione che ivi si riscontri circa la confessione, è quella fatta da un catecumeno al vescovo, prima del battesimo (7).

(1) Didache, IV-XIV. - Vedi pure Hesychius in Levit VI, 22.

(2) Barnaba, Epist. XIV, 24.

(3) Iraenei, Contra Haereses, I, XIII, 5, 7.

(4) S. Polycarp. Epist. ad Philipp. - Eusebii H. E. IV, 23.

(5) Pastor, Hermae Vis. III, Mand. IX.

(6) Tertull. loc. cit. Siccome questo venne scritto quando Tertulliano era ancora ortodosso, così ha dato molto filo da torcere ai teologi, i quali invano hanno cercato di spiegarlo in altra maniera. Vedi Bellarmino, De Poenit. Lib. III, cap. 6, e Juenin, De Sacramentis, Diss. VI, Q. 5, cap. 1, arti. 1, paragr. 1.

(7) Canon. Hippolyt. XIX, 103.

Solo verso la metà del secolo terzo, troviamo qualche indizio dell'esistenza di un costume per cui il peccatore apriva l'anima propria al prete. È naturale che coloro i quali temessero di ottenere il perdono dei loro peccati ricorressero, per consiglio, ad uomini esperimentati nelle Sacre Scritture e nelle vie di Dio; è pur certo che questa pratica fu, più o meno, in uso fin dapprincipio, ma non si può dire che venisse imposta, nè che facesse parte della disciplina della chiesa. La prima allusione riscontrasi in Origene. Costui, nei sette modi da lui esposti coi quali ottenere il perdono (vedi più sopra), include la remissione dei peccati mediante il pentimento, quando il peccatore bagna il proprio letto delle sue lacrime e non ha vergogna di rivelare i proprii peccati al prete chiedendogli la medicina. Siccome poi ne parla come di cosa ardua e penosa, ciò dimostra come non si trattasse affatto di questione usuale (1). Abbiamo già visto come Origene mettesse in ridicolo l'idea che il potere delle chiavi fosse stato trasmesso da S. Pietro, ed inoltre possediamo prove per affermare come non si ritenesse affatto che il consultare un medico delle anime bastasse a rimettere i peccati o ad ottenerne l'assoluzione. Trattavasi semplicemente di una pratica salutare raccomandata dai predicatori. L'unica confessione allora riconosciuta dalla chiesa, era quella pubblica fatta al cospetto della comunità. Infatti, in altro passo egli esorta il peccatore a scegliersi con tutta cura un saggio consigliere (pare senza far distinzione tra clero e laicato) e, nel caso che quest'ultimo consigliasse la confessione pubblica, seguire il suo consiglio, giacchè, così egli avrebbe curato la propria malattia spirituale ed avrebbe edificato col suo esempio i fedeli (2). Eviden-

(1) Origenis, Homil. II in Levit. cap. 4. - « Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, etc. »

(2) Origenis, Homil. II in Levit. cap. 6, in Ps. XXXVII. - « Probas prium medicum cui debeas causam languoris exponere... ut ita demum si quid ille ixerit, qui se prius et eruditum medicum ostenderit et misericordem, si quid consilii dedert, facias et sequaris, si intellexerit et praeviderit talem esse languorem tuum qui in conventu totius ecclesiae exponi debeat et curari, ex quo fortassis et caeteri aedificari poterunt, et tu ipses facile sanari, multa hoc deliberatione et satis perito medici illius consilio procurandum est ». Un altro passo (Homil. XVII in Lucam) propone evidentemente questa pubblica confessione nella chiesa. - « Si enim hoc fecerimus et revelaverimus peccata nostra, non solum Deo sed et his qui possunt mederi vulneribus nostris atque peccatis,

temente la confessione pubblica, con le conseguenze annessevi della pubblica penitenza, non era cosa da pigliar tanto alla leggera, ed abbiamo già visto come fosse questione straordinaria, costituendo un atto assolutamente volontario. Si citò sovente un passo di Cipriano, in cui egli impone ai caduti, durante la persecuzione di Decio, di confessare il proprio peccato e sottomettersi alla penitenza prima di morire, ma tale confessione era necessariamente pubblica, e senza di essa non potevasi imporre la penitenza (1). In altro passo egli asserisce tale perdono doversi ottenere per la mediazione di Cristo, col pentimento e la confessione, od anche col promettere di emendarsi, ma non specifica affatto se tale confessione dovesse esser fatta in segreto a Dio oppure in pubblico (2). Ancora nel IV secolo Pietro di Alessandria, come Origene, raccomanda la confessione fatta al prete come parte dei mezzi con cui assicurarsi il perdono; ma colui che col pentimento e coll'elemosina deve curarsi, è il penitente, non il prete che lo cura; donde si vede trattarsi semplicemente di un esercizio salutare (3). Subito dopo questo fatto, Eusebio narra un racconto, nel quale dimostra come dai peccatori pubblici e notorii si esigesse la confessione pubblica e la penitenza da farsi prima di esser ammessi ai sacri misteri. Narra che l'imperatore Filippo era cristiano (244-249) ed avendo voluto entrare in una chiesa a Pasqua, venne fermato dal vescovo (che si suppone fosse S. Babila d'Antiochia), il quale lo avrebbe costretto a confessarsi, dopo di che gli avrebbe permesso di pigliare il suo posto fra i penitenti (4). Gli Apologisti citano un

---

delebuntur peccata nostra ab eo qui ait ecce delebo ut nubem iniquitates tuas, etc. ». Queste son tutte citazioni, fondate sulla prova dell'antichità della confessione sacramentale.

(1) Cyprian. De Lapsis, n. 29. « Confiteantur singuli quaeso vos fratres dilectissimi delictum suum dum adhuc qui delinquet in saeculi est, dum admitti confessio ejus potest, dum satisfactio et remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata est ».

(2) Cyprian. Epist. XI.

(3) Deinde per confessionem peccatum suum sacerdoti manifestans nitens in contrarium, eleemosynas scilicet faciens, curabit infirmitatem ». Questa citazione è data sull'autorità del Palmieri (Tract. de Poenit. p. 366), il quale cita Mai, Spicilegii, Tom. VII che non posso riscontrare.

(4) Euseb. H. E. VI, 34. L'affermazione che Filippo sia stato il primo imperatore cristiano ha fatto versare fiumi d'inchiostro. Tutte queste discussioni

passo di Lattanzio, in cui distingue la vera chiesa dai Novaziani, perchè la vera chiesa cura le anime per mezzo della confessione e del pentimento, ma un altro passo dimostra come Lattanzio avesse fiducia solo nella confessione fatta a Dio (1). Si cita pure comunemente S. Ilario di Poitiers per sostenere la confessione sacramentale; ma il passo citato è evidentemente corrotto (2). In realtà egli non conobbe altra confessione eccettuata quella fatta a Dio sulla quale non si stanca mai di insistere, come quella che sarebbe stata di un'efficacia totalmente particolare anzi necessaria onde ottenere il perdono dei peccati, nonostante che la definizione da lui data circa questa confessione implichi l'emendamento (3). S. Paciano, nell'esortazione al pentimento, parla della confessione come di parte integrale dello stesso: egli non specifica se tale confessione debba esser fatta a Dio, ed il fatto che accenna alla vergogna che vi andrebbe annessa, indicherebbe che la stessa era pubblica, fatta al cospetto della comunità (4). In realtà, i padri insistono sull'umiliazione della confessione quale parte dell'espiazione del peccato la qual cosa dimostra come la stessa dovesse esser pubblica, e quando gli scrittori moderni cercano di applicare tutto ciò alla pratica, perfettamente diversa della confessione auricolare, ciò fa un effetto alquanto grottesco (5). Si sono citati due passi della così

si possono trovare riassunte nell'*Hist. des empereurs*, II, 494-499 di Le Nain de Tillemont.

(1) Lactant. Divin. Institt. Lib. IV, cap. 7, 30.

(2) Descrivendo il potere delle chiavi concesso agli apostoli egli dice: « ut quos ligaverint, id est peccatorum modis innexos relinquerint, et quos solverint confessione (concessione) videlicet veniae receperint in salutem, hi apostolica conditione sententiae in coelis quoque absoluti sint aut ligati ». - S. Hilar. Pictav. Comment. in Matt. ca. XVIII, n. 8. Cf. XVI, n. 7. La correzione della *concessione* in *confessione* parrebbe evidente. Venne suggerita due secoli dopo dal protestante Daillè, ma venne rigettata dagli studiosi cattolici, cui ripugnava perfino di abbandonare un brano tanto evidentemente triviale.

(3) « Iniquitati enim alia nulla medicina est nisi confessio ad Deum ». - S. Hilarii, Tract in Ps. XXXI, n. 5. Cf. Tract. in Ps. CXVIII, Litt. III, n. 19; Litt. IV, n. 4; Litt. XVIII, n. 13. - Tract. in Ps. CXIX, n. 4. - Tract. in Ps. CXXXV, n. 3.

(4) S. Paciani, Paraenesis ad Poenit. cap. 6, 8, 9.

(5) La frase corrente è la seguente: « Erubescentia quae est maxima pars satisfactionis ». - S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XIV, cap. 19, paragr. 9.

detta Regola di S. Basilio Magno per dimostrare l'esistenza della confessione sacerdotale nel quarto secolo, ma le edizioni in cui questi passi si riscontrano sono evidentemente di data assai posteriore e quindi nulla provano (1). Inoltre, il suo contemporaneo Gregorio di Nissa espone la regola secondo cui la confessione volontaria era un segno di emendamento, che dovevasi ricompensare coll'imporre una penitenza più breve di quella alla quale il peccatore avrebbe dovuto esser sottoposto se fosse rimasto convinto del suo peccato, la qual cosa dimostra come tale confessione fosse cosa appartenente al *forum externum* (2).

È press'a poco in quest'epoca che riscontriamo tre forme di confessione volontaria più o meno usate, la confessione fatta a Dio, quella fatta alla comunità raccolta nella chiesa, e quella fatta al prete od a qualche altro sant'uomo. S. Ambrogio prova l'esistenza di tutte queste tre forme. In alcuni passi parla della confessione fatta a Dio, e ne parla come di cosa ordinaria e riconosciuta in pratica (3). In altri, procura eliminare la vergogna che sentivasi per la confessione fatta nella chiesa sollecitando le preghiere dei fratelli, il che dimostra come la confessione pubblica per peccati segreti fosse completamente volontaria; questa, egli dice, procura l'ammissione al sacramento che rimuove il peccato, dimostrando con ciò come tale sacramento assicurante il perdono fosse l'Eucarestia (4). Apprendiamo, inoltre, dal suo biografo, come egli ve-

(1) S. Basilii, Regulae Interrogat. XXI, CXCIX, CC (Migne, CIII, 508, 551-2). - S. Basil. Regulae Breviores, Q. 288. In S. Basil. *Liber regularum fusius disputatarum*, Q. 46, 51, 52, rappresentante evidentemente una forma più antica e più a proposito delle frasi del santo stesso, il peccato è considerato come materia del *Forum externum*, come nelle regole monastiche dell'Occidente.

(2) S. Gregor. Nyssen. Epist. Canon. cap. 4.

(3) « Et nos ergo non erubescamus fateri domino peccata nostra? » - S. Ambros. de Poenit. Lib. II, cap. 1. Inoltre: « Novit omnia Dominus sed expectat vocen tuam non ut puniat sed ut ignoscat ». - Ibid. cap. 7. - Tale è uno dei preliminari essenziali al perdono. - De paradiso, cap. XIV, n. 71.

(4) S. Ambros. de Poenit. Lib. II, cap. 3, 10. - « Hoc ergo in ecclesia facere fastidis ut Deo supplices, ut patrocinium tibi obsecrandum sanctae plebis requiras, ubi nihil est quod pudori esse debeat nisi non fateri, cum omnes simus peccatores ». Alessandro Hales (Summae, P. IV, Q. XVIII, Membr. IV, art. 5, paragr. 8) ammette coi padri più antichi che l'umiliazione della confessione pubblica è la fonte principale del perdono, della remissione, ma dimostra la vergogna esser troppo grande e che le conseguenze possono esserne serie.

desse di buon occhio coloro i quali dimandavano il perdono privatamente, confessando privatamente i loro peccati, ma riconosce pure il prete non poter che intercedere per essi presso Dio prescrivendo di astenersi dal peccato e di umiliarsi dinanzi a Dio (1). Questo passo e il caval di battaglia dei moderni apologisti; eppure in esso nulla riscontrasi che abbia a che vedere colla confessione sacramentale e coll'assoluzione; si trattava di una pratica permessa ma non riconosciuta dalla chiesa; poteva aiutare il peccatore a riconciliarsi con Dio, ma la chiesa non se ne occupava affatto, poichè le sue formole eran fatte solo per la confessione pubblica. Circa i peccati gravi, lo stesso St. Ambrogio conobbe solo la penitenza pubblica; i peccati veniali che quotidianamente si commettono, secondo lui, potevansi cancellare col pentimento, e fra essi non esisteva alcuna classe intermedia (2). Secondo Origene, il confessore non può far che pregare e consigliare. Se fosse stata necessaria la riconciliazione colla chiesa, il peccato segretamente confessato avrebbe dovuto esser pubblicato alla comunità acciocchè si potesse imporre la penitenza pubblica, ma questa regola non era osservata quando si trattasse di adulterio, temendo che ciò conducesse alla morte. Però i rei venivano sospesi dalla comunione per tutto il tempo previsto dai canoni (3).

Collo svilupparsi del sacerdotalismo, il costume della confessione privata si andò rapidamente diffondendo, giacchè era un sollievo per il peccatore poter tranquillizzare la propria coscienza senza l'umiliazione pubblica e le asprezze della pubblica penitenza. S. Girolamo vi accenna parecchie volte ed un canone del primo concilio di Toledo, tenuto nel 398, fa fede come in Ispagna questa incominciasse ad ordinariamente funzionare per mezzo del prete, per lo meno quando si trattasse di vergini soggetti a voti (4).

(1) Paulini, Vit. S. Ambros. cap. 39.

(2) S. Ambros. de Poenit. Lib. II, cap. 95.

(3) S. Basil. Epist. Canon. II, 34. Questa necessità della confessione pubblica quale preliminare per esser ammessi a penitenza rappresenta naturalmente un ostacolo per dimostrare l'antichità della confessione auricolare. Per evitarlo si è emessa l'ipotesi assai ingegnosa che la confessione privata abbia sempre preceduto la pubblica e che quest'ultima altro non sia che parte della della penitenza imposta. - Guillos, History of Confession, pp. 121 sqq.

(4) S. Hieronim. Epist. XLI, n. 3; Comment. in Ecclesiastae, cap. 10. - Con. Toletan. I, ann. 398, cap. 6.

Anche in Oriente sembra si stabilisse il costume di nominare in ciascuna chiesa cattedrale un prete esperimentato in qualità di *poenitentiarius* per ascoltare tutti coloro i quali avessero voluto confessarsi. Socrate e Sozomene raccontano che Nectarius, predecessore di Crisostomo sulla sede di Costantinopoli, abolì questa pratica causa una bella penitente sedotta da un diacono e tale esempio fu imitato da altri vescovi (1). L'autenticità di questa storia venne revocata in dubbio, per talune discordanze ed improbabilità che si credette riscontrare nella narrazione; ma non sembra si possa dubitare che in quest'epoca, in Oriente, la confessione privata andasse già diffondendosi come mezzo per isfuggire a quella pubblica. Ma la chiesa la rimirava con sospetto, considerandola quale una irregolarità. Ciò è quanto appare dall'accusa mossa al Crisostomo nel sinodo *ad quercum*, cui abbiamo accennato in altro capitolo. Com'è naturale, lo stesso Crisostomo, quando verte sopra quest'argomento, non è punto coerente. Sonvi passi in cui egli parla della confessione fatta a Dio come quella che sarebbe stata sufficiente ad ottenere il perdono dei peccati (2). Altri suggeriscono ai peccatori timorosi di sgravare la propria coscienza aprendosi con uomini esperti capaci di indicar loro la via dell'emendamento, e sonvene altri in cui parla della confessione aperta e pubblica (3). Fra queste tre specie di confessione, però, quella fatta a Dio è l'unica essenziale; essa è che assicura il perdono, e le altre si pos-

(1) Socrat. H. E. V, 19. - Sozomen. H. E. VII, 16. Tutti e due questi scrittori affermano che il costume ebbe origine in Roma. Socrate lo attribuisce ai torbidi sopravvenuti verso la metà del secolo III per la controversia Novaziana. Sozomene l'attribuisce all'aumentato disgusto per la confessione pubblica, della quale era un sostituto, e passa a descrivere la pratica allora esistente in Roma, che ha tutte le parvenze di una pubblica penitenza, giacchè i penitenti facevano nella chiesa un gruppo a parte; dopo la messa, durante la quale non era loro permesso di accostarsi alla comunione, dovevano prostrarsi; il vescovo veniva e si prostrava con essi, ed in privato essi facevano la penitenza loro imposta. Vedremo in seguito come nella chiesa romana la confessione privata non venisse riconosciuta sino alla metà del secolo V.

(2) S. Jo. Chrysostom. de Poenit. Homil. II, n. 1; Homil. III, n. 1.

(3) S. Jo. Chrysostom. in Genes. Homil. XX, n .3; in Johan. Homil. XXXIV, n. 3. Cf. De David. et Saul. Homil. III, n. 2; in Epist. ad Haebr. Homil. IX, n. 4.

sono fare o tralasciare a piacimento (1). Evidentemente fino ad allora, in Oriente non erasi ancor riconosciuta la confessione privata come pratica formale.

Nella chiesa Africana sembra che St. Agostino annettesse ben poca importanza alla confessione. Infatti, enumerando i requisiti necessarii onde ottenere il perdono, egli la omette completamente (2). Malgrado ciò, nella esposizione da lui fatta circa la Risurrezione di Lazzaro, ammette che colla confessione il peccatore possa rinascere, dopo di che la chiesa lo scioglie dai vincoli che lo legano (3). Si è pure citato un passo per dimostrare com'egli fosse contrario alla confessione pubblica, ma trattasi solo di un argomento da lui addotto contro la censura lanciata pubblicamente dal vescovo in odio a' peccati da lui conosciuti, poichè ciò, trattandosi di delitto, avrebbe portato ad un processo da svolgersi dinanzi alle autorità civili (4). Nel medesimo senso, devesi interpretare il canone riferito più sopra e da lui firmato al concilio africano del 419, stabilente che tutti i vescovi dovessero rifiutarsi di comunicare con quel vescovo il quale avesse privato uno della comunione per un peccato rivelatogli in confessione, se il peccatore sostenesse di non averlo rivelato. Infatti, egli riteneva che a qualunque azione della chiesa fosse essenziale la penitenza pubblica. Sostiene, invero, che senza di essa la chiesa non può far uso del potere delle chiavi (5), ed il canone or ora citato ci attesta come la penitenza pubblica implicasse la confessione pubblica. Nessuno, egli dice altrove, di coloro i quali non fanno penitenza temendo umiliarsi, ha pentimento verace (6). Evidentemente, nella chiesa d'Africa la

(1) In Epist. ad Haebr. Homil. XXXI, n. 3. - « Non tibi dico ut ea tanquam pomam in publicum proferas, neque ut apud alios te accuses, sed ut pareas prophetae dicenti: « *Revela domino viam tuam.* Apud Deum ea confitere, apud judicem confitere peccata tua, orans, si non lingua saltem memoria, et ita roga ut tui misereatur ».

(2) S. Augustin. Serm. CCCLI, cap. 5.

(3) Ejusd. Serm. LXVII, ca. 1, 2; Enarrat. in Ps. Serm. II, cap. 3. È vero che nella *Enarrat.* in ps. LXVI, n. 6, dice: « damnaberis tacitus qui posses liberari confessus », ma il contesto dimostra che questo allude alla confessione a Dio, il quale diventava sia avvocato che giudice.

(4) Ejusd. Serm. LXXXII, cap. 8.

(5) Ejusd. Serm. CCCXCII, cap. 3. Cf. Serm. CCCLI, n. 9.

(6) Ejusd. Enarrat. in Ps. XXXIII, Serm. II, n. 11.

confessione fatta al prete od al vescovo non occupava alcun posto nella disciplina della chiesa. Nè sembra la medesima si reputasse necessaria verso la metà del secolo VI. Infatti, Vittore di Tunnone pare ritenga la confessione fatta a Dio esser l'unica cosa necessaria, giacchè, secondo lui il semplice atto della confessione basta a curare l'anima (1). L'uomo deve trattare direttamente con Dio e non ha bisogno di verun intermediario.

Nella chiesa Latina dei primordii del secolo V, sembra che Giovanni Cassiano conoscesse soltanto la confessione pubblica e la confessione fatta a Dio. Infatti, egli consiglia il peccatore, che ha vergogna di palesare i proprii peccati dinanzi agli uomini, di ricorrere direttamente al Signore al quale nulla è nascosto (2). Pare nulla sapesse della confessione fatta al prete. Infatti, nelle regole di vita monastica da lui dettate, Cassiano ordina che i monaci più giovani debbano rivelare a qualche monaco più anziano tutti i cattivi pensieri che loro possano affacciarsi alla mente e consigliarsi con loro sul modo di evitare i lacci del nemico (3), ma nulla ciò ha a che vedere colla confessione sacramentale ed è assai affine al costume monastico della confessione quotidiana delle proprie colpe, da farsi nel capitolo od assemblea del convento (4).

Frattanto le pretese della chiesa ad esser fonte di perdono per mezzo del potere delle chiavi, progredivano sempre, ed il sacerdotalismo grado, grado andavasi ognor più interponendo tra il peccatore ed il suo Dio. Vedemmo come S. Girolamo e St. Isidoro di Pelusium redarguissero vivacemente preti e vescovi i quali pretendevano rimettere i peccati e tale remissione esser assolutamente impossibile se il peccatore non palesasse la colpa che voleva gli fosse perdonata. Già da lungo tempo la confessione pubblica volontaria era diventata stucchevole; esigeva una veemenza di contrizione che non potevasi inculcare alla grande maggioranza dei cristiani, sopratutto dopo che la fede riuscì ad imporsi e si diffuse fra popolazioni svariatissime e miste. L'ammonimento di St. Agostino ci attesta come in quest'epoca le incaute rivelazioni di

(1) Victor Tunens. de Poenit. Lib. I, cap. 3.
(2) Jo. Cassian. Collat. XX, cap. 8.
(3) Ejusd. Institutt. Lib. IV, cap. 9.
(4) S. Eucherii Lugdun. Homil. VIII.

delitti commessi dai penitenti portassero quest'ultimi ad un processo pubblico. Era quindi inevitabile che si ricorresse alla confessione privata come a sollievo, ma la chiesa per molto tempo vi si mostrò avversa e procurò intralciarne in vari modi il progredire. Il biografo di St. Ilario di Arles ci descrive un sistema assai analogo a quello esistente, in quest'epoca, nella chiesa orientale e descrittoci da Sozomene. St. Ilario avrebbe annunziato che alla domenica si sarebbe amministrata la penitenza; il popolo sarebbesi affollato ad ascoltarlo ed egli, per incutergli terrore, si sarebbe servito, in massima parte, di terribili descrizioni dei tormenti dell'inferno e dei terrori del giorno del Giudizio; esso allora, fra le lacrime infinite, l'avrebbe supplicato di perdono, ed egli l'avrebbe concesso imponendogli le mani e pregando ardentemente acciocchè il di lui pentimento potesse esser fecondo (1). Evidentemente tutta questa scena non implica altra confessione eccettuata quella che cioè, ogni suo uditore si dichiarasse peccatore, e St. Ilario confidò sull'impressione prodotta nelle anime dei penitenti per ottenere il perdono da Dio. Ma eravi un altro mezzo per evitare l'umiliazione della confessione pubblica. Questo consisteva nello scrivere la confessione del penitente; essa veniva poi letta nella comunità, risparmiando così la mortificazione personale di esporre personalmente le proprie colpe. Quando St. Basilio ordina che il peccato d'adulterio non debba esser reso di pubblica ragione per timore di cagionar la morte al penitente, probabilmente voleva alludere a questo.

Parrebbe che la pressione per esser esonerati da tale severità aumentasse, mentre la tendenza dei vescovi ad arrogarsi il diritto di trattare in segreto col peccatore pur si sviluppò fino al punto che la chiesa dovette cedere. Nel 452 S. Leone I diceva una salutare confessione esser la condizione preparatoria alla riconciliazione, senza specificare, però, il carattere della confessione (2). Allorquando nel 459, in un'epistola indirizzata ai vescovi della Campania, proibì il costume di leggere la confessione in pubblico, è certo che non s'accorse dell'importanza estrema di quest'atto, poichè prima che il significato dello stesso raggiungesse il suo pieno sviluppo dovevano ancora scorrere parecchi secoli. La forma

(1) Vit. S. Hilarii Arelatens. ca. 13.

(2) Leonis PP. I. Epist. CVIII, cap. 2, ad Theodorum.

con cui introdusse quest'importante cangiamento dimostra come allo stesso egli annettesse semplicemente carattere di convenienza. Degna di lode è la fede che insegna agli uomini a non curarsi della mortificazione che si sente nel veder rese pubbliche le proprie colpe, ma ciò impedisce pure che molti peccatori chieggano il perdono, sia per la vergogna annessa all'atto, come per il timore che i nemici s'accorgano dei loro delitti e li chiamino a renderne ragione davanti ai tribunali. Dimostrato, così, come la confessione pubblica tanto a voce che per iscritto, fosse ancora l'unica forma riconosciuta, ei passa a stabilire esser sufficiente confessarsi a Dio e poi al prete (od al vescovo) il quale ha la missione di pregare per il peccatore. In questo modo, aggiuge egli, molto maggiore è il numero dei peccatori che vengono al pentimento poiche sanno che i loro peccati non saranno pubblicati al cospetto del popolo (1). Con tutto ciò, non sembra che i peccatori si avvalessero troppo dell'occasione loro porta, così da appagare le speranze da lui concepite, e, verso il 470, fu presentato un altro raddolcimento quando il papa, S. Simplicio, stabilì che in ognuna delle tre chiese di S. Pietro, di S. Paolo e di S. Lorenzo, i preti dovessero passare una settimana completamente a disposizione del pubblico, sia per ricevere i penitenti, sia per amministrare il battesimo (2). Questa è la prima prova autentica che si possiede circa confessori fissi nelle chiese. E tale debole provvedimento per quella città papale ed imperiale dinota quanto allora la confessione fosse ancor rara.

(1) Ejusd. Epist. CLXVIII, cap. 2. - C. 61, Caus. XXXIII, Q. III, Dist. I. Con tutto ciò il costume dei *Libelli* di confessione continuò ancora per assai lungo tempo. Nell'892 papa Formoso li esigette quando si trattò di ammettere alla riconciliazione alcuni chierici che erano stati ordinati da Fozio. - Formosi PP. Epist. II (Migne, CXXIX, 840). Il Concilio di Baltimora ignorava davvero la storia della chiesa allorquando, nel 1866, ebbe a dichiarare che Dio avrebbe potuto esigere dai peccatori l'umiliazione della confessione pubblica ma che « tantum a nobis postulavit ut sacerdoti secreto et sine testibus conscientiae arcana panderemus » (Con. Plen. Baltim. II, ann. 1866, Tit. V, c. 5, n. 276). Tomaso di Walden, combattendo Wickliffe, ne sapeva assai più poichè ammetteva (De Haeresibus Antiquor. Cap. LXXI, n. 1) che nella chiesa primitiva la confessione era pubblica, nonostante tentasse di disdirsi affermando che, però, gli apostoli avevano istituita la confessione segreta, che poi era stata soppiantata dalla pubblica, eppoi nuovamente restaurata da Leone.

(2) Anastas. Biblioth. in Simplicio PP.

Infatti, la pratica della confessione privata sviluppossi solo lentamente. Qualora noi volessimo seguirne le prime tracce, potremmo attenderci di riscontrarla sotto quelle regole monastiche che vennero formulate perchè i più ardenti ricercatori della salute potessero compiere quanto avrebbe potuto tornare salutare alle anime loro, ed accetto a Dio. Eppure la regola conosciuta sotto il nome di S. Pacomio e che dicesi egli ricevesse direttamente da un angelo, non fa punto della confessione un precetto; le infrazioni più leggere della regola vi vengono punite con due o tre giorni di penitenza, mentre per le più serie provvede la verga; ma si tratta esclusivamente di cose di *forum externum* (1). Altrettanto può dirsi della regola di St. Orsesius e della *regula orientalis* compilata dal diacono Virgilius in base alle Regole Orientali, e così pure di quelle conosciute sotto i nomi di St. Antonio, dell'abate Isaia, di S. Serapione, dei Santi Padri, e di S. Macario (2). In quella di S. Cesario d'Arles riscontrasi solo un provvedimento in conformità del quale colui che scientemente avesse commesso cosa non giusta, doveva chiederne perdono agli altri, e vi si afferma come la pratica delle opere buone sia il miglior modo per ottenere la remissione dei peccati (3). Nella Regola di S. Benedetto la confessione privata non è affatto oggetto di prescrizione, ma vienvi raccomandata come segno di umiltà ed un monaco che conosca esser macchiato di peccato, è consigliato a rivelarlo all'abate od a qualcuno dei più anziani, pratico della cura delle anime e che non lo tradisca (4). Siccome assai di rado gli abati di quel tempo erano sacerdoti, così queste regole non contenevano alcun sacramentale. Quella di S. Fruttuoso di Braga adotta un provvedimento alquanto simile ma come metodo di disciplina morale e non come mezzo ad ottenere il perdono da Dio (5). Ancora nel secolo

(1) Regul. S. Pachomii, cap. 119, 121, 128.

(2) S. Benedicti Ananiens. Codex Regular. (Migne, CIII).

(3) Regul. S. Tetradii, cap. 12, 20. Ma in un'Omelia attribuita a S. Cesario (Homil. XIX) la confessione fatta a Dio ed al prete sul letto di morte viene considerata come essenziale.

(4) Regul. S. Benedicti, ca. 7, 45, 46.

(5) S. Fructuosi Bracarens. Reg. Monachor. cap. 13. Vedi pure la Regula S. Aurelii Arelatens ca. 41 (Migne LXVIII, 392). - Reg. SS. Pauli et Stephani, cap. 34 (Ib. LXVI, 957). - Reg. S. Ferreoli Uzetensis (Ib. LXVI, 959-76). -

IX sappiamo che la confessione quotidiana che i frati si facevano l'un l'altro, era un costume monastico (1), e S. Chrodegang prescrive che tutti i giorni dopo aver recitato Prima, ciascun membro della casa debba confessare i suoi peccati ed accettare la punizione che gli venisse imposta, la quale era regolata in base alla carica che copriva (2). Grimlaic, nelle regole da lui dettate per i monaci verso il 900, ordina debbano radunarsi sul far della sera ed esaminare le loro coscienze in punto a tutti i peccati commessi durante il giorno: la confessione porta al pentimento e questo al perdono, ma nulla dice sia della penitenza che dell'assoluzione. Trattavasi di un esercizio salutare e nulla più (3). Nell'829, un espressione del concilio di Parigi ci lascia scorgere come la confessione delle monache ai preti fosse perfettamente volontaria, e non di precetto (4). Gli è così che i monaci adottarono il costume dei capitoli od adunanze quotidiane in cui i peccatori dovevano confessare i loro peccati ed accettarne la punizione, ed in cui coloro che spontaneamente non si accusassero, dovevano attendersi di vedersi pubblicamente accusati da altri. Anche nelle altre adunanze i fedeli erano più o meno abituati a fare altrettanto. Questo bastava a tutte le esigenze della disciplina e la confessione privata sarebbe stata manifestamente inutile.

Fra il laicato, nel 500 circa, Giuliano Pomerius ammette che il penitente possa, o confessare i propri peccati oppure tenerseli per sè ed assoggettarsi spontaneamente e di motu proprio ad una penitenza per mezzo della quale assicurarsi la salute (5). S. Fulgenzio di Ruspa sostiene che la confessione è inutile a meno che il peccatore colle opere buone compensi i demeriti delle sue passate trasgressioni (6), negando in tal modo ogni valore alla mediazione del prete, mentre Gennadio di Marsiglia parla delle pub-

---

Reg. S. Isidori Hispal. (Ib. CIII, 568-9). - Reg. Magistri, cap. 13, 14, 15 (Ib. LXXXVIII, 967-9, 981). - S. Benedicti Ananiens. Concord. Regular. cap. 30, 31, 33 (Ib. CIII, 973-1006).

(1) Jonae Aurelian. De Instit. Laicali, Lib. I, cap. 16.

(2) Reg. S. Chrodegangi, cap. 18.

(3) Grimlaici Reg. Solitarium, cap. 25, 29 (Migne, CIII, 606, 618).

(4) Concil. Paris. ann. 829, cap. 46 (Harduin, IV, 1323).

(5) Juliani Pomerii, de Vita contemplatvia, Lib. II, cap. 7.

(6) S. Fulgent. Ruspens. de Remiss. Peccator. Lib. II, cap. 16.

bliche lamentazioni circa il peccato come di cosa che assicurava il perdono; egli stigmatizza come Novaziani tutti coloro i quali lo negassero ed è evidente che nulla seppe della confessione privata al prete, considerata come rimedio (1).

Gregorio Magno, che tanto contribuì al progredire del sacerdotalismo, ammette come cosa al tutto naturale la necessità della confessione per la remissione dei peccati, stabilendo che il processo per gli stessi sta in mano ai preti (2). Ma in un passo parla della confessione pubblica di peccati segreti come di esercizio assai salutare e di pratica ancora in uso (3). In Oriente, il suo contemporaneo, Giovanni il Digiunatore di Costantinopoli, pare non ammettesse altra forma eccettuata la confessione privata fatta al prete (4); e St. Anastasio del Sinai porge, a proposito della stessa, ridezioni formali, quantunque ammetta che molti grandi peccatori possano benissimo esser giustificati senza di essa (5).

Fu precisamente durante questo tempo che Gregorio, inviando St. Agostino di Canterbury a convertire gli Anglo-Sassoni, diede grande impulso all'opera delle missioni, destinata ad apportare tanti beneficii alla chiesa ed alla civiltà, conquistando al cristianesimo le selvagge tribù, antenate di tante repubbliche europee. In quest'opera, il barbaro ed il suo civilizzatore agirono e reagirono l'uno sull'altro subendo vicendevolmente l'uno l'influenza dell'altro; dal qual cozzo di fattori ebbe origine la chiesa medioevale. Per i nuovi ed ignoranti convertiti, il prete era il rappresentante diretto di Dio; fra essi ei veniva rimirato con una venerazione diversissima da quella da lui eccitata fra i civili cittadini di Nimes o di Roma o di Costantinopoli, e qualunque fossero state le pretese

(1) Gennadii Massiliens. de Eccles. Dogm. cap. 80.

(2) Gregor. PP. I, Homil. in Evang. Lib. II, Homil. 26. - Moral. Lib. VIII, cap. 21. - Exposit. in I, Regum, Lib. VI, cap. II, n. 4, 33.

(3) Ejusd. Moral. Lib. XXV, cap. 13.

(4) Johann. Jejunatoris Libellus Poenitentialis (Morin. de Discipl. Poenit. App. p. 79). Già ho accennato alla verosimiglianza di modificazioni apportate in un codice come quello che è pervenuto fino a noi.

(5) S. Anastas. Sinaitae, Orat. de S. Synaxi (Canisii et Basnage Thesaur. I, 470, 477) - « Confitere Christo per sacerdotem peccata tua... Nam multi crebro reperiuntur qui cum palam peccassent magnam in occulto poenitentiam egerunt... ac a nobis quidem judicantur velut peccatores, apud Deum autem justificati sunt ».

da lui avanzate al possesso di doni soprannaturali poteva star certo che nessuno glie le avrebbe contestate (1). Già accennammo all'influenza esercitata da questo movimento sulla sostituzione del prete al vescovo nella funzione della riconciliazione dei penitenti; essa non fu meno efficace nello stabilire le pretese del prete ad ascoltare le confessioni. Fino dal secolo VII, Pipino di Landen accondiscese a confessarsi al vescovo Wito, la qual cosa fu citata in prova della sua ben nota pietà (2); e quantunque quella cosa dimostri quanto la confessione fosse allora rara, anzi eccezionale, tuttavia, il semplice fatto che i Penitenziali incominciarono allora a rendersi necessarii, che in quel tempo moltiplicaronsi così straordinariamente e divennero di uso universale, sta ad indicare fino a qual punto, sotto l'impulso di circostanze tanto favorevoli, la pratica della confessione si diffondesse e fino a qual punto i preti riescissero a concentrarla saldamente nelle loro mani. Eppure, fra le comunità del Meridionale e fra i popoli più civili, il progresso fu quanto mai lento. Nella Spagna, St. Isidoro di Siviglia, fin dal settimo secolo, pur occupandosi minutamente dei doveri del vescovo e del prete, non accenna affatto alla funzione di ascoltare le confessioni; egli parla solo della penitenza pubblica delle gramaglie e delle ceneri ed è evidente che non conosce affatto nè la confessione auricolare nè la penitenza privata (3). In Oriente, in quello stesso tempo, S. Doroteo Abate, nelle istruzioni da lui lasciate per la sicurezza della salvezza, parla del pentimento, dell'emendamento, della preghiera e delle opere buone, ma non accenna affatto alla confessione ed alle ministrazioni sacerdotali (4).

(1) Un esempio abbastanza notevole di ciò si riscontra nel corso della ricostruzione Carlovingica, dopo la disorganizzazione sociale succeduta in Francia al tempo dei maggiordomi di palazzo. Uno dei più accanniti avversarii di S. Bonifacio nell'opera da lui intrapresa fu un certo vescovo Adelberto, il quale la pretendeva ad ispirato e che era venerato come santo dai suoi numerosi seguaci. Quando il popolo si raccoglieva a lui dintorno per confessare i proprii peccati egli dicea: « Io conosco tutti i vostri peccati, poichè nulla è a me nascosto. Non è necessario vi confessiate poichè tutti i vostri peccati vi sono rimessi, si che potete andarvene in pace colla chiesa sicuri dell'assoluzione ». - S. Bonifacii, Epist. LVII.

(2) Baron. Annal. ann. 631, n. 8.

(3) S. Isidor. Hispalens. de eccl. Officiis, Lib. II, cap. XVII, n. 4-7.

(4) S. Dorothei Archim. Doctrina XII. De Timor. et Poenis Inferni.

Ancora nel secolo IX, S. Teodoro Studita ritiene che il pentimento basti ad ottenere il perdono; la confessione altro non è che un esercizio salutare, giacchè per essa si dissipano i pensieri cattivi, i quali cessano dall'infettar l'anima (1).

Però, nella maggior parte d'Europa il costume andavasi introducendo stabilmente. Si dichiarò indispensabile per poter stabilire la penitenza e per ammettere il peccatore alla riconciliazione; divenne parte essenziale delle formalità connesse a queste cerimonie (2). Gli ardenti missionarii che spargevansi ovunque a diffondere la fede fra le tribù barbare, desiderando ardentemente condurre i convertiti sul retto sentiero e conservarveli, non avrebbero potuto escogitare metodo più efficace di quello di inculcare una confessione regolare ed abituale, ed era loro facile prescriverla come regola fra neofiti che nulla sapevano del contrario. Sembra che il tentativo più antico di introdurre la confessione periodica debba attribuirsi ad Egberto di York, nella seconda metà del secolo VIII; egli afferma che Teodoro di Canterbury introdusse il costume che, nei dodici giorni del Natale, tutti, preti e laici, dovessero presentarsi al loro confessore per prepararsi convenientemente alla comunione della Natività (3). Fin dal nono se-

---

(1) S. Theodori, Studitae Serm. LXXXII, CXXXIII.

(2) Conc. Cabillonens. ann 649, cap. 8. - S. Eligii Noviomens. Homil. IV, XI, XV. - Jonae Aurelianens. de Instit. Laicali, I, 15. Gli *Ordines ad dandam pœnitentiam* contenuti in tanti penitenziali dimostrano come da tutti i penitenti si aspettasse la confessione al prete.

(3) Ecberti Dialog. Interrog. XVI (Haddan e Stubbs, III, 413). Quasi contemporanea fu la regola dettata da S. Crodegang per l'ordine dei canonici regolari da lui fondato. Questo fatto è stato comunemente citato in prova dell'istituzione della confessione periodica, ma non fa autorità. Nella edizione riveduta stampata dal D'Achery c'è un precetto per il quale tutti dovrebbero confessarsi tre volte all'anno al prete, ed i monaci tutti i venerdì al vescovo oppure al loro priore. (Reg. S. Chrodegangi, cap. 32, AP. Migne, LXXXIX, 1072). In altra revisione, evidentemente più antica, non c'è nulla che riguardi il laicato, e dai canonici si esige solo che si confessino due volte all'anno al vescovo — una in quaresima, una il 15 agosto ed una il 1° novembre (Reg. S. Chrodig. cap. 14, AP. Harduin, I, 1196). Però anche questa è una regola posteriore, poichè evidentemente la regola di tempo in tempo è stata riveduta, per adattarla all'evoluzione della chiesa. Nell'816, il concilio di Aachen formulò una serie minuta ed estesa di regole per la punizione delle

colo si riscontra uno sforzo evidente per introdurre la confessione annuale da farsi il mercoledì delle ceneri. Un rituale di quel periodo stabilisce che i preti invitino tutti coloro che hanno l'abitudine di confessarsi da loro, a rinnovare in quel giorno la loro confessione, ed un altro rituale stabilisce tre confessioni all'anno (1). Nell'821 Teodulfo di Orleans prescriveva la confessione annuale da farsi il mercoledì delle ceneri (2), e nell'822 gli Statuti di Corbia prescrivono che quel giorno debba esser giorno di festa, per dar tempo anche al contadino di accostarsi alla confessione (3). Il Penitenziale conosciuto sotto il nome di Egberto, ne parla come di costume esistente oltremare e che urge adottare (4), ed una falsa decretale, attribuita a papa Eutichiano, prescrive ai preti di invitare in quel giorno il loro gregge a confessarsi (5). Ma non era qui tutto; i riluttanti venivano stimolati coll'assicurar loro la confessione esser la cosa più importante, esser essa la fonte di ogni speranza, capace da sola di assicurare la giustificazione ed

trasgressioni. Qualora l'avesse voluto, uno poteva confessare un delitto nel capitolo ed accettare la penitenza impostagli, se no era trascinato al cospetto del vescovo il quale gli infliggeva una penitenza pubblica. - Con. Aquisgranens. ann. 816, Lib. I, cap. 134 (Hartzheim I, 509). Vedi pure la *Regula Canonicorum ab Amalrico collecta*. Lib. I, cap. 134 (Migne, CV, 927). In una revisione più recente la clausola concernente la confessione del laicato è evidentemente un'interpolazione dello zelo sacerdotalista, giacchè non ha alcun rapporto con tutto il resto della regola. Hartzheim (Concil. German. I, 32) ha stampato un canone del concilio di Liège nel 710 prescrivente la confessione annuale per i parroci, ma evidentemente od è una falsificazione oppure porta una data sbagliata. Qualora fosse genuino non potrebb'esser più antico del canone lateranese del 1216.

(1) Martene, de Antiq. Eccl. Ritibus, Lib. I, cap. VI, art. 7, ord. 4, 10. Cf. Ord. 3.

(2) Theodulphi Aurelian. Capit. ad Presbyter. XXXVI.

(3) Statuta Antiqua Abbatiae Corbiens. Lib. I, cap. 2 (D'Achery, I, 587).

(4) Poenit. Ps. Ecberti, Lib. I, cap. 12; Lib. IV, cap. 65.

(5) Ps. Eutichiani Exortatio ad Presbyteros (Migne, V, 65). Un'altra falsificazione, attribuita ad Eutichianus, passata in tutte le collezioni di canoni (Theodulf. Aurelian. cap. 26; Burchard. Lib. XII, cap. 14; Anselmi Lucens. Lib. XI, cap. 71; Ivon. Carnot. Decr. P. XII, cap. 71; Gratian. cap. 17, Caus. XXII, Q. 1) minaccia la segregazione per chi si rifiuti di confessarsi, ma concerne solo delitti pubblici e notorii, per modo che la confessione viene usata per significare il ricorso per penitenza e riconciliazione.

il perdono dei peccati (1). Si affermava anche esser essa il mezzo di assicurarsi la fortuna in questo mondo. Ad un giovane amico che preparavasi a pigliar parte ad una campagna contro i Sassoni, Alcuino diede il consiglio di premunirsi, mediante la confessione, contro i pericoli di siffatta spedizione; con questa, e colla protezione delle preghiere sacerdotali, da ottenersi mediante abbondanti liberalità, egli poteva benissimo assicurarsi il ritorno (2). Carlo Magno diede un significato ancor più concreto a questa credenza, quando, negli sforzi fatti per cristianizzare le sue conquiste sassoni, stabilì che coloro i quali, segretamente colpevoli di qualche grave delitto, se ne fossero confessati al prete e ne avessero accettata la penitenza, evitassero qualunque altra punizione sulla semplice testimonianza del confessore (3). Malgrado tuttociò, nella chiesa di quel tempo era così mancante l'idea di un carattere sacramentale annesso alla confessione auricolare, che Teodulfo d'Orleans, il quale abbiamo visto or ora prescrivere la confessione annuale, ordinava la confessione quotidiana a Dio e considerava quella fatta al prete, semplicemente quale un aiuto per ottenere un consiglio salutare sulla penitenza e le vicendevoli preghiere (4), e Benedetto il Levita ne parla come di cosa atta a placare Iddio e utile per chiedere consiglio al prete (5), mentre Rabano Mauro definisce la confessione come l'atto mediante il quale uno si confessa a Dio, mentre sembra nulla sapesse della mediazione sacerdotale (6).

---

(1) Ordo ad dandam Poenitentiam (Pez, Thesaur. Anecd. II, 11, 622). - « Confessio sanat, confessio justificat, confessio peccati veniam donat; omnis spes in confessione consistit, in confessione locus misericordiae est ». - Cf. Alcuin. de Virt. et Vitiis, cap. 12.

(2) Alcuini, Epist. XLIV.

(3) Capit. Carol. Mag. de Partib. Saxon. ann. 789, cap. 14.

(4) Theodulf. Aurel. Capit. ad Presbyter. cap. XXX.

(5) Bened. Levit. Capitular. Lib. VII, cap. 385. Addit. III, cap. 19.

(6) Rabani Mauri de Clericorum Instit. Lib. II, cap. II, cap. 14. Verso l'850, a Leone IV si attribuisce un sermone sinodale da leggersi in tutti i sinodi. In esso si danno particolareggiate direzioni sui doveri dei preti. Fra questi vi è l'obbligo di invitare tutti i parocchiani a confessarsi il mercoledì delle ceneri, e di imporre loro la debita penitenza in conformità dei Penitenziali, ma ne sono egualmente incerti l'autenticità e la data (Harduin, VI, I, 786).

A dispetto di tutti gli sforzi, il costume della confessione auricolare andavasi introducendo ben lentamente, nonostante appaia evidente che alcuni l'adottassero. Infatti, Ghaerbald, vescovo di Liege, impone a' suoi preti di usare tutta la diligenza possibile nell'ascoltare quelli che a loro si presentassero per confessarsi e nell'assegnar loro la dovuta penitenza (1). Eppure fuvvi un contadino tanto curioso da chiedere quale prova ne esistesse nel Nuovo Testamento, e Giovanni d'Orleans rispose citando alcuni testi di nessuna importanza, almeno per quanto concerne le funzioni sacerdotali (2). Nel 747 il concilio di Clovesho, nelle istruzioni particolareggiate da esso impartite ai preti circa i loro obblighi, penitenza, quantunque riconosca che il popolo ad essi si sarebbe nulla dice dell'audizione delle confessioni o dell'imposizione della presentato per consultarsi sul suo spirituale benessere (3). Anche il Venerabile Beda pensa che solo l'eresia, l'infedeltà, il Giudaismo e lo scisma sian cose da portarsi al cospetto della chiesa; Dio guarisce da sè stesso gli altri peccati nella mente e nella coscienza del peccatore (4). Smaragdus gli fa eco ammonendo solo i peccati più gravi doversi rivelare al prete, ed imponendo la confessione a Dio, la quale diminuisce il peccato (5). In realtà, la credenza antica secondo la quale basta la confessione fatta a Dio, si era troppo profondamente radicata perchè fosse possibile distruggerla. Essa è ancora menzionata nelle formole del Sacramentario Gregoriano ed in quelle del Sacramentario Gallico, dei secoli VII ed VIII (6). Si dovrebbe riscontrare in molti Penitenziali — laddove dovremmoa spettarci di vederne fatta menzione — nel caso manchi il prete (7). Alcuino, con quell'incertezza che fu prpria di quei tempi, oscilla tra la confessione fatta a Dio e quella fatta al pre-

(1) Ghaerbaldi, Instruct. Past. (Martene Ampliss. Coll. VII, 27).

(2) Jonae Aurelian. De instit. Laicali, I, 15.

(3) Con. Cloveshoviens. ann. 747, cap. 8-12 (Haddan e Stubbs, III, 365-66).

(4) Bedae in Lucae, Evang. Exposit. Lib. V, cap. 17.

(5) Smaragdi, Diadema Monachorum, cap. 16.

(6) Sacram. Gregor. (Muratori, Opp. T. XIII, P. II, pp. 886-93). - Sacrament. Gallican. (Ibid. P. III, p. 873).

(7) Capitula Dacheriana, cap. 58, 150. - Canones Gregorii, cap. 38. - Theodori, Poenit. Lib. I, cap. XII, paragr. 7. - Cummeani, Poenit. XIV, 13. - Poenit. Ps. Gregor. III cap. 30 (Wasserschleben, Bussordnungen, pp. 150, 158, 164, 196, 493, 545).

te (1). Per completare l'incertezza che ancora regnava in proposito, e la resistenza d'inerzia a cui trovossi di fronte l'introduzione della confessione auricolare, una testimonianza ancor più enfatica ci si presenta negli atti del concilio di Châlons dell'813. Carlo Magno aveva radunato i prelati del suo vasto impero in cinque grandi sinodi, ad Arles, a Châlons, a Tours, a Meims ed a Mainz, allo scopo di provvedere al benessere della chiesa e perchè gli dessero i suggerimenti necessarii per provvedervi anche nella sua legislazione. I sinodi di Arles e di Mainz non si occuparono punto della confessione e della penitenza. Quelli di Reims e di Tours lagnaronsi della scarsezza e dell'ignoranza dei preti nell'audizione delle confessioni e nell'assegnare la penitenza (2). Ma quello di Châlons procurò di definire le questioni che evidentemente tanto turbavano la chiesa. Alcuni, esso dice, ritengono la confessione debba farsi solo a Dio, altri pensano dovrebbe farsi al prete; sì gli uni che gli altri hanno nella chiesa molti seguaci e con grande profitto. Davide ci insegna di confessarci a Dio, gli apostoli di confessarci l'un l'altro; la confessione a Dio purga dai peccati; quella fatta al prete dimostra come i peccati furon purgati; spesso Dio conferisce la salute mediante il suo potere invisibile, ed altra volta mediante il ministero di un medico spirituale (3). Evidentemente i

(1) Alcuini, de Psalmor. Usu P. II, cap. 3, 8, 9; Ejusd. Officia per Ferias, Feria 2, 4, 5; Ejusd. de Confessione Peccatorum, cap. 2, 7.

(2) C. Remens. II, ann. 813, c. 12, 16. - C. Turon. III, ann. 813, cap. 22.

(3) C. Cabillonens. II, ann. 813, cap. 33 (Harduin, IV, 1037). - « Quidam Deo solummodo confiteri debere dicunt peccata, quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent; quod utrumque non sine magno fructu intra sanctam fit ecclesiam. Ita dumtaxat ut et Deo, qui remissor est peccatorum, confiteamur peccata nostra, et cum David dicamus *dixi; confitebor adversus me injustitias meas, et tu remisisti impietatem peccati mei* (Ps. XXXII, 5). Et secundum institutionem apostoli, confiteamur alterutrum peccata nostra et oremus pro invicem ut salvemur. Confessio itaque quae Deo fit purgat peccata; ea vero quae sacerdoti fit docet qualiter ipsa purgentur peccata, Deus namque salutatis et sanitatis auctor et largitor plerumque hanc praebet suae potentiae invisibili administratione, plerumque medicorum operatione ». In questa forma il canone venne compreso nelle collezioni di Benedetto il Levita (Capitul. Add. III, cap. 57). Però, siccome la confessione auricolare andava sempre più imponendosi, non venne permesso che si riconoscesse questo suo carattere sussidiario e parecchi ecclesiastici ricorsero alla solita scappatoia

buoni padri di quel concilio non sapevano che pesci pigliare ed intendevano troncare ogni discussione con una definizione che appagasse l'una e l'altra parte.

Evidentemente, lo sforzo fatto per estendere e popolarizzare la pratica della confessione auricolare aveva ben poco successo. Alcuino, scrivendo ai fratelli dell'Aquitania e della Linguadoca, loda la loro grande pietà e reverenza, ma li biasima perchè gli venne riportato che fra loro nessun laico si confessa al prete (1). Nonostanti le esortazioni e le imposizioni a confessarsi tutti gli anni, dalle formole contenute nei Penitenziali e dai libri del Rituale si apprende che la confessione volontaria rappresentava un incidente straordinario nella vita di un peccatore ed altro incidente pur eccedente l'ordinario, in quella di un prete. L'unica narrazione prolissa che vi si riscontri circa i peccati commessi dalla fanciullezza alla maturità, dimostra come i penitenti, per confessarsi, aspettassero il momento in cui temevano di passare all'altro mondo, o qualche pericolo eccezionale e che i misfatti della vita venivano gradualmente accumulati per recitarli una sol volta onde tranquillare la propria coscienza. Inoltre, la lunghezza delle cerimonie era causa che ben difficilmente un prete potesse soddisfare molti penitenti. La qual cosa dimostra come siffatto sistema potesse star in vigore soltanto in un'epoca in cui la confessione era poco usata. Quando presentavasi un penitente, il prete era ammonito di ritirarsi nel *Cubiculum*, o cella per pregare, e quivi incominciava dal pregar Dio, dopo di che rivolgevasi al peccatore, gli teneva un sermone, oppure diceva messa per lui cantando almeno

---

trattarsi di interpolazione. Burchardo l'ha stampato (Decreti, Lib. XIX, cap. 145) attribuendolo al Penitenziale di Teodoro, nel quale non esiste, ed inserendo dopo il primo termine di « peccata » le parole « *ut graeci* » e dopo « percensent ». « *ut tota ecclesia* », dandogli così un significato totalmente diverso. In questa forma arrivò fino ad Ivone (Decret. P. XV, cap. 155) ed a Graziano (cap. XXXIII, Q. III, Dist. 1). A questa falsificazione devesi attribuire il concetto prevalente per tutto il medio evo che la confessione fosse sconosciuta nella chiesa orientale, come abbiamo visto nella Glossa al Decretum. Per gli inutili tentativi fatti onde spiegare il significato del canone vedi Estius in IV Sentt. Dist. XVII, paragr. 7 e Palmieri, Tract. de Poenit. p. 388.

(1) Alcuini, Epist. CXII. - « Dicitur vero neminem ex laicis suam velle confessionem sacerdotibus dare ».

alcuni salmi; indi ascoltava la lunga lista di peccati, si consultava col penitente sulla penitenza che avrebbe potuto sopportare, gliela imponeva, e tutta la cerimonia si chiudeva con un certo numero di preghiere. Chi desiderasse aver una prova ancor più convincente della rarità dell'occasione di confessare, la troverebbe nel fatto che, in molti *ordines*, al prete si impone l'obbligo di incoraggiare il penitente dividendo con lui una parte della penitenza e digiunando seco lui per due o tre settimane — spirito di abnegazione che era lecito aspettarsi solo in un'epoca in cui i penitenti eran numerosi come le mosche bianche, e che ben difficilmente poteva incoraggiare il prete ad introdurre la confessione maggiormente frequente fra il suo gregge, a meno che il disturbo fosse compensato con un notevole guadagno pecuniario (1). Molti di questi *ordines* abbracciano formole di confessione redatte appositamente per ovviare alla mancanza di memoria da parte del penitente che confessa i delitti di tutta la vita. E sono cataloghi veramente vergognosi del vizio e del peccato; contengono quanto di più obbrobrioso l'esperienza del confessionale poteva conglobare e sembra dovessero esser ripetute dal penitente tanto se era reo delle iniquità ivi enumerate, quanto se non lo era (2). Inoltre, tutto que-

(1) Per quanto riguarda il cerimoniale eccessivamente lungo e complicato della confessione vedi Poenitentiale Sangermanense, Pseudo-Romanum, Merseburgense, Sangallense ad Vallicellianum, II (Wasserschleben, pp. 349, 361, 389, 437, 551). - Garofali, Ordo ad dandam poenitentiam, Romae, 1791, p. 11. - Ordo ad dandam Poenit. (Pez, Thesauri Anecd. II, 11, 611). - Martene de Antiq. eccles. Ritibus, Lib. I, cap. IV, art. 7, ord. 2, 6, 12. - Morini, de Sacr. Poenit. App. p. 25. Per le istruzioni al prete avente parte nella penitenza vedi Penitentiale Pseudo-Bedae, Sangermanense, Pseudo-Romanum, Merseburgense, ed il Corrector Burchardi (Wasserschleben, pp. 250, 349, 361, 389, 676). - Garofali loc cit. - Muratori, Antiq. Ital. Diss. 68 (T. XIV, pp. 27, 37). - Martene, loc. cit. ord. 2, 10. - Pseudo Alcuin. Lib. de Div. Offic. cap. 13. - Ivonis, Decr. P. XV, cap. 51. - Che la confessione in punto di morte fosse universale si può arguire dal cap. 29 del Concilio di Parigi dell'829.

(2) Un buon esempio lo si può riscontrare in Martene *Loc. cit.* ord. 3. Questo costume spiega probabilmente la curiosa confessione di Ratherius di Verona, in cui egli si rappresenta come il più abbandonato esiliato della terra — lui che fu il più ardente moralista del tempo suo. - Ratherii Veron. Dial. Confessional. (Migne, CXXXVI, 397). Il costume di differire la confessione fino in punto di morte era profondamente radicato, come lo dimostrano le ri-

sto era ben diverso dalla confessione sacramentale; lo si può desumere dalla regola per cui il penitente doveva pur rivelare quanto sapesse dei peccati di altre persone, allo scopo di provvedere al loro emendamento, e colui che avesse trascurato di farlo veniva denunziato come reo di un nuovo peccato (1).

L'inerte opposizione popolare, evidentemente, era assai difficile a superarsi sia colle blandizie che cogli ordini recisi, ma la chiesa perseverò colla sua consueta resistenza. Però ogni diocesi faceva legge a sè. Nell'889 Riculfo di Soissons, nelle particolareggiatissime istruzioni da lui impartite a' suoi preti, accenna per nulla alla confessione privata ed alla penitenza; dice loro di aver cura dei penitenti pubblici ed a tempo debito di ammetterli alla riconciliazione, e nulla più (2). Eppure pochi anni dopo, verso il 900, Regino di Pruhm afferma che in alcuni luoghi si ammetteva come regola generale la confessione annuale, giacchè una cosa che ei non trascurava di indagare nelle visite pastorali, era se il parrocchiano si fosse presentato a confessarsi almeno una volta all'anno (3), al mercoledì delle ceneri, ed altrettanto si desume da alcuni altri canoni che datano press'a poco da quell'epoca (4). D'altra parte, il concilio di Trosley del 909, nelle minute esortazioni da esso rivolte ai peccatori, parla solo della confessione da

petute esortazioni contro lo stesso contenute in molti sermoni che passano sotto il nome di S. Agostino e di S. Cesario d'Arles. Vedi S. Augustin. Serm. Append. Serm. 255, 256, 257, 258, 259.

(1) Bened. Levit. Capit. Lib. VII, cap. 386. - Ivon. Decr. P. XVI, cap. 360.

(2) Riculfi Suession. Constitt. cap. IX (Harduin, VI, I, 416).

(3) Reginon. de Eccles. Discipl. Lib. II, 5, n. 65. Lib. I, cap. 288 (copiato in Burchard, XIX, 2) ordina ai preti di invitare tutti coloro che avessero coscienza di esser in peccato mortale a confessarsi il mercoledì delle ceneri. Binterim (Denkwürdigkeiten, V, III, 267), più restio, cita il Reginone, Lib. I, cap. 195 per dimostrare che in quell'epoca si esigeva la confessione e la comunione tre volte all'anno. Così si esprime implicitamente Con. Turon. III, ann. 813, cap. 50, inserito da Ansegise nel Capitul. II, 45; esso ordina la comunione tre volte all'anno, ma non la confessione, poichè questa, come abbiamo visto, in quell'epoca non era ancora un precedente indispensabile per accostarsi alla comunione. Vedi pure Reginon. Lib. II, 5, n. 56, il significato del quale non si può fraintendere.

(4) Statuta Synodalia Remens. cap. 8 (Harduin, II, 575). - Reginon. Lib. I, cap. 272. - Burchard. Lib. II, cap. 62.

farsi a Dio, la quale doveva esser susseguita dalla mortificazione e dall'elemosina (1). Sotto l'influenza potente di S. Dunstano, Re Edgardo il Pacifico verso il 967, si lasciò indurre a raccomandare a tutti coloro i quali si sentissero macchiati di peccato mortale di confessarsi ai loro vescovi il mercoledì delle ceneri, costume, egli dice, osservato oltremare (2), ed in un corpo di pratiche inglesi, che probabilmente appartengono a quello stesso periodo di tempo, viene ingiunta la confessione a Dio e quella annuale da farsi al prete; quando si presenta qualche cattivo pensiero occorre correre subito a confessarlo al prete, il medico spirituale (3). Nel 1909, il concilio di Enham ordina la confessione frequente senza specificare l'intervallo che deve passare tra l'una e l'altra confessione (4). Ma con tutto questo, a ben poco si approdò. Ciò appare chiaramente nelle esortazioni a confessarsi del pio re Cnut, esortazioni esposte in termini generici, senza accennare affatto a periodicità, e rivestono un carattere evidentemente esortatorio e non impostorio (5), mentre l'epistola pastorale di Aelfric, minuta e dettagliata com'essa si presenta, pare non conosca affatto confessione alcuna eccettuata quella fatta sul letto di morte, come preparazione all'estrema unzione (6).

Sul Continente e verso la metà del secolo X, S. Ulrico di Augsburg ordinò a' suoi preti di invitare i propri parrocchiani a confessarsi annualmente il mercoledì delle ceneri (7), ed è certo che in quel tempo si emanarono varii atti di legislazione in questo senso, quantunque i ricordi degli stessi siano stati dimenticati. Ma tutto fu inutile. Pochi furono i prelati di quell'epoca che spiegassero uno zelo maggiore di quello spiegato da Attone di Vercelli nell'imporre i diritti ed i poteri del clero, eppure nelle minute istruzioni da lui impartite a' suoi preti allude mai ad un qualunque loro dovere di

(1) Con. Trosleian. *Ad calcem* (Harduin, VI, I, 764).

(2) Canons under King Edgar (Thorpe, Ancient Laws of England, II, 267).

(3) Ecclesiastical Institutes, paragr. 21, 30, 36 (Thorpe, II, 417, 427, 435).

(4) Con. Aenhamens. ann. 1009, cap. 20.

(5) Cnuti Leges Eccles. Tit. 18. Questo passo manca nella revisione stampata da Kolderup-Rosenvinge, Havniae, 1826, p. 28.

(6) Aelfric's Pastoral Epistole n. 47 (Thorpe, II, 385). Cf. Aelfric, *Quando dividis chrisma* (Ib. p. 393).

(7) S. Udalric. Augustan. Sermo. Synodal. (Migne, CXXXV, 1072-4).

ascoltare le confessioni o di imporre la penitenza privata. L'unica forma ch'egli riconosca, è la penitenza pubblica per delitti pubblici; qualora un prete avesse sentito parlare di un peccato commesso, doveva chiamare il reo ed imporgli la penitenza prescritta dai canoni, ma non poteva riconciliarlo senza il permesso del vescovo; se il peccatore si fosse rifiutato, doveva notificare il caso al vescovo, il quale doveva prendere le misure necessarie. Così, nelle ammonizioni del clero al suo gregge, si accenna per nulla ad esortazioni alla confessione auricolare, ma vi si dice che tutti i giorni, e fra lacrime e sospiri, essi dovevano confessare i proprii peccati a Dio (1). Sono ignorati tutti gli sforzi fatti dalla chiesa per introdurre la confessione privata, e tutta la vita del tempo ci trasporta, in punto a questo, alle condizioni esistenti nel secolo IV. Allorquando, nel 1000, il concilio di Poitiers permise ai vescovi di accettare, ma non di esigere, una tassa per ammettere a penitenza e per conferire la confermazione, lascia, con ciò, legittimamente supporre si trattasse di funzioni rigorosamente vescovili a cui i semplici preti non potevano partecipare (2). Un concilio Normanno tenuto verso il 1025 considera semplicemente la confessione come un'alternativa, giacchè dichiara che qualunque peccato mortale commesso dopo il battesimo chiude le porte de' cieli, a meno che esso venga lavato o colla confessione o colla contrizione o con altre opere buone (3). Thietmar di Merseburg è evidentemente della medesima opinione, giacchè narra come l'arcivescovo Walterdus di Magdeburg ed un altro individuo notoriamente licenziosi redimessero i proprii peccati della carne colla contrizione e con abbondanti elemosine, senza accennare affatto alla confessione ed all'assoluzione. Qualche volta veniva in aiuto del peccatore qualche intercessore, come la santa vergine reclusa Sisu, alla quale i peccatori erano usi ricorrere; distribuendo essi generosi donativi, fra i poveri, essa redimeva i peccati dei donatori. Il modo seguito da Thietmar nel narrare le confessioni private che di tanto in tanto verificavansi, particolarmente sul letto di morte, dimostra che essa era, più che altro, un caso degno di nota, e l'esperienza sua è al-

(1) Attonis Vercellens. Capitulare, cap .90, 96.

(2) Conc. Pictav. ann. 1000, cap. 2 (Harduin, VI, I, 764).

(3) Con. Normanniae incerto anno, cap. 14 (Bessin, Concil. Rotomagensia, p. 37).

tamente suggestiva. Racconta aver egli violato un sepolcro allo scopo di seppellirvi la moglie di suo fratello, e dice d'aver confessato più tardi il suo peccato, in occasione di una malattia (1). D'altra parte si racconta del pio imperatore Enrico III, che non si vestiva mai delle insegne reali senza essersi prima confessato ed aver accettata la disciplina impostagli in risarcimento de' suoi peccati (2), e verso il 1099 il sinodo di Gran impone di confessarsi tre volte all'anno, a Pasqua, a Pentecoste, e per il Natale (3).

Nel suo complesso la chiesa, durante questo tempo, perdette assai più terreno di quanto ne guadagnasse, e si può ammettere come regola generale che la confessione si verificasse ben di rado, eccettuato il caso di trovarsi sul letto di morte, oppure quando qualche pericolo grave incombeva, il che consigliava il peccatore a chiudersi in casa sua per disporsi a presentarsi al tribunale di Dio. I penitenti erano veramente pochi; lo si desume da una regola del concilio di Rouen alla quale già abbiamo accennato; esso venne tenuto verso quest'epoca e la regola esigeva che il confessore riportasse tutte le confessioni ricevute al suo vescovo, il quale avrebbe stabilito la penitenza (4). Questa regola non era certo fatta per incoraggiare i penitenti, ed ancor meno lo furono gli sforzi di alcuni papi circa l'imporre il rigore dell'antica penitenza, compreso l'abbandono di tutte le cariche che un individuo potesse coprire a corte, sul campo o nel commercio, cariche le quali non si potessero disimpegnare senza peccato, unitamente al perdono di tutte le ingiurie subite ed al condono dell'espiazione dovuta per le stesse (5). Agli uomini di quel tempo, altro non rimaneva che posporre fino al termine della vita quella riconciliazione che

(1) Dithmari Merseburgens. Chron. Lib. IV, cap. 14, 43; Lib. VI, cap. 30, 31, 46; Lib. VII, cap. 52; Lib. VIII, cap. 6.

(2) Reginandi, Vit. S. Annonis, n. 6 (Migne, CXLIII, 1521).

(3) Synod. Strigonens. II (Batthyani, Legg. Eccl. Hung. II, 120). Lo stesso sinodo proibì pure agli abati di amministrare la penitenza, dimostrando con ciò quanto fosse forte allora la gelosia tra il clero secolare ed il regolare.

(4) Post. Con. Rotomag. ann. 1074, cap. 8 (Harduin, VI, II, 1520).

(5) Synod. Urbani II ad Melfiam, ann. 1089, cap. 16; Con. Claromont. ann. 1095, cap. 5; Con. Later. II, ann. 1139, cap. 22 (Harduin. VI, II, 1687, 1736, 2212). - C. 8 Caus. XXXIII. Q. III, Dist. 5.

avrebbero potuto ottenere solo a costo di perdere quanto rendeva loro attraente la vita. Quindi sembra che il protrarre le confessioni fosse di regola. S. Pier Damiani descrive l'imperatrice Agnese, vedova di Enrico III, in atto di confessarsi a lui di tutti i suoi peccati commessi da cinque anni, e ciò all'epoca di un suo pellegrinaggio a Roma verso il 1060 (1). Verso il 1095 S. Anselmo scrisse al fratello Burgundius, allora sulle mosse per un pellegrinaggio in Terra Santa, dicendogli di non portar seco i suoi peccati nè di lasciarli dietro di sè, ma di confessarsi di tutti a partire dall'infanzia. Burgundius era allora uomo di mezza età ed aveva un figlio costituito negli ordini sacri (2). Similmente, allorquando, nel 1125, l'arcivescovo Gelmirez di Compostella pubblicò l'indulgenza per una scorreria nel territorio dei Mori, offerse l'assoluzione di tutti i peccati commessi dopo il battesimo, dimostrando con ciò come non si aspettasse affatto che le sue reclute si confessassero, nè pensasse si fossero mai confessate (3). In verità pare veramente che la confessione auricolare non fosse ancora riconosciuta come parte delle funzioni sacerdotali. Nei rituali di ordinazione di quest'epoca, non soltanto non riscontrasi allusione alcuna ad un qualunque potere di assoluzione, ma, enumerando i doveri del sacerdozio, viene completamente omesso quello di ascoltare le confes-

(1) S. Petri Damiani, Opusc. LVI, cap. 5. Pure l'imperatrice incominciò ad impensierirsi sempre più dell'anima sua e si accorse avvicinarsi la fine. Passò gli ultimi anni nelle pratiche più rigorose, confessando quotidianamente non solo le sue azioni ma perfino i suoi pensieri e perfino i sogni facendo qualunque penitenza le fosse stata imposta. - Berthold. Constant. Annal. ann. 1077. Un'affermazione simile è fatta dall'arcivescovo Gerhard, verso il 1105, al corpo del quale per parecchi anni venne rifiutata la sepoltura ecclesiastica in conseguenza della sua lotta con S. Anselmo. Di lui si dice che qualunque macchia avesse contratta dal mondo la bagnò colle sue confessioni e le sue lacrime quotidiane. - Quadripartitus P. II (Ed. Liebermann, Halle, 1892, p. 163).

(2) S. Anselmi, Epist. Lib. III. Epist. 66. Pure, S. Anselmo, trattando del perdono dei peccati (Cur Deus Homo, cap. 11-15, 19, 20, 25) pare nulla sapesse dell'efficacia della confessione. L'anima se la fa direttamente con Dio; giacchè ogni peccato deve essere punito o compensato, ed i mezzi ordinarii della soddisfazione sono il pentimento, un cuor contrito ed umiliato, la mortificazione della carne, l'elemosina, il perdono delle offese e l'obbedienza, ma tutto è inutile senza la fede.

(3) Hist. Compostell. Lib. II, cap. 78 (Florez, Hispaña Sagrada, XX, 429).

sioni e di imporre la penitenza (1). Come abbiamo già visto, quando un prete amministrava la penitenza ciò egli faceva semplicemente in qualità di delegato del vescovo.

Ma la prova più convincente della leggera importanza che in quest'epoca annettevasi alla confessione auricolare, la si ha probabilmente nel fatto che la stessa era completamente trascurata dagli ordini monastici, i quali aderivano al costume descritto più sopra. A partire dai primi momenti dell'organizzazione monastica, i monaci adattaronsi al costume, allora esistente, della confessione pubblica fatta al cospetto della comunità, confessione che praticavasi ogni giorno o settimanalmente nei capitoli dei frati, in cui tutti dovevano confessarsi dei loro peccati od attendersi di vederseli spiattellati in pubblico da qualche accusatore. Nel secolo XI, il castigo che immediatamente infliggevasi (2), era solitamente quello delle verghe, o flagellazione, che di consueto variava, secondo il Damiani, da venti a cinquanta colpi per ogni colpa confessata (3). A questo proposito, nulla di più tenue permetteva il sacramentale, ma ciò bastava. Dopo che, come vedremo in seguito, la penitenza venne innalzata al grado di sacramento, sorse pure la questione circa il carattere sacramentale di questi processi capitolari, e cioè, se essi fossero di *forum externum* oppure conferissero l'assoluzione nel *forum internum*, cosa la quale, a partire d'allora venne considerata come funzione esclusiva del sacramento. Sui primordii del secolo XIII, Cesario di Heisterbach, che, quantunque non fosse teologo, rappresenta la corrente di idee in voga in quei tempi nei conventi, non esita ad ammettere che quei capitoli avessero valore sacramentale sufficiente per ambedue i *forum* (4). In seguito, e cioè poco tempo dopo, Guglielmo di Parigi è testimone della prima applicazione ad essi delle nuove teorie, poichè dimostra come rivestissero carattere esclusivamente giudiziario e si lagna che in generale venisse loro attribuito un carattere sacramentale, per modo che coloro i quali in essi sotto-

(1) Martene, de Antiq. Eccl. Ritib Lib. I, cap. VIII, art. 11, ord. 7, 13. - « Qui ordinandi estis presbyteri offerre vos oportet et benedicere praeesse et praedicare, baptizare et bonis operibus et Deo placitis undique redundare ».

(2) S. Eucherii Lugdun. Homil. VIII. - S. Bened. Regulae, cap. 45, 46.

(3) S. Petri Damiani, Lib. VI, Epist. 27.

(4) Caesar. Heisterbach. Dial. Dist. III, cap. 49.

mettevansi a penitenza ritenevansi assolti senz'obbligo ulteriore di confessarsi e di fare la penitenza che, per avventura, loro venisse imposta (1). D'altra parte, l'Aquinate ammette che, sebbene anche uno il quale non sia prete possa radunare un capitolo, pure l'assoluzione ivi concessa vale anche nel foro della penitenza; così sembra disposto ad attribuirle carattere quasi sacramentale. In ciò egli viene seguito dall'Astesanufs (2), ma teologi più recenti negano senza esitazione che quei capitoli avessero carattere sacramentale (3). In quell'epoca tali questioni non erano ancor sorte, e la convinzione, ossia confessione pubblica avveniva nei capitoli, col conseguente castigo ed il perdono accordato dall'abate o dal presidente degli stessi, ritenevasi sufficiente, per modo che non si credeva necessario alcun provvedimento per la confessione auricolare. Il Monachismo ha tramandato, indisturbate dai cangiamenti e dagli sviluppi successivi del mondo esterno, le tradizioni ed i costumi della chiesa primitiva.

Nel 793, Alcuino, conformandosi all'antica Regola Benedettina, scriveva ai monaci di Tynemouth imponendo loro di adottare la confessione privata, e verso la fine del secolo XI il Beato Lanfranco la raccomanda come costume salutare (4). Un secolo dopo, quando già la confessione era diventata sacramento, e vi si insisteva come fosse cosa essenziale alla salute, Pietro di Blois compiange i monaci perchè costretti a confessarsi al vescovo invece che ai loro proprii abati (5); ma nel 1196 Matteo Paris, quando prende a narrare della confessione fatta sul letto di morte da un pio monaco di Evesham, con questo racconto ci dimostra come fino a quell'epoca non si fosse ancora riesciti a formulare un sistema veramente regolare (6). L'abbazia di S. Vittore di Parigi era il centro del sacerdotalismo e fu una delle prime a dare il buon esempio. Quivi, ancora sulla fine del secolo XII, pur mantenendo intatto il costume della confessione e dell'accusa pubblica nei capitoli quo-

(1) Guill. Parisiens. de Sacram. Poenit. cap. 20.

(2) S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XX, Q. IV ad 2; Summ. Suppl. Q. XXVIII, art. 2 ad 2. - Astesani, Summae, Lib. V, Tit. 11.

(3) Summa Rosella, vedi *Indulgentia*, paragr. 7. - Summa Sylvestrina vedi *Indulgentia*, paragr. 21. - Caietani, Opusc. Tract. XVI, cap. 2.

(4) Alcuini, Epist. XIV. - B. Lanfr. Serm. (D'Achery Spicil. I, 443).

(5) Petri Blesens. de Poenitentia Liber.

(6) Matt. Paris Hist. Angl. ann. 1196.

tidiani, vediamo come l'abate imponesse un monaco quale confessore, a cui i suoi frati potessero confessarsi e da cui riceverne l'assoluzione quando credessero opportuno (1); ma chi desiderasse farsi un'idea della confusione di concetti che ancor prevaleva, potrebbe riscontrarla nel costume di alcuni monasteri, descrittoci da Pietro Cantore, secondo il quale i frati confessavansi l'un l'altro e venivano assolti dall'abate, dividendo in tal modo il sacramento (2). L'adozione della confessione regolare e fissa è assai più recente. Solo nel 1312 il concilio di Vienna impose ai Benedettini di confessarsi una volta al mese, la quale confessione fu ridotta settimanale nel 1337 dalla *Constitutio Benedictina* di Benedetto XII; ma sappiamo che ancora sulla fine del secolo XV questa regola era osservata solo irregolarmente (3).

L'ordine Cluniacense era una riforma del Benedettino. Possediamo un resoconto completo della disciplina vigente nella Casa Madre di Cluny, verso il 1080, la quale abbraccia tutte le particolarità concernenti il bagno semi-annuale dei monaci, il tempo in cui dovevano praticarsi i salassi, e descrive pure come i novizii dovessero piegare il collo senza curvare le spalle. Ci si parla di tutti i segni convenzionali inventati per evitare di parlare e rompere il silenzio del monastero, il quale non dovevasi mai interrompere per esprimere qualche bisogno di natura umana (4). Ivi si tenevano regolarmente i capitoli quotidiani per la confessione e l'accusa, ma la fiducia che avevasi nel candore dei frati era così lieve che la disciplina e la moralità trovavansi sotto la sorveglianza di officiali noti col nome di *Circatores*, spie o poliziotti, che potevano entrare ovunque e che davansi sempre attorno per osservare e riportare le colpe. Eppure la confessione auricolare era prescritta solo per i novizii, i quali, al momento della loro entrata in reli-

(1) Antiquae Consuett. S. Victoris Paris. c. 37, 39 (Martene, de Antiq. Eccles. Ritib. T. III Append.).

(2) Morin. de Sacram. Poenit. Lib. VIII, cap. IX, n. 23. - Martene, de antiq. eccles. Ritib. Lib. I, cap. VI, art. 6, n. 5.

(3) Cap. I, paragr. 2. Clem. Lib. III, Tit. X. - Chron. Cassinens. Append. p. 862 (Ed. Du Brueil, 1603). - Bart. de Chaimis Interrogatorium sive Confessionale, fol. 101 *a* (Venetiis, 1480).

(4) Udalrici Consuetudd. Cluniacenses, Lib. II, cap 2, 4, 21; Lib. III, cap. 17 (Migne, CXLIX).

gione dovevano confessare tutti i peccati commessi nella vita del mondo; ed era pur prescritta per il monaco moribondo, che occorreva nuovamente si confessasse per prepararsi all'estrema unzione (1). Circa mezzo secolo dopo, nei nuovi statuti introdotti da Pietro il Venerabile nella Regola Cluniacense, non si riscontra ancora alcuna allusione alla confessione (2).

Abbiamo già visto come nell'antica regola dei Canonici Regolari la confessione auricolare non fosse affatto di precetto. Verso il 1115 Pietro de Honestis fece un'esposizione accurata della loro disciplina, compreso il bagno ed il salasso, ma la confessione vi è prevista solo in caso di morte, quando il morente doveva versare l'anima sua in quella del Priore, o del prete deputato a tale scopo, dopo di che, riceveva l'assoluzione da tutto il corpo dei frati (3). Le regole di S. Giacomo di Montfort, probabilmente risalenti alla fine del secolo XII, prevedono per nulla la confessione auricolare, ma vi si riscontra ancora nel suo pieno vigore la confessione e l'accusa pubblica da farsi nei capitoli quotidiani, in cui il Priore concede l'assoluzione e stabilisce la penitenza da farsi (4).

Allorquando, nel 1084, S. Brunone fondò l'ordine ascetico Certosino, non formulò regola o statuto alcuno. La più antica regola scritta, è quella dell'abate Guigone, verso il 1128. È completa; ordina ai monaci di radersi la barba sei volte all'anno, di salassarsi cinque volte, ma fa soltanto un accenno alla confessione da farsi sul letto di morte, in cui è quasi certo che il monaco morente voglia confessarsi al prete e riceverne l'assoluzione (5). Il

(1) Ibid. Lib. II, cap. 26; Lib. III, cap. 7, 27, 28.

(2) Statuta Congr. Cluniac. (Migne, CLXXXIX, 1025). La confessione cluniacense su letto di morte è illustrata da Pietro il Venerabile, il quale narra che, di ritorno dall'Inghilterra, passò una notte in un priorato dell'Ordine il il priore del quale era mortalmente ammalato. Pietro gli impose ad un tratto di confessarsi dei suoi peccati, la qual cosa ei fece, ma siccome volontariamente aveva tenuto celato una parte dei suoi peccati così venne ammonito in visione che la notte in cui si sarebbe indotto a fare una confessione completa sarebbe stata quella del giorno successivo. - Petri Venerab. de Miraculis, Lib. II, cap. 32.

(3) Petri de Honestis Regul Cleric. Lib. II, cap. 22 (Migne, CLXIII).

(4) Antiquae Consuetudd. Canon. Regular. cap. 4-7 (Martene Thesaur. IV, 1218-20).

(5) Guigonis I, Consuetudines, cap. 12, paragr. 2 (Migne, CLIII).

Fondatore dell'Ordine di Foulevraud, Roberto d'Arbrissel, colla sua regola, dimostra che la confessione era assolutamente volontaria, e poteva esser posposta fino al tempo della morte (1); alle monache dell'ordine non facevasi precetto di confessarsi, eccettuato il caso che, essendo ammalate, manifestassero desiderio di confessarsi; allora dovevano esser portate nella cappella del convento, ed il prete non poteva, per nessuna ragione, esser ammesso al loro letto (2).

S. Roberto di Molesme, fondatore del severo Ordine Cistercense, non lasciò scritta regola alcuna, giacchè egli prese la esclusiva direzione di quegli eremiti che a lui ricorsero. Il terzo abate, Santo Stefano Harding, tra il 1110 ed il 1120, quando l'ordine già aveva preso a diffondersi, promulgò la *Charta Charitatis*, ossia regole concernenti i rapporti intercedenti tra la casa-madre di Citeaux e le sue figliali. Alla sua morte, avvenuta nel 1134, le regole da lui stabilite furon raccolte e sono note sotto il nome di *Usus Antiquiores*, quantunque nella forma in cui ci vennero tramandate, comprendano interpolazioni, fra le quali alcune risalgono fino al 1202. Sono quanto mai prolisse e dettagliate, giacchè regolano minutamente la vita monastica in tutte le sue particolarità, prevedendo perfino il caso in cui il prete, durante la messa, senta il bisogno di soffiarsi il naso. Come altre regole, esse stabiliscono l'accusa e l'auto-accusa nei Capitoli, seguite dalla penitenza e dall'assoluzione, ma non vi è per nulla imposta la confessione privata, sebbene l'abate, il priore, od il sotto-priore abbiano facoltà di ascoltare coloro i quali desiderassero confessarsi circa qualche immagine loro presentatasi durante il sonno. La confessione formale o particolareggiata non è prescritta nemmeno sul letto di morte. Il morente recita semplicemente il «Confiteor» od il «Mea Culpa, io vi prego di pregare per me per tutti i miei peccati», ed anche l'assoluzione non è punto formale (3). Ma gli scolastici già eransi accinti all'opera; il carattere sacramentale della penitenza andava assumendo forma propria ed alcuni passi contenuti in certi sermoni di S. Bernardo, poco tempo dopo, giustificano l'ipotesi secondo la

(1) R. de Arbrisello, Praecepta recte vivendi n. 22 (Migne, CLXII).

(2) Regula Sanctimonialium Fontis Ebraldi. - Vetusta Statuta, cap. 16 (Ibidem).

(3) Usus antiquiores Ordinis Cisterc. cap. 70, 75, 94 (Migne, CLXVI).

quale già sarebbe stata abitudinaria la confessione e la comunione a Pasqua (1). Ancora nel secolo XIII un racconto di Cesario di Heisterbach ci apprende come, a partire da quell'epoca, avessero l'uso di fare la loro confessione sacramentale, oltre le confessioni capitolari, all'abate (2).

L'ordine ascetico di Grammont venne fondato da S. Stefano di Thiern morto nel 1124. La Regola, nella forma sua più antica pervenuta fino a noi, venne confermata da Adriano IV nel 1156 e dai papi successivi fino ad Innocenzo III, il quale vi apportò alcune modificazioni nel 1202, così che essa rappresenta un'epoca in cui il carattere sacramentale della penitenza era riconosciuto e la confessione andava acquistando sempre maggiore importanza. Eppure, in essa è imposta rigorosamente la costumanza della disciplina dei capitoli quotidiani e l'unica allusione che vi si faccia circa la confessione, è la proibizione di confessarsi a qualche membro estraneo all'ordine; i frati, quando l'avessero voluto, potevano confessarsi l'un l'altro, e siccome molti di essi eran laici, così è evidente come a tale confessione non si annettesse alcun carattere sacramentale. I delitti di violenza e di furto, i peccati della carne, quelli commessi contro la regola proibente la proprietà privata, dovevano esser confessati esclusivamente allo stesso priore di Grammont, di modo che, nelle case figliali, i peccatori che avessero desiderato confessarsene erano inviati da un priore all'altro finchè arrivavano alla casa madre (3).

L'antica regola conosciuta sotto il nome di St. Agostino, non contiene allusione alcuna alla confessione (4). Fra gli ordini fondati sul suo tipo, quella dei canonici Premostratensi venne iniziata da S. Norberto verso il 1120, e la descrizione più antica che abbiamo riguardo alla loro regola, appartiene ad Adam de Scot, verso il 1180. In questa trovasi completamente sviluppato il sistema

(1) S. Bernar. Serm. in Die Pasc. n .15; Serm. IX in Cantica, n. 3.

(2) Caesar. Heisterb. Dial. Dist. III, cap. 23. Altre narrazioni (Ibid. cap. 25, 53) indicano come solo l'abate, o qualche volta il priore, potesse impartire la sacramentale assoluzione.

(3) Regulae S. Stephani Grandimont. cap. 50 (Migne, CCIV, 1155). - Ordinis Grandimont. Statuta Antiqua, cap. 41, 42, 43, 52, 62 (Martene, Thesaur. IV). - P. Cantor. Verb. Abbrev. cap. 79.

(4) Migne, XXXII, 1447, 1449.

dell'accusa e dell'auto-accusa nei capitoli; la punizione ivi inflitta ritenevasi assicurasse l'assoluzione dei peccati ma della confessione sacramentale od auricolare non si faceva precetto alcuno. Vi sono molto in uso i *Circatores* o spie, e riscontrasi anche un codice penale assai minuto, il quale classifica le colpe in *Leves*, *Mediae*, *Graves*, *Graviores* e *Gravissimae*, per cui la penitenza varia dalla semplice recita di un salmo penitenziale, attraverso alle sferzate, fino alla scomunica ed all'espulsione, esempio tipico della mancanza di distinzione tra il *Forum externum* e quello *internum*, che pervadeva tutte codeste istituzioni monastiche. In un capitolo più recente della regola, riscontrasi un provvedimento per il quale chiunque avesse desiderato farlo, poteva confessarsi ad un prete (1). La regola dei Canonici Regolari Agostiniani era virtualmente eguale a questa, come possiamo apprendere da una raccolta di usanze che rimasero in vigore fin verso il 1200. Possediamo alcuni documenti concernenti la casa di *Oignies*, fondata nel 1192, i quali fanno fede dello sviluppo pratico del sistema. Da essi apprendiamo che allorquando, nel 1250, Pietro, Cardinal di Albano, riformò quella casa, caduta in uno stato miserando di indisciplina (fra gli abusi da esso proibiti eravi quello di usare una taverna per la vendita di vino e birra, e l'uso delle donne quali infermiere, ecc.) non si accenna all'introduzione della confessione auricolare. Solo allorquando, nel 1404, Giovanni di Baviera, vescovo eletto di Liege riformò nuovamente quella casa, ordinò che i canonici ed anche i novizii dovessero confessarsi una volta al mese (2).

Mi sono occupato alquanto minutamente delle regole monastiche concernenti la confessione nel periodo critico e rivoluzionario del secolo duodecimo, perchè mi parvero atte a gettare un fascio di luce importante sulla transizione dal costume antico della confessione pubblica alla presenza della comunità, alla innovazione ve-

(1) Adami Scoti, de Ordine et Habitu Canon. Praemonstrat. Serm. X, cap. 8, 9; Serm. XIV, cap. 18 (Migne, CXCVIII). - Primaria Institt. Canon. Praemonstrat. Dist. I, cap. 3, 4; Dist. II, cap. 4; Dist. III, cap. 1-9 (Martene, de antiq. Eccles. Ritib. T. III Append.).

(2) Consuetudd. Canon. Reg. S. Augustin. cap. 20, 73, 74, 83; Antiquae Consuetudd. Oigniacens. Monast. cap. 19-29; Statuta ann. 1250 pro Monast. Oigniacens.; Statut. Reformatoria Monast. Oigniacens. ann. 1405, cap. 3 (Martene, de antiq. Eccles. Ritib. T. III Append.).

rificatasi coll'introduzione della confessione auricolare. Esse ci presentano una catena quasi perfetta ed ininterrotta di una tradizione che conservò l'antico costume fino ai tempi degli scolastici ed allo sviluppo della penitenza in sacramento. Per tutto il tempo di questa sopravvivenza, l'unico cangiamento degno di nota che si verificasse, è l'introduzione, in un'epoca più recente, dell'assoluzione sotto una forma che dimostra come la distinzione tra il *Forum internum* e l'*Externum* non fosse ancora praticamente riconosciuta. Il capitolo quotidiano o settimanale presentava al monaco il regime a comunità della chiesa primitiva, ed in questa egli era obbligato a confessare pubblicamente i suoi peccati; se non lo faceva, poteva esser accusato da chiunque fosse stato a conoscenza della sua colpa, ed in epoca più recente fu escogitato l'ufficio dei *Circatores* perchè aiutassero ad imporre la disciplina della regola. Nella regola di Benedetto, e probabilmente anche nel resto, riscontrasi un provvedimento simile a quello più antico che abbiamo visto, per cui la confessione volontaria dà diritto al peccatore ad una diminuzione o mitigamento della pena (1). La chiesa, ansiosa com'era di introdurre ovunque la confessione auricolare nulla poteva obbiettare in proposito. Alla vigilia del concilio lateranese, che doveva rendere la confessione obbligatoria per tutti, il legato papale, Card. Roberto de Curzon, nel 1212, tenne a Parigi un grande concilio per provvedere alla riforma del clero. Ordinò che i secolari si confessassero ai loro superiori immediati, ma nei ventisette canoni consacrati particolarmente ai regolari, non dice una parola intorno alla confessione, mentre coll'ordine dato agli abati di usare misericordia ai penitenti dimostra come il sistema dei capitoli allora esistente, si reputasse sufficiente (2). Poco tempo dopo, col rendere obbligatoria la confessione, il concilio lateranese ordinò ai vescovi di nominare appositi penitenzieri in tutte le chiese

(1) S. Bened. Regula, cap. 46. - Adami Scoti, de Ord. et Hab. Canon. Praemonstrat. Serm. X, cap. 8.

(2) Conc. Parisiens. ann. 1212, P. III, cap. 16 (Harduin, VI, II, 2013). Nei conventi di monache la confessione era già stabilita infallantemente perchè l'abbadessa o prioressa che presiedeva ai capitoli, essendo donna, non poteva impartire l'assoluzione che in questo tempo era già accettata come sacramentale. Il concilio proibì alle monache di confessarsi, eccetto che ai cappellani loro ordinarii, e stabiliva che i vescovi avessero a provvederli di virtuosi e discreti confessori. (Ib. P. III, cap. 7, p. 2012).

conventuali, dimostrando con ciò come ai regolari non fosse più permesso considerare bastevoli i loro capitoli (1), e col decorrere del tempo, come abbiamo visto, parlando dei canonici Agostiniani e Benedettini, anch'essi furono obbligati a confessarsi più di una volta all'anno. Il Cardinal Legato Ottoboni, al concilio di Londra del 1268, promulgò una regola per cui i monaci erano obbligati a confessarsi una volta al mese (2), ma l'Aquinate ebbe a dichiarare tale regola esser impropria, giacchè i monaci non possono esser obbligati a fare più di quanto si esige dagli altri uomini, eccettuata l'osservanza dei loro voti, i quali non abbracciano la confessione (3).

Sotto l'influenza del nuovo sistema, il processo capitolare si ridusse ognor più al grado di semplice formalità. Altrove me ne sono già occupato abbastanza minutamente, quando trattai dell'affarte dei Templari (4), e non occorre mi soffermi più a lungo qui. Quel cangiamento venne probabilmente affrettato dai monaci i quali desideravano sostituirvi la confessione segreta, e la conseguente diminuzione di penitenza, togliendo così l'umiliazione dell'auto-denuncia e delle battiture a discrezione del prelato presidente. Fra i Templari, questo venne sostituito dalla triplice confessione annuale da farsi al cappellano, che fu una delle cause della demoralizzazione dell'ordine. Durante il processo dei Templari, uno dei frati, Roberto le Brioys, narrò come Giraud de Villiers, visitatore della Francia, verso il 1300, avesse rimproverato il prete, Jean de Calmota, per la facilità colla quale egli ed altri cappellani Templari accordavan l'assoluzione ai membri colpevoli dell'Ordine. Se, egli dice, si fosse conservato il costume della confessione e della penitenza nei capitoli, i frati sarebbero andati più cauti nel depredare le proprietà dell'Ordine, e nel commettere altre ribalderie, ma ora il cappellano li assolveva dietro compenso in denaro e con loro divideva i beni rubati al Tempio (5).

(1) Concil. Lateran. IV, ann. 1216, cap. 10.

(2) Concil. Londin. ann. 1268, cap. 54 (Harduin, VII, 644).

(3) S. Th. Aquin. Summae Suppl. Q. VI, art. 5. Questo continuò ad essere discusso (Astesani, Summae, Lib. V, Tit. II) ed ancora nel secolo XVI il Prierias aderisce all'opinione dell'Aquinate (Summa Sylvestrina, vedi *Confessio Sacram.* I, paragr. 3).

(4) Papers of the American Church History Society, Vol. V.

(5) Michelet. Procès des Templiers, I, 448.

Mentre gli ordini monastici, nel secolo XII, riescivano così a conservare le primitive tradizioni della confessione pubblica, che poco a poco fra il laicato era divenuta antiquata, la chiesa persisteva ne' suoi sforzi per rendere popolare la confessione auricolare, l'unica pratica che le si potesse sostituire. Abbiamo visto come questi sforzi non valessero a neutralizzare gli effetti della resistenza d'inerzia, nè, ancora al decadere del secolo XII, sembra presentasse molte promesse di miglioramento. Qualora l'uso della confessione regolare, colla formola allora studiata, si fosse reso generale, questa sola funzione avrebbe occupato un clero numerosissimo, e se noi riflettiamo come la chiesa, in un'epoca in cui il fervore religioso era pressochè esclusivamente diretto ad ampliare il monachismo, si trovasse mal equipaggiata, possiamo giudicare quanto pochi fossero allora coloro i quali ricorrevano al confessionale. Sui primordii del secolo XII si narra che Antwerp fosse già una città assai popolosa, eppure eravi un solo prete, il quale si era invescato in un amore incestuoso e badava punto a' suoi doveri (1). Nel 1213, e cioè, pochissimo tempo prima che la confessione fosse resa obbligatoria a tutti i cristiani, la città di Montpellier non aveva che una sola chiesa in cui si potesse amministrare il sacramento della penitenza (2), ed ancora nel 1247, quando Ypres si vantava di possedere ben 200.000 abitanti, possedeva solo quattro chiese parrocchiali (3). Se tali erano le condizioni in cui versavano le grandi ed opulenti città possiamo facilmente immaginare quali fossero i bisogni delle popolazioni rurali, per le quali si provvedeva ancor meno.

Eppure, malgrado tutte queste deficienze, gli sforzi perchè la confessione auricolare occupasse il posto lasciato vuoto dalla confessione pubblica, furono incessanti. Un passo abbastanza curioso di Onorio d'Autun, verso il 1130, getta un fascio di luce sul modo con cui l'una andava poco a poco soppiantando l'altra e sulla confusione che ancor esisteva tra l'antica e la nuova forma. La memoria della confessione pubblica venne conservata nel rituale in cui la comunità ed il prete fanno la confessione generale dei loro peccati. Nè questo rito era ancor giunto allo stato d'oggi, stato di

(1) Vit. S. Norberti, cap, 79 (Migne, CLXX, 1311).

(2) Innoc. PP. III, Regest. XV, 240.

(3) Berger, Registres d'Innocent IV, n. 2712.

frase vaga e senza significato; esso era tuttavia un riconoscimento esplicito, da parte di tutti coloro che vi pigliavano parte, di essersi tutti ed ognuno in particolare macchiati di ogni peccato mortale memorato in siffatta confessione, alla fine della quale il sacerdote impartiva l'assoluzione sotto quella forma che ancor oggi è conosciuta alla chiesa, pregando per essi (1). Quantunque oggi questa sopravvivenza della pratica originale sia divenuta null'altro che una formalità, è certo che i fedeli allora la consideravano come sufficiente per l'espiazione dei loro peccati, e per rimuovere gli effetti di questa convinzione il sacerdote era obbligato a farla seguire da una ammonizione la stessa, cioè, non aver valore se non per tutti i peccati già stati confessati al sacerdote e per i quali siasi fatta la debita penitenza, od anche per quelli commessi in istato di ignoranza (2). Così, allora, era necessaria tanto la confessione pubblica quanto la privata e l'una non era efficace senza l'altra e senza soddisfazione. Eppure, così vaghe erano le idee allora in voga, che in altro passo Onorio dice come, per ciò che concerne la remissione dei peccati, la confessione valga quanto il battesimo, senza condizione alcuna di contrizione e di soddisfazione (3).

Ugo di S. Vittore, uno di coloro che gettarono le fondamenta della teoria sacramentale, attesta come in questo tempo due fossero gli errori opposti che dovevansi combattere per ciò che concerne la confessione auricolare. Vi erano di quelli i quali ne negavano arditamente la necessità, affermando esser sufficiente la confessione fatta a Dio e vane esser tutte le prove scritturali di cui andavasi a caccia per dimostrarne la necessità. D'altra parte, la dot-

(1) Honorii Augustodun. Speculum Ecclesiae; De Nativitate Domini. La formola di assoluzione è la segunete: « indulgentiam et absolutionem de omnibus peccatis vestris per intercessionem omnium sanctorum suorum tribuat vobis Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et custodiat vos amodo et a peccatis et ab omnibus malis, et post hanc vitam perducat vos in consortium omnium sanctorum suorum. Amen. »

(2) Ibidem. - « Fratres ista confessio tantum valet de his peccatis quae sacerdotibus confessi estis, vel quae ignorantes gessistis. Caeterum qui gravia crimina commiserint et poenitentiam inde non egerunt, quae sunt homicidia et adulteria, pro quibus instituta est carina, nichil valet ista confessio ».

(3) Honorii Augustodun. Elucidarii, Lib. II, cap. 20. - « D. Quid valet confessio? M. Quantum baptismus, sicut etiam in baptismo originalia, ita in confessione remittuntur peccata actualia ».

trina costante della necessità della confessione e l'esagerazione della sua efficacia, inducevan altri a ritenere si trattasse semplicemente di cosa disciplinare e che il perdono dei peccati risultasse da essa stessa, senza bisogno di pentimento e senza timore od amore di Dio (1). Evidentemente l'argomento era di quelli che non potevano non attirare l'attenzione delle scuole; le opinioni erano ancora assai fluttuanti, ma la pratica acquistava terreno, e per una parte della comunità cominciava a diventare abitudine.

Probabilmente, Abelardo rappresentava l'ordine di idee predominante nella maggior parte degli scolastici di questo tempo in cui alla confessione non si era ancora attribuita la qualità sacramentale. Suo scopo è di inculcare l'umiltà colla rivelazione dei peccati e coll'accettare la penitenza da un altro uomo: la confessione auricolare non è essenziale alla salute, ma se viene lasciata per negligenza o per disprezzo, può portare a dannazione, poichè nessuno che disprezzi la chiesa e le sue leggi può possedere verace contrizione. Però, molte sono le ragioni atte a giustificarne l'omissione; il penitente può incorrere in grave pericolo per l'ignoranza o l'indiscrezione dei preti, e molti possono ometterla anche totalmente senza commettere peccato perchè credono arrechi loro assai più danno che utilità. Molti sono i prelati nè pii nè discreti; questi debbonsi evitare e quando non si nutra disprezzo per loro, non si commette alcun'offesa contro Dio (2).

D'altra parte, il grande avversario di Abelardo, S. Bernardo, che più di qualunque uomo esercitò un'influenza massima sul modo di pensare della sua generazione, non si stanca mai di innalzare alle stelle le virtù della confessione. Eppure egli non impone la confessione sacramentale, poichè questa non era ancor stata formulata; da lui nulla apprendiamo circa l'assoluzione e ben poco riguardo alla penitenza. La confessione stessa è cosa assai grande, ma spesso è dubbio se per essa intenda la confessione fatta a Dio oppure quella fatta al prete, e le preghiere, le mortifi-

---

(1) Hugon. de S. Victore, de Sacramentis, Lib. II, P. XIV, cap. 1. - « Isti nonnunquam, sine aliquo compunctionis motu, sine aliquo timoris vel amoris Dei attractu, pro sola consuetudine explenda, ad dicenda peccata sua se ingerunt, existimantes se propter solam verborum prolationem a debito peccatorum suorum absolvi ».

(2) P. Abaelardi, Epit. Theol. Christ. cap. 36; Ethica, cap. 19, 24, 25.

cazioni e le elemosine che la rendono efficace deve imporsele il penitente stesso invece di esser imposte dal confessore. Eppure questa concezione della confessione dimostra quanto vaghe ed indefinite fossero ancora le idee concernenti la stessa: in un passo egli la fa consistere primieramente nella conoscenza di sè stessi, poi nel pentimento, quindi nel dolore, poi ancora nella confessione orale, nella mortificazione della carne, nell'emendamento e per ultimo nella perseveranza, mentre in altro passo afferma che la vera confessione ed il vero pentimento esistono quando un uomo è così pentito da non ricader più in peccato (1). Inoltre, non esita ad attribuire alla confessione un potere magico, e ciò in un miracolo che dice esser stato operato da S. Malachia. Una donna di carattere indomabile era stata condotta da' suoi due figli al cospetto del santo, il quale le chiese se si fosse confessata; avendo essa risposto di no, le ordinò di farlo, dopo di che le impose la penitenza e pregò per lei; partita di là, divenne la più trattabile delle donne. Parrebbe che la confessione prima di allora non fosse stata praticata in Irlanda poichè S. Bernardo l'include nel novero dei riti sconosciuti introdotti da Malachia in quel paese quando romanizzò la chiesa irlandese (2).

Come vedemmo, parlando del potere delle chiavi, la battaglia in favore della confessione auricolare venne combattuta dagli scolastici francesi. Sembra che durante questo tempo Roma vi si interessasse ben poco. Abbiamo già accennato alla posizione indifferente di Graziano in punto a ciò. Dopo aver dimostrato la grande varietà di opinioni esistenti, egli presenta un lungo catalogo di autori per concludere che la confessione orale non è punto necessaria, poichè i peccati già sono stati perdonati per opera della contrizione ed il catalogo è compilato in questo senso (3); indi presenta una

(1) S. Bernardi, Serm. de Diversis Serm. XL, n. 2, 3, 9. - Tract. de interiore Domo n. 61. - Cf. Lib. ad Milites Templi, cap. 12; Epist. CXIII, n. 4; Erm. in Nat. Dom. Serm. II, n. 1; Sermo in Temp. Resurrect. n. 10; Serm. in Assumpt. B. M. Virg. n. 4; Serm. II in Festo Omn. Sanctt. n. 13; Serm. de Diversis Serm. XCI, n. 1, 2; Serm. CVII. La formola eloquente della confessione privata che viene attribuita a S. Bernardo si rivolge a Dio. - S. Bernardi, Confessionis Privatate Formula.

(2) S. Bern. Vit. S. Malach. cap. 3, 25.

(3) Post cap. 30 Caus. XXXIII, Q. III, Dist. 1. - « Luce clarius constat cordis contritione non oris confessione peccata dimitti ». - « Non ergo in con-

lista di autori ritenenti l'opinione contraria, e deduce le conclusioni opposte (1), e finalmente abbandona la decisione della questione al lettore, giacchè l'una e l'altra parte ha in suo favore uomini saggi e pii (2). Ma chi desiderasse una prova ancor più significativa della indifferenza dei canonisti romani a proposito di tali questioni, tutti assorbiti com'erano nello sforzo per ampliare la giurisdizione del *Forum externum*, è la noncuranza con cui Maestro Rolando, poi papa Alessandro III, tralascia di occuparsi di quest'argomento nel sommario del Decretum; ei vi passa sopra, afferma, per la sua prolissità e per la sua pratica inutilità, ma promette di occuparsene altrove (3). Evidentemente a Roma nessuno sognavasi di stabilire l'origine divina della confessione, od anche la sua esistenza come parte indispensabile di un sacramento. Tuttavia, Parigi della nuova teologia che andavasi evolvendo nelle scuole ebbe un'idea più giusta e riescì a far meglio conoscere l'importanza di simile questione; Pier Lombardo tentò arditamente di conciliare le contradditorie opinioni che Graziano aveva disperato poter conciliare; il peccatore deve confessarsi, avanti tutto, a Dio, poscia al prete, senza di che non può sperare di entrar in paradiso (4).

Per provar questo, l'autorità più concludente sulla quale egli si appoggiasse era un trattato spurio, che porta il gran nome di Agostino; esso venne messo misteriosamente in circolazione verso quest'epoca, appunto quando di siffatto aiuto nelle scuole sentivasi maggior bisogno. Graziano aveva tratto da esso le prove migliori che si potessero addurre in favore della confessione, ma riconosceva che queste non potevano esser tali da atterrare l'intero arsenale avversario. La scuola di Parigi non ebbe tanti scrupoli; essa trovò esattamente in esso quanto le abbisognava per dimostrare autorevolmente il potere delle chiavi e le funzioni indispensabili

---

fessione peccatum remittitur, quod jam remissum esse probatur. Fit itaque confessio ad ostensionem peccati, non ad impetrationem veniae ». - Post cap. 37, loc. cit.

(1) Post cap. 60, loc. cit. - « Ex his itaque appareat quod sine confessione oris et satisfactione operis peccatum non remittitur ».

(2) Post cap. 89, loc. cit.

(3) Summa Rolandi Caus. XXXIII, Q. 3 (Innsbruck, 1874, p. 193).

(4) P. Lombard. Sentt. Lib. IV, Dist. XVII, paragr. 3, 4.

del prete nel maneggio delle stesse. È per mezzo del prete che ci si può accostare a Dio; a lui deve sottomettersi il penitente, a lui obbedire ciecamente, prepararsi a seguirlo negli ordini che sia per impartirgli se vuol avere la salute, come se si trattasse di sfuggire alla morte del corpo (1). L'ampiezza delle citazioni degli sco-

(1) Ps. Augustin. Lib. de vera et falsa Poenitentia, cap. XV, n. 20. - « Ponat se omnino in potestate judicis, in judicio sacerdotis, nihil sibi reservans sui ut omnia eo jubente paratus sit facere pro recipienda vita animae quae faceret pro vitanda corporis morte ». Naturalmente la data e le fonti di questa falsificazione sono state alquanto discusse. Mi pare indubitato sia opera di due scrittori vissuti in epoche differenti. La parte più antica, che arriva fino alla fine del capitolo IX, porta tutti contrassegni della dottrina del secolo quinto; per mezzo del pentimento il penitente si rinconcilia con Dio e colle lacrime cancella i suoi peccati. Ad eccezione dei capitoli XIII, XVI e XVIII, la seconda metà del trattato è diretta a combattere queste dottrine ed è indubbiamente opera della metà del secolo X. È probabile che alcuni scolastici del tempo siansi imbattuti in un'esortazione anonima e dimenticata a pentimento e dopo averle interpolate ed aggiunte le nuove teorie nella loro espressione più assoluta l'abbiano lanciato nelle scuole come libro di S. Agostino, al quale si attribuivano allora un gran numero di scritti spurii.

Sin dalla fine del secolo XVI l'autenticità di questo trattato venne impugnata dall'abate Tritemio, il quale si accorse che lo stile non era di S. Agostino, e che questo santo quivi si trova citato al capitolo XVII. La verità di queste affermazioni fu generalmente riconosciuta, ma non per questo l'opera venne abbandonata. Nel 1525, il Latomus la cita come opera di S. Agostino ed afferma l'autenticità nulla contare, poichè rappresenta il periodo di S. Agostino, e dal momento che venne inserita nei canonoi, essa ha forza piena di legge (Jac. Latomus, De Confessione Secreta, Antverpiae, 1525). Il Catechismo del concilio di Trento (De Poenit. cap. 6, 12, ecc.). la cita senza dichiararla non autentica. Azpilcueta (Comment. de Poenit. Dist. I, pp. 1-2, Romae, 1581) dice che nella prima e nella seconda edizione del 1542 e del 1569 non era contrario ad ammetterne il carattere spurio, ma ora sì, poichè la citazione di S. Agostino può essere una glossa inserita e lo stile non è criterio sufficiente; inoltre, non è lecito mettere tanto facilmente da un canto la tradizione, che anzi bisogna trarne il maggior utile possibile. Anche dopo che la sua autenticità cessò di esser sostenuta continuò ad esser citato come opera di S. Agostino per lo meno fino alla fine del secolo XVII (Clericati, de Poenit. Decis. XVIII, n. 2. - P. Segneri, Instructio Confessariorum, Dilingae, 1699, p. 31), ed in seguito si ammise più o meno la frode (Amort, de Indulgent. II, 183).

Un altro trattato spurio circolava sotto il nome di S. Agostino (De Visi-

lastici ricavate da questo trattato, fanno fede dei servigi inestimabili da esso prestati, allo scopo di accatastare autorità antiche in favore delle nuove teorie, nonchè dello zelo ardente con cui si servirono dell'inaspettato aiuto. Poche sono, nella storia della chiesa, le falsificazioni documentarie che sian state tanto utili, o che abbiano marcato una sì profonda orma sopra i suoi dogmi. Questo trattato fornì virtualmente le basi su cui venne innalzata la nuova superstruttura.

Il grande ostacolo opposto allo sviluppo del potere delle chiavi e della necessità della confessione sta nella credenza, a cui la chiesa erasi completamente affidata, che cioè, il peccatore si possa giustificare colla contrizione e colla fede. Finchè l'uomo tratta direttamente con Dio, l'interposizione del prete non è essenziale; ammessa la necessità del ministero sacerdotale, la confessione si presenta come logica, giacchè il prete prima di poter assolvere il peccatore ed assegnargli la soddisfazione che deve dare, occorre conosca il peccato. Così, per rendere obbligatoria la confessione, necessitava dimostrare come la penitenza debba necessariamente

---

tatione Infirmorum, Lib. II, cap. 4, 5). Esso continuò ad essere citato fino alla metà del secolo XVII in prova dell'antichità della confessione. Vedi Marchant, Tribunal Animarum, Tom. I. Tract. I, Tit. 1, Q. 14, Concl. 1 (Gandavi, 1642).

Una falsificazione ancor più grossolana, fatta allo scopo di rendere vieppiù popolare la confessione, venne perpetrata nel secolo XIII per mezzo dei *Sermones ad fratres in eremo* sotto il nome di S. Agostino. Certo si contava sull'ignoranza del tempo, giacchè lo si faceva disputare con Ario e Fortunato e gli si facevano raccontare le sue avventure in Etiopia (Serm. XXXVI, XXXVII). Si diceva al popolo di non esitare a confessare i proprii peccati giacchè non appena confessati sfuggivano dalla memoria del confessore e la suprema virtù dell'atto era esposta con questa eloquente esagerazione: « Haec est enim salus animarum, dissipatrix vitiorum, restauratrix virtutum, oppugnatrix daemonum, pavor inferni, lumen et spes omnium infidelium. O sancta et admirabilis confessio. Tu obstruis os inferni et aperis paradisi portus ». (Sermo XXX). Nessuna frode era troppo smaccata purchè contribuisse ad aumentare il progresso del sacerdotalismo. Ed il tempo mancava talmente di critica che questi sermoni vennero accettati e citati come opera di S. Agostino (Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XXII, Q. 4), e nonostante che Erasmo mettesse in ridicolo colla sua solita *verve* siffatta impostura, essi continuarono ancora ad esser considerati come opera di S. Agostino fino al secolo XVII (Alonso Perez de Lara, Compendio de las Tres Gracias, p. 18).

avvicinare a Dio per il suo ministero, e per poter far questo, occorreva trovar modo di evadere la dottrina allora stabilita della giustificazione per la contrizione e la fede. A questo mirò Ugo di S. Vittore quando affermò che il peccatore il quale veramente fosse contrito di cuore, doveva sentire il bisogno di confessarsi (1). Tuttavia, tale suggerimento non venne subito accettato, poichè il Cardinal Pullus procurò sciogliere la questione perchè, dal momento che la contrizione e la fede assicuravano il perdono, dovevan esser, per dippiù, necessarie la confessione e la soddisfazione, e riconosce di non sentirsi in grado di rispondere, giacchè, quali ragioni, adduce solo le leggi della chiesa ed afferma audacemente che senza la confessione il sentimento val nulla (2). Stefano di Tournay sorvola la questione della necessità della confessione dopo la contrizione perchè le opinioni circa quest'argomento son troppo diverse (3), ed i teologi continuarono ancora per lungo tempo ad ammettere, almeno in teoria, che la contrizione possa essere così perfetta da rendere perfettamente inutile l'intervento del prete, ed in modo da poter perfino ottenere l'esenzione dal purgatorio (4). Con tutto ciò, Pier Lombardo accenna ad un me-

(1) Hugon. de S. Victore, Summae Sentt. Tract. VI, cap. 11 .

(2) R. Pulli, Sentt. Lib. V, cap. 51, 59. Vi ricorre, Lib. V, cap. 51 e cerca dimostrare che i casi di S. Pietro e di Maria Maddalena, quello del ladro pentito e quello della donna sorpresa in adulterio, furono eccezionali.

(3) Steph. Tornacensis, Summa Decr. Gratiani Caus. XXXIII, Q. 3 (Ed. Schulte, Giessen, 1891, p. 246. L'indifferenza sprezzante con cui Stefano tratta tutto l'argomento dimostra come, alla pari dei canonisti romani, egli lo riteneva inutile oggetto di disputazione scolastica, e non riuscì in tal modo ad accorgersi dell'importanza delle sue conseguenze.

(4) P. Lombard. Sentt. Lib. IV, Dist. XX, paragr. 1, 2. - R. a S. Victore, de Potestate Ligandi, cap. 25. - S. Raymund. Summae, Lib. III, Tit. XXXIV, paragr. 4. - Alex de Ales, Summae, P. IV, Q. XXI. Membr. II, art. 1. - Hostiens. Aureae Summae, Lib. V, De Poenit. et Remiss. paragr. 51, 61. - S. Th. Aquin. Summae, P. III, Q. LXXXIV, art. 1; Q. LXXXVI, art. 1; Suppl. Q. IV, art. 1; Summae contra Gentiles, Lib. IV, cap. 73.

Lo sforzo fatto per conciliare opposte teorie apparisce in varie storie assai in voga nei secoli successivi. Così Guido di Monteroquer racconta (Manipulus Curatorum, P. II, Tract. IV, cap. 5) che una volta passeggiando Clemente IV (Gui Foucoix, il più eminente canonista del tempo suo) per le vie di Roma, fu avvicinato da una donna con in braccio un bambino, la quale gli raccontò che quel bambino era nato a lei per una relazione avuta col figliuol suo, e gli

todo mediante cui riconciliare questo colla necessità della confessione. E ciò precisamente là dove, coll'aiuto del trattato del Pseudo-Agostino, suggerisce che la contrizione, per esser sufficiente, deve contenere il voto di confessarsi ad un prete non appena se ne presenti l'opportunità (1). È bensì vero che egli emise questa definizione con bastevole esitanza e piuttosto inferenzialmente che direttamente, ma per concederle di rimanere allo stato di dubbio, tornava troppo comoda alla soluzione della vessata questione. Riccardo di S. Vittore se ne impadronì e l'affermò arditamente: il vero pentimento consiste nella detestazione del peccato unita al voto di emendarsi, di confessarsi e di dare piena soddisfazione; quindi è sempre necessario l'intervento del prete non appena si può avere (2). Non ha autori da citare in appoggio di questa tesi, e parte da essa come da postulato basato sopra dottrina autentica che non si piglia nemmeno la briga di dimostrare, quantunque accondiscenda ad affrontare l'argomento che nessuno, cioè, il quale sia nella carità, può andar dannato, sostenendolo coll'affermare che i patriarchi ed i profeti erano nella carità, eppure sarebbero

---

chiese la penitenza. Il papa le prescrisse di digiunare tutti i venerdì per lo spazio di un anno. Riflettendo poi alla pochezza della penitenza impostale per un peccato tanto grave, essa lo aspettò anche il giorno dopo, ripetè il suo peccato, ed egli le ridusse la penitenza a tre Pater noster. Ancor più perplessa essa gli si presentò ancora una terza volta, ed egli le ridusse la penitenza ad un solo Pater noster, e quando i suoi curiosi cortigiani gli chiesero perchè si fosse mostrato tanto benigno, egli rispose che la contrizione e l'umiliazione di quella donna per la confessione pubblica da lei fatta era assai più efficace che non un digiuno a pane ed acqua per tutta la vita. Alquanto simile è una storia narrata da S. Vincenzo Ferreri, quando dopo aver imposta una corta penitenza di tre anni, il peccatore gli chiese se per avventura non fosse sufficiente, ed egli la ridusse a tre giorni; il penitente si oppose e chiese di più, ed allora S. Vincenzo la ridusse a tre Pater noster ed Ave Maria ed il suo giudizio venne riconfermato poichè alla morte del peccatore l'anima sua fu vista salire al cielo senza passare per il purgatorio. - S. Leonardo da Porto Maurizio, Discorso Mistico e Morale, paragr. XXIX.

(1) P. Lombardi, Sentt. Lib. IV, Dist. XVII, paragr. 1, 2; XVIII, paragr. 1, 4.

(2) R. a S. Victore, de Potestate Ligandi, cap. 5. - « Vera poenitentia est abominatio peccati cum voto cavendi, confitendi et satisfaciendi... Eget ergo sacerdotis absolutione quandiu datur hoc posse ».

andati all'inferno e quivi sarebbero rimasti per tutta l'eternità, se Gesù Cristo non fosse accorso a liberarli (1). Così il prete si interponeva continuamente tra Dio e l'uomo, e la confessione, purchè non vi si frapponessero insormontabili ostacoli, rimaneva dimostrato esser necessaria per il perdono dei peccati.

Naturalmente, una soluzione tanto arbitraria basata esclusivamente sopra una definizione, non poteva sperare in un'accettazione immediata ed universale, e la questione continuò ad esser dibattuta per lungo tempo ancora. Pietro di Blois esorta ardentemente i peccatori a confessarsi, ma non accenna affatto all'intervento dell'assoluzione sacerdotale (2). Pietro di Poitiers sostiene che, quantunque la contrizione rimetta i peccati, il penitente che non li confessi ritorna nei primieri peccati mortali (3). Adamo di Perseigne non è in grado di addurre ragione alcuna per dimostrare l'obbligo di confessarsi eccettuato il precetto della chiesa e dice che sarebbe presuntuoso chiedere di più (4). Maestro Bandinus accenna per nulla alla definizione di Riccardo di S. Vittore e tenta sciogliere la difficoltà con frasi inintelligibili intorno al sacramento ed all'unità di Cristo colla chiesa (5). Malgrado ciò, l'idea di S. Vittore poco a poco andava acquistando terreno. S. Raimondo di Pennaforte l'adottò, ma espose pure le opinioni contrarie, tutt'ora in vigore (6). Guglielmo di Parigi non comprende nella definizione da lui data riguardo ai requisiti richiesti onde ottenere il perdono dei peccati, il voto di confessarsene; la contrizione è in sè stessa soddisfazione sufficiente e Dio nulla chiede di più, ed argomenta che la chiesa ingannerebbe i fedeli se la confessione e l'assoluzione non contribuissero ad aumentare la grazia (7). Alessandro di Ales adotta incondizionatamente la definizione di Riccardo di S. Vittore (8), ma il cardinale Enrico di Susa ammette

(1) Ibid. cap. 19.

(2) Petri Blesensis, Lib. de Confessione Sacramentali (Migne, CCVII, 1077-92). È probabilissimo che il termine « sacramentali » del titolo sia un'interpolazione posteriore.

(3) Petri Pictav. Sententt. Lib. III, cap. 12.

(4) Adami, de Persennia, Epist. XX (Martene, Thesaur. I, 751).

(5) M. Bandini, Sentt. Lib. IV, Dist. 19.

(6) S. Raymundi, Summae, Lib. III, Tit. XXXIV, paragr. 4.

(7) Guill. Parisiens. de Sacram. Poenit. c. 4, 19.

(8) Alex. de Ales, Summae, P. IV, Q. XVII. Membr. 1, art. 3; Q. XVIII, Membr. 2, art. 1; Q. XXI, Membr. 2, art. 2.

che la confessione e la soddisfazione possano essere interne: però egli perviene al medesimo risultato aggiungendovi la confessione orale e la soddisfazione palese dovuta alla chiesa offesa, e questa, dice egli, è l'opinione prevalente e quella che devesi ritenere. Cita per dippiù il cardinal Ugo di S. Vittore onde dimostrare che se non vien mantenuto il voto di confessarsi degli antichi peccati, questi non fanno ritorno, no, ma si commette un nuovo peccato mortale, idea, questa, anch'essa generalmente accettata (1). L'Aquinate, allorchè si occupa di tale questione, non si può dire sia sempre coerente. Egli accetta la definizione di Riccardo, ma ammette che la contrizione soltanto possa cancellare tanto la *Culpa* che la *Poena*, ed afferma la confessione e la soddisfazione esser necessarie per possedere la certezza ed obbedire ai precetti della chiesa; inoltre, egli accenna al voto di confessarsi per dimostrare che le chiavi tolgono sia la *Culpa* che la *Poena* (2). Sarebbe superfluo continuare ad esaminare ulteriormente il progredire della definizione della contrizione sufficiente, comprendente il voto di confessarsi e di dare soddisfazione, oggi accettata nelle scuole come luogo comune. Questa formula venne definitivamente sanzionata da Martino V, nel 1418, al Concilio di Costanza, quando riconobbe che la contrizione non basta e, qualora si possa avere un confessore adatto, è necessaria la confessione (3). Tommaso di Walden non accettò questa posizione, quando, rispondendo ai Wickleffiti, riconobbe il pentimento e l'emendazione assicurare il perdono, ma aggiunse che la confessione e la soddisfazione non possono nuocere, anzi fanno del bene (4), ed alla vigilia ormai della Riforma, Geiler von Keysersberg volle fondare le pretese

(1) Hostiens. Aureae Summae, Lib. V, de Poenit. et Remiss. paragr. 6. - Petri Hieremiae Quadragesimale, Serm. XXI. - Zerola, Praxis Sacr. Poenit. cap. VII, Q. xxx, xxxi.

(2) S. Th. Aquin. Summae Suppl. Q. I, art. 1; Q. IX, art. 1; Q. XVIII, art. 1. - Opusc. XXII, cap. 2.

(3) Martini PP. V. Bulla *Inter Cunctas*, 22 febbr. 1418 (Harduin, VIII, 915). Con tutto ciò l'Astesanus (Summae, Lib. V, Tit. x, art. 2, Q. 1) ammette un'eccezione. Uno si può salvare senza la confessione purchè la sua contrizione sia talmente intensa da fargli dimenticare il precetto, ma se l'omissione è prodotta da disprezzo o da assorbimento negli affari del mondo la contrizione non basta.

(4) Thomas de Walden, de Sacramentis, cap. CL, n. 1.

della confessione, esclusivamente sulla necessità della riconciliazione alla chiesa ed a Dio prima di ricevere l'eucarestia dalle mani di un ecclesiastico, giacchè altrimenti la contrizione basterebbe (1). Per ultimo, il concilio di Trento pose termine alla questione adottando la definizione di Riccardo di S. Vittore (2). A partire da quel momento essa divenne *de fide;* così *de fide* che non vien perdonato un peccato mortale senza la confessione auricolare, qualora si possa accedere ad un prete.

Allorchè Pier Lombardo e Riccardo di S. Vittore ebbero così dimostrata la necessità della confessione per assicurare il perdono del peccato, divenne, naturalmente, maggiormente comune l' uso del confessionale. Fu incoraggiato in tutt'i modi, ed al peccatore si allargarono e facilitarono le vie. I teologi avevano bel divertirsi nel definire la grazia preveniente e la detestazione del peccato, il cambiamento del cuore e la ferma risoluzione di emendarsi, richieste unitamente al voto di confessarsi, ma praticamente tutte queste cose ben poco valore avevano di fronte al potere delle chiavi, su cui soltanto avevasi fiducia. Un giorno, il vescovo di Beauvais ricorse a papa Alessandro III per sapere come comportarsi con quei penitenti che presentavansi per confessarsi, dichiarando però di non potersi astenere dal peccato. Ed il papa che, quando era ancora Maestro Rolando, aveva cordialmente disprezzato quest'argomento, rispose benignamente come, quantunque questa non fosse vera penitenza, pure dovevasi ammettere costoro alla confessione ed alla penitenza da imporre loro unitamente a salutari esortazioni (3). Ciò, naturalmente, non contribuiva a far apprezzare

(1) Jo. Keysersperg. Navicula Poenitentiae (Aug. Vindel, 1511, foli. xxiii, col. 1).

(2) C. Trident. Sess. XIV. De Poenitentia, cap. 4; can. 4, 7. Cf. Dess. VI. De Justificatione, cap. 14. Secondo Melchior Cano il voto di confessarsi ha da esser esplicito e non implicito (Relectio, de Poenit. P. V). Cf. Clericati, De Poenit. Decis. II, n. 4, 5; Palmieri, Tract. de Poenit. pp. 103, 108. I dottori continuarono a divertirsi a discutere sui gradi e l'intensità della contrizione che giustifica senza il sacramento ma si tratta di una questione puramente speculativa senza nessun interesse pratico. In questa questione è curioso vedere le varie opinioni emesse, come si trovano esposte in Lacroix, Theol. Moral. Lib. VI, P. II, n. II, n. 761 sqq.

(3) C. 5 Extra Lib. V, Tit. xxxviii.

troppo il sacramento della penitenza da poco escogitato, tuttavia non fu espressione semplicemente momentanea di un'opinione papale, giacchè venne contemplata nelle decretali di Gregorio IX e così fece parte del diritto permanente della chiesa. Una delle conseguenze naturali di questa tendenza, fu la popolarizzazione del confessionale, il quale trovossi convertito in una strada del peccato, eccitando le proteste dei membri più rigorosi del clero. Giovanni di Salisbury si lagna amaramente delle orde di frati che si affrettarono ad impadronirsi del potere delle chiavi facendo mercimonio della misericordia di Dio, sostenendo la disperazione esser l'unico peccato imperdonabile, incoraggiando la colpa col promettere anticipatamente il perdono a prezzo di contanti ed impartendo l'assoluzione in qualche modo, a seconda che il penitente fosse ricco o povero (1). Si può comprendere facilmente come la resistente inerzia che per tanto tempo era riescita ad arrestare il progresso della confessione auricolare, gradatamente scomparisse mercè l'influenza combinata dell'aumentato valore dell'assoluzione, derivato dallo stabilirsi del potere delle chiavi e dalla crescente facilità ad ottenerlo. Già abbiamo visto come Alain de Lille si facesse più tardi il portavoce di queste lagnanze, e dalle istruzioni da lui impartite ai confessori possiamo arguire quanto fossero diverse le condizioni ora imposte al penitente da quelle prescritte negli antichi Canoni e Penitenziali: anche se si fosse rifiutato anticipatamente di perdonare a' suoi nemici, invece di esser rigettato, sarebbe stato adescato a confessarsi (2). Eppure, in quell'epoca, la confessione periodica era abbastanza poco usata, giacchè Alain avverte il penitente che vuol confessarsi di scrutare tutti gli angoli più reconditi della sua coscienza, procurando richiamarsi alla mente tutti i peccati commessi contro Dio fin dalla fanciullezza (3).

Così era finalmente assicurata la popolarizzazione e l'esten-

(1) Jo. Salisburiens. Polycrat. VII, 21.

(2) Alani, de Insulis, Lib. Poenitent. (Migne, CCX, 286).

(3) Ibid. (p. 299). Questo è seguito dal precetto che tutti a Pasqua debbano confessarvi tanto se hanno coscienza di esser in peccato, quanto se no, per obbedire al comando della chiesa. Si tratta evidentemente di un'interpolazione in conflitto coi precedenti, e di un siffatto ordine non si ha ancora traccia.

sione della confessione auricolare. Lo dimostra il concilio di Parigi, verso il 1198, nel quale riscontriamo il più antico codice sinodale di istruzioni ad uso dei confessori. La necessità di quel codice è dimostrata dal fatto che la confessione andavasi ognor più diffondendo, ed il carattere di quelle istruzioni ci apprende come i preti non fossero ancora all'altezza dei loro doveri. Da una clausola dello stesso si ricava come la stupefacente rilassatezza di Alessandro III non fosse ancor accettata, giacchè dopo la confessione il prete deve chiedere al penitente se per l'avvenire intende astenersi dal peccato e qualora egli non lo prometta deve rifiutargli la penitenza e l'assoluzione, nel timore che confidi sopra di esse. Da un'altra clausola si può dedurre che la confessione periodica non era frequente, giacchè detta clausola ordina a tutti i preti di invitare ardentemente il progetto gregge a confessarsi, sopratutto sul principio della Quaresima (1). Le istruzioni assai più brevi e meno accurate promulgate dal concilio di Londra del 1200 indicano che al di là della Manica l'attenzione dei prelati era attirata dal continuo prevalere di questo costume e dalla necessità di regolarlo (2). Non sembra che in Italia esso si propagasse con quella rapidità con cui si propagò nella sfera che subiva l'influenza dell'Università di Parigi, poichè Sicardo di Cremona, enumerando le funzioni dei preti, nulla dice del dovere di ascoltare le confessioni, quantunque accenni alla facoltà di sciogliere e di legare i penitenti (3).

Così, dopo una lotta apparentemente vana di parecchi secoli, la confessione auricolare era riescita finalmente ad aprirsi un varco ed a farsi riconoscere come un incidente della rivoluzione di pensiero verificatasi nel secolo XII, mediante cui gli Scolastici arrivarono a stabilire il potere delle chiavi ed il sacramento della penitenza, col conseguente risultato di facilitare in tutt'i modi il perdono dei peccati. Essa fu istrumento di potenza incalcolabile; difficilmente lo potrebbe negare chiunque sia appena a giorno di quel movimento. E ad Innocenzo III, al grande concilio lateranese del 1215-16, era riservato il merito di introdurvi quell'impor-

(1) Odonis, Episc. Paris, Synod. Constt. cap. VI, paragr. 8, 13 (Harduin, VI, II, 1940-1).

(2) Con. Londiniens. ann. 1200, cap. 4 (Harduin, VI, II, 1958).

(3) Sicardi Cremonens. Mitrale, II, 2 (Migne, CCXIII, 66).

tantissimo cangiamento per cui la confessione, da volontaria, si rese obbligatoria. Quel cangiamento di suprema importanza schiudeva un'epoca nuova nella sua storia, e siccome questa implica molte considerazioni assai complicate, così sarà meglio ne trattiamo partitamente. Ma prima di farlo, è necessario seguire quel lavorio graduale mediante il quale il sacerdozio riescì a concentrare esclusivamente nelle sue mani la funzione, di ascoltare le confessioni, questione che non è senza importanza, data l'influenza esercitata sullo sviluppo del sacerdotalismo.

Abbiamo visto come l'unica espressione apostolica che imponga la confessione — quella di S. Giacomo — la prescriva semplicemente vicendevole senza ammetterla come privilegio esclusivo del sacerdozio. Abbiamo pure visto come, nei primi secoli, l'unica confessione riconosciuta dalla chiesa fosse quella conforme a tale precetto, la quale era fatta dal peccatore al cospetto dell'adunanza de' fedeli, eccettuato il caso di un processo antecedente da tenersi dinanzi al proprio vescovo e poscia pubblicamente dinanzi al tribunale vescovile, costume, questo, che venne accuratamente conservato nei capitoli dei monasteri, molto tempo dopo esser stato abbandonato altrove. Così pure abbiamo visto che allorquando il peccatore ricorreva alla confessione fatta ad un prete o ad altro sant'uomo, questi giudicava se fosse il caso di ricorrere alla confessione pubblica, e potevansi risparmiare le suscettibilità del penitente facendo la confessione per iscritto e presentandola poi a leggere in pubblico. Siccome poco a poco la confessione privata od auricolare soppiantava quella pubblica, così essa cadde naturalmente nelle mani del sacerdozio, che venne considerato come più esperto nelle questioni di pentimento e di penitenza e che, nei penitenziali, possedeva già delle regole per disporre in quali proporzioni si dovesse stabilire la pena del peccato. Ma il clero non aveva ancora acquistato un diritto prescrittivo od esclusivo. È bensì vero che il Penitenziale di Teodoro esige tale diritto per il clero, ma questa stessa pretesa dimostra come il popolo già fosse abituato a ricorrere, per penitenza, fino alle donne, e che se il clero pretendeva possedere esclusivamente questo diritto, doveva presentar le prove (1). In appoggio di tale pretesa è stato ampiamente ci-

(1) Theodori, Poenit. II, VI, paragr. 2; Canones Gregorii, cap. 41 (Wasserschleben, pp. 165, 209).

tato un passo del Venerabile Beda, in cui egli afferma i peccati leggeri e quotidiani potersi confessare ad un altro uomo e potersi redimere colle preghiere, mentre i più gravi occorre rivelarli al prete, ma abbiamo già visto come sotto il nome di peccati più gravi egli intendesse solo l'eresia, il giudaismo, l'infedeltà, e lo scisma, lasciando aperto un campo immenso per la mutua confessione dei laici (1). Non fu sconosciuta nemmeno la confessione ascoltata dalle donne. Nel secolo VII S. Donato di Besançon scrisse una regola ad uso delle monache di Joussan in cui prescrive la confessione doversi ascoltare dall'abbadessa parecchie volte al giorno (2), ma dopo lo stabilimento del sacramento della penitenza, ciò venne considerato come irregolare, ed allorquando Innocenzo III apprese che nelle abbazie cisterciensi spagnuole vigeva l'abitudine che le abbadesse ascoltassero le confessioni delle suore, egli prontamente lo proibì (3). Ma in tempi più recenti il cardinal Enrico di Susa cita ancora St. Agostino per dimostrare che, in caso di necessità, puossi confessare anche ad un laico e perfino ad una donna (4), ed il conte Luigi di Liège, trovandosi vicino a morte, mandò a chiamare una santa vergine a nome Cristiana, alla quale confessò tutti i suoi peccati, non per ottenere l'assoluzione, che in quel tempo era ormai funzione esclusivamente sacerdotale, ma perchè colle sue preghiere essa intercedesse per lui. E questa si sottopose a sopportare metà la pena purgatoria che egli avrebbe dovuto scontare, e da quel momento, per quattro ore al giorno, incominciò a soffrire dolori d'agonia, finchè egli le apparve e le annunziò di esser stato liberato dal purgatorio (5). Ancora nel secolo XIV il sinodo di Cahors approva la confessione fatta a laici od anche a donne in punto di morte, non perchè questi potessero assolvere, ma perchè la reverenza così addimostrata per il sacramento faceva sì che il prete potesse assolvere il peccatore dopo

(1) Bedae Expositio Super Epist. Jacobi, cap. 5; in Lucae Evang. Exposit. Lib. V, cap. 17. - Infatti, una gran parte dei peccati che in seguito vennero annoverati fra i mortali in quell'epoca non erano se non veniali. Vedi S. Augustin. Serm. Append. Serm. CCLVII, n. 4 (Migne, XXIX, 2220).

(2) S. Donati Vesont. Regulae, cap. 23 (Migne, LXXXVII, 282).

(3) Cap. 10 Extra, Lib. V, Tit. XXXVIII.

(4) Hostiens. Aureae Summae, Lib. V, De Poenit. et Remiss., paragr. 14.

(5) Thomae Cantimpratens. Bonum Universale, Lib. II, cap. 52.

morte (1) — metodo oltremodo irregolare di conciliare coi dogmi allora esistenti una cosa la quale era semplicemente un costume prevalente. Anche in seguito, il vescovo Alvaro Pelayo si lagna che le donne fulminino la scomunica ed ascoltino le confessioni (2).

In mancanza di un prete, per lungo tempo si ritenne che la confessione fatta in punto di morte ad un laico fosse sufficiente. Nel 1015, Thietmar di Merseburg narra un esempio che, secondo lui, tutti dovrebbero seguire. Durante una caccia, il Duca Ernesto di Svevia rimase ucciso: chiamati, prima di morire, intorno a sè tutti i suoi compagni, si confessò ad alta voce alla presenza di tutti i suoi cavalieri, sì che tutti poterono ascoltare, e sembra che Thietmar ritenesse che ad una confessione siffatta non potesse mancare il perdono dei peccati (3). Nel 1085 Richerio di Aigle, ferito mortalmente, confessò i proprii peccati a' suoi compagni (4). Fatti di tal genere, non potevano certamente pretendere un posto dai cronisti del tempo se non a condizione di esser compiuti da cospicui personaggi, ma Dom Martene ne raccolse buon numero (5), ed è innegabile si trattasse qui di una pratica assai comune. Un esempio notissimo è quello del Sire de Joinville nel 1250, quando, al momento della cattura di S. Luigi e del suo esercito, Joinville e coloro che con lui si trovavano attendevano da un momento all'altro la morte. Joinville riconosce di non poter accogliere la confessione dei peccati; ma Messire Gui d'Ibelin, Constabile di Ci-

(1) Epist. Synod. Guill. Episc. Cadurcens. circa 1325, cap. 8 (Martene, Thesaur. IV, 688).

(2) Alv. Pelag. De Planctu Ecclesiae, Lib. V, art. XIV, n. 61, 72. La gelosia estrema della chiesa moderna in riguardo della confessione fatta a donne la si può scorgere in una decisione della Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari del 10 marzo 1860, concernente la Costituzione delle Suore della Carità Cristiana la quale esige che i suoi membri a certi intervalli aprano la loro coscienza alla Madre Superiora. La congregazione lo proibisce rigorosamente, almeno per ciò che concerne i peccati, che sono riservati al confessore, mentre alla superiora debbonsi comunicare solo le trasgressioni della regola. Questo è prescritto per tutte le comunità femminili, in cui non si deve mai consultare la superiora in questioni di coscienza. - Müller, Catholic Priesthood, III, 223, 226).

(3) Dithmari Merseburg. Chron. Lib. VII, cap. 10.

(4) Orderic. Vital. Hist. Eccles. P. III, Lib. VII, cap. 8.

(5) Martene, de Antiq. Eccles. Ritib. Lib. I, cap. VI, art. 6, n. 8.

pro, gli si inginocchia accanto e gli fa la confessione di tutti i suoi peccati, e « Je luy donnay telle absolucion comme Dieu m'en donnoit le povoir » (1).

Ma non sempre la confessione fatta ad un laico verificavasi in punto di morte. Lanfranco, come vedemmo, dice che per i peccati segreti la confessione si può fare a qualunque chierico, dal prete all'ostiario, ed in mancanza di uno di essi a qualunque laico (2). Abbiamo pur visto come, negli ordini monastici, la confessione venisse fatta nei capitoli e la riconciliazione od assoluzione fosse impartita dall'officiante presidente, il quale era per nulla necessario fosse un prete. Infatti, negli ordini militari non lo fu mai, finchè giunse il momento in cui i Cavalieri dell'Ospedale accettarono la regola che il priore avesse cioè ad esser prete, e questa assoluzione concessa da un laico, fu una delle accuse portate contro i Templari all'epoca della loro caduta (3). Ugo di S. Vittore ammetteva che solo i peccati veniali si potessero confessare ad un laico (4), ma il Pseudo-Agostino, smanioso di innalzare il valore della confessione, afferma il potere della stessa esser tanto vasto, che, qualora manchi un prete basta confessarsi ad uno dei propri vicini, e tale affermazione venne per lungo tempo citata dagli scolastici come facente autorità (5). Pier Lombardo, commentandola, dice i pareri esser divisi; per conto suo egli ritiene che, tanto i peccati veniali quanto i mortali, si possano confessare prima a Dio indi al prete, e che il penitente debba procurarsi un uomo esperimentato capace di conoscere quale sia il rimedio per lui migliore, ma se mancasse il prete, allora sarebbe libero di confessarsi o ad un suo vicino, o ad un suo compagno (6). I canonisti della prima metà del secolo XII citavano allora una storia attribuita liberamente a St. Agostino; in essa si narrava

(1) Memoirs du Sire de Joinville, Ed. 1785, Tom. II, p. 20.

(2) Lanfranci, Lib. de Celanda Confessione.

(3) Vedi Papers of the american Church History Society, Vol. V.

(4) Hugon. de S. Victor. de Sacram. Lib. II, P. XIV, cap. 1.

(5) Tanta vis itaque confessionis est ut si deest sacerdos confiteatur proximo. - Ps. Augustin. de vera et falsa poenit. cap. X, n. 25. Graziano pure la inserisce due volte, cap. 89, paragr. 2, Caus. XXXIII, Q. III, Dist. 1 e cap. 1, Caus. XXXIII, Q. III, Dist. 6.

(6) P. Lombard. Sentt. Lib. IV, Dist. XVII, paragr. 1, 5, 6.

come in una barca vicina al naufragio vi fosse un solo cristiano penitente; un pagano chiese di essere da lui battezzato; quegli lo battezzò e così, da un neofito, potè ottenere la riconciliazione (1). Il Cardinal Pullus afferma che basta confessare i peccati minori ad un compagno, ma i più gravi debbono esser confessati ad un prete, eccettuato il caso di estrema necessità, e tale è pure l'idea di Alain de Lille e di Maestro Rolando alla fine del secolo. Il desiderio di aver un prete al quale confessarsi, è causa che il penitente sia degno del perdono, in mancanza del potere delle chiavi (2).

Sebbene i teologi procurassero in tal modo, di limitare l'antico costume conformemente ai nuovi dogmi, tuttavia continuò a vigere la credenza secondo cui la virtù della confessione sta tutta nell'atto in sè, senza riguardo alla persona alla quale vien fatta. Cesario, monaco cisterciense di Heisterbach, fu uomo versatissimo nelle dottrine del suo tempo, eppure in alcune storie da lui narrateci, dice che i laici potevano ascoltare le confessioni e concedere l'assoluzione, la quale era efficace quanto quella del prete, anche quando non si potesse addurre la scusa del punto di morte. Una delle superstizioni allora in voga era quella che insegnava come un demoniaco, o meglio un ossesso, conoscesse tutti i peccati dei presenti e si pigliasse il gusto di esporli al pubblico, ma non appena i peccati erano stati confessati e rimessi, gli sfuggivano dalla memoria. Per citare un esempio, Cesario narra di un prete colpevole di adulterio colla moglie di un cavaliere, e come questi che sospettava di lui, lo indusse a fargli visita. Egli teneva in casa sua un ossesso il quale rivelava tutti i peccati de' suoi visitatori. Quando furono vicini a casa, il prete, sospettando lo scopo del di lui compagno, entrò, con un pretesto, in una stalla nella quale trovavasi un servo del cavaliere, e lo costrinse ad accogliere la sua confessione e ad imporgli una penitenza; questi acconsentì ma gli impose di scegliersi poi un prete qualunque a cui riconfessare i suoi peccati. Pieno di fiducia, egli si recò allora a confronto col demonio, il quale non potè dir altro che «nulla io so di lui; si è giustificato nella stalla». In un caso simile, un altro adultero si

(1) Ivon. Carnot. Decr. P. I, cap. 191; Panorm. Lib. I, cap. 26. - Gratian. Decret. De Consecratione, Dist. IV, cap. 21, 36.

(2) Rob. Pulli, Sentt. Lib. VI, cap. 51. - Alani de Insulis, Lib. de Poenit. Contra Haereticos, Lib. II, cap. 10. - Mag. Bandini, Sentt. Lib .IV, Dist. 18.

giustificò confessandosi ad un contadino quando già stava per subire le rivelazioni del demonio (1). Ancora nel secolo XIII si narra di un mugnaio, fratello laico dell'abbazia di Viller nel Brabante, che godeva tale reputazione di santità che i peccatori accorrevano a lui per sgravare la propria coscienza, e quantunque si dica che egli si accontentasse di dar loro salutari consigli, è tuttavia evidente che coloro i quali preferivano ricorrere a lui piuttosto che ai proprii parroci credevano ottenerne l'assoluzione (2).

Intanto, i teologi continuavano a riconoscere l'efficacia della confessione fatta ad un laico in assenza di un prete. S. Raimondo di Pennaforte non ne limita l'efficacia al punto di morte, ma dice che, a giustificarla, basta anche il caso di uno che stia per imbarcarsi per una guerra giusta, e discute perfino la questione se la confessione possa farsi ad un eretico, senza però deciderla positivamente, eccettuato l'affermazione che fa, asserendo esser egli di parere contrario, poichè siffatta confessione può indurre il penitente in errore od anche alla disperazione (3). È vero, Guglielmo di Parigi ammette solo che alcuni ritengono in caso di necessità un laico poter assolvere da peccati veniali (4), ma Alessandro di Ales, pur senza specificare la condizione della necessità, afferma che la confessione fatta ad un laico può essere qualche volta, immensamente meritoria ed utile; non è sacramentale, no, ma se il laico è un sant'uomo, la sua intercessione procura l'assoluzione (5). Alberto Magno si avvicina parecchio a tale concezione. La confessione fatta ad un laico, è valida, se non sia motivata da disprezzo della religione, ed in caso di necessità tanto i laici quanto le donne hanno da Dio l'autorità di concedere l'assoluzione (6). La Glossa sul Decretum ritiene che la confessione fatta ad un laico sia sufficiente per i peccati veniali, ma che per i mortali possa ba-

(1) Caesar. Heisterbach. Dial. Dist. III, cap. 2. Anche un dotto come Pietro Cantore narra di siffatte storie dell'efficacia di confessioni fatte per prevenire le rivelazioni di demoniaci. - Verb. Abbrev. cap. 144.

(2) Hist. Monast. Villariens. Lib. III, cap. 4 (Martene, Thesaur. IV, 1364).

(3) S. Raymund. Summae, Lib. III, Tit. XXXIV, paragr. 4. Cf. Hostiensis Aureae summae, Lib. V, De Poenit. et Remiss. paragr. 7.

(4) Guill. Parisiens. de Sacr. Poenit. cap. 19.

(5) Alex. de Ales, Summae, P. IV, Q. XIX, Membr. 1, art. 1.

(6) Alberti Magni in IV Sentt. Dist. XVII, art. LVIII (Juenin de Sacramentis, Diss. VI, Q. 5, cap. 4, art. 2).

stare solo in mancanza di un prete (1). L'Aquinate tratta la questione assai più diffusamente. Ei non limita la necessità ai casi di naufragio o di morte subitanea; qualora un uomo od una donna sappia che il parroco è un sollecitatore al male oppure un rivelatore di confessioni, e non può ottenere licenza di andare da altro prete, può confessarsi ad un laico; tale confessione è soltanto quasi sacramentale, ma Dio supplisce alla mancanza di un prete; l'assoluzione così ottenuta, pur riconciliando con Dio, non riconcilia colla chiesa, ed il penitente non può esser ammesso ai sacramenti finchè non si sia confessato ad un prete, e se muore senz'averlo fatto, incorre in pene del purgatorio assai maggiori di quelle nelle quali sarebbe incorso se avesse approfittato del beneficio delle chiavi (2). La qual cosa dimostra come tornasse impossibile anche ad un uomo come l'Aquinate trovare una salda ipotesi per un sistema tanto superficiale; non appena il prete divenne indispensabile al perdono si dovette trovare delle ragioni perchè il pubblico si dispensasse da lui. Concetto ben diverso ne ha Bonaventura; egli non vuole indursi ad ammettere che la confessione fatta ad un laico possa, in qualunque modo tornare proficua, nemmeno nel caso di estrema necessità, eccettuato quello di esser segno di contrizione e quale prova che se il penitente avesse potuto avere un prete, a lui avrebbe fatta la sua confessione (3). Così la questione si fece ardente, e, sulla fine del secolo XIII, Giovanni di Friburgo rifletteva assai bene l'incertezza del tempo riportando vagamente le opinioni contradditorie dei diversi autori (4). Sembra che l'opinione di S. Bonaventura diventasse l'opinione tradizionale dei Francescani. Duns Scoto ammette soltanto che la confessione fatta ad un laico — che egli afferma esser allora abituale fra i prigionieri — si possa fare senza commettere peccato, e la dice scusabile per la semplicità di coloro che la fanno; ma a nulla serve, se non come espressione di umiltà (5). Nel 1317 Astesanus

(1) Gloss. in cap. 3, Dist. xxv.

(2) S. Th. Aquin. Summae, Suppl. Q. VIII, art. 2; art. 6 ad 3; Q. IX, art. 4; In IV Sentt. Dist. XVII, Q. III, art. 4 ad 3. - Cf. Joannis de Janua Summa quae vocatur Catholicon, vedi *Confessio*.

(3) S. Bonaventurae, Tract. *Quia fratres minores praedicent.*

(4) Jo. Friburg. Summae Confessor. Lib. III, Tit. xxxv, Q. 32, 43, 76.

(5) Jo. Scoti in IV Sentt. Dist. XIV, Q. 4; Dist. XVII, Q. unica. - Franc. de Mayronis in IV Sentt. Dist. XIV, Q. 1.

discute la questione tanto minutamente che lascia supporre l'attenzione pubblica fosse stata richiamata sull'argomento dal caso dei Templari; ei rigetta l'idea dell'Aquinate, condanna coloro i quali affermano che il laico può assolvere ed aderisce all'idea di Bonaventura e di Duns Scoto (1). Guglielmo di Ware accetta quest'idea e riscontra un nuovo argomento in suo favore nella formola significativa dell'assoluzione, la quale, come vedremo in seguito, in quell'epoca era ormai diventata universale (2). Una ragione ancor più forte si può averla nella demoralizzazione del tempo, in cui i beneficii con cura d'anime spesso erano affidati a persone non costituite negli ordini. L'opinione francescana si fece strada, e perfino il domenicano Durand de S. Pourçain nega che la confessione fatta ad un laico possa esser sacramentale o possa ottenere l'assoluzione; tutt'al più, in caso di necessità, può esser degna di lode per l'umiliazione che infligge (3). Malgrado ciò, l'antico costume durava pena a soccombere; nei secoli XIV e XV non furonvi opere così diffuse, come manuali pratici, quanto il *Manipulus curatorum* di Guido di Monteroquer scritto nel 1333 e la *Summa pisanella* di Bartolomeo da S. Concordio, scritta nel 1338; di queste due opere, la prima dice che la confessione fatta ad un laico, in mancanza di prete, in punto di morte, quantunque non sia sacramentale, assicura l'assoluzione, mentre il secondo segue l'Aquinate nel ritenerla quasi — sacramentale (4). Allorquando, nel 1418, al concilio di Costanza, Martino impartì istruzioni per scoprire e punire i Wickleffiti e gli Hussiti, si prese ogni cura di stabilire che la confessione fatta ad un laico non era proprio eresia, lo era solo quando fosse tornato facile adire ad un prete (5).

(1) Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XIII, Q. 2.

(2) Guill. Vorillong. in IV Sentt. Dist. XIV, XVIII.

(3) Durand de S. Port. in IV Sentt. Dist. XVII, Q. XI.

(4) Manipulus Curatorum, P. II. Tract. III, cap. 4. - Summa Pisanella vedi *Confessio*, III in princip. e n. 8.

(5) Harduin. Concil. VIII, 215. - Nauclerus (Chron. Ed. Colon. 1544, fol. 930 *b*) afferma sull'autorità di Enea Silvio (che non son riuscito a identificare) come, alla vigilia della disperata battaglia di Agincourt, Enrico V ordinò ai suoi soldati di confessarsi a vicenda l'un l'altro e di amministrarsi l'un l'altro un pizzico di terra come simbolo dell'Eucarestia. La storia ha fatto il giro dei moralisti. - Gobat Alphab. Confessar. vedi *Confessarius quid cas* I, Clericati, De Poenitentia Decis. XVIII. - Ma Giovanni Capgrave è assai più nel

L'idea francescana continuò a prevalere nelle scuole ed i domenicani come Giovanni Nider e St. Antonino di Firenze abbandonarono le dottrine del loro maestro l'Aquinate (1). Angiolo da Chivasso afferma che l'opinione di Duns Scoto è seguita dalla generalità dei teologi, in opposizione a Pier Lombardo ed all'Aquinate (2), mentre Gabriele Biel dimostra che un laico non può concedere l'assoluzione più di quanto possa consacrare un'ostia, ma riscontra esser ben difficile metter da parte il Pseudo-Agostino e Pier Lombardo, e riconosce come possa tornar utile in via di buon consiglio, ma non come precetto (3).

Sebbene l'idea dei Francescani prevalesse nelle scuole, sembrava tuttavia impossibile sradicare l'antica credenza che cioè un laico potesse assolvere in caso di necessità. Questo è quanto vien affermato positivamente in un manualetto anonimo di quell'epoca ad uso dei confessori, il quale, probabilmente, riflette maggiormente la pratica popolare che non i formidabili trattati dei teologi (4). Dopo di esso, si avanza in prima linea Sylvester Prierias

---

vero quando dice (Lib. de Illustribus Henrici, ann. 1415) che Enrico impose ai suoi uomini di confessarsi, e che, per la scarsezza dei preti, il lavoro fu assai lento.

(1) Jo. Nider Praeceptorium Divinae Legis, Praecept. III, cap. 9. - S. Antonini Confessionale fol. 70; Summae, P. III, Tit. XVII, cap. 1, 4, 22, paragr. 2. Eppure egli riconosce (P. I, Tit. x, cap. 3, paragr. 5) che uno il quale ritenga di poter lucrare l'indulgenza plenaria in punto di morte, la lucri veramente *in articulo mortis* anche confessandosi ad un laico in mancanza di prete. S. Antonino fu il primo teologo del secolo XV, e le sue opere ancor oggi sono citate come facienti autorità dagli scrittori moderni. Il suo *Confessionale* e la sua *Instructio de audientia confessionum* è ancor oggi in circolazione. L'edizione da me posseduta è senza data e senza luogo d'origine, ma l'opera venne stampata a Colonia nel 1469-70; ad Erlangen verso il 1474; a Memmingen nel 1483; a Strassburg nel 1492 e ne l1499; a Lyons nel 1564; a Firenze verso il 1480; ad Ancona nel 1533 ed a Venezia nel 1473, 1474, 1480, 1483, 1495, 1511, 1536, 1539, 1566, 1584, e 1592 — ed è certo che sonvi numerosissime altre edizioni.

(2) Summa Angelica vedi *Confessio*, III, paragr. 1. Cf. Bart, de Chaimis Interrogatorium sive Confessionale, Venet. 1480, fol. *I b*, 12 *b*.

(3) Gab. Biel in IV Sentt. Dist. XIV, Q. II, art. 1, nota 1; Dist. XVII, Q. II, Dub. 7.

(4) Casus papales confessorum, *sine nota* (Hain, 4675). « Decimo, laicus potest absolvere poenitentem in articulo mortis, cum non possit habere sacerdos ».

il quale ritorna completamente alla dottrina dell'Aquinate; la confessione, secondo lui, si può fare anche ad un laico ma in mancanza di un parroco; l'atto è ben più importante della persona alla quale si fa; quantunque il laico non possa assolvere, Dio supplisce al difetto, ed il confessore laico non diventa «irregolare» contrariamente a quanto asseriscono taluni come avverrebbe se celebrasse la messa (1). D'altra parte, nel 1528, il Frias dichiara che, siccome il laico non può assolvere, così la confessione a lui fatta è peggio che inutile (2). Nel 1551, il concilio di Trento, pur condannando l'eresia secondo la quale il potere delle chiavi sarebbe stato concesso a tutti i cristiani e non ai soli vescovi e preti, evita accuratamente di occuparsi di stabilire il valore della confessione fatta a laici, e così la questione rimane ancora aperta (3). Verso quella medesima epoca, Domingo Soto ne parla come costume che anticamente prevaleva nella chiesa, ma che ormai era diventato inutile (4), mentre Azpilcueta ne discute ancora, ed a lungo, la qual cosa dimostra come si trattasse ancora di una questione assai interessante. Egli dice esser tuttavia credenza di molti che la confessione fatta ad un laico in punto di morte e l'assoluzione dallo stesso concessa sian valide, e ritiene che chi commette atto simile, non commette peccato, o, tutt'al più, un peccato veniale (5). Le osservazioni fatte da Bartolomeo Fumo attestano come, in questo periodo, tale costume fosse ancora vigente in Italia (6). Nel 1584

(1) Summa Sylvestrina vedi *Confessio sacram.* I, paragr. 16; *Confessor.* I, paragr. 1, 2. Praticamente Lutero non sorpassò questo, quando, nel 1518, affermò che, in mancanza di un prete, la confessione fatta ad un laico e l'assoluzione da lui ottenuta era efficace quanto quella del prete. In teoria, però, egli era già andato assai più oltre, poichè aveva dimostrato che le chiavi erano state concesse a tutti i cristiani e tutti potevano servirsene, senza bisogno di ordinazione. - Steitz, *Die privatbeichte*, ecc. Der Lutheranischen Kirche, I, paragr. 11.

(2) Martini de Frias de Arte et Modo audiendi Confessiones, fol. 64 (Burgos, 1528). L'approvazione di quest'opera porta le firme distinte di Vitoria e di Domingo Soto. L'autore era professore di teologia a Salamanca.

(3) C. Trid. Sess. XIV. De Poenit. cap. 6, can. 10.

(4) Dom. Soto in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. IV, art. 1, 5.

(5) Azpilcueta, Comment. in VII. Dist. de Poenit. Dist. VI, c. I, n. 81, 83.

(6) Fumi Aurea Armilla, vedi *Confessio*, n. 8.

il vescovo Angles ne parla come di costume lodevole ma non necessario (1). Le bolle barbare di Paolo IV, di Sisto V, di Clemente VIII e di Benedetto XIV, per le quali tutti coloro che, senza esser preti, si fossero arbitrati ad amministrare il sacramento della penitenza e dell'eucarestia, dovevano venir sottoposti alla Inquisizione e « consegnati » al braccio secolare per esser abbruciati (2), sono dirette, evidentemente, ed avanti tutto, agli impostori e non ai laici che, in caso di estrema necessità, possono onestamente prestarsi per la funzione compiuta da Joinville su Guy d'Ibelin. Con queste misure riescirono a frenare non poco il costume, si che dopo il secolo XVI se ne parla ben poco malgrado si continuasse ancora a discutere per lungo tempo fra i canonisti se un laico, il quale amministrasse l'assoluzione, divenisse, per ciò stesso, irregolare (3). Diana vi accenna semplicemente come a cosa inutile, e di pratica abusiva molto in uso fra i marinai in pericolo di naufragio (4), e Valère Renaud si accontenta di citare e di seguire l'Azpilcueta (5). Il Liguori dichiara enfaticamente che in nessun caso il sacramento può esser amministrato da chi non sia prete, e che in merito, non si può dare dispensa (6), ed il Palmieri vi accenna come a pio costume praticato nel medio evo, caduto poi in disuso nel secolo XIII ed ora completamente abolito (7). Sembra che la chiesa si occupasse mai formalmente di simile questione nè con approvazioni nè con condanne, eccettuati i decreti papali menzionati or ora: in muta protesta contro l'esclusivo controllo sacerdotale delle chiavi, il costume morì di morte naturale conseguenza del pieno riconoscimento di siffatto controllo, eppure l'esser esso riescito a mantenersi in vita fino al secolo decimo settimo, dimostra quanto, sullo spirito popolare, avesse influito la tradizione antica, e non è senza interesse l'osservare che, malgrado

(1) Angles, Flores Theol. Quaestion. P. I, fol. 145 (Venet. 1584).

(2) Bullar. Roman. Ed. Luxemb. III, 142. - Bullar. Benedet. PP. XIV, Tom. I, p. 152.

(3) Thesauri, de Poenis Ecclesiasticis, P. II vedi *Absolutio*, cap. 1.

(4) Summa Diana vedi *Confessarius*, n. 2; *Confessionis necessitas*, n. 13 e 14.

(5) Reginaldi Praxis Fori Poenit. Lib. I, n. 8, 9.

(6) S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 540.

(7) Palmieri, Tract. de Poenit. p. 168.

alla confessione fatta ai laici si negasse il carattere sacramentale, tuttavia, un carattere quasi sacramentale le venne accordato per il fatto che, anche tali confessioni esposte a laici consideravansi soggette a sigillo confessionale (1).

(1) S. Antonini, Summae P. III, Tit. XVII, cap. 22, paragr. 2. - Summa Sylvestrina vedi *Confessio*, III, paragr. 4. - Aurea Armilla vedi *Confessor*, n. 8. - Clericati, de Poenit. Decis. XVIII, n. 15.

Tuttavia il Diana afferma (Summa, vedi *Sigillum sacram.* n. 3) esser questa una questione assai discussa fra i teologi.

CAPITOLO IX.

LA CONFESSIONE OBBLIGATORIA

SOMMARIO. — SFORZI PER RENDERE OBBLIGATORIA LA CONFESSIONE AURICOLARE. — IL CANONE LATERANESE DEL 1216 PRESCRIVE LA CONFESSIONE ANNUALE. — DIFFICOLTÀ DI IMPORRE LA NUOVA REGOLA. — QUESTIONI ALLE QUALI DIEDE LA STURA. — IL CLERO NON ALL'ALTEZZA RICHIESTA DAL CONFESSIONALE. — METODI DI COERCIZIONE ADOTTATI. — PRATICA MODERNA DELLA CONFESSIONE. — PROGRESSO NEL CARATTERE DEI CONFESSORI. — DOVERE IMPOSTO AI MEDICI DI INDURRE GLI AMMALATI A CONFESSARSI. — LA CONFESSIONE FATTA DAGLI ECCLESIASTICI. — LA CONFESSIONE FATTA DAI PRETI PRIMA DI CELEBRARE LA MESSA.

Così, la confessione auricolare fu, in origine, un atto spontaneo del peccatore, ansioso di riconciliarsi con Dio. La chiesa aveva tentato, con varia fortuna, di renderla popolare, fin quando i lavori degli scolastici riescirono ad inculcare una teoria in forza della quale il potere delle chiavi, nel sacramento della penitenza, prometteva l'assoluzione, e si incominciò a ritenere che, senza il voto di confessarsi e di fare la penitenza imposta dal confessore, nessuna contrizione fosse più sufficiente. Non appena questa teoria fu accettata, la confessione apparve necessaria a tutte le anime pie ed a coloro che paventavano il giudizio di Dio, e la pratica incominciò ad essere sempre più frequentata. Ma l'idea, le concezioni del sacramento erano ancora quanto mai vaghe e primitive, come si può dedurre dall'avviso di Pietro Cantore che insegna: Il peccatore si confessi a tanti preti quanti ne può trovare, e tanto più sarà sicuro d'aver ottenuta l'assoluzione dei suoi peccati (1).

(1) P. Cantor. Verb. Abbrev. cap. 143.

Lo sviluppo logico del movimento della scolastica, portava a rendere la confessione obbligatoria per tutti i cristiani. Come abbiamo visto, i vescovi, quantunque con scarso successo, tentarono tradurre in pratica nelle loro diocesi questo precetto, e sembra s'accorgessero che solo l'autorità di un concilio ecumenico sarebbe riescita ad introdurre nella chiesa un cangiamento nelle funzioni e nella disciplina, che sembrava affatto nuovo. Invero, un parlamento di tutte le nazioni aveva bene il potere di dettar leggi per tutta la cristianità. Il concilio di Avignone, tenuto nel 1209 dai legati papali Ugo di Reggio e Maestro Teodosio, e quello di Montpellier, tenuto nel 1215 dal legato cardinal Stefano, ambedue nulla dissero a questo proposito (1); quello di Parigi del 1212, tenuto dal legato Roberto de Curzon, pur lasciando scorgere il desiderio di promuovere la confessione, si rivolge solo agli ecclesiastici. Viene loro imposto di confessarsi esclusivamente ai loro superiori, mentre i vescovi e gli arcivescovi debbono accudire personalmente ai doveri del confessionale e confessarsi frequentemente a confessori discreti (2). L'opportunità di una legislazione generale si manifestò col grande concilio lateranese del 1215-16. È probabile abbia ragione Guido di Monteroquer allorchè afferma che una delle cause che indussero a questo passo fu la necessità di scoprire l'eresia colla quale la chiesa di quell'epoca erasi impegnata in un duello all'ultimo sangue di dubbio esito (3). Ed è certo che la confessione venne utilizzata a questo scopo, ma è difficile credere che Innocenzo III, al quale spetta il merito di tale iniziativa, fosse così cieco da non accorgersi degli effetti ben migliori che sarebbero probabilmente scaturiti in altre e più importanti direzioni. A questo certamente servì parecchio il suo genio di statista e lo scopo da lui perseguito con costanza indomita di stabilire la supremazia papale; tuttavia, neppur egli poteva prevedere quale formidabile istrumento mettesse nelle mani della chiesa per dirigere le coscienze degli uomini e stabilire la propria autorità sopra basi incrollabili. Così le teorie scolastiche circa il potere delle chiavi e la virtù dei sacramenti, cessavano di esser vane speculazioni di gabinetto,

(1) Harduin. VII, II, 1895, 2045.

(2) C. Paris. ann. 1212, P. I, cap. 5; P. IV, cap. 6 (Harduin. VI, II, 2002, 2016).

(3) Manipulus Curatorum, P. II, Tract. II, cap. 2.

per diventare leve formidabili nelle mani di ogni parroco, il quale se ne sarebbe servito per dirigere, non soltanto la vita interna ma anche quella esterna di ciascun membro del suo gregge. Su di questo potere, poi, passato per le mani abili di una gerarchia ben organizzata a capo della chiesa, venne fondato un dominio spirituale che non ha esempi nella storia del genere umano. Si realizzava così, finalmente, il sogno dei falsificatori delle Decretali. L'Aquinate riconobbe tutta l'importanza del canone lateranese là dove volle dimostrare esser eresia il negare alla salute la necessità della confessione. Graziano aveva riconosciuto trattarsi di questione ancor soggetta al fuoco della discussione, e quindi non potevasi parlare di eresia, ma dopo la decisione presa dalla chiesa, regnante Innocenzo III, ricordata nel canone *omnis utriusque sexus*, diventava veramente eresia. Così passò nel novero degli articoli di fede, e l'asserzione dell'Aquinate venne perciò accettata nelle scuole (1).

Quest'importantissimo canone è redatto in tal modo che dimostra com'egli imponesse, non soltanto un obbligo nuovo al laicato ma anche nuovi doveri al sacerdozio, al quale, per arrivare ad adempirli, occorrevano istruzioni. Ordina a tutti i fedeli di ambo i sessi, i quali abbiano raggiunto l'uso della ragione, di confessare privatamente tutti i loro peccati almeno una volta all'anno ai loro parroci, e di procurare, per quanto lo permettano le loro forze, di fare la penitenza loro ingiunta; di accostarsi con tutta reverenza alla comunione, almeno a Pasqua, a meno che il parroco, per motivi ragionevoli, li consigli a rimandarla; altrimenti ai vivi devesi rifiutare l'ingresso in chiesa ed ai morti la sepoltura ecclesiastica. Questo salutare statuto, esso continua, deve esser pubbli-

(1) S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XVII, Q. III, art. 5 ad 4. - S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XIV, c. 19, paragr. 1. - Summa Sylvestr. vedi *Confessio sacram.* II, paragr. 2. Duns Scoto ammette che anteriormente al canone Lateranese non esistesse alcun obbligo di confessarsi eccettuato il pericolo di morte (Guill. Vorillong. in IV Sentt. Dist. XVII). Tomaso di Walden, confutando i Lollardi, è più temerario e cita arditamente il dictum di Innocenzo III (Epist. XXV, cap. 7) che nella chiesa romana c'era il costume di riconciliare i penitenti che avessero fatta la loro penitenza il giovedì santo (Th. Waldens de Sacramentis, cap. CXLVIII, n. 6). Latomus, polemizzando con Ecolampadius, volendo dimostrare l'antichità della confessione obbligatoria è costretto ad appoggiarsi esclusivamente sulle false decretali del Pseudo-Agostino. - Jo. Latomus, de Confessione Secreta, Antverpiae, 1525.

cato frequentemente nelle chiese, per modo che nessuno possa addurre la scusa dell'ignoranza. Se qualcuno avesse plausibili ragioni per confessarsi da altro prete, deve ottenerne licenza dal proprio, giacchè altrimenti nessuno ha il potere di legare e di sciogliere. Il prete dev'esser discreto e prudente come un abile chirurgo capace di versare olio e vino sulle piaghe dei feriti, rintracciando diligentemente le circostanze del peccatore e del peccato, allo scopo di vedere quale sia il consiglio da dare e quale il rimedio, usando di tutte le cure che si usano cogli ammalati. Ma deve evitare particolarmente qualunque parola o segno che possa scoprire il peccatore, e se avesse bisogno di ricorrere per avere un consiglio più saggio, deve farlo in modo da non rivelare il peccatore, giacchè noi stabiliamo che chiunque rivelasse un peccato da lui conosciuto nel tribunale della penitenza debba esser deposto dal sacerdozio e consegnato ad un monastero a disciplina rigida, onde farvi perenne penitenza (1).

---

(1) Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit. omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti; et injunctam sibi poenitentiam pro viribus studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae Sacramentum; nisi forte de proprii sacerdotis consilio ob aliquam rationabilem causam, ad tempus ab hujusmodi perceptione duxerit abstinendum; alioquin et vivus ab ingressu ecclesiae arceatur et moriens christiana careat sepultura. Unde hoc salutare statutum frequenter in ecclesiis publicetur, ne quisquam ignorantiae caecitate velamen excusationis assumat. Si quis autem alieno sacerdoti voluerit juxta de causa sua confiteri peccata licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote, cum aliter ipse illum non possit absolvere vel ligare. Sacerdos autem sit discretus et cautus ut more periti medici superinfundat vinum et oleum vulneribus sauciati, diligenter inquirens et peccatoris circumstantias et peccati, quibus prudenter intelligat quale debeat ei praebere consilium et cujusmodi remedium adhibere diversis experimentis utendum ad salvandum aegrotum. Caveat autem omnino ne verbo aut signo aut alio quovis modo aliquatenus prodat peccatorem, sed si prudentiori consilio indiguerit illud absque ulla expressione personae caute requirat; quoniam qui peccatum in poenitentiali judicio sibi detectum praesumpserit revelare non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verumetiam ad agendum perpetuam poenitentiam in arctum monasterium detrudendum. - C. Lateran. IV, ann. 1216, cap. 21. - Cap. 12 Extra, V, XXXVIII. Quella gente amenissima e gravissima che furono gli scolastici spiegavano la frase *omnis utriusque sexus* col dire la stessa non doversi intendere esclusivamente per gli ermafroditi, ma doversi costruire distributivamente e non congiuntivamente. - Guill. Vorillong. in IV Sentt. Dist. XVII.

Tale è, in sostanza, quello che fu forse l'atto legislativo più importante di tutta la storia della chiesa. Ma la sua organizzazione era ben poco preparata all'adempimento di un così stupendo dovere. Lo si deduce da altro canone di quel concilio in cui vien ordinato a tutti i vescovi di nominare dei penitenzieri in ogni cattedrale delle rispettive città ed in tutte le chiese conventuali (1). Evidentemente sentivasi la necessità di eleggere ovunque uomini esperti ai quali i penitenti potessero ricorrere o che i nuovi confessori potessero consultare nei casi dubbii. Alcuni vescovi corrisposero immediatamente alle esigenze del concilio. Nel 1217, una costituzione di Riccardo Poore di Salisbury afferma come siffatti officiali già esistessero (2). Nel 1219, Everardo, vescovo di Amiens. elesse un penitenziere nella sua chiesa con uno stipendio di venticinque lire all'anno; costui doveva ascoltare le confessioni di tutti quelli della diocesi che a lui si fossero presentati, eccettuati i preti, ed i baroni, che il vescovo riservava a sè, ed era rivestito di poteri discrezionali di appello in tutti i casi di dubbio scaturienti dal confessionale (3). Altri prelati vi si prestarono in seguito, ed il costume riuscì a stabilirsi, ma lentamente (4), fin quando il concilio di Trento fu costretto a ripetere l'ingiunzione, che anche allora venne ossequiata soltanto in parte (5).

(1) C. Lateran. IV, cap. 10.

(2) Constt. R. Poore, Episc. Sarum. cap. 30 (Harduin. VII, 98).

(3) D'Achery, Spicileg. III, 589.

(4) Nel 1233 una delle questioni discusse in una indagine fatta nella sede di Lincoln era questa, se i penitenzieri vescovili costituiti in ogni arcidiaconato si potessero considerare come sufficienti (Inquis. Lincoln. ann. 1233, cap. 44. - Harduin, VII, 235). Nel 1237 il concilio di Londra, tenuto dal legato Ottone, stabiliva che i vescovi avessero a nominare in ciascun decanato degli uomini prudenti ai quali il clero potesse confessarsi; altrettanto dovevan fare per le cattedrali in cui dovevan trovarsi dei confessori generali (C. Lond. ann. 1237, cap. 5. - Ibid. VII, 294). Nel 1261 il concilio di Mainz impose a tutti i vescovi di nominare in tutte le loro cattedrali dei penitenzieri e di averne sempre altri con loro. (C. Mogunt. ann. 1261, cap. 33. - Hartzheim, III, 604).

(5) C. Trident. Sess. XXIV. De Reformat. cap. 8. Questo a nulla riuscì. Verso il 1700, Chiericato (De Poenit. Decis. XLVIII, n. 18) parla dei penitenzieri vescovili come di istituzione tutt'ora in vigore in tutte le diocesi, ma nel 1725 Benedetto XIII emanò una costituzione colla quale imponeva che la regola venisse osservata in tutti quei luoghi in cui non lo era, ed a questo

Evidentemente l'imposizione del canone lateranese doveva esser opera del tempo. Sembra che il primo prelato che facesse un tentativo serio fosse il vescovo di Salisbury il quale, nel 1217, diede prova del suo zelo ordinando tre confessioni e tre comunioni all'anno, a Pasqua, a Pentecoste e per Natale, e minacciando di escludere dalla chiesa e di privare della sepoltura ecclesiastica tutti coloro che non si fossero confessati e comunicati almeno una volta all'anno (1). Nel 1223 il concilio di Rouen ordinò si ossequiasse diligentemente il canone lateranese (2). Versò quell'epoca, le costituzioni del vescovo di Parigi indicano che il progresso fatto nell'imposizione di quel canone era tutt'altro che incoraggiante e che urgeva modificarne il rigore, giacchè impose ai parroci di notificare frequentemente ai loro dipendenti come tutti, od almeno i padri e le madri di famiglia, dovessero confessarsi prima della Domenica delle Palme, sotto pena di dover protrarre il digiuno quaresimale fin dopo l'ottava di Pasqua, epoca in cui potevano nuovamente esser ascoltati. Inoltre, ordinava anche di comporre la lista di tutti i penitenti trasmettendola al sinodo annuale. Un'altra regola attesta il progresso dell'obbligo che la confessione deve precedere tutti i sacramenti, giacchè ai preti è ingiunto di imporre al loro popolo di confessarsi prima di unirsi in matrimonio (3). Nel 1227 il concilio di Narbonne ordinava che il canone lateranese fosse osservato da tutti coloro che fossero arrivati all'età di quattordici anni, e come prova in loro favore, si facesse la lista di tutti coloro che avessero obbedito (4). Evidentemente, qui il confessionale serviva di mezzo per scoprire gli eretici di cui formicolava la Linguadoca, e che tale fosse lo scopo, apparve ancor più evidente nel Concilio di Tolosa del 1229, allo scopo di organizzare un sistema di persecuzione dopo la pace di Parigi, poichè quivi si ordinarono

---

scopo fece pure adottare un decreto consimile dal concilio di Roma di quello stesso anno. - C. Roman. ann. 1725, Tit. XXXIII, cap. 4 (Romae, 1725, p. 139; Append. p. 175).

(1) Constt. R. Poore, Episc. Sarum. ann. 1217, cap. 25 (Harduin, VII, 96).

(2) C. Rotomag. ann. 1223, cap. 9 (Ibid. VII, 128).

(3) Additiones Willelmi Paris. ad Constt. Gallonis, cap. 7, 8, 16 (Ibid. VII, II, 1798-9). Si tratta qui o di Guglielmo de Seignelai (1220-3) o di Guglielmo di Auvergne (1228-49), ma forse del primo.

(4) C. Narbonens. ann. 1227, cap. 7 (Ibid. VII, 146).

tre confessioni e tre comunioni all'anno ed ai preti fu imposto di vegliare acuratamente sugli assenti, sospetti di eresia (1). Nel 1236 Edmund di Canterbury adottò le regole di Riccardo Poore (2), e nel 1240 queste furono ripetute dal concilio di Worchester, senza però annettervi veruna penalità (3). Nel 1237 il vescovo di Coventry impose tre confessioni e tre comunioni all'anno, ma se ciò non si fosse potuto ottenere, dovevasi ammonire il popolo a confessarsi e digiunare in Avvento (4). Solo nel 1250 Berenguer, vescovo di Gerona, impartì istruzioni ai suoi parroci perchè ognuno ammonisse la propria popolazione dell'obbligo di confessarsi una volta all'anno, e che a quelli i quali fossero morti senza pentimento, si dovessero rifiutare la sepoltura ecclesiastica (5). Subito dopo, il cardinal di Susa raccomanda di pubblicare spesso questo precetto nelle chiese così che nessuno possa addurre la propria ignoranza per iscusarsi (6), e nel 1268 vediamo che il concilio di Clermont ordina a tutti i parroci di insegnare questa regola al loro gregge (7). Non vale la pena di enumerare gli ulteriori tentativi escogitati per introdurre il canone lateranese; essi continuarono anche dopo la fine del secolo. Ma venne accettato solo lentamente. Lo si desume dal concilio di Ravenna del 1311, il quale ordina a tutti i preti di pubblicarlo durante la Messa per tutto l'avvento e la Quaresima spiegandolo al popolo in lingua volgare, si che nessuno possa addurre la propria ignoranza (8). Infatti, la teoria scolastica dei sacramenti e del potere delle chiavi era così poco compresa che nel 1280 il sinodo di Poitiers fu costretto a proibire, sotto pena della scomunica, ai diaconi di ascoltare le confessioni e di impartire

(1) C. Tolosan. ann. 1229, cap. 13 (Ibid. VII, 178).

(2) Constitt. S. Edmundi Cantuar. ann. 1236, cap. 18 (Ibid. VII, 270).

(3) C. Wigorn. ann. 1240, cap. 16 (Ibid. VII, 336). Nonostante queste regole ripetute pare che l'idea dei confessori fosse ancora una novità giacchè breve tempo dopo, Matteo Paris (Hist. Angl. ann. 1196) ritenne necessario spiegarla nel senso che « Quos religiosi confessores vocant ».

(4) Constitt. Coventriens. ann. 1237 (Harduin, VII, 277).

(5) Florez, España Sagrada, XLIV, 20.

(6) Hostiens. Aureae Summae, Lib. V, De Poenit. et Remis. paragr. 45.

(7) C. Claremontan. ann. 1268, cap. 7 (Harduin, VII, 594).

(8) C. Ravennat. ann. 1311, Rubr. XV (Ibid. VIII, 1367). Alquanto simili sono C. Senonens. ann. 1269, cap. 4 (Ibid. VII, 650) e C. Treverens. ann. 1310, cap. 90 (Martene Thesaur. IV, 260).

l'assoluzione, errore, esso dice, di antica data, frutto di ignoranza, che necessita sradicare (1). Inoltre, anche i preti soltanto lentamente capirono quali fossero i loro nuovi doveri. Ciò è visibile nelle istruzioni impartite dopo il sinodo ancora per quasi più di un secolo, istruzioni più o menó particolareggiate che presuppongono un'ignoranza completa dell'argomento da parte del clero (2). Man mano che i doveri del confessionale vennero ad esser compresi, e man mano che si capì com'essi rendessero giudici tanto della vita interna che dell'esterna e di tutti i rapporti dell'uomo co' suoi simili, si allestirono manuali di ogni genere ad uso dei preti per guidarli nelle dubbiezze delle loro funzioni, dal più umile manuale in foglio volante, ai più poderosi volumi in quarto, aprendo così la via ad una letteratura che, col tempo, raggiunse proporzioni enormi (3).

Che il popolo non si assoggettasse di troppo buona voglia al peso che gli si imponeva, appare evidente dalle astuzie alle quali si credette necessario ricorrere per costringervelo, quantunque si riconoscesse la confessione dover essere volontaria, e che se uno inducevasi a confessarsi causa il timore di esser espulso dalla chiesa, era indegno della remissione dei peccati (4). Si ordinò di comporre i cataloghi, talvolta di quelli che si confessavano e tal altra di quelli che non confessavansi sia poi per rifiuto che per negligenza, poco importa. In quest'ultimo caso, particolarmente, il catalogo doveva esser indirizzato al vescovo acciocchè potesse punire i renitenti (5). La qual cosa dimostra come i preti fossero

(1) Synod. Pictaviens. ann. 1280, cap. 5 (Harduin, VII, 851).

(2) Constitt. Richardi Poore, cap. 22 (Harduin, VII, 96). - Constitt. Coventriens. ann. 1237 (Ibid. VII, 279-86). - C. Mogunt. ann. 1261, cap. 8; ann. 1281, cap. 8 (Hartzheim, III, ann. 1284 (Harduin, VII, 907-11). - Statut. Synodalia Leodiens. ann. 1287, cap. 14 (Hartzheim, II, 686-9). - Statut. Synod. Camerac, ann. 1300-10 (Hartzheim, IV, 68-9). - Statut. Synod. Remensia circa 1330, Secundus Locus, Praecept. 4 (Gousset, Actes de la Prov. Ecclès. de Reims, II, 540). - C. Suessionens. ann. 1403, cap. 33-41 (Ibid. II, 630-1).

(3) Probabilmente la più antica compilazione ad uso dei confessori fu la *Summa de casibus conscientiae* di Burchard o Broccardus di Strassburg, il quale fiorì verso il 1230. Casimir Ouden dice che esiste in alcuni *Mss.*, ma io ritengo non sia mai stata stampata (Canisii et Basnage, Thesaur. IV, 7).

(4) Summa Tabiena, vedi *Confessio sacram.* paragr. 29.

(5) C. Aralatens. ann. 1275, cap. 19 (Harduin, VII, 731). - C. Coloniens.

pronti a ricorrere all'esclusione della chiesa ed al rifiuto della sepoltura ecclesiastica, giacchè i canonisti decisero che la punizione dovesse infliggersi non *ipso facto*, ma soltanto dopo due rifiuti (1) a confessarsi, la qual cosa ne diminuiva assai l'efficacia. Eppure Giovanni di Friburgo narra di un processo intentato, nel 1300 circa, contro un parrocchiano noto peccatore che rifiutavasi di confessarsi e di pentirsi; il parroco lo scomunicò e lo denunziò al vescovo; ed allora fu costretto a fare penitenza e se avesse nuovamente disobbedito, doveva esser cacciato dalla chiesa, per non venirvi riammesso troppo facilmente (2).

Il popolo, così costretto, cercò tutte le scappatoie per eludere il precetto. Il concilio di Arles, nel 1265, narra come, inviati, durante la quaresima, i penitenzieri in tutte le parrocchie, allo scopo di far sì che i poveri potessero ricevere l'assoluzione dai casi riservati, il popolo pretese confessarsi ad essi di tutti i peccati, rifiutandosi di confessarsi ai proprii parroci, e rallegrandosi dello sfregio fatto agli stessi, per cui venne proibito ai penitenzieri di prestrsi, per l'avvenire, ad ascoltare confessioni generali. Dieci anni dopo un altro concilio si lagna della stessa cosa; il popolo pretendeva potersi confessare ai Frati Mendicanti, e per ovviare a questo sconcio fu stabilito che i frati confessori ed i parroci dovessero preparare ognuno la lista dei proprii penitenti, perchè nessuno potesse sfuggire (3). Malgrado, però, la difficoltà di imporre la confessione annuale furonvi zelanti ecclesiastici i quali la

---

ann. 1280, cap. 8 (Ibid. VII, 829). - C. Nemausens. ann. 1284 (Ibid. VII, 912). - Statuta Synod. Leodiens. ann. 1827, cap. 4 (Hartzheim, III, 689). - Statuta Synod. Camerac. ann. 1300-10 (Ibid. IV, 70). - C. Ambianens. ann. 1454, cap. 5, paragr. 3 (Gousset, op. c. II, 709). - C. Tornac. ann. 1484, cap. 4 (Ib. II, 753).

(1) Tournely, de Sacr. Poenit. Q. VI, art. III. Tuttavia in Ispagna veniva inflitto *ipso facto*. Nel 1528 Martin de Frias (De Arte et Modo Audiendi Confess. fol. VII *a*) fra le questioni preliminari da proporsi al penitente abbraccia ancor questa se si è confessato l'anno precedente. Se risponde negativamente e se esiste un qualche decreto diocesano ch scomunichi tutti coloro i quali trascurino il precetto pasquale deve esser inviato immediatamente all'Ordinario per l'assoluzione.

(2) Jo. Friburgens. Summae Confessor. Lib. II, Tit. XXXIV, Q. 84.

(3) C. Arelatens. ann. 1260 (1265), cap. 16; ann. 1275, cap. 19 (Harduin, VII, 516, 731).

ritennero insufficiente, per la difficoltà di ricordarsi tutti i peccati commessi in un intervallo di tempo così lungo. Quindi, nel 1429, il concilio di Parigi ordinò a tutti i preti di fare il possibile per indurre i loro parrocchiani a confessarsi almeno nelle cinque grandi solennità di Pentecoste, dell'Assunzione, di Tutti i Santi, di Natale ed al Mercoledì delle Ceneri (1).

Per vincere questa ripugnanza universale del popolo, non si lasciò intentato sforzo alcuno atto ad esaltare le virtù ed i benefizii della confessione nella stima del popolo. Cesario di Heisterbach dichiara enfaticamente la confessione esser tanto potente che il solo desiderio di farla, quando per necessità non lo si possa, basta a cancellare tutti i peccati. E narra con lusso di particolari gran numero di storie meravigliose per dimostrare i vantaggi, spirituali e materiali, che da essa scaturiscono, prova che quelle che allora circolavano di bocca in bocca altro non erano che pie frodi. Un demonio in forma di giovane vigilava sui fiumi che dovevano esser attraversati dai penitenti per andarsi a confessare; ei li vedeva entrare come peccatori ed uscirne giustificati colla sicurezza della gloria eterna, e ne rimase così impressionato che volle presentarsi come penitente, esponendo un catalogo tanto prolisso di iniquità che il confessore, meravigliato, gli chiese chi fosse; avendogli declinato il proprio nome, il confessore l'assicurò della redenzione se volesse prostrarsi per tre volte innanzi a Dio e chiedere perdono, ma l'orgoglio demoniaco fece sì che questa penitenza gli apparisse troppo ardua. Tali storie erano inventate appositamente per impressionare. Lo si può dedurre dai frequenti miracoli che si narra siansi verificati in favore di coloro che confessavansi e si pentivano, giacchè molti ve ne furono che sfuggirono perfino al castigo temporale dovuto ai loro delitti. Ben difficile sarebbe immaginare lezione più immorale di questa, e Cesario, rispondendo alla questione propostagli dal suo interlocutore perchè, allora, non tutti i delinquenti che confessavansi sfuggissero alla pena meritata, rispose che ciò avrebbe indotto molti a commettere peccato (2). Con ciò riconosceva tale immoralità.

(1) C. Parisiens. ann. 1429, cap. 28 (Ibid. VIII, 1048).

(2) Caesar. Heisterbach. Dialog. Dist. II, III. Una particolarità degna di nota è la poca attenzione che egli presta all'assoluzione ed alla soddisfazione. Alla prima accenna una sola volta (Dist. III, cap. 53). Come se la con-

Verso quest'epoca, simili medesimi sforzi condussero alla fabbricazione degli assurdi sermoni attribuiti a St. Agostino, ai quali già accennammo. Il predicatore si lagna che gli uomini asseriscano Dio conoscere tutto e quindi esser punto necessario confessarsi. Passa, poi, ad innalzare con una forma di linguaggio quanto mai stravagante, l'importanza ed i vantaggi della confessione auricolare. Ammonisce i suoi uditori di non presentarsi alla confessione ridendo e chiacchierando, assicurandoli di non aver timore a rivelare i proprii peccati «giacchè quanto io vengo a sapere in confessione è a me assai men noto che se non lo sapessi» (1). Guglielmo di Parigi dichiara la confessione dolcissima alle orecchie di Dio e di tutte le celestiali schiere, mentre è terribilissima e terrificantissima per i demonii costretti ad allontanarsi, scornati, da coloro i quali sinceramente e piamente si confessano (2). L'Aquinate afferma che la vergogna provata all'atto della confessione, diminuisce il castigo che si dovrebbe subire per la remissione della *culpa*, e quanto più spesso i peccati vengono confessati, tanto più la *poena* viene a trovarsi ridotta (3). Chi desiderasse avere una prova dell'impressione prodotta sul popolo dalle storie narrate da Cesario di Heisterbach la troverebbe nel fatto che sovente, persone ammalate o versanti in grave tribolazione si confessavano sperando ottenere qualche sollievo materiale, si che St. Antonino fu costretto a spiegare che quando l'atto venga compiuto con queste intenzioni, val nulla; la confessione devesi fare per placar Dio, quantunque, in linea secondaria nulla impedisca che il penitente se ne

---

trizione e la confessione fossero ciò che importa; pare che pensasse ben poco al sacramento. I fatti narrati da Cesario fanno parte di un arsenale di fatti messi in commercio dai predicatori medioevali. Vedi fra Jacopo Passavanti, Lo specchio della vera penitenza, Dist. V, cap. III.

(1) Ps. Augustin. Serm. ad fratres in Eremo, Serm. XXX. Qualunque possa esser l'origine di quest'espressione, pare sia diventata proverbiale. È usata da S. Leonardo da Porto Maurizio, *Discorso mistico e morale*, paragr. 30. Ancora verso la metà del secolo decimonono citavasi il passo in cui si riscontra, e, fatte poche variazioni verbali, si attribuiva a S. Agostino. Così il vescovo Zenner, Vicario Generale di Vienna, nella sua *Instructio practica confessarii*, paragr. 73 ad 4. In essa riscontransi talune frasi che il falsificatore ha prese da Agostino, Enarrat. in Ps. LXVI, n. 6, 7.

(2) Guill. Paris, Opera de Fide, etc. (Nurembvrgi, 1496, fol. 180, col. 3).

(3) St. Th. Aquinat. Summae Suppl. Q. X, art. 2.

aspetti anche qualche benefizio materiale (1). Il concilio di Nimes del 1284 ordinava ai parroci di trattare con dolcezza i loro dipendenti, così da rendere loro gradevole la confessione, e ciò contribuì certo non poco a diminuire il disgusto del popolo per quest'atto (2). Ma qualunque fosse il temperamento delle masse, è indubitato che colla fine del secolo XIII la confessione era ormai diventata indiscutibilmente indispensabile alla salvezza. Secondo la teologia metaforica di Dante, i tre passi necessarii per esser ammessi al purgatorio sono: la confessione, la contrizione e la soddisfazione, fra i quali la confessione occupa il primo posto (3).

L'imposizione della confessione quale parte integrante della disciplina ecclesiastica, produsse un cangiamento così profondo, non soltanto nella pratica ma anche nella teoria del sacramento, che non poteva impedire il sorgere di questioni le quali vennero discusse con quell'acume inflessibile, tutto proprio di questo periodo di teologiche costruzioni. Molte di esse dovremo necessariamente esaminarle in segnito; mi accontento qui di parlare solo di alcune poche rivestenti carattere più generale. Il vescovo Guglielmo di Parigi ritiene ancora suo dovere tuonare fortemente contro la credenza che basti la confessione fatta a Dio; questa egli stigmatizza di errore giudaico; sembra che le istruzioni da lui impartite ai penitenti ammettessero come cosa certa doversi confessare i peccati di tutta la vita, come se la prescrizione della confessione annuale fosse ancora un'innovazione, ma dichiara altamente che se non si osservasse il precetto di confessarsi a Pasqua occorrerebbe punire il peccatore penitente. Discute poi varie questioni, che dice aver perturbato profondamente i fedeli, e non sempre le

(1) S. Antonini, Summa Confessionum, fol. 13 *a*; Summae, P. III, Tit. XIV, cap. 19, paragr. 8.

(2) Synod. Nemausens. ann. 1284 (Harduin, VII, 939).

(3) .... e lo scaglion primajo
Bianco marmo era, si pulito e terso
Ch'i mi specchiava in esso, quale i' pajo.
Era 'l secondo tinto più che perso
D'una petrina ruvida e arsiccia,
Crepato per lo longo e per traverso.
Lo terzo che sopra s'ammassiccia
Porfido mi parea sì fiammeggiante
Come sangue che fuor di vena spiccia. (*Purg. IX*).

risolve nel senso finalmente accettato dalla chiesa; afferma la confessione potersi fare ad una persona e potersi ottenere l'assoluzione da un'altra, e che, ricadendo nel peccato è consigliabile confessarsi nuovamente ed interamente, *de novo*, incominciando da principio (1).

Alessandro di Ales tratta l'argomento in via più esauriente, ed in modo che dimostra come la nuova regola fosse ancora punto universalmente accettata e digerita. Stabilito che la contrizione porta seco, naturalmente, la giustificazione, gli uomini chiedevansi ancora perchè il penitente già giustificato dovesse proprio confessarsi, per cui ritenevano che l'obbligo della confessione scaturisse semplicemente dall'obbligo di obbedire. Alla qual cosa l'Ales altro non può rispondere se non che l'oggetto della confessione non è la remissione della *culpa* e della *poena* ma l'obbedienza alla chiesa, e che chi trascura o disprezza il sacramento, commette un nuovo peccato mortale il quale distrugge la giustificazione, senza avvedersi, a quanto pare, come in tal modo il sacramento divenisse un impedimento e non un aiuto alla salute. La frase *omnia peccata sua* contenuta nel canone lateranese, indusse nella credenza che tutti gli anni il peccatore dovesse fare la confessione generale di tutti i suoi peccati e l'Ales è costretto a spiegare l'opinione dei maestri esser questa, che cioè la confessione obblighi a manifestare tutti i peccati commessi dopo l'ultima confessione, a meno siasi trascurata la soddisfazione imposta, nel qual caso occorre ripetere i peccati già confessati. Verissimo; la confessione, per esser soddisfatoria deve venir fatta in carità, ma ciò che si fa per obbedire esclusivamente al precetto, non risponde a tale condizione, e non è peccato mortale confessarsi in istato di peccato mortale. Infatti, la confessione obbligatoria era tanto diversa da quella volontaria che applicavasi ad un individuo il quale non avesse eseguita l'altra, e già fin da quell'epoca i dottori disputavano circa tale questione colla più sottile dialettica. Essa però non venne risolta che nel secolo XVII da Alessandro VII. E la questione era questa; se il penitente che non fosse risoluto ad abbandonare il peccato, fosse obbligato a fare una confessione la quale non riducevasi che ad un irrisione di Dio e del sacramento. I teologi tentarono sfuggire la questione con sottilissime distinzioni tra coloro ai quali si potesse,

(1) Guill. Paris. de Sacr. Poenit. cap. 2, 12, 19.

e coloro ai quali non si potesse imporre. Un'altra questione egualmente scottante era quella dell'obbligo di confessarsi incombente a chi non avesse peccati mortali a manifestare. A questa risponde l'Ales nel senso che chi non ha peccati mortali da confessare, deve confessarsi di veniali; se un individuo non avesse nemmeno peccati veniali dovrebbe confessarsi, in termini generici, di esser peccatore; neppure i più perfetti vanno esenti dalla regola come non vanno esenti dal digiuno quaresimale. Infatti, occorre proprio ragionar così sottilmente per dimostrare come il peccato originale non debba esser incluso nella confessione (1).

S. Bonaventura riconosce potersi dare la giustificazione senza la confessione, ma che la contrizione che si richiede per aver questa, implica il voto di confessarsi, ed altrettanto bisogna ritenere riguardo alla confessione. Ma anche dopo la giustificazione, la confessione è necessaria per evitare di venir meno alla giustizia. La pratica del confessionale era ancora così poco compresa che egli scrisse il suo *Confessionale* allo scopo di istruire i preti; l'ignoranza di molti fra essi, ei dichiara orribile, ed è precisamente per questo che l'ignoranza domina pure la quasi universalità dei penitenti, particolarmente nei villaggi campestri (2).

Naturalmente, l'Aquinate ritiene che il canone lateranese obblighi tutti, quantunque non sia necessario confessare i peccati veniali, e basti che colui il quale non ha peccati mortali a manifestare si presenti al sacerdote e lo dica, la qual cosa basta a costituire la confessione; se dubitasse di essere, o meno, in peccato mortale o veniale dovrebbe dirlo. Alcuni autori, aggiunge, affermano che un individuo puossi confessare appena sente di esser contrito, e se tale fosse il precetto della chiesa, egli peccherebbe se nol facesse, ma siccome il precetto è annuale così, non è obbligato a meno che debba accostarsi alla comunione. Siccome la confessione è di istituzione divina, nemmeno il papa può dispensare più di quanto possa dispensare dal battezzare una persona non battezzata che voglia salvarsi; tuttavia può dispensare dal pre-

(1) Alex de Ales, Summae, P. IV, Q. XVIII, Membr. IV, art. 1; art. 2, paragr. 1; art. 5, paragr. 1, 3, 4, 7.

(2) S. Bonaventurae in IV Sentt. Dist. XVII P. I, art. 1, Q. 2; art. 2, Q. 4. - Confessionale, cap. I, Partic. I; cap. 2, Partic. I.

cetto annuale, che è semplicemente regola della chiesa (1). Però non tutti gli scolastici accettarono il canone lateranese con questo santo zelo. Coloro che la pretendevano a filosofi e non a teologi, sentivano disprezzo per la confessione, e pur osservando il precetto allorchè ne sentivano il bisogno, a mo' di conforto, non facevansi scrupolo di affermare come bastasse salvare le apparenze, errore il quale fu debitamente condannato nel 1276 da Stefano Tempier, vescovo di Parigi (2).

Quantunque, come vedremo in seguito, il concilio di Trento dichiarasse *de fide* il canone lateranese, tuttavia si guardò bene dal definirne con precisione il significato. Non sciolse neppur le questioni discusse da Alessandro di Ales, se cioè, al precetto si possa soddisfare mediante la confessione senza pentimento ed intenzione di non peccar più, se esigesse un'obbedienza spirituale oppure semplicemente formale. È abbastanza strano che il concilio lateranese abbia prescritto la confessione e l'adempimento della penitenza senza nulla dire del sacramento e dell'assoluzione. Gli scolastici se n'accorsero prontamente ed allora formaronsi due scuole, la prima riteneva che il canone dovesse abbracciare tutto il sacramento della penitenza, mentre l'altra pensava bastasse solo la confessione formale, una confessione teologicamente fittizia, perchè sprovvista del desiderio di placar Dio, di ottenere un'assoluzione valida e di astenersi dal peccato. Tanto l'una che l'altra registrano nomi di prima forza e tutto quanto può dire il Laymann è che la prima opinione è la più comune (3). La seconda riduceva il precetto ad una semplice formalità, rendendo il sacramento un oggetto degno di disprezzo piuttosto che di reverenza, e spogliando il confessionale di ogni significato spirituale e di ogni efficacia mo-

(1) S. Th. Aquin. Summae Suppl. Q. VI, art. 3, 4, 5, 6. Domingo Soto (In IV Sentt. Dist. XVIII, Q. 1, art. 5) dice che solo il papa od un concilio possono dispensare dalla comunione annuale, e così possono permettere ad un eremita di confessarsi solo ogni due o tre anni. Biluart (Comment. in Aquin. *loc. cit.*) afferma che nemmeno il papa può dispensare al di là degli otto o nove anni.

(2) D'Argentrè, Collect. Judic. de novis Error. I, 1, 189, 199.

(3) Dom. Soto in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. III, art. 3. - Henriquez, Summa Theol. Moral. Lib. V, cap. 15, n. 1. - Layman. Theol. Moral. Lib. V, Tract. VI, cap. 5, n. 10, 11.

rale, finchè, nel 1665, venne formalmente condannata da Alessandro VII (1). La costruzione esatta e l'applicazione dell'espressione « almeno una volta all'anno », fu oggetto di larghe discussioni che non occorre qui riassumiamo, eccettuato un espediente abbastanza ingegnoso, accettato comunemente dai teologi, che veniva a diminuirne sensibilmente il peso. Questo consisteva nell obbligo di confessarsi e di comunicarsi due volte nella quindicina che passa tra la Domenica delle Palme e la Domenica dell'ottava; l'una poteva disporre per il passato e l'altra per il futuro anno, facendo sì, in tal modo, che il peccatore sfuggisse all'obbligo della cerimonia biennale (2).

Un'altra questione che fece nascere non poco rumore nel campo scolastico fu questa; se il precetto obblighi anche coloro i quali, a partire dall'ultima confessione, non hanno commesso alcun peccato mortale. Il canone non ammette eccezioni; esso impone a tutti di confessare una volta all'anno tutti i proprii peccati, ma i dottori s'accorsero che i peccati veniali non costituiscono se non materia accessoria del sacramento e quindi non è indispensabile confessarsene. Esamineremo più minutamente tale questione altrove; quì basti dire che oggi ancora non si è peranco riesciti a stabilire se il precetto della confessione annuale obblighi anche quando non sianvi peccati mortali a manifestare. L'Aquinate suggerisce, come veremmo, che in tal caso il penitente si presenti al prete e dichiari il fatto, ed aggiunge esser questa pratica generalmente raccomandata, ma dice anche come altri teologi dichiarino estremamente azzardosa la deduzione trattane da altri, secondo cui tale penitente possa accostarsi alla comunione pasquale senza prima confessarsi (3).

(1) Alexandr. PP. VII. Const. 7 sept. 1665, Prop. XIV. Per la controversia sulla questione vedi Trotta a Veteri Expos. et impugnat. Propp. Damnatar. Neapoli, 1707, p. 15. Vedi pure Viva, Trutina Theologica in Prop. XIV, Alex. VII.

(2) Caramuelis Theol. Fundament. n. 751. Una questione è restata insoluta, se l'anno incominci a decorrere dal gennaio al dicembre oppure da Pasqua a Pasqua, od anche dalla data dell'ultima confessione; e così pure se, omessa un anno l'anno seguente debbansi fare due confessioni. - Clericati, de Poenit. Decis. L, n. 9. - Gousset, Theol. Morale, II, n .409.

(3) Clericati, de Poenit. Decis. L, n. 3. - Casus Conscientiae Bened. PP. XIV. Apr. 1740, cas. I. - Gousset, Theol. Moral. II, 407-8. Il Chiericato ci informa (*loc. cit.*) che siccome la Vergine non aveva mai commesso peccato

Il papa non è obbligato a dosservare il precetto, ma si afferma esser bene che questo esista per non ingenerare scandalo. Se però, egli versasse in istato di peccato mortale, è obbligato, come tutti gli altri, a dosservare il precetto divino della confessione, sopratutto se desidera ricevere od amministrare i sacramenti (1).

Nessuna meraviglia che l'imposizione del canone lateranese incontrasse tanta opposizione e soltanto assai tardi incominciasse ad esser osservato. La chiesa, adottandolo, erasi temerariamente impegnata in un esperimento tremendo, a cui il suo organismo era completamente impreparato. Vedemmo con quanta imperfezione l'aumentare delle parrocchie e dei preti corrispondesse all'aumentare della popolazione nonchè al continuo svilupparsi delle sacre funzioni; quanto più le parocchie erano vaste, tanto maggiori erano le rendite delle stesse; e queste conservavansi indivise, così da non più sovvenire ai bisogni delle popolazioni che le somministravano, sicchè, mentre tutte le nazioni contavano gran numero di ecclesiastici, quelli fra costoro, addetti all'amministrazione dei sacramenti, erano così pochi che non corrispondevano più ai bisogni delle popolazioni. Come vedremo in seguito, a questa deficienza supplirono, fino ad un certo punto, gli Ordini Mendicanti, i quali invasero il campo fino allora riservato ai preti beneficiati, ma mentre ciò rimediava solo parzialmene alla mancanza di clero adatto non riesciva, in nessun modo, a togliere inconvenienti ancor più gravi, giacchè il carattere della grande maggioranza dei membri costituiti negli ordini sacri, li rendeva affatto incapaci di accaparrarsi la confidenza del loro gregge o di coprire adeguatamente le supreme e delicate responsabilità del confessionale. Abbiamo già accennato più sopra alla descrizione del clero del secolo XII data da Pier Lombardo e da Alain de Lille, ove dicono che i preti guidavano i penitenti piuttosto all'inferno che al paradiso. Enrico, arcivescovo di Salzburg, attesta come la Germania non fosse meno infetta della Francia (2). Col decorrere degli anni, queste la-

di nessun genere, nè morale, nè veniale, così non s'era mai confessata nè aveva ricevuto il sacramento della penitenza, quantunque avesse ricevuto quello del battesimo, che, per esser essa stata concepita immacolatamente avrebbe potuto sembrare opera di supererogazione.

(1) Clericati, *Loc. cit.* n. 8.

(2) Henrici Salzburg. de Calamitatibus ecclesiae, cap. 9 (Migne, CXCVI,

mentele da parte di persone che meglio delle altre erano in grado di giudicare, non fecero che aumentare, sì che non si ha veruna ragione di dubitare che i ministri di Dio, ai quali era stato affidato il terribile potere delle chiavi, rappresentassero sempre una casta troppo ignorante e troppo corrotta per poter coadiuvare al benessere dei loro subalterni o riconciliare il popolo coi nuovi e gravosi pesi.

Innocenzo III, precisamente quando si accinse ad imporre ai preti della cristianità questo difficilissimo dovere, non si illudeva affatto circa la loro indegnità ed inadeguatezza giacchè, in un sermone tenuto al concilio lateranese, dichiarava i preti esser la principale sorgente di corruzione per il popolo loro soggetto (1). Siccome era impossibile fosse tanto cieco da non avvedersi che colla nuova regola altro non avrebbe fatto che aumentar le fonti di corruzione così si ha ragione di credere che con essa ei si proponesse sopratutto di aumentare la grandezza ecclesiastica e di aver fra mano un mezzo potentissimo onde scoprire l'eresia. L'affermazione di Innocenzo è riconfermata, nel 1219, dal suo successore Onorio III (2) e dal vescovo Grossatesta nel memoriale da lui presentato ad Innocenzo IV nel 1250. I preti, ei dice, sono omicidi delle anime loro affidate; non soltanto scorticano le loro pecore; ma ne strappano la carne dalle ossa e le ossa stesse frantumano; ei sono dediti universalmente alla fornicazione ed all'adulterio, all'incesto ed alla ghiottoneria, e sono un'abbominazione al cospetto di Dio. Inoltre, le chiese, nella maggior parte, vengono abbandonate a mani mercenarie di stipendiati che appena possono vivervi; stipendiati generalmente troppo ignoranti per punire i peccati e che non osano farlo non avendo coscienza dei loro doveri. In un sermone indirizzato al suo clero, ei dichiara che molti di essi non conoscono un solo articolo di fede nè sono in grado di spiegare uno solo

1551). « Clericus etenim... a fornicationibus et adulteriis laicum publico poenitentia compescit. Clericus nullo timore frenatur. Quia etsi turpissimae vitae fuerit, decanum contemnit atque archidiaconum nisi accusatus fuerit, nullusque accusator sit, omnibus idipsum facientibus et crimina propria in aliis favent ibus ».

(1) Innoc. PP. III, Sermo VI in Concil. Lateran. - « Nam omnis in populo corruptela principaliter procedit a clero ».

(2) Honor. PP. III, Epist. ad Archiep. Biturícens. (Martene Ampl. Collect. I, 1149).

degli articoli contenuti nel decalogo (1). Evidentemente, l'ordinazione non conferiva affatto, col potere delle chiavi, anche la chiave della scienza, nè si può dire che nel 1240, il concilio di Worchester pretendesse troppo dai preti, affermando come avrebbero almeno dovuto conoscere i sette peccati capitali ed i sette sacramenti per poter ammaestrare il proprio gregge ed esortarlo a confessarsi (2). Alessandro di Ales parla in termini vigorosi del peccato che allora predominava nel popolo, e parlando del clero che avrebbe dovuto convertirlo, dice che il mondo formicolava di preti, ma ben di rado potevansi trovare operai che lavorassero nella vigna del Signore; aggiunge pure come tutti fossero disposti ad assumere l'ufficio sacerdotale ma nessuno a compierne i doveri, ed è meglio tacere in merito all'universale trascuratezza (3). Guglielmo di Parigi si lamenta che migliaia di anime vadano perdute causa la negligenza di un solo prelato e accenna all'impossibilità di ottenere la remozione di siffatti pastori infedeli (4). Allorquando, nel 1247, Giovanni di Dio formulò il suo *liber poenitentialis* perchè servisse di guida ai confessori, il catalogo da lui compilato di cinquant'un peccati commessi dai vescovi nell'esercizio delle loro funzioni, è un processo terribile a carico dei prelati di quel tempo, mentre, parlando del clero e particolarmente dei preti, ei dice la loro malvagità esser tanto grande che sarebbe impossibile misurarla (5). Il cardinal Enrico di Susa afferma come il vizio comune del clero sia quello di Sodoma, di Gomorra e di Segor, ma aggiunge che non deve

(1) R. Grosseteste, Sermo (Fascic. Rer. expetendar. Ed. 1690, II, 251-3); Sermo ad Clerum (Ibid. p. 265). Si è probabilmente a questa convinzione sull'incapacità del clero che bisogna attribuire la ben lieve importanza annessa dal Grosseteste alla confessione, negli sforzi infaticabili da lui fatti per elevare le condizioni morali della sua gran diocesi. Nei numerosi sermoni da lui tenuti al clero, pur riprovandone i vizii ed inculcandone i doveri, alla confessione accenna appena una volta, e piuttosto come mezzo con cui i pastori possono venire a conoscere le loro greggie che altro (Ibid. pp. 262-306). In una lettera ai suoi arcidiaconi, imponente loro di vigilare perchè i preti facciano il loro dovere, non si allude affatto alla confessione (Ibid. p. 315). Quando rimprovera H. de Pateshul (poscia vescovo di Coventry) perchè trascurava i suoi doveri pastorali, non fa una parola della confessione (Ibid. p. 324).

(2) C. Wigorn. ann. 1240, cap. 18 (Harduin, VII, 337).

(3) Alex. de Ales, Summae, P. IV, Q. XXXII, Membr. IV, art. 3.

(4) Guill. Paris. de Sacr. Poenit. cap. 20.

(5) Jo. de Deo Poenitentialis, cap. 2-6, 20.

vantarsi troppo in pubblico dei suoi peccati giacchè, in tal caso incorrerebbe nella sospensione annessa allo scandalo ed all'infamia (1). Alessandro IV, perciò, era probabilmente nel vero, quando, nel 1259 attribuiva la crescente corruzione del popolo all'infezione procedente dal clero (2). L'Aquinate si accontenta di denunziarne l'ignoranza, la quale lo rende sommamente pericoloso al confessionale; molti confessori infatti, dice, non conoscono nemmeno il latino, e pochi son coloro che sappiano leggere le scritture, inoltre, le parrocchie sono talvolta così vaste, che se il parroco consumasse nell'esercizio dele sue funzioni anche tutta la vita, ben difficilmente riescirebbe ad accontentare tutti i penitenti (3). Altrettanto enfatico è S. Bonaventura; descrivendo l'ignoranza allora prevalente tra i preti, dice che questa li rende disadatti a guidare le anime affidate alle loro cure; inoltre, in quasi tutte le parrocchie, i titolari si curan ben poco delle anime, che abbandonano quasi completamente alle cure di vicarii rimunerati men che sia possibile, e questi ultimi, quasi sempre non soltanto sono ignoranti, ma anche così viziosi, che il popolo teme di confessarsi ad essi, e se una donna onesta confabulasse semplicemente con loro vi rimetterebbe di riputazione: son vagabondi, passano di cura in cura in cerca di posti per vivere; allorchè, poi, sono impiegati possono sempre venir espulsi per diminuzione di salario. Se i mendicanti, soggiunge, accusano nei loro sermoni i preti secolari, ciò accade perchè i delitti di questi ultimi sono tanto notorii che, se si passassero sotto silenzo, il laicato ne arguirebbe che certe offese tanto enormi non sono odiate da Dio e le donne si lascierebbero indurre a credere quanto i preti dicon loro che il peccare con un prete non è colpa (4). Naturalmente S. Bonaventura eccettua gli Ordini Mendicanti, ma, in un'operetta a loro dedicata, riguardante il metodo

(1) Hostiensis. Aureae Summae, Lib. V, de Excess. Praelat. paragr. 2. - La definizione ecclesiastica dello scandalo è questa, che esso porge occasione di peccato agli altri. - S. Th. Aquin. Summae, II, II, Q. XLIII, art. 1. - La Croix Theol. Moral. I, n. 189.

(2) Chron. Augustens. ann. 1260 (Freher et Struv. I, 546).

(3) S. Th. Aquin. contra Impugnantes Religiosos, P. II, cap. IV, paragr. 10.

(4) S. Bonaventurae, Libell. Apologeticus; Quare fratres minores praedicent et confessiones audiant; In Lib. IV Sentt. Dist. XVII, P. II, art. 1, Q. 2. È vero che Bonaventura specifica che non intende accusare il clero di

col quale debbono confessare i loro peccati e pentirsene, il numero non esiguo di pagine in cui si parla dei peccati sensuali dimostra come anch'essi sentissero tutto il peso della loro debolezza e che i voti e l'abitudine ben poco influivano sulla carne reclamante il proprio tributo e che la proibizione altro non faceva che concentrare il pensiero sul frutto proibito (1). Nessuna meraviglia, quindi, che egli si sentisse sfinito nell'impresa porre dei imiti nell'esercizio del potere delle chiavi da parte dei preti cattivi (2).

I vicarii o cappellani tanto acerbamente criticati da S. Bonaventura ,erano veramente un malanno universale (3); generalmente, sopra di essi non esercitavasi sorveglianza alcuna; bastava ricevessero l'investitura dai parroci senza che abbisognasse veruna approvazione di licenza vescovile. Verissimo; di tanto in tanto qualche sinodo diocesano tentava frenar l'abuso insistendo come nessuno potesse ascoltare le confessioni senza esser beneficiato od averne ottenuto licenza, ma erano sforzi locali e temporanei, e, nel secolo XV, il Cancelliere Gerson afferma che quantunque vi fossero dottori rigidi i quali ritenevano come nessuno dei coadiutori di parrocchia potesse ascoltare le confessioni, senz'averne prima ottenuta licenza dal vescovo, altri sostenevano che bastava l'ordinazione e l'esser adibiti al servizio delle parrocchie, ed aggiunge come, nella pratica, questa fosse la regola, giacchè tutti servivansi di coadiutori che non avevano ottenuta licenza al-

---

Francia e d'Inghilterra, ma dal vescovo Grosseteste abbiamo visto quanto poco quest'ultimo meritasse di esser eccettuato, e Guglielmo Le Maire, vescovo di Angers, nel 1293, dimostra come il clero francese non fosse meno corrotto; nè se a lui dobbiamo credere, gli ordini regolari erano atti alle confessioni più del clero secolare. - Guill. Majoris, Episc. Andegav. Synod. IV, cap. 1 (D'Achery, I, 735). Il « Formulario della Penitenza Papale » compilato dal card. Thomasius (Philadelphia, 1892), che è in massima parte dedicato alle dispense necessarie per reintegrare i chierici peccatori spiega fino a un certo punto i vizii allora predominanti del clero, il quale non poteva esser tradotto dinanzi ai tribunali civili e che, col ricorrere alla curia, poteva ottenere l'impunità dall'applicazione del diritto spirituale.

(1) S. Bonaventura, de Puritate conscientiae.

(2) S. Bonaventurae, In IV Sentt. Dist. XIX, P. I, art. 1.

(3) Lo stipendiare un vicario dandogli il meno che fosse possibile era un abuso di vecchia data, del quale più di un secolo prima già si lagnava Geroch Reichersberg, *Exposit. in Ps.* LXIV, n. 156.

cuna (1). Si può ben immaginare quanto tornassero vane le lamentele di Umberto de Romanis al concilio universale di Lione del 1247; egli lagnavasi infatti come uno dei malanni che allora urgeva sopratutto correggere, fosse la concessione del potere delle chiavi a persone ignoranti le quali non sapevano in qual modo legare o sciogliere (2). Nel susseguente concilio generale, quello di Vienna del 1322, il memoriale per la riforma della chiesa presentato da Guglielmo le Maire, vescovo di Angers, si occupa pressochè totalmente di deplorare l'ignoranza e la vita esecrabile di tutti gli ordini del clero (3).

Sarebbe perfettamente inutile continuare ad addurre prove di questo consenso universale dell'opinione riguardante il carattere morale ed intellettuale del clero medioevale a cui era affidata la responsabilità della salute delle anime nella confessione obbliga-

(1) Van Espen Jur. Eccles. P. II. Tit. VI, cap. 6, n. 11. - C. Wigorn. ann. 1240, cap. 39 (Harduin, VII, 343). - Statut. Eccles. Aeduens. ann. 1299, cap. 13 (Martene Thesaur. IV, 487). - Statut. Eccles. Avenionens. ann. 1499, cap. 6; ann. 1509, cap. 31 (Ibid. pp. 392, 591). - Statut. Eccles. Biterrens. ann. 1368, cap. 4 (Ibid. p. 627). - Jo. Gersonis Compend. Theolog. (Ed. 1488, XXVII, G.).

(2) H. de Romanis de Tractandis in Concilio, P. III, cap. 9 (Martene Ampl. Collect. VII, 197).

(3) « Innumerose persone contemptibiles et abjecte, vita, sciéntia et moribus omnino indigne, ad sacras ordines et maxime ad sacerdotium promoventur. Ex quo fit quod totus ordo ecclesiasticus dehonestatur, ministerium ecclesiasticum vituperatur, ecclesia scandalizatur, dum effrenata multitudo sacerdotum maxime indignorum in ecclesia a laicis populis consideratur; ex quorum execrabili vita et perniciosa ignorantia infinita scandala oriuntur, sacramenta ecclesiastica a laicis contempnuntur; unde in plerisque partibus apud laicos sacerdotes Judeis viliores et contemptibiliores habentur ». Egli dice che molta parte di questo biasimo va alla Santa Sede - « Quia multi vita et moribus detestabiles, de diversis mundi partibus ad sedem apostolicam concurrentes, tam in forma pauperum, quam alias beneficia cum vel sine cura cotidie impetrare noscuntur, maxime in locis quibus de vita eorum et moribus noticia non habetur, et a prelatis tanquam filiis obediencie, mandato sedis apostolice, obtemperantibus, reverenter instituti vel admissi, ita detestabilem et deformem vitam ducunt quod ob hoc ecclesie destruuntur, populi scandalizantur, Dei ecclesia blasphematur, prelati hodie non possunt bonis personis de beneficiis nec beneficiis de bonis personis, obstante numerosa multitudine talium impetrancium, providere ». - Mèlanges Historiques, II, pp. 478, 481.

toria. La prova continua ancora per tutto il secolo XIV e diffatti, della malvagità universale di tutti gli ordini del clero, fanno fede testimonii superiori ad ogni sospetto, come il vescovo Pelayo, S. Caterina di Siena e S. Brigida di Svezia, i quali affermano come tale malanno crescesse continuamente ed in modo indescrivibile (1). Infatti parrebbe che un progressivo deterioramento fosse inevitabile per il fatto che la Santa Sede nel secolo XIV riescì ad impadronirsi di quasi tutto il patronato della chiesa nell'intera Europa e dei beni della stessa fece aperto mercato. In questa compra e vendita della spiritualità, è bene notare come i benefizii con cura d'anime fossero ben più tenuti in conto di quelli senza cura d'anime, come se nell'altare e nel confessionale esistesse davvero un valore su cui speculare: così in Italia, il prezzo di un benefizio *cum cura* era di sessanta fiorini e *sine cura* di quaranta, in Germania ed Inghilterra rispettivamente di venticinque e di diciotto marchi (2). Inoltre, a queste fonti di demoralizzazione occorre aggiun-

(1) Alvar. Pelagii de Planctu Eccles. Lib. II, art. 7. - S. Caterina da Siena Epistole, Lett. 9, 13, 14, 15, 17, 18, 21, 35, 38, ecc. - S. Brigittae, Revelationes Lib. IV, cap. 33, 37, 142. Fra Jacopo Passavanti afferma (Lo specchio della vera Penitenza, Dist. V, cap. 5) che moltissimi penitenti cercavano a bella posta dei confessori ignoranti e stupidi perchè così andassero dannati tanto il prete che il penitente. Il Dr. Pietro da Palermo si lagna (Quadragesimale, Serm. XX) che mentre per la più vile arte meccanica si richiede un tempo abbastanza lungo per apprenderla, nulla se ne richiede per l'arte di guidare le anime.

(2) Una tariffa fissa per la collazione dei benefizii apparisce per la prima volta nelle Regole della Cancelleria di Benedetto XII, promulgate verso il 1335, ma non vi si trova fatta menzione di figure solo vi si accenna alla *Summa* consueta, la qual cosa dimostra come già i suoi predecessori avessero adottato l'uso dei prezzi fissi. Il suo successore immediato fu Giovanni XXII (Regulae Benedicti PP. XII, n. 2, 3, AP. Ottenthal, Regulae Cancellariae Apostolicae, p. 19). Sotto i papi susseguenti vennero pure esposti i quadri o figure (Regulae Urbani PP. V, n. 4, p. 14. - Regulae Gregorii PP. XI, n. 14, p. 27. - Regulae Johann. PP. XXIII, n. 14, p. 175). Per tutto il tempo del gran scisma gli Antipapi, Clemente VII e Benedetto XIII, fecero eccezione in favore dei maestri di teologia e dei dottori in diritto canonico e civile, i quali non furono tassati. (Regulae Clement. VII, n. 24, p. 95. - Regulae Bened. XIII, n. 70, p. 135), probabilmente per avere l'appoggio della classe dotta e delle università. Queste « Taxes » eran un soprappiù alle spese per le lettere, che non eran lievi. Vedi Tangl, Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, XIII, I.

gere le entrate che percepivansi per dispense, la pluralità di benefizii, che già da tempo causava torti inenarrabili da parte della chiesa; queste aumentavano continuamente, elargendo un numero stragrande di benefizii a poche persone beniamine della curia, cardinali e loro dipendenti, a cui non tornava difficile ottenere dispensa dall'obbligo della residenza. Quando fu imposta al popolo la confessione, parve che la Santa Sede mettesse ogni sua cura nel vendere l'ufficio di confessore al primo capitato che potesse sborsarne il prezzo, senza punto badare se fosse egli capace di addossarsi le responsabilità inerenti ad un così formidabile ufficio; essa tentò subito di approfittare dell'infrazione di leggi di niun valore, per vendere dispense; tale era, per esempio, la dispensa dell'età: un chierico di ventidue anni, poteva acquistare per sedici *gros* una commendatizia per esser ordinato prete, mentre ner ogni anno che mancasse a compiere quest'età, dovevasi pagare una tassa di due *gros*, come pure dovevasi pagar le lettere che mettessero l'ordinato in grado di avere un benefizio con cura d'anime (1). Date queste perniciose influenze, non è difficile scorgere il motivo per cui in tutta l'Europa andavansi sempre più trascurando i bisogni spirituali dei fedeli, e come essi fossero abbandonati alle cure di pastori aventi carattere spregevole. A nulla valsero gli sforzi riformatorii dei concilii di Costanza e di Basilea; le lamentele circa l'ignoranza e la corruzione del clero in genere e dei confessori in ispecie, continuarono fino alla Riforma (2). Nemmeno fra i Men-

(1) Tangl. *Ubi supr.* - In tempo più recente, e cioè verso la fine del secolo XV, la tariffa della cancelleria papale per dispense in favore dei minorenni era la seguente:

Absolutio pro eo qui minor XXV annis existens se fecit ad omnes sacros ordines promoveri et non est in aetate legitima . . . . . gros. VII.
Absolutio pro eo qui nondum venit ad etatem legitimam et petit secum dispensari ut possit ministrare . . . . gros. XVIII.
Dispensatio pro eo qui dum XX sue etatis annum attigerit petit quod ad omnes sacros ordines promoveri possit.... gros. XXXIII.
Absolutio pro presbytero quia minorennis parrocchialem ecclesiam obtinuit et se fecit promoveri . . . . . gros. VIII.

Libellus Taxarum super quibus in Cancellaria Apostolica impetrandis (Withe Historical Library, Cornell University, A. 6124).

(2) Martene Thesaur. I, 1612-16. - Jo Gersonis Sermo in Concil. Remens.

dicanti si può dire che il confessionale fosse molto rispettato. Il domenicano Prierias istruisce i superiori degli Ordini circa l'elezione dei frati da presentarsi ai vescovi come idonei alla licenza di ascoltare le confessioni, e aggiunge che se un candidato conosce abbastanza bene il latino da comprenderlo leggendolo ed ha letto il *Defecerunt* o qualche altro libro di simil genere, e non è uno stupido, bensì trovasi in grado di dubitare quando è necessario dubitare, nè è iracondo o presuntuoso, può essere presentato con tutta sicurezza (1). Nel 1538 la commissione di cardinali, nominata da Paolo III per giudicare quali riforme fossero necessarie allo scopo di frenare alquanto il dilagare dell'eresia, si espresse nel senso esser innanzi tutto necessario rimediare al carattere deplorevole del sacerdozio che sulla chiesa e sopra tutte le sue funzioni aveva gettato il disprezzo universale (2). Anche dopo la contro-riforma, ben debole fu il miglioramento verificatosi. Verso il 1575 un memoriale di questioni concernenti la riforma, presentato ad un cardinale, annoverava, fra queste, anche l'ignoranza predominante in coloro che predicavano e confessavano, aggiungendo come in generale, i prelati ed i principi desiderassero avere siffatti confessori (3). Bartolomeo da Medina si lagna amaramente che la confessione sia praticata specialmente dai preti più ignoranti, i quali, senza conoscere affatto la scrittura, accingonsi alla cura delle anime, mentre i dotti teologi e canonisti disprezzano tale funzione e crederebbero abbassarsi se ascoltassero le confes-

---

ann. 1608 (Gousset, Actes de la prov. de Reims, II, 656-8). - Nic. de Clemangis de Ruina ecclesiae, cap. 19-36. - Jo. de Ragusio Init. et Prosec. Concil. Basil. (Acta et Monumenta Concil. Saec. XV, I, 32). - Weigel Clavicula Indulgentialis, cap. 45, 76. - Jo. Nideri Formicar. Lib. I, cap. 7. - S. Antonini de Audientia Confessionum, fol. 3 a. - Aeneae Sy. LVII Opp. inedd. (Atti della Accademia dei Lincei, 1883, pp. 558-9). - Cherubini de Spoleto, Quadragesimale, Serm LXIV. - Cod. Rosemondi Confessionale, Antverplae, 1519, fol. 113 b.

(1) Summa Sylvestrina, vedi *Confessor.* III, paragr. 8.

(2) Quod passim, quicumque sint, imperitissimi sint, vilissimo genere orti, sint malis moribus ornati, sint adolescentes, admittantur ad ordines sacros, maxime ad presbyteratum... Hinc innumera scandala, hinc contemptus ordinis ecclesiastici, hinc divini cultus veneratio non tantum diminuta sed etiam prope jam extincta. - Le Plat, Monum. Conc. Trident. II, 598.

(3) Bibl. Ambros. MS. G. 22 (Döllinger, Beiträge zur politischen, kirchlichen und cultur-Geschichte, III, 241).

sioni; dice inoltre trattarsi quì di una perversità intollerabile e di una terribile malattia di quei tempi disgraziati, conducenti alla perdizione del popolo di Dio (1). Il cardinale Bellarmino allorchè flagella i vizii del clero, è implacabile; deplora la perversità di tempi in cui i preti, che anticamente erano neppur soggetti alla penitenza pubblica, vengono condannati in gran numero alle galere; il clero secolare col suo esempio, corrompe il popolo che dovrebbe invece edificare, mentre quello regolare scandalizza non soltanto i fedeli ma perfino gli eretici ed i turchi (2).

Cesario di Heisterbach narra alcuni fatti che dimostrano in qual modo codesti pastori adempissero i loro doveri. Egli narra di un prete che a coloro i quali durante la quaresima recavansi da lui per confessarsi e per averne l'assoluzione, prescriveva la medesima penitenza del suo predecessore, oppure la medesima penitenza imposta loro l'anno precedente. Di un altro dice che, allorquando i suoi parrocchiani accorrevano da lui per la confessione pasquale, li chiamava dinanzi all'altare a gruppi di sei od otto, stendeva sopra di essi la sua stola come se si trattasse di fare un esorcismo, indi ripeteva loro in vernacolo una confessione generale, che essi dovevano recitare con lui, dopo di che, prescriveva una penitenza eguale per tutti e li rimandava. Lui morto, il suo successore un giorno fu chiamato al letto di morte di un parrocchiano che non potè mai persuadere a confessarsi diversamente dal modo con cui erasi fino allora confessato. « Io mi accuso di aver peccato d'adulterio, di furto, di rapina, di omicidio, di spergiuro, ecc. » quantunque negasse insistentemente d'aver mai commesso un solo di questi peccati (3).

(1) Bart. a Medina, Instruct. Confessor. Prologus (Coloniae, 1601).

(2) Rob. Bellarmini de Gemitu Columbae, Lib. II, c. 5; Lib. III, c. 5, 6.

(3) Caes. Heisterbach. Dial. Dist. III, cap. 44, 45. Questo modo di confessare tutti i peccati possibili continuò ancora per parecchio tempo. Esiste una xilografica *Beichtspiegel nach den Zehn Geboten* riprodotta in facsimile che contiene una formola per la quale il penitente si confessa reo di ogni peccato possibile, ed è disposto in conformità degli articoli del Decalogo. Siccome è tedesca e non contiene formola alcuna di assoluzione o penitenza, era evidentemente di uso popolare, dimostrando come penitenti e confessori si abbandonassero in ciò alla loro naturale indolenza, abbracciando tutto ciò di cui il penitente avrebbe potuto rendersi colpevole. - Haltrop, Confessionale, La Haye, 1861.

Naturalmente, la chiesa non poteva indursi ad ammettere che la validità del sacramento venisse deteriorata dall'ignoranza o dalla malvagità di coloro i quali l'amministravano, ma il popolo, la di cui salute era in gioco, non sentivasi altrettanto saldo in questa convinzione, sebbene il dubitarne equivalesse a far rinascere l'antica eresia dei Donatisti. Gli scolastici si diedero attorno allo scopo di rimuovere quest'errore, e l'Aquinate afferma trionfalmente che nessuno può sapere se altri siano in istato di grazia e quindi nessuno potrebbe mai esser sicuro dell'assoluzione se il valore di questa dipendesse dalla degnità del ministro. Egli riconosce che i cattivi preti usano male delle chiavi, ma ne addossa la responsabilità a Dio, il quale dal male può far scaturire il bene, dimenticando che, in tal modo, egli viene a negare praticamente il potere sacerdotale (1). Riconosce inoltre come molti penitenti siano così deboli da preferire morire senza farsi assolvere piuttosto che confessarsi a siffatti preti, motivo per cui coloro i quali rifiutansi di accordare ai loro parrocchiani la licenza necessaria perchè si confessino da altri preti, destinano molte anime all'inferno, ed in tal caso, la confessione fatta ad un laico è ancora la miglior cosa (2). Guido de Monteroquer nel caso venisse rifiutata siffatta licenza, consiglia la confessione fatta a Dio (3). Giovanni Gersone afferma come, non di rado, i parrocchiani, e con ragione, sopprimano qualche loro peccato allorchè si confessano ai loro parroci, il che vale un Perù (4); e pressochè eguale è il consiglio dato da Roberto Lecci ai penitenti quando dice loro di chiudere gli occhi sui peccati dei loro confessori; occorre si accontentino se la vita degli stessi non è apertamente cattiva (5). Infatti, sembra che al penitente ri-

(1) S. Raymundi, Summae, Lib. III, Tit. XXXIV, paragr. 5. - Hostiensis Aureae Summae, Lib. V, De Remiss. paragr. 3. - S. Th. Aquin. Summ. Suppl. Q. XIX, art. 5 ad 2.

(2) S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XVII. Q. III ad 5. Siccome questo detto dell'Aquinate venne riconfermato da susseguenti, così ciò denota come queste turbolenze continuassero. Vedi Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XIV, Q. 3; Summa Pisanella vedi *Confessio*, III, n. 4; Summa Angelica, vedi *Confessio*, III, paragr. 31.

(3) Manip. Curator. P. II, Tract. II, cap. 4.

(4) Jo. Gersonis, Orat. in C. Remens. ann. 1408 (Gousset, Actes, II, 659).

(5) Roberti, Episc. Aquin. Opus Quadrages. Sermo XXVIII, cap. 2.

manesse solo la scelta del male, poichè Angiolo da Chivasso, Francescano Osservante egli pure, avverte i penitenti ad accostarsi ai loro proprii parroci, in vista dell'ignoranza e dell'inganno che abbonda fra gli altri che hanno licenza di ascoltare le confessioni (1).

Non deve apparir quindi strano se l'umana natura fuorviata, per servirsi dei mezzi facili fornitile da Dio onde acquistar la salute ed offertile dalla chiesa, abbisognasse di costrizione. Fra le questioni che comunemente sottoponevansi al prete quando si confessava, eravi quella colla quale gli si chiedeva se avesse indotto i suoi sudditi a confessarsi, costringendoveli se nolenti, o denunziandoli al vescovo sotto pena di peccato mortale qualora fosse stato costretto a farlo (2). E malgrado tutti questi mezzi coercitivi il successo della confessione annuale obbligatoria fu parziale. Dopo due secoli e mezzo di sforzi, Roberto da Lecci si lagna dello spettacolo di moltitudini che non si confessano da venti e trent'anni e che costituiscono una velenosa sinagoga infernale. Dice infatti come allora andasse ognor più infiltrandosi l'opinione la confessione esser inutile e superflua, ed a confutarla consacra un intero sermone (3). Perfino nell'ortodossa Spagna, il concilio di Siviglia del 1512 fu costretto ad adottare misure radicali per vincere l'indifferenza del popolo. Dal momento che molti trascurano l'osservanza del precetto, tenendo in non cale la scomunica, egli consiglia i parroci di dividere la propria parrocchia in distretti e ad ogni distretto stabilire un giorno in cui gli abitanti dello stesso possano recarsi a confessarsi. I parroci, poi, debbono denunziare dal pulpito come scomunicati coloro che non si presentassero e la lista non solamente deve poi esser inviata ai provveditori, ma occorre si formi coll'ottava del Corpus Christi una seconda lista dei più contumaci, contro i quali i provveditori procederanno colle cen-

(1) Summa Angelica vedi *Confessio*, III, paragr. 33. Da questo si può arguire con tutta sicurezza che la regola da lui altrove ricordata era ormai lettera morta (vedi *Clericus*, VIII, n. 1, 2), e che non era lecito accostarsi a nessun sacramento, fatta eccezione del battesimo, essendo peccatore notorio.

(2) Bart. de Chaimis, Interrogatorium, fol. 92 b. - Somma Pacifica, composta dal P. Pacifico da Novara, cap. XXII.

(3) Rob. Aquinat. Episc. Opus Quadragesimale, Serm. XXVII.

sure e col castigo, invocando, se sia necessario, l'aiuto del braccio secolare. Coloro che per un anno avessero persistito nella scomunica, se chierici, dovevano esser gettati in prigione finchè, pentiti, si sottomettessero; se laici, incorrevano in una multa di cento maravedis al mese, e dopo un altr'anno si sarebbero confiscati metà dei loro beni (1). Evidentemente quelli che volontariamente non desideravano andare in paradiso dovevano andarvi per forza, nè sembra che la chiesa bilanciasse troppo il valore che poteva avere una confessione ed un'assoluzione strappata colla minaccia del castigo. Carlo V, nella sua formola di riforma del 1548, non esagerava, no, quando descriveva la confessione come cosa necessaria alla preservazione della pubblica morale, e accontentavasi di cacciare dalla chiesa coloro i quali non avessero osservato il precetto di farla annualmente (2).

La rivolta luterana altro non fece che accanire vieppiù la chiesa nell'impresa di definire con maggior precisione la propria posizione, ed il concilio di Trento realmente innalzò il canone lateranese al grado di articolo di fede (3). Quindi era da aspettarsi che il catechismo tridentino insistesse particolarmente sull'obbligo incombente a tutti i pastori di inculcare al rispettivo greggie il dovere dell'osservanza di questo canone, attribuendone l'istituzione a Gesù Cristo ed alla necessità per la salute dei peccatori, giacchè tutta la santità, la pietà e la religione che si son conservate nella chiesa son dovute in gran parte alla pratica della confessione (4). Ma non ne risulta che i fedeli vi annettessero tutta l'importanza che vi annetteva il concilio, se per stimolarli si dovette ricorrere a parecchi espedienti. Fu richiamato in vigore l'antico costume delle liste e dei certificati pasquali. Nel 1584, a Rouen, i vescovi, nelle visite annuali che dovevano compiere, avrebbero indagato chi fossero coloro che tutti gli anni non s'accostavano alla confessione ed alla comunione; a Breslau, nel 1592, tutti i

(1) C. Hispalens. ann. 1512, cap. 7, 8 (Aguirre, V, 365).

(2) Formulae, Reformation. cap. 13 (Le Plat, Monum. C. Trid. IV, 88).

(3) C. Trident. Sess. XIV. De Poenit. can. 8. - « Si quis dixerit ad eam (sc. confessionem) non teneri omnes et singulos utriusque sexus Christifideles, juxta magni concilii lateranensis constitutionem semel in anno.... anathema sit ».

(4) Cat. Trid. De Poenit. cap. 7, 8.

parroci, prima dell'arrivo della pasqua, dovevano recarsi di casa in casa, a farsi dare i nomi di tutti coloro che, secondo l'obbligo, si sarebbero confessati, indi loro incombeva il controllo di coloro che avessero obbedito. Nel 1604, il concilio di Brixen impose una multa di un fiorino a tutti quei preti che passata la pasqua, non si fossero presentati al vescovo con una lista di tutti quelli i quali si fossero rifiutati di confessarsi, ma non sembra che con ciò si pensasse ad infliggere pene diverse da quelle prescritte dal canone lateranese (1). Pare che anche questo andasse a cadere in disuso, poichè, nel 1587, la Congregazione del Concilio di Trento fu chiamata a decidere se un vescovo potesse scomunicare coloro che trascurassero di osservare il precetto della confessione pasquale e se potesse commutare la scomunica nell'obbligo di far « elemosina » (2).

Tuttavia, nelle colonie spagnuole, i convertiti vennero trattati con meno riguardo, ed il poco zelo dispiegato dagli Indii fu eccitato da S. Toribio, arcivescovo di Lima, con la pressione delicata di trenta sferzate a chiunque avesse omessa la confessione pasquale. Da questa delicatezza andavano esenti le donne ed i cacichi, per i quali si provvedeva in modo diverso che non viene però specificato. Non recherà forse molta meraviglia il sapere che i convertiti non avevano, a questo riguardo, troppo fervore, poichè la dimora fra gli Indii fu una specie di colonia penale in cui venivano deportati i chierici troppo turbolenti che non potevano reggere in patria, ed in un concilio tenuto poco tempo dopo, S. Toribio ebbe a deplo-

(1) C. Aquens. ann. 1585, De Poenit. (Harduin, X, 1531). (S. Caroli Borromei Instructiones (Brixiae, 1676, p. 71). - C. Rotomagens. ann. 1584, De Episc. Off. n. 29 (Harduin, X, 1232). - C. Tolosan. ann. 1590, P. II, cap. 4, n. 5 (Ibid. p. 1800). - C. Wratislav. ann. 1592, cap. 8 (Hartzheim, VIII, 392). C. Tornacens. ann. 1600, Tit. VIII, cap. 4. - Hartzheim, VII, 483). - C. Brixiens. ann. 1603, De Confessione, cap. 4 (Hartzheim, VIII, 545). Pare che in Brescia il costume venisse conservato. Nel programma preparato per la visita della diocesi dal vescovo Giovanni Molino, verso il 1758, un articolo esige che i preti di ciascuna borgata diano la lista scritta di tutti gli *inconfessi* a datare dalla loro ultima confessione. In Padova ci imbattiamo in istruzioni simili; il vescovo Minotto Ottoboni minaccia coloro che ripetutamente si ricusassero di confessarsi di punirli in vita e di privarli della sepoltura ecclesiastica in morte (da una raccolta di lettere vescovili italiane che possiedo).

(2) Pittoni, Constitutiones Pontificiae, T. VIII, n. 390.

rare la degradazione in cui erasi lasciato cadere il sacramento della penitenza. Molti, per timore, o per vergogna o per odio verso i loro parroci, nascondevano peccati gravissimi, per cui egli propose di nominare dei confessori straordinarii a cui gli Indii potessero confessarsi senza apprensione alcuna; rimproverò anche i numerosi preti che per ignoranza della lingua, per negligenza, o per nausea dell'odore emanato dagli Indii concedevano l'assoluzione dopo aver ascoltato uno o due peccati soltanto ed ordinò che tutti i vescovi dovessero usare ogni loro cura e tutto il loro acume nell'esame e nella scelta dei confessori, anche quando si trattasse di membri di ordini religiosi (1).

Un'eccezione degna di nota riscontrasi nello zelo della contro-Riforma per il confessionale. Le prostitute godevano del favore di andar esenti dalla scomunica in cui incorrevasi per aver omessa la confessione. E tale esenzione era veramente necessaria se dovevasi loro permettere, come si permetteva, di esercitare il loro commercio senza che l'autorità ecclesiastica vi ficcasse il naso (2). È vero; il Viva non vedeva troppo di buon occhio tale concessione; diceva che nemmeno queste donne avrebbero dovuto esser esentate dal precetto annuale, ma riteneva probabile l'opinione di quei dottori i quali affermavano che esse non incorrevano nelle pene decretate contro i trasgressori del canone, poichè non venivano mai denunziate, qualunque fosse il numero degli anni trascorsi senza che mai si confessassero (3). Sull'autorità di St. Agostino, infatti, l'Aquinate ha dimostrato come si dovessero tollerare le prostitute onde evitare un male maggiore (4), e questa fu pure

(1) Concil. Provinc. Liman. ann. 1583, Att. II, cap. 14, 15, 16. - Synod. Diaeces. Liman. III, cap. 87 (Haroldus, Limata, Romae, 1672, pp. 10, 250).

(2) Em. Sa Aphorismi Confessariorum vedi *Confessio*, n. 42. - « Meretrices non comprenenduntur statutis synodalibus excommunicantibus non confitentes in Pascha, itaque tales nunquam denunciantur ». Questo manualetto del Sa è particolarmente autorevole perchè porta l'approvazione di Roma. Stampato nel 1595, esso ebbe una grande diffusione e fu una delle opere rivedute dall'*Index Brasichellensis* nel 1607, l'unico Indice espurgato che sia stato pubblicato dalla Santa Sede. Molti passi degli *Aphorismi* vennero tolti o modificati in conformità delle idee di Roma, per modo che le susseguenti edizioni si possono considerare come autorevoli. Cito quella di Venezia, 1617, che porta le correzioni del Brisighelli.

(3) Viva Cursus, Theol. oral. De Poenit. P. II, Q. IV, Art. 3, n. 7.

(4) S. Th. Aquin. Summae Sec. Q. X, art. 11.

la dottrina accettata dalla chiesa (1). Perciò i legislatori hanno ragione di lasciare loro libertà di commercio e nessun peccato commette colui il quale tenga delle case destinate a quest'uso, purchè trovinsi in un quartiere a parte, ed in segreto detestino il peccato. La meretrice ha il diritto di esser pagata del prezzo del meretricio, può citare dinanzi ai tribunali chi non la paga, e del denaro che ricava può fare elemosina; qualora abbandoni il proprio mestiere può confessarsi ed esser assolta, ed il confessore può interrogarla molto addentro, e per questi interrogatorii, si diedero suggerimenti quanto mai suggestivi (2).

Col diminuire della penitenza che nei tempi moderni, come vedremo in seguito, si è ridotta a poco più di una semplice formalità, la confessione doveva naturalmente perder molto de' suoi antichi terrori. Malgrado ciò, sembra che la chiesa non sia mai riescita ad ottenere e mantenere in modo soddisfacente l'obbedienza al precetto della confessione annuale, sebbene l'omissione della stessa costituisca un peccato mortale. Le pene previste dal canone lateranese hanno ancor oggi forza di legge, ma la prudenza ne consiglia la tacita soppressione in vista del gran numero dei trasgressori (3). Verso il 1700, Van Espen dice che in alcune diocesi del Belgio il precetto era completamente trasgredito e che tornava impossibile richiamarlo in vigore senza un'azione diretta dell'episcopato (4). Verso quest'epoca, in Italia il Chiericato accenna al gran numero di coloro i quali lasciano passare parecchi lustri senza confessarsi (5). Ai giorni nostri, le ingiunzioni fatte da qua-

(1) Liguori (Theol. Moral. Lib. III, n. 434) ritiene probabile la dottrina dell'Aquinate, ma ritiene pure che la contraria sia più probabile, la qual cosa, sotto il regime del Probabilismo, permette che si segua a piacere l'una o l'altra opinione.

(2) Ferraris, Prompta Bibl. vedi *Meretrix*, n. 4, 5, 9, 10, 13, 14.

(3) Casus Conscient. Bened. PP. XIV, Apr. 1737, cas. 2; Sept. 1738, cas. 3. Gousset, Theol. Moral. II, n. 413-14. - In Napoli, coloro che si rifiutassero cadevano sotto l'interdetto assolvibile solo dal vescovo (Manzo, Epit. Theol. Moral. P. I, De Poenit. Append. n. 14) ed è probabile che furonvi molte altre diocesi che adottarono questa regola.

(4) Van Espen. Jur. Eccles. P. II, Tit. VI, cap. 5, n. 24.

(5) Clericati, de Poenit. Decis. XVIII, n. 13.

si tutti i concilii locali ai parroci di esortare il loro gregge alla confessione pasquale, è una prova del poco conto in cui si tiene questo precetto e come, per assicurarne l'osservanza, sia necessario un stimolo continuo, mentre riscontrasi quà e là un tacito riconoscimento del fatto che gran parte dei fedeli si astengono dal confessarsi per quasi tutta la vita (1). Se devesi prestar fede ai giornali quotidiani di oggidì, possiamo credere facilmente che sopra trent'otto milioni di cosidetti cattolici francesi, poco più di otto milioni osservino il precetto della comunione pasquale. Naturalmente, tutto ciò non si può applicare alle persone ferventemente religiose, le quali, senza bisogno di coercizione, si accostano ad un sacramento che è per loro perfettamente volontario e non imposto. In generale, mi si riferisce come quelle poche persone del laicato che sono abituate alla comunione quotidiana, si confessino una volta alla settimana. Si dice che questo dovrebb'essere il modello che i parroci dovrebbero sforzarsi di far emulare al loro gregge. Confessarsi una, due o tre volte all'anno può esser permesso a contadini che vivono segregati nelle campagne, ma si può esser certi che tutte o quasi tutte le confessioni fatte da persone viventi nei distretti popolosi, in cui possono facilmente accedere al confessore, sono imperfette e sacrileghe (2). Ci si narra pure che S. Caterina da Siena praticasse la confessione quotidiana, ed altrettanto S. Brigida di Svezia, S. Carlo Borromeo, St. Ignazio di Loyola, mentre S. Francesco Borgia si afferma avesse l'abitudine di confessarsi due volte al giorno (3). Tuttavia non si crede trattisi quì di una pratica che meriti d'esser incoraggiata. Dice il Frassinetti: « coloro — invariabilmente donne — che vogliono confessarsi tutti i giorni in generale sono scimunite, e quanto più si confessano, tanto più diventan sciocche » (4). Frase abbastanza incauta, que-

(1) C. Avenionens. ann. 1849, Tit. IV, cap. 5, paragr. 1 (Collect. Lacens. T. IV, p. 339). - « Plurimos christianorum esse qui a salutari poenitentiae lavacro per totum fere vitae curriculum abstineant nemini ignotum est ». - Cf. C. Albiens. ann. 1330, Tit. V, Decr. I (Ibid. p. 428-9); C. Senonens. ann. 1850, Tit. III, cap. 5 (Ibid. p. 891); C. Quebecensis ann. 1854, Decr. IV, paragr. IV, n. 2 (Ibid. III, 658).

(2) Salvatori, Istruzione per i confessori novelli, P. I, paragr. 3.

(3) Müller, Catholic Priesthood, IV, 218.

(4) Frassinetti, The new parish priest's Practical Manual, p. 386 (London, 1893).

sta, poichè rivela quanto sia poca la fiducia riposta nella grazia santificante del sacramento. Benedetto XIV parrebbe ritenesse dover esser il massimo la confessione mensile, giacchè dice che un parroco il quale sia disposto a confessare la prima domenica di ogni mese, fa il suo dovere (1). Ed il cardinal Gousset sembrerebbe perfettamente contento se fosse possibile far osservare il precetto della confessione annuale (2).

Se è difficile imporre il canone lateranese al giorno d'oggi, il carattere della media dei confessori attuali è assai meno disposto, che nol fosse nel medio evo, a scusare la ripugnanza del pubblico. La lotta col Protestantesimo e le esigenze della contro-Riforma, furon causa che la chiesa scuotesse l'antica indolenza ed auto-indulgenza. Il concilio di Trento rese alla contro-Riforma un servigio della massima importanza quando, nel 1563, ordinò che in ogni diocesi si fondassero seminarii, vi si educassero durante la maggior parte della loro gioventù gli aspiranti al sacerdozio, e l'importanza dei doveri annessi al confessionale ivi venne specialmente riconosciuta imponendo quegli studii che maggiormente s'addicevano a renderveli atti (3). Allo sviluppo di questo piano, contribuì non poco il lavoro dei gesuiti in quanto educatori, ed allorchè furono introdotti e generalizzati, diminuirono le lamentele circa l'ignoranza del clero e dei confessori. Un altro metodo coadiuvò efficacemente. Nel 1594, il concilio di Avignone deplorava l'ignoranza dei confessori ed ordinava ai vescovi di istituire delle conferenze risguardanti i casi di coscienza, alle quali dovessero partecipare i confessori, od anche che tra i confessori si indicessero adunanze da tenersi due volte durante la settimana, presiedute da qualche persona più delle altre competente (4). Clemente VIII fece sua questa iniziativa e, nel 1599, ordinò che tutti i membri degli ordini religiosi dovessero radunarsi due volte alla settimana allo scopo di leggere le scritture oppure discutere casi di coscien-

(1) Bened. PP. XIV. Casus Conscientiae, Decr. 1734, cas. 2. - Nel secolo XIV Astesanus afferma (Summae, Lib. V, Tit. XIV, Q. 8) che il parroco è obbligato solo ad ascoltare le confessioni una volta all'anno, nonostante che debba ascoltare tutti i suoi parocchiani ogni volta che si presentano.

(2) Gousset, Theol. Moral. II, n. 409-10, 413.

(3) C. Trid. Sess. XXIII. De Reformat. cap. 18.

(4) C. Aveniones. ann. 1594, cap. 18 (Harduin, X, 1846).

za, comando che fu ripetuto da Urbano VIII nel 1524 (1). Queste conferenze e discussioni di casi di coscienza vennero ampiamente introdotte e non potevano che famigliarizzare i confessori colla parte più intricata dei loro doveri e colle inesauribili risorse della casuistica (2). Padre Gobat, però, sembra tenesse in verun conto questo metodo d'educazione, poichè egli dice che qualunque prete di anima sana può saperne a sufficienza, e sebbene il cercare appositamente un confessore ignorante sia peccato mortale, pure la sua assoluzione è valida se ottenuta in buona fede (3). Il Liguori non accetta quest'opinione e per dimostrare come l'ignoranza renda nulla la confessione (4) ritiene necessario citare i dottori più antichi, la qual cosa dimostra come la razza dei confessori ignoranti fosse tutt'altro che estinta. Nel 1736, il cardinal Veronese, allora vicario generale di Padova, dichiara che la maggior parte

(1) Bullar. Ed. Luxemburg. IV, 65.

(2) Nel 1703 il Chiericato afferma (De Poenit. XXXVIII, n. 28-9) esser stato costume di tutti i confessori di una città o di un distretto di radunarsi due volte al mese per discutere casi di coscienza, raccogliendo poi a volume le soluzioni così date. Dopo la adunanza i parroci si fermavano a pranzo. In Padova questo fatto diede luogo a tali eccessi nel mangiare e nel bere, che il Cardinal Barbadico, allora vescovo, fu costretto a proibire il banchetto, per cui la frequenza delle adunanze diminuì parecchio. Tuttavia a Padova questo costume si mantenne assai a lungo. Nel dicembre, le liste dei casi da discutersi nel corso dell'anno erano inviate a tutti i confessori perchè potessero prepararvisi. Minotto Ottoboni, vescovo dal 1730 al 1743, fu uno dei più assidui; l'ordine da lui dato che dovessero esser presenti tutti i vicarii foranei dimostra che la colazione era assai modesta; il resoconto poi doveva esser passato al Visitatore Generale. Il suo successore, cardinal Rezzonico nel 1746, si disse grandemente disgustato al vedere come questo costume fosse trascurato ed ordinò ai vicarii di chiamarlo severamente in vigore. Prospero Lambertini, poscia arcivescovo di Bologna, si occupò assiduamente di queste adunanze mensili e continuò fin dopo la sua elevazione al papato sotto il nome di Benedetto XIV, costituendo in tal modo la ben nota collezione di casi alla quale più volte ho già accennato. Questo sistema è stato mantenuto in vita. Il Concilio plenario di Baltimora del 1884 ordinava che tutti i confessori di ciascuna diocesi dovessero radunarsi quattro volte all'anno e fra gli esercizii prescritti in siffatte adunanze c'è pure lo scioglimento dei casi di coscienza (Concil. Plenar. Baltim. III, ann. 1884, Tit. V, cap. 5, n. 191-2).

(3) Gobat Alphab. Confessar. n. 188-93. Cf. Clericati, de Poenit. Decis. XXXVI, n. 4 e Marchant. Trib. Animal. Tom. I, Tract. II, Tit. 5, Q. 3.

(4) S. Alphons. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 568.

dei malanni del popolo son frutto dell'ignoranza del clero (1). Da questi fatti possiamo facilmente arguire quale allucinazione dovesse invadere il padre Gury quando affermò, ripetendo l'asserzione dell'Aquinate, che per dirigere le coscienze il confessore gode di una particolare assistenza di Dio (2).

Un altro passo allo scopo di migliorare il confessionale lo fece il Concilio di Trento abolendo tutti i privilegi ed ordinando che nessuno potesse ascoltare le confessioni, senza esser fornito di beneficio parrocchiale od averne ottenuta approvazione dal vescovo, il quale aveva il diritto di esigere che il postulante si sottoponesse ad un esame di abilitazione (3). Ciò era diretto, come vedremo, particolarmente contro il clero regolare, ma nel medesimo tempo era fatto per frenare l'antico abuso dei cappellani, i quali, in tal modo, furono costretti a guadagnarsi, prima di poter esser impiegati, un permesso del vescovo; e ciò sebbene il concilio fosse nell'impossibilità di riformare l'abuso del patronato, per il quale persone indegne venivano spesso presentate quali candidati di benefizii con cura d'anime, e tutti quei preti i quali, dopo i ventiquattr'anni, fossero stati nominati a tali benefizii, avevano il potere di ascoltare le confessioni sì degli uomini che delle donne. Si discusse allora se il salutare decreto del concilio tridentino vietasse anche ai titolari dei benefizii di servirsi di preti che non avessero avuto l'approvazione vescovile, giacchè in tempi di maggiore affollamento di penitenti, come accadeva durante il tempo pasquale, non badavasi troppo pel sottile, si che spesso si dubitava assai sulla validità delle assoluzioni impartite da codesti preti (4). L'efficacia del canone tridentino dipendeva tutta dai vescovi; quando si trattasse di prelati trascurati il miglioramento riducevasi a ben poca cosa, ma molti erano assai più scrupolosi ed esigevano un esame minuto circa la degnità di coloro i quali presentavansi per

(1) Padova, nella Stamperia del Seminario, 1736, p. 1.

(2) Gury, Casus conscientiae, I, 53.

(3) C. Trid. Sess. XXIII. De Reformat. cap. 15.

(4) Escobar, Theol. Moral. Tract. VII, Examin. IV, cap. 7, n. 38. - Summa Diana vedi *Parochus*, n. 13, 14. Nel 1581 il concilio di Rouen dichiarò che i vicarii dei parroci quando ascoltavano le confessioni senza licenza vescovile altro non facevano che ingannare il popolo (C. Rotomag. ann. 1581, De Curatorum Officiis, cap. 6. - AP. Harduin. X, 1235).

ottenere la licenza. Codeste licenze, in generale, venivano concesse per dodici mesi, spirati i quali occorreva fossero rinnovate, ed in tal modo esercitavano sul possessore un freno salutare (1). È vero che allorquando, nel 1650, l'assemblea del clero francese adottò questi limiti come regola generale, gli Ordini Mendicanti vi si ribellarono sostenendo non esser ciò conforme alla prescrizione Tridentina; ma il vescovo di Angers loro mosse causa e la portò dinanzi ad Alessandro VII il quale la decise contro i Mendicanti (2). Da tutte queste licenze a confessare era sempre eccettuata la confessione delle monache, ed in alcune diocesi, come quella di Antverp, anche quella delle Beguines (3).

---

(1) Clericati, De Poenit. Decis. XXXVII, n. 9-12, 14-16, 25.

(2) Van Espen Jur. Eccles. P. II, Tit. VI, cap. 5, n. 17. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI, n. 552.

(3) Van Espen *Loc. cit.* n. 23. - Th. ex Charmes Theol. Univers. Dissert. V, De Poenit. cap. VII, Q. 3. - Giustamente il Concilio di Trento ritenne necessario concentrare la propria attenzione sulla direzione spirituale dei conventi di monache. Esso volle che le monache si confessassero tutti i mesi, ed i vescovi dovevano scegliere loro appositi confessori perchè a questi le monache dovessero confessarsi straordinariamente due o tre volte all'anno (Sess. XXV, De Reg. et Mon. cap. 10). Nel 1615, la Congregazione dei vescovi e Regolari decise che a questa carica non si potesse deputare alcun parroco o suo cappellano (Clericati, De Poenit. Decis. XLI, n. 2-10. Cf. Bizzarri Collect. Sacr. Cong. Episc. et Reg. pp. 346, 357, 368, 378, 437). Nel 1622, Gregorio XV sottomise all'approvazione vescovile i confessori di tutti i monasteri di monache nochè tutti i confessori regolari (Gregor. PP. XV, Const. *Inscrutabili*, paragr. 4, 5, AP. Bullar. II, 452), e nel 1670, Clemente X decretò che ogni convento di monache dovesse avere il suo proprio confessore, approvato dal vescovo, senza che questo potesse esser confessore di altri monasteri; restava in carica solo 3 anni (Bizzari, *Op. cit.* pp. 13, 14), ma poteva esser rieletto dopo un intervallo di tre anni, mentre il confessore straordinario doveva esser delegato dal vescovo volta per volta (Clement. PP. X, Bull. *Superna*, paragr. 4, AP Bullar. VI, 306). I confessori dei conventi di monache dovevano avere almeno quarant'anni (Bizzari, *Op. cit.* p. 383). Nonostanti tutte queste precauzioni per salvaguardare la purità delle spose di Cristo, l'inchiesta fatta dal Gran Duca Leopoldo di Toscana sulla moralità dei conventi di monache e dei loro confessori, verso il 1785, mise in luce una condizione miserabilissima di cose (De Potter, Mèmoires de Scipion de' Ricci, I, 284 sqq.). Nei continui attriti che passarono tra il clero secolare e gli Ordini Religiosi a proposito della confessione, le decisioni papali rispecchiano le preferenze dell'uno e dell'altro papa. I Mendi-

Un altro e forse ancor più efficace fattore che molto contribuì al miglioramento del sacerdozio fu la secolarizzazione della proprietà ecclesiastica, secolarizzazione tanto combattuta dalla chiesa. Spogliata delle rendite enormi di cui godeva, essa incominciò a presentare agli indolenti ed ai sensuali molto minori attrattive che non ne presentasse per l'addietro, ed il patronato cessò di mettere la cura d'anime nelle mani dei più indegni. Quanto la chiesa perdette, con ciò, nel lato materiale, lo guadagnò in quello spirituale, e forse mai come oggi essa ha esercitato potentemente la sua influenza sulle anime.

Sebbene questi movimenti verificatisi al di dentro ed al di fuori di essa abbiano contribuito immensamente ad innalzare il carattere della media dei confessori, la loro funzione è pur sempre una di quelle che richieggono una rara combinazione di qualità. Infatti le lamentele circa l'indegnità dei confessori non son peranco cessate. Verso il 1700, Corella attribuisce l'incapacità generale dei confessori del suo tempo al fatto che coloro i quali veramente sarebbero adatti alla bisogna, rifiutansi di sobbarcarvisi sì che il mandato è affidato a persone assolutamente indegne; la cura delle anime è in possesso di uomini a cui non si potrebbe neppur affidare quella dei corpi; le chiese sono amministrate da persone incapaci a dirigere una casa (1). Forse la testimonianza di Père Habert può esser discussa causa il suo rigorismo, là dove descrive la trascuratezza universale e la negligenza dei confessori del suo tempo i quali dicevano esser impossibile osservare nel confessionale le prescrizioni dei canoni, e quindi le tralasciavano to-

---

canti pretendevano che i loro confessori avessero il diritto di confessare tutte le monache e le Terziarie soggette ai loro rispettivi Ordini, anche in tutti i casi riservati, compresi quelli contemplati nelle *Coena domini*. Essi ritenevano indiscutibile che questi privilegi non potessero, come, invece, pretendevano gli avversari, esser aboliti dalle bolle di revoca *in tanta* di Gregorio XIII, *Quaecumque* di Clemente VIII, *In speculo militantis* di Urbano VIII ed *in Superna* di Clemente X (Bernardi a Bononia, Manuale Confessar. Capuccin. cap. III, paragr. 2). Può darsi che queste e simili altre pretese facessero sì che il libro di Fra Bernardo venisse messo all'Indice dei Libri Proibiti. Dato un sistema tanto artificiale e complicato, formicolante di punti assai discutibili e discussi, la validità dell'assoluzione concessa veniva assai spesso revocata in dubbio.

(1) Corella, Praxis Confessionalis, P. II, Perorat. n. 7, 8.

talmente (1), ma di quest'opinione si fa autorevolmente eco. St. Alfonso Liguori (2), ed il concilio di Suchuen tenuto nel 1803. Questo narra come gl'insegnamenti appresi in seminario fossero presto dimenticati e come i confessori cercassero liberarsi il più presto possibile dai loro penitenti, gettandone alcuni nella disperazione colla loro eccessiva severità, ed inducendo altri alla licenza con eccessiva benignità (3). Il concilio di Bordeaux, tenuto nel 1859, ripete codeste lamentele e deplora la reazione contro un eccessivo rigore che induceva l'imbecillità mentale di molti confessori ad un'eccessiva lassezza per cui trattavano come leggerezze triviali i più gravi peccati, rimandando i penitenti senza quei rimedii che sarebbero occorsi (4).

Ben più seria è l'accusa mossa dal buon padre redentorista Michael Müller ai confessori del giorno d'oggi. Diversamente dal concilio di Bordeaux, egli condanna specialmente i rigoristi che gettano i peccatori nelle disperazione e brutalmente abusano del potere spaventoso loro conferito dal confessionale sulle anime sensibili. « I confessori sono freddi, duri e senza cuore, invece di incoraggiare i poveri peccatori, non fanno altro che respingerli ed amareggiarli, essi sono una piaga terribile della chiesa » (5). Ma

---

(1) Habert. Praxis Sacr. Poenit. Praefatio (Venetiis, 1744). Quest'opera venne compilata per ordine di Ippolito de Bethune, vescovo di Verdun, ad uso del clero. Era nota sotto il nome di *La pratique de Verdun* e dagli Anti-Giansenisti venne stigmatizzata come *La pratique impraticabile*. Tuttavia, che non fosse giansenistica lo dimostra la condanna di coloro i quali insistevano sull'antica regola di differire l'assoluzione a dopo compiuta la penitenza (Tract. V, p. 345). È riboccante di ammirabili dottrine morali e, qualora le prescrizioni in essa contenute fossero state tradotte in pratica da uomini atti a quest'ufficio, il confessionale avrebbe potuto diventare istrumento di bene.

(2) S. Alph. de Ligorio, Praxis Confessar. cap. 1, paragr. 2, n. 6. Molti confessori, dic'egli, « si poenitentem dispositum vident statim eum absolvunt; sin minus, quin unum verbum impendant illico dimittunt, oculo retorto dicentes: Discede a me quia te absolvere non possum ».

(3) C. Sutchuens. ann. 1803, cap. VI, paragr. 3, 8, 9 (Coll. Lacens. VI, 607-9).

(4) C. Burdigalens. ann. 1859, Tit. III, cap. 5, paragr. 3 (Coll. Lacens. IV, 760).

(5) Müller, The Catholic Priesthood, III, 135. Egli corrobora il suo dire coll'esempio di una morente fanciulla la quale non voleva confessarsi, ma con-

questa è forse l'accusa più tenue che egli loro muova. Il motivo che spesso induce gli uomini ad abbracciare lo stato ecclesiastico lo descrive incisamente quando si fa a parafrasare la parabola del Figliuol Prodigo: «Fodere non valeo, mendicare erubesco, ergo sacerdos ero ». Inoltre, le tentazioni terribili della professione sacerdotale sviano molti, i quali da studenti furono buoni e pii, e da ciò possiamo arguire fossero tutt'altro che rari i casi di ubbriachezza, di giuoco, di licenza e di accumulamento di guadagni illeciti, mentre « la maggior parte dei preti conduce una vita più o meno tiepida » (1). Questo stato di cose è incoraggiato dal timore dello « scandalo » che assicura un'impunità virtuale a coloro i quali non commettono azioni così pubbliche e notorie da rendere indispensabile il procedere severamente contro di loro; finchè si nascondano prudentemente i loro vizii essi possono ritenersi sicuri di esser tollerati (2); quindi si può credere a Padre Müller quando

vinta dal peso delle ragioni addotte, cadde in lacrime ed esclamò: « Dio sa ch'io sono una fanciulla virtuosa. Io non ho mai tralasciata la mia comunione. Tre anni or sono ita a confessarmi da un prete, io voleva onestamente confessarmi, ma egli mi insultò e mi lanciò un titolo infamante. Quella mattina non andai a comunicarmi.... Da quella volta non mi son più confessata ed ora che sto per piombare nell'eternità non voglio confessarmi. Possa Iddio aver pietà dell'anima mia ». Queste scene sono assai frequenti nel Confessionale. Ed è per ciò che il Padre Müller ha ragione di esclamare: « Oh quante anime sono rovinate dalla ruvidezza e dall'imprudenza dei confessori ». Che siano frequenti o meno, noi non possiamo dire, poichè i penitenti implicitamente se non positivamente, sono soggetti al sigillo, fatta eccezone dei casi di sollecitazione.

(1) Ibid. pp. 78-127, 140, 222, 258. - Lochon (Traité du secret de la Confession, p. 277, Brusselle, 1708) dimostra come queste lagnanze sull'influenza perniciosa del sacerdozio non siano affatto di origine moderna, giacchè dice che sonvi molti confessori giovani assai migliori dei vecchi « que l'abitude et l'usage du confessionel a amolis et relachez extraordinairement ».

(2) « Forse il buon vescovo conosceva almeno in parte i suoi peccati.... Che cosa restava a fare a quel buon vescovo? Strappar la maschera all'ipocrita? Espellerlo dall'altare da lui profanato, dalla parocchia da lui scandalizzata? Solo pochi conoscevano i suoi delitti. Doveva egli il vescovo farli conoscere a tutti? Quale scandalo per i deboli! Quale trionfo per gli eretici e quale soggetto di scherno per gli infedeli! Il buon vescovo s'accontentò di pregare, aspettare e sperare ». - Müller, *Loc. cit.* p. 139. In questo i buon vescovi altro non fanno che seguire la decisione resa nel settembre 1707, dalla Sorbona

esclama: « voi troverete molti preti indegni i quali vi assicureranno che non danno scandalo alcuno »; ed ancora: « Se Dio non gettasse quasi sempre un velo pietoso sui peccati di tanti preti indegni, di quali orribili scandali noi saremmo testimoni, e quante anime andrebbero perdute! » (1). Può darsi benissimo, ma ad intelligenze non clericali non torna certo facile afferrare il ragionamento che conclude nel senso che se si smascherassero codesti lupi in veste di agnelli le anime andrebbero molto più perdute di quanto lo vadano col permetter loro di continuare indisturbati nei loro vandalismi spirituali. Nelle affermazioni del Padre Müller, vi è molta esagerazione; io non voglio erigermi a giudice del sacerdozio cattolico ma è evidente per lo meno questo, che, cioè, col sistema della confessione e dell'assoluzione obbligatoria, la chiesa si assunse un'impresa che oltrepassa la capacità delle forze e delle virtù umane. Lassismo e rigorismo; ecco, come osservammo, la Scilla e Cariddi da cui soltanto con un aiuto speciale di Dio la nave può sperare uno scampo.

Sotto un certo riguardo, la chiesa, nel suo zelo per la salute delle anime, ha sorpassato i limiti dell'umanità. Alla confessione in punto di morte si annette un'importanza massima, ma non indispensabile, giacchè, come vedremo in seguito, si può amministrare l'assoluzione ed il viatico senza che il penitente moribondo abbia chiesto il confessore ed anche se quando ciò si verifica già ha perduto bene spesso la loquela. Eppure, ansiosa com'essa è di rendere universale la confessione, e probabilmente in vista dei pii legati che i moribondi possono lasciare, il concilio lateranese ordinava che tutti i medici chiamati al letto d'un ammalato grave, dovessero ammonire il penitente dell'obbligo di confessarsi, sì che dopo assicurata la salute dell'anima sua, potesse pensare alla salute del corpo. E per ciò adducevansi due ragioni: che spesso la malattia

---

e dalla Facoltà di Douai quando si trattò di un parroco accusato di aver sedotta una sua penitente - « La sainte Ecriture, les Conciles, les Loix et grand nombre d'Habiles et de sages theologiens sont d'avis qu'il est plus à propos dans ces circostances de tolérer le mal que scandaliser et de perdre cet Ecclesiastique ou Religieux dans l'esprit des Fidelles, et ne point exposer à la risée des libertins un Ministre du Seigneur qui est en reputation d'honnête homme ». - Lochon, *Ubi sopra.*

(1) Müller, *Op. cit.* pp. 68, 71.

è data in punizione del peccato e se ne va allorchè è rimesso il peccato, ed anche perchè se si posponesse l'ammonimento di pensare alla salute dell'anima fin quando la malattia abbia fatto gravi progressi, potrebbe indurre il malato alla disperazione. Questa legge fu severamente imposta, negando l'ingresso alla chiesa a quei medici i quali non l'avessero osservata; tutto il precetto, poi, venne debitamente incorporato nel diritto canonico (1). Nel 1244 un concilio di Barcellona aveva imposto la legge proibendo assolutamente ai medici di occuparsi della malattia finchè l'ammalato non si fosse confessato ed avesse ricevuto l'assoluzione (2). Poteva verificarsi che il peccatore trascurasse il suo dovere finchè godeva buona salute, ma ammalato, la chiesa aveva un potere sopra di lui, potere di cui essa era risoluta ad approfittare. Tutto ciò ripugnava in modo tale agli istinti dell'umanità che l'imposizione generale non era possibile, e già nel 1317 l'Astesano c'informa come il precetto lateranese fosse lettera morta (3). Eppure laddove la chiesa esercitava la più rigorosa sorveglianza, come negli ospedali, esso veniva ossequiato. Nel 1408, il Gerson dice che negli ospedali di Parigi tutti gli ammalati, prima di esservi ammessi, erano obbligati a confessarsi ed a comunicarsi (4), e nel 1429 il concilio di Parigi deplorava che tale precetto fosse generalmente trascurato ed imponeva ai medici di osservarlo rigorosamente per l'avvenire (5).

Sebbene il canone lateranese fosse caduto in disuso, quei medici che non l'avessero rispettato incorrevano in peccato mortale, e nel numero delle domande che dovevansi rivolgere a tutti i medici allorchè recavansi a confessarsi era contemplata anche questa, se avessero osservato il detto canone, quantunque nei casi di nessuna importanza si ritenesse aver valore di consiglio, e nei casi più importanti, quando ogni dilazione avrebbe potuto nuocere, potesse esser omesso, nè l'ammalato fosse obbligato a seguire il consiglio medico (6).

---

(1) C. Lateran. IV, ann. 1216, cap. 22. - Cap. 13 extra V, XXXVIII.

(2) Villanueva, Viage Literario, T. XVII, p. 343.

(3) Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XVI.

(4) Jo. Gerson. Orat. in C. Ren. ann. 1408 (Gousset, Actes, II, 651).

(5) C. Paris. ann. 1429, cap. 29 (Harduin, VIII, 1048).

(6) Summa Pisanella, vedi *Medicus*, n. 1. - Somma Pacifica, cap. XV. - Summa Tabiena, vedi *Medicus*, n. 10, 11.

Nel secolo XVI il cardinal Caietano affermava ancora che chi trascurasse questo precetto, commetteva peccato mortale, ma, evidentemente, egli non esprime che il proprio sentimento privato, quando aggiunge come lo stesso sia abrogato perchè più nessuno l'osserva; non fu mai osservato accuratamente, dic'egli, nè mai fu accettato da coloro i quali risguardava, giacchè vi si son sempre opposti come contrario ai loro doveri, che ritengono consistere nell'ispirare fiducia agli ammalati; dove il pericolo esiste, aumenta la necessità di osservare il precetto; dove non vi ha pericolo, non si fa che esporre il sacramento al disprezzo (1).

Così il canone lateranese, fin dall'inizio della sua promulgazione, venne trattato, di comune accordo, come se non esistesse, finchè giunse il momento in cui si dovette considerarlo assolutamente antiquato, e col progredire della cultura è lecito prevedere che verrà completamente obliato, se pure non formalmente revocato. Tuttavia, quella rinascenza di zelo che fu il prodotto della contro-Riforma, lo risuscitò sotto forma quanto mai difettosa, e sembra che la Spagna vi aderisse abbastanza a lungo. Nel 1565, il concilio di Valencia ordinò che i medici, quando fossero chiamati al letto di un ammalato, dovessero ammonirlo di chiamare il confessore; se visitandolo una seconda volta costui non avesse ancora obbedito, dovevano cessare di curarlo (2). Tale canone piacque immensamente a Pio V il quale voleva riformare la chiesa sopra una base di suo conio. Nel 1566, egli promulgò un decreto con cui richiamava in vigore il precetto lateranese ormai scaduto per prescrizione, e allo scopo di assicurarne l'osservanza, aggiunse come, se al terzo giorno l' ammalato non si fosse ancora confessato, presentando un certificato scritto, il medico dovesse abbandonarlo; tutti i medici che trascurassero questo, dovevano esser privati del dottorato, dichiarati infami, e multati a discrezione dell'ordinario, e tutti, inoltre, a qualunque grado appartenessero, occorreva prestassero giuramento dinanzi ad un notaio di osservare questa legge (3).

(1) Caietani Summula, vedi *Medicus*.

(2) C. Valent. ann. 1565, Sess. II, cap. 8 (Aguirre, V, 415). Cf. C. Tarraconens. ann. 1591, Lib. VI, Tit. XVI, cap. 6 (Ibid. VI, 324).

(3) Pii PP. V. Const. *Supra Gregem*, 1566 (cap. 1 in Septimo, Lib. III, Tit. VI).

Sarebbe impossibile accertare fino a qual punto questa barbara legge fosse allora imposta ed osservata, ma è certo che per lo meno alcuni zelanti prelati tentarono farla trionfare. S. Carlo Borromeo nel primo concilio provinciale da lui tenuto a Milano, fece approvare tale statuto, ed a' suoi preti distribuì fogli volanti stampati su cui scrivere i certificati necessarii per i medici. È però evidente che i suoi sforzi furono coronati da ben scarso successo, giacchè ordinò a' suoi preti di chiedere dall'altare se in parrocchia vi fossero ammalati, deputando a ciò due o quattro infermieri, scelti fra i membri di qualche confraternita, coll'obbligo di informare di ogni caso di malattia. Il parroco allora doveva recarsi dagli infermi per tentare di indurli a confessarsi (1). Nel 1583, S. Toribio di Lima ordinò si applicassero rigorosamente a tutti i medici e chirurghi i quali trascurassero l'osservanza di questo precetto, tutte le pene previste da S. Pio V (2), e nel 1616 Marcus Sittacus, arcivesvovo di Salzbourg, fece altrettanto nelle istruzioni da lui impartite per la visita della sua provincia (3). Eppure il genio dei casuistici non ebbe difficoltà ad eludere il decreto papale ed a dimostrare che i medici non erano obbligati ad abbandonare un ammalato il quale, dopo esserne stato debitamente ammonito, avesse trascurato di confessarsi (4). Ma questo non piaceva a Roma, e nel 1682 la Congregazione dei Vescovi e Regolari lagnavasi che in alcune diocesi la regola non fosse osservata, motivo per cui emanò una circolare ordinante di leggere pubblicamente la costituzione di Pio V, ogni seconda domenica di quaresima (5). Anche tale documento officiale ebbe l'accoglienza fatta ai precedenti. I medici curaronsi ben più dei loro ammalati e di prolungare la loro attesa che non di obbedire, ed è probabile che le pene in quel do-

(1) S. Caroli Borromei, Instructiones (Brixiae, 1676, pp. 51, 76).

(2) C. Provin. Liman. I, ann. 1583, Act. III, cap. 39 (Harold. Lima Limata, p. 32).

(3) Dalham Concilia Salzburgens. p. 603.

(4) Summa Diana, vedi *Confessionis necessitas*, n. 15. Pure il Graffio (Practica Casuum Reservator. Lib. II, cap. xxvi) propende ad un'applicazione rigida del decreto di S. Pio V ed il Caramuel (Theol. Fund. n. 1565) afferma in modo assoluto il dovere del medico di abbandonare il malato ostinato.

(5) Lettera della S. C. de' Vescovi e Regolari, 30 Sett. 1682.

cumento previste, non siano mai state applicate. Come poteva tollerare un medico coscienzioso l'ingerenza che il prete voleva attribuirsi circa i suoi ammalati? Chi desiderasse formarsene un'idea adeguata non avrebbe che a por mente ad un caso narrato con grande compiacenza dal Chiericato ed additato a tutti i suoi confratelli quale esempio da imitare. Una sera venne chiamato al letto di un giovane di 22 anni preso da febbre assai alta; passato il parossismo, il malato acconsentì a confessarsi, il che da due anni non faceva, ed il Chiericato volle scrutare a fondo la di lui coscienza — esercizio che richiese due ore — indi lo assolse. Richiamato a mezzanotte, trovò l'ammalato preso da delirio, che senza più riaversi morì il giorno seguente (1). Può darsi che la confessione abbia salvata l'anima sua, ma è certo che ne affrettò la separazione dal corpo.

Allo scopo, probabilmente, di impedire l'apostasia finale degli Ugonotti convertiti per forza, in Francia, si fecero sforzi energici, coadiuvati dal potere civile, onde imporre l'osservanza dei decreti papali. Il Cardinal de Noailles, arcivescovo di Parigi, nel 1707, emanò a tale scopo un'ordinanza, la quale fu così poco ossequiata che si dovette ripubblicarla nel 1712, accompagnata da una dichiarazione reale secondo la quale tutti i medici, in caso di febbre o di altra malattia la quale avesse potuto ingenerare pericolo di morte, il secondo giorno dovevano invitare l'ammalato o la sua famiglia, a far intervenire il confessore; qualora l'indisposizione a compiere questo atto fosse stata palese, il medico doveva invitare egli stesso il parroco e farsi rilasciare un certificato il quale ciò attestasse; al terzo giorno non doveva più presentarsi in casa dell'ammalato se questi non rilasciava un certificato d'aver mandato a chiamare un confessore. Ma fatto ciò, poteva riassumere la cura. Il tutto, poi, era sanzionato da una multa di 300 lire per la prima volta, di tre mesi di sospensione dall'esercizio della sua professione per la seconda, e dalla sospensione assoluta per tutta la vita per la terza. Sembra che queste leggi rimanessero in vigore fino alla rivoluzione (2).

Altrove, verso quest'epoca, il Viva dichiara come la pratica

(1) Clericati, de Poenit. Decis. XXI, n. 10.

(2) Isambert, Anciennes Loix Françaises, XXI, 574. - Hèricourt, Loix Ecclesiastique de France, II, 15.

del precetto papale fosse priva di quel carattere che maggiormente la facevano aborrire. Egli la considera ancora in vigore e afferma come nella diocesi di Napoli, la violazione del giuramento medico fosse un caso riservato, non passibile di scomunica. Contemporaneamente il medico non è obbligato ad ammonire personalmente l'ammalato, ma può farlo servendosi degli amici dello stesso, e questo soltanto quando il caso sia grave oppure possa diventar grave, nè è obbligato sia ad ammonire che ad abbandonare l'infermo nel caso siavi speranza di indurlo a confessarsi, e, se fosse abbandonato, siavi pericolo di morte. Un certificato di confessione scritto, non era necessario; bastavano testimonii credibili. Inoltre, si capisce che il giuramento veniva emesso con queste riserve (1).

Evidentemente badavasi ben poco ai desiderii della Santa Sede, e fra lei ed i teologi si combattè una battaglia abbastanza curiosa, ma risoluta. Nel 1725, il concilio di Roma ordinò si osservasse rigorosamente la legge ordinante ai medici di abbandonare gli ammalati dopo la terza visita se non avessero chiamato il confessore (2). Ne risultò una confusione immensa di pensiero, che trovasi riflessa nei casi di coscienza di Benedetto XIV. Egli considera questo precetto ancora in vigore, ed afferma che tutti i medici, qualunque sia la loro graduazione, sono obbligati a prestare giuramento di osservarlo; il medico che avverta semplicemente i parenti senza badare se a loro volta avvertano l'infermo, commette peccato mortale; fa male quando avverte solo nei casi mortali e trascura di farlo nei casi più leggeri, e non deve abbandonare l'ammalato che si ostina, poichè se cura il peccatore indurito può verificarsi venga tempo in cui quest'ultimo si penta e si converta (3). Il Liguori copia freddamente i Salmaticesi e dice che i decreti papali obbligano solo in quanto sono comunemente osservati; invece sono totalmente trascurati in Ispagna ed a Napoli, e quindi

(1) Viva Cursus Theol. Moral. De Poenit. P. II, Q. IV, art. 2, 4. - Laymann (Theol. Moral. Lib. V, Tract. VI, cap. 5, n. 5) cita semplicemente il canone lateranese ed aggiunge che lo stesso si può applicare solo ai casi gravi in cui c'è pericolo di morte; non accenna affatto al decreto di S. Pio V. Cf. Mattheucci, Cautela Confessarii, Lib. I, cap. X, n. 6.

(2) C. Roman. ann. 1725, Tit. XXXII, cap. 1.

(3) Bened. PP. XIV. Casus Conscientiae, giugno 1738, cas., 3; gennaio 1740, cas. 2; aprile 1743, cas. 1.

ivi debbonsi considerare come abrogati. Altrove, l'opinione comune dei moralisti, seguita praticamente, è che la regola puossi applicare esclusivamente nei casi di malattia grave, e che se l'ammalato si ostina a non volersi confessare, e l'abbandonarlo equivarrebbe ad esporlo a pericolo di vita, il medico non ha obbligo alcuno di abbandonarlo (1). Si può facilmente comprendere, come coll'andar del tempo, visto tornar vano ogni rimprovero ed ogni punizione, si abbandonasse il tentativo di vincere gli istinti comuni dell'umanità, eppure nel 1855 il concilio di Ravenna ordinava si applicasse la punizione prevista dai canoni, unitamente ad una pena arbitraria, a piacere del vescovo, a tutti quei medici che disobbedissero al precetto di Pio V. Però, quel concilio fu abbastanza prudente, in quanto contemplò questa clausola che salva la capra e i cavoli, e cioè, che se l'ammalato si ostinasse recisamente a non volersi confessare, ed essendo abbandonato corresse pericolo di vita, questo caso poteva far eccezione (2). In Napoli, un teologo moderno ci informa che i decreti papali vigono tutt'ora e che il medico il quale disobbedisse, incorrerebbe in un caso riservato al papa, sebbene in pratica, non sia obbligato ad esporre il penitente al pericolo di morte abbandonandolo (3). Nel 1869 i giornali narravano che Pio IX avesse riconfermato con un decreto suo proprio gli antichi canoni esigenti l'abbandono di tutti gli ammalati che rifiutassero di confessarsi entro tre giorni a partire da quello dell'ammonizione; confessandosi dovevano pure manifestare il desiderio di ricevere l'estrema unzione. Non fui in grado di controllare l'esattezza dell'affermazione, ma il Rituale Romano continua sempre ad ammonire i preti esser loro dovere avvertire le famiglie degli ammalati della parrocchia come il medico debba abbandonare l'infermo se dopo tre giorni dalla prima visita non si fosse ancora confessato, ed i più recenti teologi affer-

(1) Salmaticens. Cursus Theol. Moral. Tract. XVII, cap. II, n. 89-92. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. III, n. 181-2; Lib. VI, n. 664. - Pittoni Constitt. Pontificiae, T. VII, n. 239. - Però, il Tournely, nella qualità di francese (De Sacr. Poenit. Q. VI, art. II) cita i decreti pontifici come se fossero ancora in vigore.

(2) C. Ravennat. ann. 1855, cap. 5, paargr. 12 (Coll. Lacens. VI, 161).

(3) Manzo, Epit. Theol. Moral. P. III, Append. I, n. 98-101 (Neapoli, 1836).

mano che il canone lateranese ed il decreto di S. Pio V sono tutt'ora in vigore non essendo fin qui caduti in disuso; uno di questi teologi aggiunge, però, seguendo il Liguori, che il medico non è obbligato ad abbandonare l'ammalato se esistono gravi ragioni per assisterlo, non nutrendosi tuttavia speranza alcuna circa la salute dell'anima sua (1).

L'applicazione della confessione obbligatoria agli ecclesiastici introdusse alcuni fattori speciali che meritano di esser esaminati. Abbiamo visto come sia scomparsa gradatamente la regola antica per cui i chierici non erano obbligati alla penitenza, e come sia stata rimessa in vigore quale privilegio che li esentuava dalla pubblica penitenza. Ma avendo preso il sopravvento la confessione auricolare, il prete si trovò nell'identica condizione del laico; la regola antica secondo la quale il prete che si fosse reso colpevole di peccato mortale doveva tralasciare le funzioni sacerdotali andò cadendo in disuso, mentre non erasi ancor sviluppata la regola nuova per cui, prima di amministrare i sacramenti doveva confessarsi e ricevere l'assoluzione. Prima del canone lateranese, la confessione del prete, come quella del laico, era perfettamente volontaria. Un Ordo, probabilmente del secolo XI prescrive che quando un prete si presenti ad altro prete per confessarsi, quest'ultimo debba riceverlo all'altare, dichiararsi indegno di accogliere il suo pentimento e chiedergli se desidera confessarsi de' suoi peccati « al Signore Iddio onnipotente, a tutti i santi ed a me prete indegno », (2) la qual cosa sembrerebbe dinotare che la confessione dei preti, in quei tempi, era ancora tutt'altro che comune. Verso la metà del secolo XII il cardinal Pullus allude, per incidenza a preti che confessavansi dei peccati veniali quotidiani agli spettatori, tanto laici che chierici, ma nulla ei dice che attesti come fossero comunque vincolati dalle leggi della confessione auricolare (3). Quanto ai monaci, nel capitolo precedente ci occupammo abbastanza della confessione capitolare che essi praticavano in quell'epoca.

(1) Ritualis Roman. Tit V, cap. 4 (Aug. Taurin. 1891). - Marc. Institt. Moral. Alphonsianae, n. 2332 (Romae, 1893). - Cf. Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. V, cap. VI, art. 10.

(2) Garofali, Ordo ad dandam Poenitentiam, Romae, 1791, p. 18.

(3) R. Pulli, Sentt. Lib. V, cap. 51.

Eppure, quantunque si ritenesse necessario ammettere a priori che la validità delle funzioni dal prete esercitate non rimanesse infetta se ei si trovasse in peccato mortale, tuttavia non potevasi non applicare al sacerdozio, impegnato nelle sacre funzioni dell'altare, queste parole di S. Paolo: « imperocchè colui che mangia e beve indegnamente mangia e beve la propria condanna, poichè non tien conto che si tratta del corpo del Signore » (I. Cor. XI. 29). Nessuna meraviglia, quindi, che anche mediante la narrazione di fatti miracolosi si insistesse sull'importanza dell'esigere che il prete si purificasse da ogni peccato prima di compiere il sacrifizio dell'Eucarestia. Nel secolo XI si narra di un prete impuro che, ingoiata l'ostia, se la vide con terrore escire intatta dall'ombilico, disdegnosa di albergare più oltre in un corpo polluto, e si parla di un altro che trovossi cangiato il vino in un intruglio nero denso ed amaro (1). Pietro Cantore, sulla fine del secolo XIII, si sofferma a lungo nel dimostrare come nessun laico possa accostarsi alla comunione non solo senza essersi prima confessato, ma anche senz'aver anticipatamente fatta la penitenza impostagli; afferma poi che nessun prete può celebrare la messa se non versa in tali condizioni, a meno che non trovisi nell'assoluta necessità di farlo e non abbia alcun altro prete dal quale farsi sostituire (2). Inoltre, a queste condizioni non soggiaceva solo la celebrazione della messa; un prete non può, senza commettere peccato mortale, amministrare qualunque sacramento se non in istato di grazia sebbene sianvi autori i quali lo ritengono scusabile quando fosse improvvisamente chiamato ad amministrare il battesimo od a confessare qualche moribondo (3).

Di fronte al fenomeno della grande maggioranza dei preti, i quali trovavansi completamente in peccato mortale e nel medesimo tempo soggetti all'obbligo di adempire senza interruzione il servizio religioso quotidiano e di rifiutare il loro ministero al penitente, la chiesa andò ad urtare in un dilemma. Si tentò conciliare que-

(1) Rod. Glabri, Hist. Lib. V, c. 1. - Rogeri de Wendover, Chron. ann. 1051.

(2) P. Cantor. de Sacram. (Morin. de Poenit. Lib. X, cap. 24).

(3) S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 32, 33. - S. Carlo Borromeo (Instruct. Confessor. Ed. 1676, pp. 49-50) proibisce assolutamente ai preti di ascoltare le confessioni in istato di peccato mortale.

sto stato incompatibile di cose con tutta una serie di compromessi che non appagavano verun bisogno. Inoltre, la situazione veniva ad esser ancor più complicata causa la cattiva disposizione dei preti stessi nel sottomettersi alla confessione obbligatoria, e quando si credette farli sottostare al canone lateranese, sorse la questione chiedente a chi avrebbero dovuto confessarsi. Nel 1221, il vescovo Poore di Salisbury ricorse all'espediente di nominare due speciali deputazioni per ogni capitolo, a cui preti e chierici potessero confessarsi, ma riconobbe la sua impotenza ad imporle, e dovette accontentarsi di stabilire come i ricalcitranti dovessero ricorrere ai penitenzieri vescovili; e se anche a costoro si fossero rifiutati, al vescovo in persona (1). Verso quella medesima epoca, Guglielmo di Parigi, vescovo di questa città, ordinò a' suoi preti di confessarsi due volte all'anno, in Avvento ed in Quaresima, a persone debitamente scelte per ogni decanato (2). In Inghilterra tentossi indurli a confessarsi ai decani, ma tale decisione suscitò vivace opposizione, poichè, malgrado il sigillo confessionale, temevasi che i decani avessero a rivelare i peccati ai superiori immediati, e, nel 1237, il Legato Otto, al concilio di Londra, ordinò che i vescovi scegliessero persone competenti di ciascun decanato, per destinarle a ricevere le confessioni di preti e chierici (3). Ma anche questa disposizione fu tanto lungi dal soddisfare che dovette esser abbandonata, finchè, nel 1281, il concilio di Lambeth ordinò fosse richiamata in vigore ed inviolabilmente osservata per l'avvenire (4). Il Cardinale Enrico di Susa espose la regola generale che i preti dovessero confessarsi ai proprii superiori e mai l'un l'altro, eccettuato il caso di particolari licenze, che dovevansi concedere il meno possibile, poichè i preti propendevano a favorirsi vicendevolmente con grave detrimento della disciplina (5). Eppure coi decorrere del tempo, questa licenza divenne uso generale, giacchè Guido di Monteroquer ammoniva tutti i preti, all'atto dell'ordinazione, di scegliersi un individuo che, con licenza del vescovo, po-

(1) Constt. R. Poore, Episc. Sanunm. ann. 1221, cap. 30 (Harduin, VII, 98).

(2) Additiones Wilhelmi Paris. cap. 6 (Ibid. VI, II, 1978).

(3) C. Londiniens. ann. 1237, cap. 5 (Ibid. VII, 294).

(4) C. Lambeth. ann. 1281, cap. 9 (Ibid. VII, 865).

(5) Hostiens. Aur. Summae, Lib. V, De poenit. et Remiss. paragr. 34.

tesse confessarli, ed aggiunge come, quantunque assolutamente parlando non fosse loro permesso scegliersi un prete che non possedesse la facoltà di confessare, tuttavia, se il vescovo non rifiutava la scelta, questa mancanza di rifiuto potevasi considerare qual tacita permissione (1).

Così sembra che per costringere gli ecclesiastici alla confessione frequente, non occorressero sforzi minori di quelli richiesti per imporre la confessione annuale del canone lateranese. Se ciò si fosse effettuato, gli autori avrebbero potuto dichiararsi soddisfatti. Nel 1284 il concilio di Nimes ordinò a tutti i chierici di confessarsi ogni anno al parroco della rispettiva parocchia, e nel 1287, quello di Liege volle che i preti facessero altrettanto col loro decano, il quale doveva comunicare il nome di coloro che si fossero rifiutati al vescovo per il castigo (2). Nel 1454 il concilio di Amiens ordinò che i preti dovessero confessarsi e comunicarsi due volte all'anno, denunziando coloro che si fossero rifiutati (3), ma non si dice che l'esempio fosse imitato. Nel 1574, S. Carlo Borromeo ordinò che tutti gli ecclesiastici dovessero confessarsi al confessore da loro scelto, alla qual cosa il van Espen fa osservare che se tutti i vescovi avessero imitato l'esempio di quello di Milano, il clero sarebbesi immensamente migliorato (4). È probabile, poichè i manuali per i confessori abbracciano lunghi capitoli circa i doveri sacerdotali e circa le mancanze che occorre esaminare — se hanno esercitato le sacre funzioni in istato di peccato mortale, se hanno celebrata la messa decentemente coi vasi sacri puliti e puliti gli indumenti, se diedero scandalo colla loro condotta al confessionale, se hanno accettato due «elemosine» per una sola messa, se hanno scandolezzato con eccessive pretese per le spese di funerali, oppure vendendo fraudolentemente indulgenze, se hanno commesso qualche peccato di simonia nella collazione de' loro beneficii, se hanno mal usato delle loro rendite, oppure nulla abbiano pagato per tasse di giustizia inviate dalla Santa Sede, ecc. (5). Gradata-

(1) Manip. Curat. P. II, Tract. III, cap. 4.

(2) Synod. Nemausens. ann. 1284 (Harduin, VII, 907). - Statuta Synod. Leodiens. ann. 1287, cap. 4 (Hartzeheim, III, 689).

(3) C. Ambianens. ann. 1454, cap. 5, paragr. 3 (Gousset, Actes, II, 709).

(4) Synod. Diocesan. Mediolan. IV, ann. 1574, Decret. 24. - Van Espen, Instr. Eccles. P. II, T. VI, c. 5, n. 24.

(5) Mart. Fornarii, Institut. Confessar. Tract. II, cap. 3. - Bart. a Medina Instruct. Confessar. Lib. I, cap. XVI, paragr. 2.

mente si esigette la confessione più frequente. Nel 1600 il concilio di Tournay esortava ardentemente tutti i preti a confessarsi una volta per settimana, e, nel 1604, quello di Cambrai faceva altrettanto (1). Poco tempo dopo, il vescovo di Freisingen esigeva da tutti i suoi chierici la confessione mensile, in merito alla quale erano obbligati a presentare un certificato scritto rilasciato dai loro confessori (2). Nei tempi moderni parve desiderabile che i preti si confessassero una volta per settimana, ma non è materia di precetto generale. Per incoraggiar questa pratica, Clemente XIII, con una costituzione del 9 dicembre 1763, concedeva a tutti coloro che la praticassero, tutte le indulgenze, eccettuate quelle del giubileo, che sono condizionate alla confessione — e sono pure numerose. — E che tale raddolcimento fosse necessario risulta evidente dal fatto che detto decreto fu ancor citato, come vigesse ancora, dai vescovi radunatisi a Loreto nel 1850 (3). Nella pratica di oggigiorno, un prete che si ritenga in istato di grazia, può far senza della confessione per tutto il tempo che crede, e questa cosa, nelle comunità molto sparse od anche nell'opera delle missioni, può esser una vera e propria necessità, ma il costume generale è pur sempre quello della confessione settimanale.

Quanto agli Ordini Religiosi, ognuno possiede regole sue proprie, ed anche se si volesse esaminarle partitamente, poco ci insegnerebbero. Nel capitolo precedente vedemmo come l'Aquinate ritenesse che i monaci non fossero obbligati più dei laici alla confessione frequente, ma qui è subentrato un mutamento, e la maggior parte delle regole prescrive ora la confessione frequente.

Nel secolo XVII Juan Sanchez osserva come si possano esigere tutt'al più due o tre confessioni all'anno (4). Negli Ordini più rigidi, come quello dell'Oratorio di S. Filippo Neri, sono prescritte tre confessioni alla settimana, ma queste non sono obbligatorie sotto pena di peccato mortale. Le monache, come abbiamo osservato più sopra, in forza del concilio di Trento debbono con-

(1) Tornacens. ann. 1600. Tit. VIII, cap. 1; C. Camerac. ann. 1604, Tit. VIII, cap. 13 (Hartzheim, VIII, 483, 595).

(2) Laymann, Theol. Moral. Lib. V, Tract. VI, cap. 5, n. 13.

(3) Conventus Lauretanus, ann. 1850, Sect. IV, n. 25 (Coll. Lacens. VI, 785).

(4) Jo. Sanchez, Selecta de Sacramentis, Disp. XXXI, n. 4.

fessarsi tutti i mesi, e fare, inoltre, tutti gli anni due o tre confessioni generali, ma in pratica si confessano generalmente una volta per settimana.

Quando si tratta di preti impegnati nell'esercizio delle loro sacre funzioni il caso si è reso complicato dal principio dello stato di grazia richiesto per amministrare degnamente i sacramenti, e dall'ansietà di evitare lo scandalo, che non mancherebbe mai se si lasciasse supporre al pubblico come il prete non versi in condizioni adatte, per il suo ministero. L'Aquinate afferma che un prete il quale si trovi in peccato mortale prima di celebrare debba confessarsi se può avere a sua disposizione un prete; se no, sfugga il bivio col far voto di confessarsi (1), soluzione abbastanza facile del dilemma, ma non troppo accreditabile. Questo non venne accettato a Cambrai dove pare si riconoscesse che i preti son sempre in istato di peccato mortale, poichè, allo scopo di impedire l'interruzione della messa venne ordinato si dovessero confessare tutti i giorni ai penitenzieri vescovili, o, se questi non fossero accessibili, a qualche altro prete, nel qual caso sarebbero poi obbligati a ripetere la confessione al penitenziere (2); la qual cosa dinota come le confessioni fattesi reciprocamente da prete a prete fossero assai sospette, e dimostra pure come ciò che era valevole per l'altare era insufficiente come sacramento. Trattavasi qui di un rigorismo estremo, inusitato alla rilassatezza allora predominante, e Giovanni di Freiburg, verso quell'epoca, afferma come, quantunque un prete il quale versi in istato di peccato mortale debba confessarsi prima di celebrare, tuttavia può celebrare senza confessarsi se ciò sia richiesto per evitare lo scandalo, e diportandosi così, non commette peccato alcuno, purchè abbia intenzione di confessarsi (3). L'Astesano lascia intravedere come si credesse che i preti non fossero tenuti a fare più di una confessione all'anno e che, qualora si fossero trovati in peccato mortale senz'aver il comodo di confessarsi, un semplice «atto di contrizione» coll'intenzione di confessarsi poteva bastare a metterli in grado di celebrare. Inoltre, egli è d'accordo col cardinal di Susa nel condannare l'artificio a

(1) S. Th. Aquin. Summae, Suppl. Q. VI, art. 5.

(2) Statuta Synod. Camerac. ann. 1300-1310 (Hartzheim, IV, 68).

(3) Jo. Friburg. Summae Confessor. Lib. III, Tit. XXIV, Q. 70; Tit. XXXIV, Q. 69.

cui i preti ricorrevano per evitare di confessarsi. Essi alla confessione generale contenuta nel rituale aggiungevano le parole *de pollutione* e con ciò ritenevano esimersi dall'obbligo di confessarsi dei peccati commessi in materie sensuali (1). Il concilio di Lambeth del 1330 accennò a quest'artifizio; esso denunziò l'errore di coloro che credevano come questa confessione generale potesse bastare ad ottenere la remissione dei peccati ed ordinò a tutti i preti di confessarsi prima di celebrare (2). Guido di Monteroquer non accenna ad un qualunque metodo di evadere a quest'obbligo; ei si accontenta di citare l'Aquinate per il quale il prete che trovisi in peccato mortale, prima di celebrare dovrebbe confessarsi (3).

Per strappare i preti alla necessità di confessarsi prima di celebrare si escogitarono varie ragioni. Occorre sempre evitare lo «scandalo» e se il celebrante durante la messa si rammentasse di qualche peccato grave dimenticato, se sospendesse la celebrazione delle funzioni provocherebbe uno scandalo di prima forza. Perciò, i dottori unanimemente dichiararono che egli poteva continuare, pentendosi internamente e proponendo di confessarsene alla prima occasione. Da questo, al determinare altrettanto circa i peccati ricordati pochi momenti prima della celebrazione, il passo era breve, e si fece. Inoltre, eravi di mezzo anche il segreto il quale doveva coprire ciò che si sentisse in confessione oppure che con la confessione fosse connesso, e tornava facile dimostrare come tutto ciò che poteva indurre a sospettare il peccato del pastore equivalesse ad un'infrazione di questo segreto. In seguito, si presentò anche la questione della «giurisdizione», argomento che esamineremo nel capitolo seguente, per cui un prete non aveva il potere di confessarne e di assolverne un altro, ed in molti casi ciò era di impedimento ad una pronta confessione del prete stesso (4). Come vedremo più avanti, i casi riservati contribuirono a complicare ancor più la questione. Così, quantunque si ammettesse che la confessione di un prete in peccato, prima di celebrare la messa, fosse regola salutare, non vi si insisteva assolutamente. St. Antonino dice non esser riescito a trovare, in merito a tale argomento, un'as-

(1) Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XI; Tit. XII, Q. 4.

(2) C. Lambeth. ann. 1330, cap. 3 Harduin. VIII, 1552.

(3) Manip. Curat. P. II, Tract. III, cap. 3.

(4) Summ. Pisan. v. *Missa*, n. 7; *Confessio*, III, n. 7. - Summ. Tabiena, vedi *Communicare*, n. 30.

serzione sicura e chiara (1). Il concilio di Trento prescrisse la confessione nel caso soltanto fosse facile adire ad un confessore; se no, la confessione dovrebbe farsi il più presto possibile, e punto accenna alla necessità di fare un atto di contrizione (2).

Così si può ammettere che, in pratica, la maggior parte dei preti peccatori, prima di celebrare la messa, si accontentasse di un atto più o meno genuino di contrizione unito all'intenzione di confessarsi, a meno che si trovasse pronto un prete a cui esporre una specie di confessione. Parrebbe, per lo meno, che ciò si verificasse nel caso di preti concubinarii per i quali il concilio di Trento stabilisce debbansi sospendere dall'esercizio delle loro funzioni (3). Questo diede origine alla questione se cioè, coloro i quali assistessero alla messa di preti notoriamente concubinarii commettessero, o meno, peccato mortale. L'Henriquez rispose che sì, la qual cosa parrebbe dimostrare come il costume avesse abrogato la proibizione. E coll'Henriquez si accorda pure il Laymann (4). Corella ci descrive il modo col quale questi preti preparavansi all'esercizio delle sacre funzioni, mediante una confessione frettolosa in sagristia, cosa che, dic'egli, non accade di rado, nè egli stesso sembra si scandolezzasse po' poi troppo allo spettacolo di siffatta prostituzione dell'altare e del confessionale (5).

(1) Bart. de Chaimis, Interrogatorium, fol. 20 b, 86 b. - S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XIV, cap. 19, paragr. 3. Un confessionale spagnuolo del secolo XVI conclude che il celebrare la messa in istato di peccato mortale è solo peccato in quanto ciò può essere a conoscenza del pubblico. - Confessionario breve y muy provechoso, cap. XXIII. Per un altro verso, il Chaimis ritiene (fol. 98 b) che perfino il predicare in istato di peccato mortale costituisca un peccato mortale per il prete.

(2) C. Trident. Sess. XIII. De Eucharistia, cap. 7.

(3) C. Trident. Sess. XXV. De Reformat. cap. 14.

(4) Henriquez, Summae Theol. Moral. Lib. IX, cap. XXV, n. 13. - Laymann, Theol. Moral. Lib. IV, Tract. VI, cap. 4, n. 4.

(5) Corella Praxis Confessionalis, P. II, Tract. XII, cap. 1, n. 11. Gottschalk Rosemund (Confessionale, cap. V, P. II, paragr. De Concubinariis) fornisce la formola usata nella confessione di siffatti peccatori « Item in hac vita fornicaria subditos et populum scandalizavi et toto illo tempore irreverenter pollutis labiis et manibus et corde contaminato ad sancta sanctorum accessi et absolutionis sacramentum indigne suscepi ».

Ma pare che di queste cadute dei preti nei peccati della carne ben poco la chiesa si preoccupasse, come si può dedurre dalle regole per cui era proibito ai vescovi di commettere di tali peccati, oggetto di casi riservati, a meno si complicassero con quelli di adulterio. Clericati, De Poenit. Decis. XLII, n. 13.

CAPITOLO X.

GIURISDIZIONE

Sommario. — Origine della giurisdizione del prete. — La giurisdizione circoscrive il potere delle chiavi. — Diritto esclusivo del parroco sui suoi sudditi. — L'assoluzione data senza giurisdizione è nulla. — Eccezioni. — Perplessità scaturienti dalla giurisdizione. — Confessori della nobiltà e di prelati — Licenza di scegliersi un confessore. — Lettere confessionali. — Rilassamento moderno della giurisdizione. — Lotta coi mendicanti per la questione della giurisdizione. — Il concilio di Trento esige che i confessori abbiano l'approvazione del vescovo. — Sforzi fatti dai regolari per neutralizzare l'effetto di questa prescrizione. — Questioni sulla necessità della confessione annuale da farsi al parroco. — Eresia di Giovanni di Poilly.

Se il potere delle chiavi fosse divinamente conferito ai preti in forza dell'ordinazione, sciocco sarebbe che gli uomini tentassero limitarlo con ordini umani stabilendo le condizioni nelle quali l'esercizio dello stesso sarebbe invalido. Quando l'umana debolezza vuole sorvegliare l'azione del divino, non riesce mai a formulare un sistema di applicazione universale. Così, la teoria del sacramento della penitenza non erasi ancor stabilita, che già spuntava il principio secondo il quale il potere, pur essendo conferito per mezzo dell'ordinazione, tuttavia altro non era se non una facoltà *in posse*, sicchè, per potersene servire validamente, era necessario esistesse ciò che è conosciuto col nome di «giurisdizione». Questa poi, a sua volta, fu ritenuta incompatibile con certe necessità, di modo che, anch'essa dovette assoggettarsi a limitazioni e ad eccezioni. In tal modo, anche questo soggetto andò ad urtare in certe questioni dubbie, su cui fu impossibile ottenere l'accordo perfetto dei

dottori, si che diventò una delle diramazioni più complesse ed inviluppate di tutto il diritto canonico. Nella sua più semplice espressione, significa che nessuno, eccettuato il parroco, può amministrare validamente il sacramento della penitenza ai proprii parrocchiani.

Abbiamo visto come, fino al secolo XII, solo i vescovi pretendessero possedere il potere di riconciliare, e come tutte le funzioni di tal genere, fossero permesse ai preti solo come delegati dei vescovi; inoltre, appena il potere delle chiavi fu affermato in modo più definitivo, il prete riescì a dimostrare avervi diritto, finchè, finalmente, nel secolo XII, gli venne formalmente conferito in forza dell'ordinazione. Durante tutto il corso di questa lotta oscura e prolungata, non si ha traccia che la giurisdizione venisse riconosciuta quale principio. Verso il 900, il Regino affermò che ogni prete doveva possedere una copia di un penitenziale il che lascierebbe supporre che tutti i preti potessero ascoltare le confessioni ed imporre la penitenza; (1) ma vedemmo come, sulla fine del secolo XI, nessun prete potesse farlo senza uno speciale permesso del vescovo o del papa. Quest'ultimo fatto dinoterebbe che il possesso di una parrocchia non conferiva ancora la giurisdizione spirituale, sebbene si possa ammettere che quando era ottenuta la licenza del vescovo, la maggior parte dei parocchiani, allorchè si fosse sentita di confessarsi, potesse ricorrere ai suoi pastori, come a persone alle quali era naturalissimo avessero accesso. Ma il penitente trovavasi ancora perfettamente libero di scegliersi il proprio confessore. Nel secolo IX Jonas di Orlèans riprendeva coloro che andavano in traccia di un confessore lassista evitando i più rigidi, e deplora il modo di agire di quei preti che, pur sapendo qual fosse il loro dovere, attiravano tuttavia presso di loro i penitenti imponendo loro una penitenza inadeguata (2). Ancora, nel secolo XII sappiamo che S. Geraldo, fondatore dell'abbazia di Grandselve, attirava a sè schiere di penitenti grazie la sua santità e per la dolcezza con cui li trattava (3). La santa Vergine Sisu, di cui è parola nel cronista Thietmar di Merseburg, fa fede come i penitenti fossero liberi di andare dove loro piacesse, in cerca di sollievo.

(1) Reginon. de Discipl. Eccl. Lib. I, Inquis. 95.

(2) Jonae Aurelianens. de Instit. Laicali, Lib. I, cap. 10.

(3) Vit. S. Geraldi Silvae Majoris, cap. 24 (Migne CXLVII, 1040).

Eppure, fin dapprincipio, il pastore affacciava sul suo gregge una specie di diritto di proprietà. Da ciò ricavava, in certo qual modo, il proprio mantenimento ed è naturale fosse geloso di ogni straniera ingerenza sulle oblazioni e sulle altre fonti di provento alle quali egli ricorreva per supplire alla mancanza delle sue decime. Spesso, fra le chiese ed i monasteri insorsero questioni vivaci sui diritti di sepoltura, e ciò ogni volta che il fedele avesse scelto di esser seppellito nei conventi. Leone I nel secolo V e Leone III nel IX cercarono di appianare simili liti assegnando alla chiesa parocchiale la metà od un terzo di tutti i legati pii lasciati dai morti che avessero scelto di esser sepolti in un convento (1). I fabbricanti delle False Decretali avevano proclamato la proprietà del prete sopra tutti i diritti e tutti gli emolumenti della sua parrocchia (2), ed il confessionale, come tutte le altre prestazioni di culto, era fonte di rendite, per cui anch'esso fu oggetto di lotte (3). Verso la fine del IX secolo, il concilio di Nantes mediante un canone riconobbe i vincoli che legavano il parrocchiano alla sua chiesa, e quel canone fu chiamato a far parte delle collezioni del Burchard e di Ivone, i quali stabilirono che i parroci, nei giorni di domenica, e negli altri giorni festivi, chiedessero dall'altare se si trovasse presente qualcuno appartenente ad altra parrocchia, e se così fosse stato costui doveva esser espulso (4). Sullo scorcio del secolo XI la questione dei penitenti tornò a galla causa l'intrusione dei frati nelle funzioni parrocchiali, della qual cosa i parroci risentironsi non poco. Gregorio VII, in un concilio tenuto a Roma verso il 1075, procurò, non soltanto di reprimere quest'abuso, ma ben anche di definire i diritti dei parroci proibendo di amministrare il battesimo

(1) Cap. 1, 2, Extra, III, XXVIII.

(2) Gratian. cap. I, Caus. XIII, Q. 1.

(3) Verso la fine del secolo XII, quando la questione si poteva considerare virtualmente definita in favore dei parroci, un canonista facendo la lista dei loro diritti dice: « Sacerdos habet in populo suo poenitentias vivorum et morientium, visitationes infirmorum, primitias, oblationes, benedictiones sponsarum, missas surgentium a partu, et multa alia quae ei tum canonica constitutio tum consuetudo confirmavit; solemnes tamen poenitentiae sive publicae cathedrali ecclesiae reservantur ». - Bernardi Papiensis Summae Decretalium, Lib. III, Tit. XXV, paragr. 2 (Ed. Laspeyres, Ratisbonae, 1861, p. 104).

(4) C. Nannentens. circa ann. 890, cap. I (Harduin, VI, I, 457).

o l'assoluzione ai sudditi di altro parroco, eccettuato il caso di necessità, in cui tutte le spese a lui pagate dovevano esser a disposizione del parroco a cui sarebbe spettato compiere l'atto (1). Eppure, non credevasi che il parocchiano fosse assolutamente legato al suo parroco. Lo dimostra un decreto di Urbano II al concilio di Nimes, nel 1096, proibente ogni ingerenza nell'amministrazione dell'assoluzione da parte dei frati, ed un'altra allocuzione dello stesso papa, fattasi strada nel diritto canonico, dalla quale si deduce come i parocchiani fossero liberi di scegliersi il proprio confessore, cosa in cui il parroco non doveva ingerirsi, a meno che l'ignoranza del confessore l'avesse reso inadatto a' suoi doveri (2). Tuttavia, l'utilità che andava annessa a tutte le prestazioni del Ministero sacerdotale, faceva si che, collo svilupparsi della teoria sacramentale, il parroco pretendesse avere il diritto esclusivo, sopra i suoi sudditi, di esercitare tali funzioni, giacchè questo era il termine tecnico contraddistinguente i parrocchiani.

Abelardo accenna a questo sforzo in modo da dimostrare come tale diritto esistesse già ma fosse riconosciuto solo parzialmente. Coloro, dic'egli, i quali hanno motivo di non fidarsi dei loro parroci non debbonsi biasimare, bensi lodare se lo abbandonano. Buona cosa è il consultarlo prima ed assicurarsi se egli è in grado di dare buoni consigli e chiedergli il permesso, ma se ei vi si rifiutasse o per orgoglio, o perchè crede di esser egli stesso il solo padrone, allora si può abbandonarlo (3). Eppure, Pseudo-Agostino, copiato tanto da Graziano quanto da Pier Lombardo,

(1) C. Roman. circa 1075, cap. 7 (Pflugk-Harttung, Acta Pontiff. Roman. Ined. II, n. 161). - « Nullus presbyter parochianum alterius accipiat, nisi per necessitatem, in baptismo et in absolutione, et si quid caritative sibi oblatum fuerit ex consensu illius cujus parochianus fuerat, habeat vel reddat ».

(2) C. Nemausens. ann. 1096, cap. 2, 3 (Harduin, VI, II, 1750). - Cap. 3, Caus. XXXIII, Q. III, Dist. 6. Esiste tutt'ora un canone attribuito ad un concilio di Reims del settimo secolo che dice: « nemo tempore quadragesimae poenitentium confessiones audiat praeter pastorem » (Harduin, III, 575), ma appartiene ad un periodo di tempo considerevolmente più recente. Altrettanto si può dire di un canone citato dal dotto Natale Alessandro (Summae Alexandrinae, P. I, n. 548) come opera del concilio di Langres del 1084, che non fa parte delle collezioni e riflette evidentemente la pratica in vigore nel secolo XIII.

(3) P. Abaelardi, Ethica, cap. XXV.

non ammette obblighi simili, e consiglia il peccatore a recarsi in traccia di un prete che sappia come sciogliere e legare, giacchè costui dev'esser tale da poter sedere in giudizio per determinare i peccati altrui (1). Sì l'uno che l'altro, procurano, ma invano, di conciliare tutto questo col decreto di Urbano II, da essi interpretato nel senso che stabilisca la giurisdizione del parroco, e Louthard accenna vagamente ai canoni i quali proibiscono a chiunque di giudicare il parrocchiano di altro prete, ma senza citarne alcuno, la qual cosa egli avrebbe fatto certamente se ne fossero esistiti (2). Tuttociò rivela lo sforzo che allora facevasi per stabilire la giurisdizione. Da quanto afferma il cardinal Pullus si può arguire che la questione non fosse ancor sciolta. Egli biasima, infatti coloro i quali abbandonano il proprio parroco per adire ad un altro che li tratterà con maggiore o minore dolcezza, ma aggiunge ciò esser degno di lode quando il proprio parroco non conosca l'obbligo della discrezione; allora è lecito andare in traccia di un altro più saggio e si può fare sia chiedendo il permesso al proprio, quanto accettandone la penitenza sottoponendola poi alla revisione di un altro (3).

A datare da quest'epoca il potere delle chiavi venne formalmente riconosciuto ai preti in forza dell'ordinazione, ma continuò pur sempre ad esistere la regola secondo la quale, soltanto coloro i quali avessero ottenuto la debita licenza dal vescovo, potevano ricevere le confessioni. In tale dispositivo esisteva senza dubbio della contraddizione, giacchè, se il potere di legare e di sciogliere è dato da Dio, esso era proprio del carattere sacerdotale; se, invece, era il prodotto di una delegazione del vescovo, allora concedevasi al momento dell'ordinazione. Sembra che il primo a tentare di spiegar la contraddizione fosse Pietro di Poitiers, il quale affermò tutti i preti possedere il potere, ma solo coloro dovevano esercitarlo, i quali avessero ottenuto licenza dal vescovo (4). La qual cosa è una specie di compromesso tra l'antica prerogativa esclusiva dei vescovi e le funzioni ecclesiastiche ora ampliate, compro-

(1) Ps. Augustin. de vera et falsa poenit. cap. 10. - Cap. I, Caus. XXXIII, Q. III, Dist. 6. - Cf. c. 88, Dist. 1. - P. Lombardi, Sentt. Lib. IV, Dist. XVII, n. 5.

(2) Gratian. post. cap. 2, *Loc. cit.* - P. Lombard. *Loc. cit.* n. 7.

(3) R. Pulli, Sentt. Lib. VI, cap. 52.

(4) P. Pictaviens. Sentt. Lib. III, cap. 16.

messo abbastanza rozzo, se si vuole, ma l'unico ancora che potesse coadiuvare a sistematizzare le contradditorie pretese scaturienti dallo sviluppo della teoria sacramentale. Così, si fece distinzione tra il potere potenziale e quello attuale delle chiavi, spianando la via alla scoperta la quale insegnava come all'esercizio dello stesso fosse imposto o si potessero imporre dei limiti. Nel confessionale, dicevasi, il prete siede quale giudice, ma il giudice può agire soltanto quando sia fornito di giurisdizione. Alessandro III, a giorno dei principii del diritto civile e che tanto fece per inciderli nel diritto canonico, non esitò ad applicare questa limitazione del potere delle chiavi (1). Così, tutto riducevasi a stabilire l'estensione della giurisdizione e la persona la quale potesse esercitarla, e la risposta era inevitabile: il prete, nella sua parrocchia, nella sua diocesi il vescovo, ed il papa ovunque, per tutto il mondo cristiano.

Questa teoria ebbe anche il vantaggio di stabilire la supremazia universale della giurisdizione papale, così che, scoperto il tesoro della chiesa, col papa in qualità di economo dello stesso, era facile ammettere esser il potere delle chiavi una delegazione della Santa Sede. Tuttavia, nella pratica quando trattavasi di precisare rigorosamente le prerogative dei parroci, esitavasi ancor molto. Alain de Lille, in un passo, afferma che se un parrocchiano abbandona il proprio parroco per andar a confessarsi da altro prete, questi non può ascoltarlo, se prima non si è confessato al suo parroco; ma altrove si contraddice, poichè fa osservare che se un parroco accusa rigorosamente di peccato un parrocchiano, è ben meglio per quest'ultimo confessarsene ad un altro, ed altrove ancora, parla della licenza da ottenersi dal proprio parroco, inadatto alla bisogna, prima di andar a confessarsi da altro prete (2)

Sviluppandosi progressivamente il sacerdotalismo, le linee di demarcazione si restrinsero ognor più. Roberto di Curzon, cardinal legato al concilio di Parigi del 1212, minacciò la sospensione a tutti quei preti i quali, senza mandato del vescovo o del parroco, avessero osato confessare un parrocchiano, eccettuato il caso di

(1) Post. Concil. Lateran. P. XXXV, cap. 4 (cap. 4 Extra V, 38). - « Cum a non suo judice nullus ligari valeat nec absolvi ».

(2) Alani de Insulis, Lib. de Poenit. (Migne CCX, 299, 304).

estrema necessità (1). Infine, il canone lateranese del 1216, che introdusse la confessione obbligatoria annuale, volle che la stessa fosse fatta « proprio sacerdoti », e cioè al parroco del penitente. Ciò sarebbesi potuto effettuare designando il parroco, e infatti il detto canone stabilì che solo il parroco ha il potere di legare e di sciogliere; se il penitente desiderasse confessarsi ad altro prete, potrebbe farlo ma non prima di aver ottenuto il permesso del proprio parroco (2). In tal modo da quest'ultimo dipendeva assolutamente la salvezza de' suoi sudditi, ed ammettevasi come Dio non riconoscesse la remissione dei peccati fatta da altri. Come vedemmo, non trattavasi che della formulazione di un principio il quale gradatamente era riescito a farsi strada nelle scuole, ma durante l'intero medio evo fu considerato qual fonte ed origine della giurisdizione dei parroci (3). Naturalmente, i concilii che negli anni susseguenti tanto fecero per imporre l'osservanza del canone lateranese, si presero pur la briga di specificare accuratamente come la confessione annuale debba esser fatta dal penitente al proprio parroco, ed ai diaconi fu proibito, in avvenire, di amministrare il sacramento (4).

Sembra che solo i conventi di monache si opponessero a tale innovazione. I frati avevano i proprii preti ai quali potevano confessarsi man mano che andava cadendo in disuso la confessione capitolare, ma alle monache non rimaneva questa risorsa e, data la notoria incapacità del clero secolare, era naturale che esse non si sottomettessero troppo di buon grado alle direzioni di siffatto clero. Gran parte delle case religiose avevano ottenuto l'esenzione che le sottraeva alla giurisdizione dei vescovi assoggettandole immediatamente alla Santa Sede; quindi reclamavano per avere confessori proprii, nominati direttamente dal papa, ed il papato, tutt'altro che alieno dall'estendere la propria autorità anche sulle cose

(1) C. Paris. ann. 1212, P. I, cap. 12 (Harduin, VI, II, 2003).

(2) C. Later. IV cap. 21.

(3) Così S. Antonino si appoggia al concilio lateranese e riconosce (Summae, P. III, Tit. XVII, cap. 2) che « a principio quilibet poterat quemlibet volentem se sibi subijcere absolvere », e Prierias fa altrettanto (Summa Sylvestrina, vedi *Confessor*, I, paragr. 3).

(4) Constitt. R. Poore ann. 1217, cap. 25. - C. Rotomag. ann. 1223, cap. 10; ann. 1231, cap. 36. - Constt. S. Edmundi Cantuar. ann. 1236, cap. 12 (Harduin, VII, 96, 128, 189, 269).

locali, incoraggiava queste pretese accondiscendendo a simili dimande. Perfino le case che non usufruivano dell'esenzione chiedevano tali privilegi. Così, una monaca di Limoges ricorse al papa per avere un confessore proprio, scelto da lei stessa, per cui la Penitenziera scrisse al Decano di Limoges (questa sede era allora vacante) ordinando di scegliere provvisoriamente un confessore adatto a quella monaca finchè potesse provvedere il vescovo (1).

Siccome, però, il precetto della confessione annuale venne accettato soltanto lentamente, così soltanto lentamente si potè pure imporre l'obbligo di confessarsi al proprio parroco. Alessandro di Ales non ne tien conto. Infatti, egli dimostra come colui il quale sia in cerca di un confessore adatto possa benissimo protrarre la confessione finchè l'abbia trovato, e S. Bonaventura afferma che il precetto violavasi ogni giorno, il che egli considera come un odioso peccato (2). Invero, i lunghi argomenti ritenuti necessarii dai teologi di quel tempo per giustificare la regola contro la pratica antica della libera scelta, dimostrano come anche le persone d'intelligenza sveglia si avvedessero della difficoltà di trovare ragionamenti per giustificarla, nonostante tornasse loro facile dimostrare come i preti eretici, scismatici, scomunicati oppure degradati perdessero il potere di assolvere perchè perdevano la giurisdizione, conservando tuttavia il carattere impresso nell'ordinazione e l'essenza del potere delle chiavi (3). Nè la teoria venne sciolta subitamente. S. Raimondo di Pennaforte tentò spiegarla affermando come il potere di legare e di sciogliere, conferito nell'ordinazione sia così limitato da non poter venire esercitato senza un'autorità speciale proveniente dal vescovo o dal papa, ed il suo *postillator* non vi trova nulla da obbiettare (4). In ciò puossi riscon-

(1) Formulary of Papal Penitentiary, Philadelphia, 1892, pp. 160-161.

(2) Alex de Ales, Summae, P. IV, Q. XVIII, Membr. 4, art. 5, paragr. 1. - S. Bonaven. Confessionale, cap. IV, Partic. I. - Con tutto ciò l'Ales più sotto (*Loc. cit.* Q. XIX, Membr. 1, art. 2) si sforza di dimostrare che la confessione veniva fatta al parroco, fatta eccezione delle donne quando il prete fosse stato sollecitatore notorio.

(3) Hostiens. Aureae Summae, Lib. V, de Poenit. et Remiss. paragr. 14. - S. Th. Aquinat. Summae, Suppl. Q. VIII, art. 4; Q. XIX, art. 6. - S. Bonav. in IV Sentt. Dist. XIX, art. II, Q. 2. - Jo. Friburg. Summae Confessor. Lib. III, Tit. XXXIV, Q. 176. - P. de Aquila in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. 1.

(4) S. Raymundi, Summae, Lib. III, Tit. XXXIV, paragr. 4.

trare un rimasuglio dell'antica teoria che limitava ai vescovi il potere di riconciliare, ma presto scomparve e la teoria allora in corso ed adottata poi universalmente fu questa, che cioè, non appena un prete riceve cura d'anime, acquista *ipso facto* la giurisdizione richiesta per l'esercizio del potere senza ulteriore autorizzazione (1). L'Aquinate diede a questa teoria la sua forma definitiva dimostrando che ogni potere, per esser esercitato, esige materiale adatto ed il penitente diventa questo materiale in grazia del potere delle chiavi per opera della giurisdizione, senza la quale esso non può esser esercitato in suo confronto; ossia — per servirci di un'altra forma da lui espressa — per assolvere è necessario un potere doppio, quello degli ordini e quello della giurisdizione; coloro i quali possiedono giurisdizione generale possono servirsi del potere in confronto di tutti gli uomini; coloro che hanno giurisdizione limitata possono esercitare il potere solo sui proprii sodditi (2). Perciò, St. Antonino era logico quando affermava che alle due chiavi di S. Pietro se ne doveva aggiungere una terza — la chiave della giurisdizione (3). E ciò, quantunque per questa concessione non si potesse certo andare a caccia di prove nel deposito apostolico.

Nella pratica la nuova regola non si potè introdurre senza attriti. Nel 1272, il sinodo di Angers deplora che molti fedeli muoiano senza sacramenti, nonostante il loro desiderio di confessarsi, in mancanza di parroci, e per il rifiuto di altri ad ascoltarli. Da ciò chiaro apparisce che il precetto aveva subito uno strappo, ed altrettanto deve dirsi delle teorie concernenti la giurisdizione, poichè il concilio, allo scopo di impedire questi spiacevoli incidenti, si vide costretto a comminare la sospensione a tutti quei preti che si fossero rifiutati di rispondere ad una chiamata di questo genere (4). Nè minori turbolenze insorsero da parte dei peni-

(1) Hostiens. *Loc. cit.* - Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XIV, Q. 1.

(2) S. Th. Aquinat. in IV Sentt. Dist. XIX, Q. 1, art. 4; Summae Suppl. Q. XX, art. 1. - Cf. P. de Palude in IV Sentt. Dist. XVII, Q. III, art. 1.

(3) S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XVII, cap. 21. Per i raffinamenti interminabili portati dagli scolastici nella questione e per le discussioni avvenute intorno al significato esatto di *Proprius sacerdos* vedi Gabriel Biel in IV Sentt. Dist. XVII, Q. II.

(4) Nich. Gelant. Episc. Andegav. Synod. XII, ann. 1272, cap. 5 (D'Achery, I, 731).

lenti i quali obbiettarono esser così legati ai proprii parroci, e nel 1298 Bonifacio VIII fu costretto a decretare nessun costume poter conferire ad alcuno il diritto di scegliersi un confessore senza speciale licenza del prelato superiore (1).

In tal modo la chiesa accettò definitivamente la teoria della giurisdizione richiesta dall'esercizio del potere delle chiavi. Nel 1439, il concilio di Firenze, definendo il sacramento della penitenza, si prese tutta la cura di spiegare come il ministro dello stesso, per poter assolvere, debba averne il potere, se ordinario o delegato non importa (2), per cui il Caietano arrivò alla conclusione ultima che la sola ordinazione non basti a far sì che un semplice prete sia ministro del sacramento della penitenza (3). Col decorrere del tempo, la giurisdizione, come tante altre innovazioni, cessò di esser considerata una novità, e si arrivò fino al punto di ritenere avesse esistito fin dapprincipio. Come abbiamo visto, i più antichi scolastici non si fecero alcuno scrupolo di ammettere che la libertà di scelta avesse esistito anteriormente al concilio lateranese, ma Domingo Soto rigetta vivamente quest'affermazione, nonchè la conclusione che la giurisdizione sia umano precetto; essa è, dic'egli, di diritto divino, e fu sempre in vigore (4). Lo stesso sviluppo si può ammirare nella sua costruzione rigida. Eranvi molti teologi i quali ritenevano che un prete senza giurisdizione — un eretico, uno scomunicato od un degradato — sebbene non potesse assolvere lecitamente, lo potesse però validamente (5). Il concilio di Trento risolse definitivamente e negativamente la questione, dichiarando l'assoluzione esser nulla se concessa ad un individuo sul quale il prete non avesse giurisdizione ordinaria oppure delegata (6). In esso non si permise di alludere nemmeno lontanamente al costume contrario, di cui è prova la compilazione di Graziano, nè di con-

(1) Cap. 2 in Sexto, Lib. V, Tit. IX.

(2) C. Florent. ann. 1439 Decr. Unionis (Harduin, IX, 440).

(3) Caietani, Opusc. Tract. VII.

(4) Dom. Soto in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. IV, art. 2.

(5) Durand. de S. Portian. in IV Sentt. Dist. XIX, Q. 2.

(6) C. Trident. Sess. XIV. De Poenit. cap. 7. - « Nullius momenti absolutionem eam esse debere quam sacerdos in eum profert in quem ordinariam aut subdelegatam non habet jurisdictionem ». - Per la discussione di ciò vedi *Summa Diana, sacerdos*, n. 10.

siderare il destino di quelle anime sfortunate che, anteriormente al concilio lateranese, avevano licenza di cercarsi un confessore più santo del loro parroco; il concilio pretendeva sapere quali siano le vie di Dio, stabilire quale remissione dei peccati fosse per tornargli ben accetta e quale invece avrebbe rigettata, ed il Palmieri ammette esser stata questa la dichiarazione più autorevole della dottrina, che si conosca (1). Così l'ordinazione altro non farebbe che conferire la capacità necessaria per poter avere la giurisdizione (2), e lo Spirito Santo concederebbe, in essa, l'impotenza ad agire senza un permesso del vescovo o senza il conferimento di un benefizio con cura d'anime.

Siccome non trattavasi qui semplicemente di una regola di disciplina, bensì di una vera e propria definizione sopra un punto di fede intorno all'efficacia del sacramento, così la definizione troncava immediatamente ogni discussione se cioè, il potere concesso nell'ordinazione fosse semplicemente potenziale od incoato, e quando il Sinodo di Pistoia nel 1786, decretò che sarebbe stato *conveniente*, data la divisione di diocesi e parrocchie, che ciascun prete confessasse i proprii parrocchiani, Pio VI condannò subito quest'espressione come falsa, audace, perniciosa, insultante, contraria al concilio di Trento ed erronea (3). In tal modo il potere delle chiavi dipende tanto dalla giurisdizione che un parroco, il quale rassegni il proprio benefizio, perde con ciò stesso l'esercizio del potere (4). Naturalmente, un parroco non può impartire validamente l'assoluzione ai sudditi di un altro, ma questo punto di fede poggia sopra basi così superficiali che può ben farlo con licenza del vescovo, la quale può essere tanto espressa, quanto implicita, e puossi considerare come presunta in tutti quei luoghi nei quali esiste tale costume che il vescovo conosce senza proibirlo (5).

Così gli ordini umani, per quanto si possa pretendere riflettano la divina volontà, vanno sempre soggetti à modificazioni e

(1) Palmieri, Tract. de Poenit. p. 173.

(2) Ibid. p. 175.

(3) Pius PP. VI. Bull. *Auctorem fidei*, n. 37. Guarceno (Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. VI, art. 2) parla della definizione tridentina come *Proxima fidei*.

(4) S. Alphons. de Ligor. Theol. Moral. Lib. VI, n. 542.

(5) Th. ex Charmes, Theol. Univ. Diss. V, De Poenit. cap. VI, Q. 2.

sospensioni per corrispondere alle esigenze infinitamente varianti dell'umana imperfezione. Infatti, era appena stato promulgato il canone lateranese che già si dovette accorgersi della verità che esso non sarebbe mai stato osservato. Ed allora sorse tutta una schiera di questioni tormentose le quali, in ogni tempo, misero a ben dura prova il genio dei casuisti. Subito si scorge che la regola era passibile di eccezioni. Quella che prima di tutte fece la sua apparizione fu che quel canone era in contraddizione colla prescrizione umana della chiesa secondo cui al peccatore morente che la chiede non si può mai rifiutare l'assoluzione. Abbiam visto la soluzione datane nel 1272 dal concilio di Angers; essa venne universalmente accettata, ed era questa, che, qualora fosse mancato il parroco, chiunque avrebbe potuto impartirla. Ciò venne riconfermato dal concilio di Trento, il quale, nel decreto citato or ora, ammette che *in articulo mortis* qualunque prete possa confessare ed assolvere qualunque penitente (1). E tuttavia, anche questo dispositivo diede origine ad una questione assai discussa, se, cioè, in tali casi potesse assolvere anche un prete scomunicato o degradato o sospeso (2).

L'eccezione si ampliò sempre più nei casi di necessità. I dottori s'accordano tutti nell'affermare che, in tal caso, il limite scaturiente dalla giurisdizione cessa, o meglio è sospeso, giacchè, come ci avverte, a questo proposito l'Aquinate, la necessità non ha legge (3). Questo ci conduce a definire quale sia il caso di ne-

(1) C. Trident. *Loc. cit.* La frase *In articulo mortis* non è detto che debbasi applicare solo ai casi di malattia mortale, ma si estende a tutto ciò che può produrre pericolo di morte, come sarebbe per colui che si imbarca per un lungo viaggio, che si trova in una città assediata, o sotto le armi od alla vigilia di una battaglia, oppure per una donna vicina al parto, oppure — cosa che illustra la civiltà italiana dei secoli XVII e XVIII — « castrandis ». - Clericati, De Poenit. Decis. XLV, n. 1.

(2) La *Somma pacifica*, cap. I, afferma che nessun prete scomunicato, degradato oppure sospeso può assolvere *In articulo*, e molto meno uno scismatico od eretico, ed il Chiericato (*Loc. cit.* n. 9) dice che la Congregazione del Concilio di Trento così ha deciso. Tuttavia, in seguito, pare che l'autorità prendesse a battere strada diversa. Vedi Bern. da Bologna, Man. Confess. Ord. Capuccin. cap. 1, paragr. 4; Ferraris, Prompta Bibl. vedi *Absolutio*, I, n. 48-50; Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. VI, art. 2, paragr. 1.

(3) S. Th. Aquinat. Summae, Suppl. Q. VIII, art. 6.

cessità; dalla retta interpretazione del quale, in ogni caso, dipende o può dipendere la salute di un'anima. Ma non sempre torna facile conoscere quando siavi caso di necessità; si procurò definirlo, ma tutti i tentativi fatti sono così vaghi che han fatto nascere discussioni infinite. Altra questione assai intricata è quella se la giurisdizione parrocchiale cioè, sia territoriale o personale — se uno il quale commetta peccato in una parrocchia debba esser giudicato in questa, oppure nella sua propria parrocchia. La prima è un'infrazione alla regola per cui il parroco ha giurisdizione soltanto sopra i suoi proprii sudditi, ma è sostenuta da Raimondo di Pennaforte, dall'Aquinate, da Bonaventura ed altri, mentre Angiolo da Chivasso vi è decisamente contrario poichè, secondo lui, l'offesa è fatta a Dio ed il parroco, in rapporto a' suoi parrocchiani, occupa il posto di Dio, e Prierias aggiunge l'argomento inoppugnabile che siffatta teoria divide la confessione ed impone un'assoluzione parziale, la qual cosa non è ammissibile (1). Tale questione si suddivide in un infinito numero di problemi intricati, scaturienti dal cangiamento di domicilio, riguardo specialmente a viaggiatori, pellegrini, operai, emigranti, soldati, studenti d'università, mercanti, contadini che trascorrono l'estate in una plaga e l'inverno in un'altra, nobili che hanno possedimenti in varie parrocchie, nelle quali dimorano alternativamente, ecc. Tutte queste difficoltà di carattere alquanto intricato, discusse lungamente da teologi e con grande sfoggio di sottigliezza, dimostrano l'impossibilità di ridurre il dogma della giurisdizione ad un principio pratico generale (2). Esse sono così ardue che furonvi autori i quali

(1) S. Raymund. Summae, Lib. III, Tit. XXXIV, paragr. 4. - S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XXI, Q. III, art. 3 *Ad calcem*. - S. Bonav. in IV Sentt. Dist. XIX, art. III, Q. 1. - Epist. synod. Guill. Episc. Cadurcens. cap. XIV (Martene, Thesaur, IV, 693-4). - Jo. de Janua, Summa quae vocatur Catholicon vedi *Confessio*. - Summ. Angel. v. *Confessio*, V, paragr. II. Summa Sylvestrina *Confessor*, I, paragr. II.

(2) S. Raymund. Summae, Lib. III, Tit. XXXIV, paragr. 4. - Hostiens. Aur. Summae, Lib. V, De Poenit. et Remiss. paragr. 44. - Synod. Nemausens. ann. 1284 (Harduin. VII, 907). - Jo. Friburg. Summae Confessor. Lib. III, Tit. XXXIV, Q. 38-42, 45-49, 59. - Epist. Synod. Guill. Cadurcens. (Martene, Thesaur. IV, 693-4). - S. Antonini, de Audientia Confess. fol. 5 a; Ejusd. Summae, P. III, Tit. XVII, cap. 4. - Summa Angelica vedi *Confessio*, IV, paragr. 9-14. - Summa Sylvestrina vedi *Confessor*, I, paragr. 10.

ritennero perfino fosse necessario che ogni confessore intraprendesse un viaggio per provvedersi di una particolare licenza del proprio vescovo (1).

A queste eccezioni scaturienti dal penitente debbonsi aggiungere quelle provenienti dal prete. Abbiamo visto qual fosse il carattere generale del clero medioevale; abbiamo visto come la maggior parte dei beneficii fosse tenuta ed amministrata da uomini perfettamente inabili all'adempimento dei doveri delicati e gravidi di responsabilità del confessionale, e come allora ed ancor oggi il sacerdozio sia tutt'altro che impeccabile. Perciò non deve meravigliare che i teologi, quasi all'assoluta unanimità, riconoscano che il prete incompetente perde la propria giurisdizione giustificando i proprii sudditi se si confessano ad altro prete. Le cause che comunemente si ritiene giustifichino il parrocchiano che recasi a confessarsi da altro prete, sono tre principalmente: la sua ignoranza, l'aver egli tenuto in non cale il sigillo confessionale, l'esser egli sollecitatore. Si ritiene peneralmente, se non universalmente, che l'ignoranza del confessore renda nulla la confessione, ma non è facile stabilire dove cominci e fin dove arrivi siffatta ignoranza; comunemente ritiensi basti l'incapacità del prete a distinguere tra peccato mortale e veniale, ma la differenza che passa tra queste classi di peccato, è soventi volte così nebulosa che i più saggi dottori versano in un mare di dubbiezze, di modo che, in conclusione, nessuno è in grado di sapere se il proprio confessore sia abbastanza dotto da amministrare validamente l'assoluzione e se debba abbandonarlo per intracciarne uno migliore, che potrebb'anch'esser peggiore. I rivelatori di confessioni perdono la giurisdizione; nessuno è obbligato a confessarsi a costoro, ed il fatto che i manuali accennano continuamente a questo caso, dimostra com'esso sia una fonte perenne di ansietà. Similmente, la sollecitazione, ossia la seduzione delle penitenti nel confessionale, è un pericolo a cui tutti, e particolarmente le donne, trovansi esposti, quantunque assai meno oggi che in passato, e coloro i quali hanno buone ragioni di temerlo, hanno pure ragione di andar cercando un confessore migliore. Infatti, qua-

(1) Bart. de Chaimis, Interrogat. fol. 12 a. - «Imo non licet clericis vel laycis proficisci sine licentia episcopi».

lunque pericolo di eccitare le passioni del confessore, lussuria o la vendetta, tolgono il suddito alla sua giurisdizione. Il dare regole generali di simil genere è facile, ma la difficoltà sta tutta nella loro applicazione, e le lunghe ed intricate discussioni che a questo proposito insorsero, fanno fede dell'impossibilità di adattare la teoria generale a tutti i casi particolari che si presentassero, o di fornire al penitente una sicura guida pratica (1).

Se il penitente ha buone ragioni di ritenere il proprio parroco inadatto alla bisogna, è suo dovere chiedergli il permesso di confessarsi altrove. Caso il parroco lo rifiuti, i dottori sono discordi. Alcuni ritengono come il penitente debba chiedere tale licenza direttamente al superiore; altri pensano egli sia sciolto immediatamente dalla giurisdizione che lo vincola e quindi possa scegliersi un altro confessore; altri ancora, affermano versi nella condizione di uno che non può avere a sua disposizione un confessore, e quindi basti la confessione fatta a Dio; altri, infine dicono esser egli ancora legato e che qualunque assoluzione impar-

(1) S. Raymundi, Summae, Lib. III, Tit. XXXIV, paragr. 4. - Alex de Ales, Summae, P. IV, Q. XIX. Membr. 1, art. 2. - S. Th. Aquin. Summae Supplem. Q. VIII, art. 4. - Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XIII, Q. 2. - Manip. Curatorum, P. II, Tit. III, cap. 4. - S. Antonini, Summae, P. III Tit. XVII, cap. 4. - Gab. Biel in IV Sentt. Dist. XVII, Q. II, art. 3, Dub. 4. - Bart. de Chaimis, Interrog. fol. 10 b. - Summa Sylvestr. vedi *Confessor*, I, paragr. 10-11. - Summa Tabiena vedi *Confessio sacram.* n. 22. - Escobar, Theol. Moral. Tract. VII, Ex. IV, cap 5. n. 30. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 568.

Oltre queste tre cause principali per le quali si poteva tralasciare di andare dal proprio parroco, alcuni autori ne specificano altre. Così le John Myrc's « Instructions to Parish Priests » (V, 829-54):

Or gef hym selfe had done a synne
By the prestes sybbe kynne,
Moder or suster or his lemmon
Or by his doghter gef he had on...
Or gef his preste, as doctorus sayn
By any of his paresch have layn....
And of mon that schal go fyghte
In a bateyl for hys ryghte,
Hys schryfte also thou myghte here
Thogh he thy pareschen neuer were.

tita da altri è nulla. Evidentemente la è questione assai difficile a risolvere, è una di quelle questioni sulle quali gli autori si esauriscono (1). In via generale, i preti debbono esser pronti ad accordare tali licenze; l'Aquinate dice che chi la rifiutasse commetterebbe peccato mortale; S. Carlo Borromeo ammonisce i confessori ad offrire essi stessi spontaneamente simili licenze allorchè hanno qualche disgusto con qualcuno dei loro parrocchiani, oppure qualche causa legale, ed aggiunge che se opponessero difficoltà il *Vicario foraneo* ha diritto di decidere, ma il penitente ha l'obbligo di indicare il confessore che sceglie (2). Torna facile imporre la liberalità ai preti in siffatte materie, ma è impossibile non ammettere che un parrocchiano timido od una donna che teme la sollecitazione, può esitare a lungo prima di esporsi al rischio di incorrere nell'inimicizia del parroco col chiedergli un permesso che è di sua natura, una accusa severa alla di lui incapacità nell'adempiere il proprio dovere.

Nè trattasi qui semplicemente di questioni scaturite dall'introduzione della giurisdizione. Siccome senza di essa non si ha potere alcuno di amministrare validamente il sacramento della penitenza, così se la stessa viene assunta impropriamente, oppure è viziata da simonia, oppure è dubbia od erronea od anche solo probabilmente legale, ogni assoluzione concessa dal prete può esser invalida od almeno dubbia. Il prete può esser un intruso, può esser scomunicato, può aver ottenuto il posto che occupa mediante simonia, può anche non possedere alcun beneficio o licenza, può fors'anche non esser mai stato validamente battezzato. I problemi pratici così insorti sono assai numerosi, e per secoli misero a dura prova i teologi senza assicurare il penitente continuamente esposto a pericoli sconosciuti; ciò che ha potuto persuadere, fu semplicemente la speranza pia che Dio, od anche la chiesa possa supplire alle deficienze, e che la *bona fides* del peccatore venga a

(1) S. Th. Aquin. Summae Suppl. Q. VIII, art. 4. - Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XII, Q. 2; Tit. XIV, Q. 3, 4. - Manip. Curatorum P. II, Tit. III, cap. 4. - S. Antonini, de Audientia Confess. fol. 5 a. - Summa Sylvestrina, vedi *Confessor*, I, paragr. 13. - Em. Sa Aphorismi Confessar. vedi *Confessio*, n. 35. - Gobat Alphabet. Confessar. n. 76-8. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 568.

(2) S. Caroli Borromei, Instr. (Ed. Brixiae, 1676, pp. 73-5).

colmare le eventuali lacune del sacramento (1). Il Padre Gobat espone certe regole dalle quali possiamo apprendere quanto fossero sottili le distinzioni, e quanto potessero esser perniciose per i penitenti in buona fede, il giorno in cui essi fossero venuti a conoscerle. Il costume, dic'egli, conferisce la giurisdizione quando il vescovo od il prete tacitamente acconsentano, ma se un parroco dissente internamente che un suo suddito si confessi da altro prete, eppure si guarda bene dall'intervenire perchè teme le questioni che insorgerebbero, oppure falsamente immagina che altri l'abbia autorizzato, allora l'assoluzione così concessa è invalida. Se il parroco ignora l'invasione della sua giurisdizione, e, appena informatone, se ne dichiara contento, è quasi certo che l'assoluzione è invalida, poichè il sacramento non può dipendere da una contingenza susseguente. È necessario che il consenso tacito sia manifestato esternamente; se il costume scaturisce dal fatto che i sudditi di un parroco han preso l'abitudine di confessarsi da un altro, e se appena ciò viene a cognizione del pastore egli acconsente, questo fatto convalida le confessioni susseguenti ma non le precedenti; ma se il costume è notorio senza che sia mossa obbiezione alcuna, tale silenzio equivale ad un consenso esterno. L'errore popolare comune conferisce la giurisdizione, anche quando non ne esista alcuna, ma questa non si può estendere alle prestazioni di un diacono che venisse reputato prete. Tuttavia, non tutti i teologi sono liberali quanto il Padre Gobat, il quale accenna al caso di un parroco che si assentò ed il magistrato della città ne elesse un altro, il quale rimase in carica due anni. Le questioni che insorsero, furono deferite al dotto Dottor Sanchez, che decise come tutti i sacramenti della penitenza e del matrimonio amministrati dall'intruso fossero nulli. Gobat afferma che in vista dei disturbi causati da quella sentenza egli avrebbe deciso altrimenti (2). Non

(1) S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XIV, cap. 19, paragr. 18. - Summa Angelica, vedi *Confessio*, IV, paragr. 12. - Summ. Sylv. v.*Confessor*, I, paragr. 15. - Marchant, Tribunal Animar. T. I, Tract. II, Tit. III. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Mor. Lib. VI, n. 571-3. - Varceno, Comp. Theol. Mor. Tract. XVIII, cap. 6, art. 2, paragr. 2, 4.

Per le questioni concernenti la giurisdizione rimaste insolute vedi *Casus conscientiae Benedicti*, XIV, Dec. 1743, c. 3; Maii, 1744, c. 2, etc.

(2) Gobat, Alphab. Confessar. n. 81, 82, 85, 86, 95, 96, 106, 110, 111.

deve recar meraviglia se o l'uno o l'altro di questi distinti teologi immaginava la sua opinione dover influire sulla sorte eterna dei penitenti morti assolti validamente od invalidamente, secondo che si fosse adottato il parere dell'uno piuttosto che dell'altro. In realtà sonvi dottori i quali ritengono che quando l'opiniooe di certi dottori che cioè un prete abbia giurisdizione è probabile allora le sue assoluzioni sono valide, ma disgraziatamente sonvene altri i quali lo negano (1).

Un'altra questione scottante era quella concernente i cappellani d'eserciti in marcia. Dovevano essi ottenere l'approvazione di tutti i vescovi per le diocesi ove passava l'esercito? La Croix non ha il coraggio di esprimere un'opinione sua propria, ma asserisce aver consultato due dottori i quali risposero il reggimento esser la parrocchia del cappellano e quindi costui avere giurisdizione sopra di esso; aggiunsero pure poter egli confessare tutti i membri di altri reggimenti che a lui ricorressero, giacchè debbonsi considerare come girovaghi. Ma che dire quando le truppe siensi permanentemente stabilite nei rispettivi quartieri? Una decisione della Congregazione del Concilio di Trento in data del 1645, ed altra in data del 1694, vuole che il cappellano ottenga l'approvazione del vescovo (2).

Un risultato naturale dello stabilirsi del principio della giurisdizione fu quello di determinare quali sarebbero i confessori delle classi elevate, che per il loro rango sembravano sottrarsi alla qualità di sudditi dei parroci. Nei primi tempi, queste classi ebbero il diritto di scegliersi il proprio confessore, e infatti vigeva l'abitudine che ogni famiglia nobile avesse il suo confessore. St. Agobardo si lagna che tutti coloro i quali la pretendevano a grandi possedessero il loro cappellano domestico, dal quale esigevano servigi non soltanto spirituali ma anche temporali; questi cappellani

---

Eppure il Sanchez aveva ragione; vedi Pet. de Aragon. *De Justitia et Jure*, Q. LX, art. VI e C. A. Thesauri, de Poenis Eccles. vedi *Absolutio*, cap. 2. Ancor oggi dei dottori ritengono che per impedire il male delle anime la chiesa supplisce al difetto di giurisdizione.

(1) Gobat, Alphab. Confessar. n. 112, 114.

(2) La Croix Theol. Moral. Lib. VI, P. II, n. 1518. - Summae Alexandrinae, P. I, n. 529. - Pittoni, Constitutiones Pontificiae, T. VII, n. 870.

spesso erano uomini senza carattere e senza educazione, servi quasi sempre, o persone salariate, ordinate a questo scopo (1). Contro quest'abuso tuonò Nicolò I, e, nell'850, il sinodo di Pavia procurò porvi dei limiti prescrivendo che tutti questi preti dovessero essere esaminati dai vescovi e presentare lettere commendatizie (2). Tale regola venne ribadita da Urbano II nel 1089; egli proibì pure ai preti la residenza a corte, dove erano soggetti a laici ed a donne; i nobili che avessero desiderato il proprio cappellano dovevano chiederlo al vescovo, il quale rilasciava delle licenze momentanee (3). Sembra che tutti i personaggi reali avessero ognuno il proprio confessore privato. Si dice che un certo Umberto, creato poi vescovo di Lichtfield, fosse confessore di Offa II di Mercia; Luigi il Bonario si scelse per confessore il pio Aldrico, e dopo quattro mesi gli conferì il vescovato di Le Mans; nel 909 uno statuto di Ordoño II è firmato da Diego Harnando quale *confessarius regius;* prima della battaglia di Lechfeld, avvenuta nel 955, Ottone Magno ricevette i sacramenti dal suo confessore Otelrico; allorquando, nel 1017, ad Orleans si gettarono sul rogo alcuni Catari, la regina Costanza, stando alle porte della chiesa dalle quali dovevano passare i condannati per recarsi al rogo, strappò con una verga un occhio all'eretico Stefano che era stato suo confessore. Parrebbe che il pio imperatore Enrico III non avesse confessore ordinario, giacchè narrasi di lui che non assumeva mai le insegne reali senza prima essersi confessato a qualche prete, accettandone la penitenza e chiedendone il permesso (4). Collo stabilirsi della giurisdizione, questa libertà di scelta ed il privilegio di avere cappellani privati furon considerati come ingerenze nell'organizzazione ecclesiastica. Quindi, nelle compilazioni fatte ad uso dei confessori, si enumerarono minutamente

(1) S. Agobardi, de Privilegiis et jure Sacerdotum, cap. II.

(2) Hugon. Floriacens. Chron. Lib. I circa ann. 855. - Synod. Ticinens. ann. 850, cap. 18 (Harduin, V, 30).

(3) C. Melphitan. ann. 1089, cap. 9 (Harduin, VI, II, 1686).

(4) Vita Offae, II (Matt. Paris, Hist. Angl. Ed. 1644, App. p. 14). - Gesta Domini Aldrici (Baluz. et Mansi Miscell. I, 80). - Du Cange, vedi *Confessarius regis.* - Dithmari Merseburg. Chron. Lib. II. ann. 955. - D'Achery Spicileg. T. I, p. 606. - Reginandi, Vit. S. Annonis, n. 6 (Migne, CXLIII, 1521). - Vedi pure Mabillon, Praef. I, n. 86 in Saec. III, Ord. S. Benedicti.

tutti i gradi della società, stabilendo a chi ognuno di essi dovesse rivolgersi per confessare i proprii peccati, ed inoltre vi si aggiunse una lunga lista dei peccati in cui abitualmente cadevasi, il che doveva servir di guida al confessore per le interrogazioni da fare (1). Così, sta detto che il duca deve confessarsi al vescovo della sua capitale; altre direzioni riguardano i marchesi, i conti, che per il loro grado e per i loro possedimenti non si possono trattare tutti in egual modo; un barone deve confessarsi al parroco della città in cui risiede, mentre i cavalieri, i mercanti, i contadini, ed i bambini debbono confessarsi ognuno al parroco della rispettiva parrocchia. Sono cose abbastanza semplici in sè stesse, ma conglobate presentano l'aspetto di un problema assai intricato. Riguardo all'Imperatore, il cardinal Enrico di Susa copiato dagli autori successivi, afferma esistere varie opinioni; secondo alcuni, il suo confessore sarebbe il papa, secondo altri il vescovo di Liegi, siccome Aachen, dove vien incoronato, fa parte della diocesi di Liège; secondo altri ancora dovrebbe scegliersi egli stesso il proprio confessore, poichè non è suddito di alcuna legge, ma la verità è questa, che per costume immemorabile tanto l'imperatore quanto l'imperatrice hanno i cappellani di palazzo ed i cappellani quotidiani dipendenti da loro stessi ai quali si confessano quando loro aggrada, e questo stato di cose è approvato dal papa che potrebbe proibirlo se lo volesse. Quanto ai re, il cardinal di Susa dice che alcuni sostengono doversi essi confessare al papa, altri a chi loro talenta, ma la verità è che essi sono soggetti ai vescovi delle loro capitali, a meno che, per costume o per licenza antica, siano liberi di scegliersi chi loro piace. Astesanus dichiara nessun costume poter autorizzare i re a scegliere i proprii confessori, giacchè ciò tornerebbe a detrimento della disciplina ecclesiastica. St. Antonino e Gabriele Biel affermano che il confessore di un re è il vescovo o o l'arcivescovo della città in cui è stato incoronato (2). È probabile

(1) Hostiens. Aureae Summae, Lib. V, De Poenit. et Remiss. paragr. 15-43. - Jo. Friburg. Summae Confessor. Lib. III, Tit. XXXIV, Q .57-8. - Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XV, Q. 15-16. - S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XVII, cap. 2, 3. - Gab. Biel in IV Sentt. Dist. XVII, Q. II, art. 3, Dub. 2.

(2) Hostiens. Aureae Summae, Lib. V, De Poenit. et Remiss. paragr. 35 sqq. - Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XV, Q. 15, 16. - P. de Paulde in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. III, art. 2. - S. Antonini. Summ. P. III, Tit. XVII, cap. 2, 3. - Gab. Biel in IV Sentt. Dist. XVII, Q. II, art. 3, Dub. 2.

che, in generale, essi ottenessero dal papa il permesso di scegliersi i proprii confessori. Così, nel 1272, a Filippo l'Ardito si concesse tale privilegio da Gregorio X, e nel 1273, da Nicolao III. Nel 1281, Martino IV lo concesse a Magnus di Svezia, e, nel 1311, Bonifacio VIII lo rilasciò ad Edoardo I d'Inghilterra. Infine nel 1351 Clemente VI concesse in perpetuo al re Giovanni ed alla regina nonchè ai loro successori sul trono di Francia il diritto di scegliersi i rispettivi confessori, unitamente al privilegio di esser assolti dagli stessi dalle censure e dai casi riservati al papa (1). La lotta impegnata dalla Riforma e le guerre religiose che ne furono il risultato emanciparono i re, ed allora divenne principio riconosciuto che tutti i grandi principi abbiano il privilegio di scegliersi i loro confessori fra preti autorizzati (2).

Quanto agli ecclesiastici, è naturale che la prima questione concernesse il papa, il quale, al dire del cardinal Enrico, non soltanto può peccare, ma può commettere colpe ancor più gravi di quelle degli altri, precisamente per il posto elevato che occupa. Sembra che, dapprincipio, alcuni dubitassero, ed altri, come i Greci, affermassero bastare egli si confessasse a Dio; altri suggerivano come dovesse confessarsi al cardinale di Ostia od a qualche altro cardinale, vescovo o frate, ma l'opinione più esatta è, ch'ei possa scegliersi a piacer suo il confessore (3). Quanto ai cardinali, il cardinale Enrico ed il vescovo Pelayo, l'uno nel secolo XIII e l'altro nel XIV, affermano che, secondo alcuni, debbono confessarsi al papa; altri che i cardinali-diaconi debbono confessarsi ai vescovi-preti, ed i vescovi al primo vescovo, (Ostia) il quale, poi,

(1) Raynaldi. Annal. ann. 1272, n. 59; ann. 1278, n. 37; ann. 1281, n. 23; ann. 1301, n. 23. - D'Achery Spicileg. III, 724.

(2) Escobar, Theol. Moral. Tract. VII, Ex. IV, cap. 5, n. 30. - Gobat Alphab. Confessar. n. 98. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 565. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. VI, art. 2, paragr. 1.

(3) Hostiensis, *Loc. cit.* Giovanni di D'o arriva alla stessa conclusione, dicendo dopo (Poenitentialis, Lib. V, cap. I): « Et forsan videtur quibusdan quod non peccaret papa... unde videtur se licere quidquid facere vellet. Ego autem Johannes de Deo cum aliis doctoribus contrarium teneo et dico quod si papa peccat magis offendit quam alius homo ». - Cf. Alvari, Pelagii de Planctu Eccles. Lib. II, art. XIX. Nei tempi moderni pare che assai spesso il confessore del papa sia il sagrestano apostolico. - Gregoire, Histoire des Confesseurs des empereurs, etc. p. 188 (Paris, 1824).

deve confessarsi al papa, ma in pratica i cardinali dell'ordine dei vescovi hanno il privilegio di scegliersi il loro confessore, gli altri confessano i proprii peccati alla penitenzieria papale ed i peccati pubblici al papa; ma è assai meglio che ognuno ottenga dal papa il permesso di scegliersi un confessore (1). Nei tempi moderni tutti i cardinali hanno diritto di scegliersi il rispettivo confessore (2). Secondo il cardinale Enrico, gli arcivescovi, se d'Italia e sudditi immediati della Santa Sede, debbono confessarsi al papa una volta all'anno, quando fanno la cosidetta visita *ad limina;* quelli risiedenti fuori d'Italia, se si tratta di peccato pubblico ed enorme, occorre si confessino al papa, in tutti gli altri casi son liberi di scegliersi il proprio confessore. I vescovi, se esenti, godono degli stessi privilegi degli arcivescovi; se non esenti, occorre si confessino ai loro arcivescovi almeno una volta all'anno. Tuttavia è facilissimo ottenere il privilegio di scegliersi il proprio confessore, e coll'andar del tempo i vescovi, sia in servizio attivo, quanto titolari, ebbero il potere di farlo come prerogativa del posto che occupano. Vi fu un tempo in cui vigevano regole per tutti gli altri ordini del clero, sia regolare che secolare, ma non vale la pena di perder tempo ad esaminarle minutamente, sopratutto per il fatto che sempre esistette la tendenza a diminuire il rigore delle antiche regole, e, già nel secolo XVIII, Escobar afferma esistere il costume per cui tutti i preti sono liberi di scegliersi il proprio confessore, e Martino van der Beek enumera sette classi di persone del clero che godevano di siffatto privilegio: i papi, i vescovi ed i prelati, i preti secolari, gli imperatori ed i re, gli studiosi, i girovaghi ed i pellegrini (3).

Da quanto siamo venuti sin qui dicendo risulta evidente che tutti anelavano a scuotere il giogo dei parroci ed esser liberi di scegliere all'ufficio delicatissimo di confessore quella persona che loro più aggradisse. Il motivo poteva esser degno di lode, quello di evitare cioè la sorveglianza di un pastore licenzioso, ignorante o tiranno, come poteva anch'esser cattivo, se, per esempio, avesse

(1) Hostiens. *Loc. cit.* - Alv. Pelag. *Loc. cit.*

(2) S. Alph. de Ligor. Theol. Moral. Lib. VI, n. 565.

(3) Escobar, Liguori, Varceno, *Ubi supra.* - Becani, de Sacramentis, Tract. II, P. III, cap. 38, Q. 8, n. 1.

procurato la sorveglianza di un prete compiacente che, in considerazione della persona del penitente, accordasse l'assoluzione senza imporre la debita penitenza, o senza esigere la restituzione della roba di mal'acquisto, oppure l'abbandono delle vie del peccato. Comunque fosse, è certo che trattavasi di un privilegio generalmente ed ardentemente desiderato. Siccome ritenevasi che il superiore avesse il potere di accordarlo, così le licenze di scegliersi un confessore gradatamente divennero abitudinarie, e se si pensa ai costumi del medio evo, non deve recar meraviglia venissero accordate a suon di contanti. Diffatti Bonifacio VIII promulgava un decreto col quale proibiva a chiunque di scegliersi, senza la debita licenza, il proprio confessore; nel 1299, il sinodo di Autun, richiamandosi a quel decreto, esigeva da tutti coloro che avessero voluto usufruire di tale privilegio che ne chiedessero licenza al vescovo, e, nel 1335, un'epistola sinodale di Guglielmo da Cahors ricordava ai possessori di tali documenti che gli stessi non contemplavano punto il permesso di assolvere dai casi riservati (1). Se ciò dinota che le licenze vescovili erano così consuete, sembra pure che la cancelleria papale fosse la maggior fucina in cui siffatte licenze fabbricavansi. Abbiamo visto come i sovrani le dimandassero avidamente. ma anche i privati erano sempre i benvenuti. Nel 1252 sappiamo che una ne venne concessa a Siger, sieur d'Aingen, nella diocesi di Cambrai, per cui lo si autorizzava a confessarsi a qualunque prete discreto, che avesse la facoltà di assolverlo anche dai casi riservati al papa (2), clausola questa la quale spiega la preferenza che davasi alle licenze papali in confronto di quelle vescovili. Infallantemente, il decreto di Bonifacio VIII nel 1298, mirava ad inculcare la necessità di procurarsi simili lettere, poichè la concessione delle stesse diventava così sempre più una fonte di guadagni per la cancelleria papale, e quindi

(1) Stat. Synod. Eccles. Oeduens. ann. 1299, cap. 14; Epist. Synod. Guill. Episc. Cadurcens. circa 1335, cap. 8 (Martene, Thesaur. IV, 487, 688).

(2) Berger, Registres d'Innocent IV, n. 6012. Può darsi che costui sia il dottore in filosofia Siger di Brabant, immortalato da Dante:

> Essa è la luce eterna di Sigieri
> Che leggendo nel vico degli strami
> Sillogizzò invidiosi veri. (*Paradiso*, X).

unia funzione particolare della stessa (1). Nella tabella delle tasse di Giovanni XXII il prezzo di una lettera di permesso confessionale per i particolari era stabilito in dieci *Gros tournois;* se conteneva anche la clausola dell'assoluzione *in articulo mortis*, allora la tassa era portata a quattordici; se comprendeva il marito e la moglie, di sedici; per ciascuna delle persone d'altro genere che vi potevano esser incluse, la tassa era di due *Gros* per capo, se non erano nominate individualmente, ma una lettera per un collegio o per qualunque altra corporazione era di cinquanta (2). Si pretendeva che tutte queste somme servissero per coprir le spese di cancelleria, ma siccome vediamo che le tasse variavano senza che variasse la lunghezza delle lettere e quindi la fatica, così è evidente che un profitto aveva pure la curia, la quale ne percepiva una parte oltre il costo di produzione, ed inoltre eranvi poi le spese di copista, di sigillo, di registrazione, ecc.; per cui la somma totale o complessiva che doveva pagare il postulante era quattro o cinque volte maggiore di quella fissata nella tabella (3). Quando, verso il 1536,

---

(1) Per varie lettere di questo genere scritte da Bonifacio VIII, vedi Digard, Registres de Boniface VIII, n. 2687, 2692, 2730, 2943, 2968, 3103, ecc.

(2) Tangl. Das Taxwesen der päbstlichen Kanzlei, pp. 91-2. - Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, Bd. XII). Herr Tangl enumera varii documenti del genere in cui si è imbattuto; uno costava quattro *Gros*, come sopra; un altro del 1353 costa 22; altri per coppie maritate, 16 e 14; uno di 72 è intitolato ai Conventuali di S. Maria della Scala di Siena, nel 1318 ed è tassato a 127 *Gros*. Altri casi dimostrano una grande variabilità di prezzi; alcuni intestati a conventi sono gratuiti, od in parte solo tassati, così sotto Gregorio XII, nel 1407, due intestati a S. Maria della Scala sono tassati per 400 e 500 *gros* rispettivamente, ma vengono poi registrati come senza spese (Ibid. p. 34). Pare che per i magnati non vi fossero spese accessorie, giacchè per un decreto emanato da Gregorio XI, nel 1373 (Ib. p. 40) in favore di Leopoldo III duca d'Austria, venne messa la tassa di soli dieci *gros*. Verso il 1500, in una copia stampata delle tasse della cancelleria, il prezzo di una licenza a scegliersi un confessore che possa assolvere per una volta dai casi riservati al papa e per tutti gli altri casi che si potessero presentare man mano che ce ne fosse stato bisogno, comprese le censure, è di venti *gros;* di dieci per potersi semplicemente scegliere un confessore. - White, Hist. Library, Cornell. University, A. 6124. Il *Gros tournois* era valutato ad un decimo del fiorino.

(3) Con una regola di Martino V, le segreterie papali godevano degli emolumenti di talune *minuta* (la brutta copia delle copie ricopiate che si deve-

Paolo III, di fronte all'aspetto minaccioso della rivolta luterana ed alle domande universali perchè radunasse un concilio ecumenico allo scopo di riformare la chiesa nel capo e nelle membra, studiò un piano per riformare la curia, fra le altre cose, la commissione incaricata di studiarlo, gli sottomise anche queste lettere di confessione, e sostenne che nessuno se ne scandalizzava poichè le tasse che venivan pagate consumavansi tutte per le spese di cancelleria: se il postulante ne abusava per commettere enormi delitti sicuro di riceverne l'assoluzione, non potevasi dichiarare responsabile la Santa Sede, ed il peccatore ingannava sè stesso (1).

Tutto questo intralciava non poco le pretese esclusiviste della giurisdizione, la quale trovossi invasa ne' suoi diritti anche dall'ulteriore sviluppo preso dalle indulgenze. Molte di esse implicavano il diritto di scegliersi il confessore che amministrasse il sacramento dal quale l'indulgenza dipendeva, e sebbene ciò potesse accadere solo qualche volta, tuttavia l'acquisto dell'indulgenza di un anno sottraeva completamente il penitente dalla soggezione del proprio parroco. Le indulgenze erano di diverso genere: giubilei, indulgenze per le crociate, indulgenze per la chiesa di S. Pietro, e lettere indulgentiali particolari, rilasciate per somme irrisorie. La più cospicua era l'indulgenza per la *Cruzada*, concessa ad individui spagnuoli, dove l'abitudine di lucrarla annualmente era divenuta così universale che l'Escobar fa gravemente osservare come i soli laici che avessero diritto di scegliersi il proprio confessore, fossero i re, i principi e gli Spagnuoli e Siciliani in un tempo di Cruzada (2). Si è discusso se la facoltà di scegliersi il proprio confessore in forza di una licenza ottenuta, o delle indulgenze, autorizzava il penitente a scegliere un semplice prete, op-

---

vano spedire), e cioè, quelli del « tabellionatus officii, altarium portatilium, celebrandi in locis interdictis, et ante diem, *Confessionalis perpetui* et indulgentiarum in *mortis articulo* et in vita ». Allorquando, nel 1487, Innocenzo VIII portò il numero dei segretarii da sei a ventiquattro e portò il loro salario fino a 2600 fiorini per redimere la mitra e le pietre preziose da lui impegnate, riconfermò questa regola e vi aggiunse altre fonti di profitto. - Innoc. PP. VIII. Bull. *Non debet*, paragr. 15 (Bullar. I, 442).

(1) Döllinger, Beiträge zur politischen kirchlichen und Cultur-Geschichte, III, 232.

(2) Escobar, Theol. Moral. Tract. VII, Ex IV, cap. 5, n. 30.

pure se la scelta si ritenesse ristretta ai preti aventi cura d'anime o forniti di regolare approvazione vescovile. Domingo Soto afferma potersi scegliere un prete qualunque, purchè non scomunicato o sospeso, che il rescritto papale conferisce la giurisdizione, e che tale è la pratica in tempo di Cruzada (1). E queste concessioni basavansi sopra concessioni fatte da Sisto IV e da Innocenzo VIII, i quali autorizzavano i superiori di ordini religiosi a permettere che i loro membri si scegliessero i confessori. La qual cosa il Chiericato, verso il 1700, riteneva fosse un grave abuso (2). Tuttavia, autori più moderni ammettono che la scelta debba esser limitata a confessori approvati (3).

Così, la giurisdizione del parroco sui suoi sudditi veniva ad esser tanto intralciata che il rispetto per la stessa diminuiva non poco. Carlo V, nella Formola di Riforma adottata al Reichstag di Augsburg del 1534, per incoraggiare la confessione, propose che i penitenti fossero liberi di scegliersi il confessore fra i preti approvati ad ascoltare le confessioni, purchè avessero la facoltà di assolvere dai casi riservati a discrezione del vescovo (4). Due anni dopo, il concilio di Trento emanò un decreto col quale dichiarava nulle tutte le assoluzioni concesse senza giurisdizione, affermando in tal modo autorevolissimamente la necessità della giurisdizione. Sembra che a questo decreto si facesse ben poco caso, poichè, nel 1583, il concilio di Reims fu costretto a dichiarare come nessuno debba ritenersi in diritto di confessarsi a chi gli talenta, ed in quello stesso anno il concilio di Bordeaux affermò esser nulla l'assoluzione impartita senza giurisdizione (5); inoltre, come vedremo

(1) Dom. Soto in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. IV, art. 3.

(2) Clericati, De Poenit. Decis. XXXIX, n. 5-14.

(3) S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 545. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. VI, art. 2, paragr. 1.

(4) Formula Reformationis, cap. 13 (Le Plat, Monum. Concil. Trident. IV, 88). Nel 1562 un progetto simile venne adottato in Baviera, ma in quel frattempo il concilio di Trento parlò e questa clausola venne ristretta ad esigere il consenso dei parroci: fra i casi riservati vennero pure eccettuati quelli di eresia, di omicidio e di scomunica. - Formul. Refor. Salzburgens. cap. 11 (Knopffer, Die Kelchbewegung in Bayern, Actenstücke, p. 50).

(5) C. Remens. ann. 1583, De Poenit. cap. 5; C. Burdegalens. ann. 1583, cap. 12 (Harduin, X, 1282, 1347). Quantunque il Concilio di Trento non sia

in seguito, andò sempre più stabilendosi l'abitudine di appellare ad altro confessore quando fosse stata imposta una penitenza che sembrasse irragionevole, e ritenevasi che tutti i confessori fossero autorizzati a commutare o mitigare una penitenza imposta da un altro, pratica, questa, che intralciava seriamente le prerogative della giurisdizione. Col sopraggiungere dei tempi moderni, la rilassatezza si è fatta sempre maggiore; pare che oggi la sorveglianza del parroco sulle confessioni de' suoi sudditi vada scomparendo e tutti riconoscono ormai che il penitente ha il diritto di libera scelta. Nel 1736 Benedetto XIV riconosceva esser cosa naturale che quando un penitente trovi troppo rigido il proprio confessore possa ricorrere ad un altro (1). Nel 1768, il vescovo di Gerona accenna agli sforzi fatti dai Gesuiti per indurre i loro penitenti a confessarsi esclusivamente ad essi, e minaccia di sospendere chiunque fra loro tentasse farlo sia colla persuasione, quanto colla coercizione, se parroco, e di togliere agli altri la facoltà di confessare (2). Dal 1835 al 1850 un certo numero di concilii diocesani e provinciali tenuti in Francia ebbero a dichiarare che tutti i penitenti debbono godere della massima libertà di scegliersi il proprio confessore, anche per la confessione annuale obbligatoria, e l'unica restrinzione imposta è questa, che i confessori debbano esser muniti di licenza vescovile per ascoltare le confessioni: tutti i parroci debbono parlarne per tutto il corso della Quaresima, ed ogni opposizione era combattuta colla proibizione di ostacolare in qualsiasi modo, direttamente od indirettamente, l'esercizio di siffatto privilegio (3). Evidentemente, trattavasi qui di disciplina lo-

---

mai stato pubblicato officialmente in Francia, la chiesa fu lasciata libera di governarsi in conformità della disciplina dello stesso.

(1) Benedicti PP. XIV. Casus Conscientiae, Jan., 1736, Cas. I.

(2) Carta de Edicto de Don Manuel Palmero y Rallo, Obispo de Gerona, 8 febr. 1768, p. XXXIII.

(3) « Maximam libertatem habeant fideles in confessariis eligendis, etiam pro confessione sacramentali annua facienda de praecepto, cui satisfieri pro nostra provincia declaramus per confessionem factam cuilibet sacerdoti de approbatis ab ordinario. Universi parochi moneant parochianos praesertim in Quadragesima de ejusmodi facultate ipsis concessa, et nullus erga quascumque personas hanc libertatem directe vel indirecte laedere praesumat ». - C. Turenens. ann. 1849, Decr. XVII, paragr. 4 (Collect. Lacensis, IV, 176). - C. Avenionens. ann. 1849, cap. V, paragr. 3 (Ib. p. 340). - C. Albiens. ann. 1850,

cale, e non sarebbe probabilmente troppo facile determinare l'estensione di questa liberalità, quantunque certe espressioni usate da taluni recenti scrittori spagnuoli, tedeschi ed americani dinoterebbero come, in questi paesi, tale costume si fosse generalizzato (1). Sembrerebbe che ciò contraddicesse apertamente alla definizione del Concilio di Trento esser nulla cioè l'assoluzione impartita senza giurisdizione, ma è probabile che a questa difficoltà si rispondesse con una costruzione elastica circa il termine « giurisdizione », la quale puossi ritenere debba esser indirettamente conferita al confessore scelto da un penitente (2). Tipica illustrazione del fatto che anche le più solenni definizioni della chiesa possono esser modificate a seconda delle mutate esigenze del costume, nella fiduciosa aspettativa che Dio segua le decisioni de' suoi ministri ed alle stesse uniformi le sue. Inoltre, si discusse pure se un vescovo avesse potuto proibire che i suoi sudditi si recassero a confessarsi fuori di diocesi: i dottori affermano non poterlo egli fare se la confessione vien fatta ad un prete del clero regolare, poichè i Regolari hanno il privilegio di poter assolvere i peccatori in ogni luogo, ma nel caso che la confessione venisse fatta ad un prete secolare, allora le opinioni sono assai divise, tuttavia l'affermativa ha in suo favore il peso delle migliori autorità, e questo, ci si dice, puosi seguire nella pratica (3).

Ma i privilegi accordati poco tempo dopo agli Ordini Mendicanti furon quelli che maggiormente nocquero alla giurisdizione stabilita dal concilio lateranese in favore dei parroci. Infatti, quel

---

Decr. VI (p. 433). - C. Rothomagens. ann. 1850, Decr. XVII, paragr. 4 (p. 530). C. Burdegalens. ann. 1850, cap. V, paragr. 2 (p. 571).

Questi furono concilii provinciali. Simili regole erano state adottate nella diocesi di La Rochelle nel 1835, in quella di Meaux nel 1838, di Parigi nel 1839, di Aix nel 1840, di Verdun nel 1844. - Gousset, Theologie Morale, II, 412.

(1) Mig. Sanchez, Prontuario de la Teologia Moral, Tract. VI, Punto II, paragr. 4; Punto V, paragr. 8. - Gröne, Der Ablass, p. 144. - Müller's Catholic Priesthood, III, 172.

(2) Non pare che questa questione sia stata trattata dai teologi recenti, ma la conclusione tratta nel testo si può inferire da Marc, *Institt. Moral. Alphonsianae*, n. 1751.

(3) Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. VI, art. 2.

canone era appena stato promulgato ed appena appena erasi procurato farlo osservare, che subito trovossi neutralizzato dallo sviluppo inatteso ed enorme assunto dai Domenicani e dai Francescani, seguiti subito dopo dai Carmelitani e dagli Agostiniani, nei quali la Santa Sede s'accorse aver dei mezzi efficacissimi di cui servirsi e l'influenza dei quali viene ad esser maggiormente stimolata per aver ad essi delegato il potere di predicare ovunque, di ascoltare le confessioni e di amministrare i sacramenti. È certo che l'aver così diminuito alquanto il carattere oppressivo della nuova giurisdizione parrocchiale, contribuì non poco ad indebolire l'opposizione fatta alla confessione obbligatoria. Dato il carattere deplorevole, sì intellettuale che morale, del clero medioevale, sarebbe forse dubbio se cioè la confessione obbligatoria fosse riescita ad imporsi senza l'intervento di questi nuovi volontarii. Il clero secolare, naturalmente si accorse dell'intrusione; la lotta fu lunga, aspra ed intricata; costò la vita a due papi, Innocenzo IV ed Onorio IV, e probabilmente anche a Giovanni XXI; durò per secoli, ed ancor oggi sarebbe ben difficile affermare che le gelosie alle quali diede incentivo siano totalmente scomparse.

Non era che il risorgere di un'antica contesa, allora più viva che mai, giacchè difficilmente il potere delle chiavi avrebbe rivestito forma sua propria senza che tra il clero secolare e gli ordini monastici insorgesse contesa circa il rispettivo esercizio. Dapprincipio la Santa Sede si schierò dalla parte del clero secolare, poichè un concilio tenuto a Roma da Gregorio VII verso il 1075, proibì ai monaci di usurpare le funzioni dei parroci eccettuato il caso di necessità. Nel 1094, il concilio di Autun, tenuto da Ugo di Lione, legato papale, ripetè tale proibizione (1). Subitamente, Urbano II cangiò tattica; come vedemmo, nel 1096 al concilio di Nîmes, egli rimproverò amaramente coloro i quali tentavano in tutt'i modi di negare ai frati la facoltà di confessare. Questo produsse ben poco effetto, poichè nel 1100, il concilio di Poitiers e, nel 1102, quello di Londra schieraronsi decisamente contro le pretese dei monaci (2). Al concilio lateranese del 1123 il clero secolare riescì ancora

(1) Pflugk-Harttung, Acta pontiff. Roman. Ined. II, n. 161. - Bernoldi, Constant. Chron. ann. 1094.

(2) C. Pictaviens. ann. 1100, cap. 10, 11; C. Londiniens. ann. 1102, cap. 18 (Harduin, VI, I, 1860, 1865).

a vincere una battaglia campale poichè ottenne un decreto proibente agli abati ed ai frati di imporre la penitenza pubblica, di visitare gli ammalati e di amministrare l'estrema unzione — quest'ultima proibizione venne senz'altro per evitare che essi si assicurassero i lasciti i quali comunemente facevansi in punto di morte dai penitenti (1). Siccome la confessione volontaria, nella buona salute, era ancora assai rara, così, una volta imposta, questa riduceva ai minimi termini la loro attività nel confessionale, ma nulla poteva arrestare la loro potenza, e verso la fine del secolo, Giovanni di Salisbury si lagna amaramente che essi esercitassero surretiziamente il potere delle chiavi, mietendo in campo seminato da altri, e ricompensando la liberalità dei ricchi e dei potenti coll'esagerare la misericordia di Dio (2). Siccome il concetto di giurisdizione acquistava sempre maggior terreno, così quest'ingerenza venne riconosciuta come irregolare. Alain de Lille, cisterciense egli stesso, enuncia la regola secondo la quale i monaci non debbono ascoltare le confessioni dei parrocchiani a meno sieno invitati dal parroco o delegati dal prelato superiore, e verso quella medesima epoca il capitolo cisterciense proibì all'abate di Aigue-Belle di predicare, per l'avvenire, nelle chiese del clero secolare o di imporre penitenze ai laici senza ordine del vescovo (3).

Così, quando il canone lateranese fece della giurisdizione un dettame officiale dell'organismo ecclesiastico, i parroci poterono congratularsi seco stessi d'esser riesciti a far riconoscere i loro diritti intangibili. Eppure si può affermare non fossero peranco passati dieci anni, che già un nucleo di frati mendicanti, educati ai doveri del pulpito e del confessionale, ardenti per la salute delle anime e già godenti la fiducia del popolo grazie l'abnegazione del loro zelo si disseminò per ogni dove. Nel 1227, e cioè subito dopo esser salito al trono dei papi, Gregorio X concesse ai Domenicani, e, consecutivamente anche ai Francescani, il diritto di predicare, di ascoltare le confessioni, e di impartire l'assoluzione in qualunque luogo, senza che occorresse di ottenere prima il consenso del-

(1) C. Lateranens. I, ann. 1123, cap. 17 (Ibid. VI, II, 1113). - Cap. 10 Caus. XVI, Q. 1.

(2) Jo. Salisburiens. Polycrat. VII, xxi.

(3) Alani de Insulis, Lib. Poenit. (Migne, CCX, 299). - Statuta Antiqua ord. Cistercens. ann. 1191, cap. 8 (Martene, Thesaur. IV, 1270).

l'ordinario diocesano (1). In tal modo la lunga contesa ricominciava. Sarebbe interessante seguirne le vicissitudini, che scossero profondamente la chiesa, dal centro alla periferia. Perfino nelle regioni più remote della Spagna l'*Hermandad* dei vescovi e degli abati di Leone e di Galizia, formatasi nel 1283, stabilisce uno degli scopi dell'associazione esser la resistenza alle usurpazioni dei Mendicanti (2). Ma questo ci trascinerebbe troppo lontano, ed a questo argomento debbo accontentarmi di consacrare soltanto lo spazio strettamente necessario per accennare a due cose che hanno rapporto diretto col nostro caso.

Pare che dapprincipio si revocasse in dubbio il potere papale di accordare siffatte facoltà ai frati mendicanti. Sembra che allora si considerasse la Santa Sede come unica fonte di remissione dei peccati, dalla quale, per via di delegazione, emanasse il potere vescovile. Ma questa proposizione, avanzata da alcuni, non è ancora stata accettata. Alessandro di Ales, quantunque egli stesso francescano, parlando di questione simile, in rapporto ai Mendicanti si addimostra non poco dubitante ed esitante. Egli ritiene che il papa abbia il potere di concedere siffatti privilegi, per cui il « Proprius Sacerdos » del canone lateranese può riferirsi benissimo a chiunque sia investito di potere delegato ad ascoltare le confessioni, sopratutto in vista dell'ignoranza, della trascuratezza e di altri difetti dei parroci (3). Tuttavia, i dubbi esistenti furon presto messi da parte, e gli scolastici posteriori non esitarono affatto a dimostrare che tanto i vescovi quanto il papa hanno piena autorità di sostituire i parroci anche nelle circostanze delle rispettive giurisdizioni (4). Qualunque possano esser state le questioni allora dibattute nelle scuole, la pluralità del popolo non aveva scrupoli di sorta; essa accorreva al confessionale dei Mendicanti, e S. Bonaventura afferma che tutta la difficoltà consisteva nel poter accontentare le domande di confessori (5).

---

(1) Ripoll. Bullar. Ord. Praed. I, 18, 19. - Sbaralea Bullar. Franciscan. I, 215.

(2) Memorial Historico Español, T. II, p. 96.

(3) Alex. Ales, Summae, P. IV, Q. XIX, Membr. 1, art. 1.

(4) S. Th. Aquin. Summae Suppl. Q. XVIII, art. 5; In IV Sentt. Dist. XVII, Q. III, art. 3. - Durand de S. Porc. In IV Sentt. Dist. XVII, Q. XII, n. 8.

(5) S. Bonav. Libell. Apolog. (Opuscula, Ed. Venet., 1684, II, 428).

Eppure, nella feroce contesa che presto divampò tra il clero secolare e quello regolare, la giurisdizione vescovile oppose una barriera invincibile alle pretese dei frati; essa era troppo radicata per poterla atterrare; infatti si ammise generalmente, non solo che ai Mendicanti, per amministrare il sacramento della penitenza, occorresse tenere un permesso generale dell'ordinario di ciascuna diocesi, ma ancora che ciascun frate era in obbligo di presentare una licenza speciale e personale del vescovo. Nel 1279, il concilio di Avignone lo esigette ed ordinò che tutti coloro i quali non fossero forniti di tale licenza ricorressero ai vescovi per averla (1). Da ciò si può facilmente arguire come agli intrusi venisse opposta una barriera abbastanza resistente, giacchè un vescovo che non avesse avuto il coraggio di rifiutare ai frati in generale il permesso di confessare nella sua diocesi, poteva limitarlo assai, negando poi la patente ai singoli frati. Quivi si concretò la lotta che divenne la chiave della posizione. Verso il 1300, Bonifacio VIII tentò un accomodo esigendo che i prelati degli Ordini Mendicanti scegliessero i proprii candidati e li presentassero ai vescovi per le licenze; ma sembra si aspettasse che i vescovi abusassero del potere in tal modo loro riconosciuto, poichè una clausola stabilisce che, se essi rifiutassero recisamente di accordare tali licenze, allora i frati potessero agire come delegati dal papa. I Mendicanti ne furono irritati; la battaglia infierì più che mai, e pochi anni dopo il domenicano Papa Benedetto XI li esonerò implicitamente da ogni giurisdizione vescovile. Questo altro non fece che rincrudire la lotta, e Clemente V, al concilio di Vienna del 1312, richiamò in vigore il decreto di Bonifacio VIII (2). Questo continuò ad aver forza di legge, ma i Mendicanti ne erano punto soddisfatti e non si fecero alcuno scrupolo di procurarsi dalla cancelleria papale delle lettere speciali, colle quali venivano autorizzati, contro la volontà dei parroci, a predicare ed ascoltare le confessioni nelle chiese parrocchiali. Nel 1402, Bonifacio IX, accenna a queste lettere e dice esser state estorte alla Santa Sede; inoltre, se n'era abusato dando

(1) C. Avenion. ann. 1279, *De religiosis* (Harduin, VII, 780).

(2) Bonif. PP. VIII. Bull. *Super Cathedram* (cap. 2 Extrav. Commun. Lib. III,Tit. VI). - Benedict. PP. XI. Bull. *Inter Cunctas* (Cap. I Extrav. Commun. Lib. V, Tit. VI). - Clement. PP. V. Bull. *Dudum* (cap. 2 Clem. Lib. III, Tit. VII).

incentivo a non pochi scandali, per cui credette doverle revocare (1).

Secondo le bolle di Bonifacio VIII e di Clemente V, i superiori locali dei Mendicanti dovevano scegliere dei frati da essi reputati competenti e presentarli al vescovo, il quale avrebbe rifiutato quelli che stimasse incapaci, ma se li avesse rifiutati tutti, allora essi potevano tutti agire come delegati papali; secondo la Bolla *Dudum*, la presentazione doveva esser personale, ma, col decorrere del tempo, questa formalità venne omessa e la presentazione si fece per lettera, la qual cosa ridusse il riconoscimento dell'autorità vescovile ad una semplice formalità (2). Clemente V ordinò inoltre che il numero dei membri presentati dovesse esser ristretto e proporzionato alla popolazione, ma a questo si badò poco, e, nel 1455, il Concilio di Reims lagnavasi che i presentati fossero tanto numerosi da dare implicitamente a tutti i penitenti facoltà di scegliersi il proprio confessore, essendo causa che il popolo non badasse a commettere i più gravi peccati, motivo per cui si consigliavano i vescovi a limitare il numero delle licenze da accordarsi (3). Nel 1481, il concilio di Tournay andò ancor più oltre, giacchè per impedire l'uso fraudolento delle licenze, oggetto di universale lamento, esigette che le patenti avessero la durata di un anno e tutti gli anni si dovessero rinnovare (4). Ma ancor più vivacemente ebbe ad esprimersi il grande concilio nazionale di

(1) Regulae Cancellariae Bonif. PP. IX, n. 73 (Ottenthal. *Op. cit.* p. 76). L'immenso successo riportato dai domenicani e dai francescani fece sorgere un mucchio enorme di imitatori, che per il loro accatonaggio punto autorizzato divennero un intollerabile flagello. Al secondo concilio d Lione del 1274, a tutti questi ordini surretizii venne proibito di far proseliti, nella speranza che sarebbero morti, e frattanto venne loro proibito di predicare, di ascoltare le confessioni, o di prestare servizio funebre. Si dichiarò apertamente che siffatto decreto non si doveva applicare ai Domenicani ed ai Francescani, e si permetteva pure di vivere a tutti gli ordini non autorizzati dei Carmelitani e degli Agostiniani, e ciò « donec de ipsis fuerit aliter ordinatum ». - C. Lugdun. ann. 1274, cap. 23 (Harduin, VII, 716).

(2) Summa Pisanella, vedi *Confessio*, III, n. 11. - S. Antonini, de Audientia Confessionum, fol. 6 a. - Summa Angelica vedi *Confessio*, III, paragr. 16.

(3) C. Remens. ann. 1455 (Gousset, Actes, etc. II, 736).

(4) C. Tornacens. ann. 1481, cap. 4 (Ibid. II, 754).

Siviglia del 1478. Esso si lamenta amaramente dei privilegi papali accordati ai Mendicanti, i quali, invece di servir Dio, lo tradivano e dissanguavano le chiese locali; la qual cosa diveniva un'invasione dei diritti dei prelati ed era fonte di scandali continui. Per cui, il concilio pregava Ferdinando ed Isabella di intromettersi presso il papa onde ottenere che questi privilegi fossero ridotti al diritto comune (1). Non conosciamo il tenore dei negoziati intervenuti tra i re cattolici e Sisto IV; può darsi benissimo che a nulla approdassero, poichè, verso quella medesima epoca, gli arcivescovi di Mainz e di Trier, unitamente ad altri prelati tedeschi, al Duca di Baviera ed al Conte Palatino del Reno, rivolsero a quest'ultimo un'ardente petizione allo scopo di porre un termine, mediante un accordo, alla lotta. Egli deferì la questione ad una commissione di cardinali, in numero di cinque, i quali, dopo aver udito ambo le parti, presentarono un rapporto che venne accettato, ma che riducevasi a poco più di un'esortazione alla pace ed alla carità con alcune concessioni fatte ai preti secolari (2). Il quinto concilio lateranese, tenuto nel 1515, agitò nuovamente il problema, e, sotto la severa pressione del papa, fece importanti concessioni ai Regolari (3), ed un manuale compilato nel 1518 attesta con quanta liberalità questi ultimi interpretassero in loro favore la bolla clementina *Dudum*, riducendo la funzione vescovile ad un semplicissimo atto ministeriale, negando ai vescovi il diritto di limitare le licenze, sia quanto al numero che quanto alla durata, ed ai parroci quello di dare il proprio consenso (4).

La fondazione ed il rapido sviluppo della Compagnia di Gesu,

(1) Concilio nacional de Sevilla, ann. 1478 (Fidel Fita, Boletin de la Real Acad. de la Historia, 1893, T. XIII, p. 229).

(2) Sixti PP. IV. Bull. *Vices illius* (cap. 2 Extrav. Commun. I, IX).

(3) C. Lateran. V, Sess. XI (Harduin. IX, 1832). - Paridis de Grassis Diarum, Romae, 1874, pp. 21, 22, 34-5, 38.

(4) Summa Tabiena vedi *Absolutio*, I, paragr. 24-34. - La curia approfittava dell'ardore dei mendicanti nell'ascoltare le confessioni, giacchè nelle tasse della cancelleria una lettera autorizzante un frate a farlo, unitamente al consenso del parroco, è tassata venti *gros*. - White, Hist. Library, A. 6124. La lotta perennemente combattuta sull'elemosina dei morti e sui legati ha la sua espressione nell'opinione di alcuni dottori che un frate il quale amministrasse il viaticum ad un moribondo incorre nella scomunica riservata al solo papa. - Bart. de Chaimis, Interrogat. fol. 106 b.

nonchè i grandi privilegi per il confessionale concessi tantosto dalla Santa Sede ai suoi membri, non eran certamente cose atte a calmare la permanente esasperazione degli ecclesiastici secolari; nel 1549, Paolo III autorizzò tutti i gesuiti ad ascoltare le confessioni di ogni cristiano, senza alludere per nulla alla necessità di ottenere la licenza dei vescovi (1). Era ormai tempo che l'episcopato facesse sentire la propria voce, ed, al concilio di Trento, i vescovi rivendicarono il loro buon diritto con un decreto, in forza del quale nessun prete regolare poteva ascoltare le confessioni dei laici, a meno che avesse benefizio con cura d'anime od avesse ottenuto licenza dai vescovi, i quali erano autorizzati a far subire ai petenti un esame sulla loro idoneità. Dichiarava, inoltre, inefficaci tutti i privilegi contrarii concessi anche da tempo immemorabile (2). Perciò, questa divenne la legge della chiesa, e, nel 1565, Pio IV la riconfermò mediante una bolla con cui revocava tutti i privilegi e tutte le facoltà non conformi al decreto Tridentino. S. Pio V si lasciò indurre a concedere lettere che derogavano a questo decreto, ma fu costretto a revocarle, nel 1571, con un decreto formale in cui riconfermava assolutamente quello Tridentino, ma gli Ordini Regolari persistettero tenacemente nei loro sforzi, sicchè, nel 1628, Urbano VIII si vide costretto a ripetere quella dichiarazione (3). S. Carlo Borromeo erasi prontamente impadronito del decreto Tridentino ed esigette che tutti gli ordini Regolari indistintamente a lui dovessero presentare i loro membri per giudicare della loro idoneità, mentre, siccome non era in grado di pesare con egual certezza la loro moralità, avvertì i superiori di non inviarne a lui alcuno senza un certificato di buona condotta, giacchè, altrimenti, avrebbe rifiutato la licenza (4). Così repressi, i Regolari procurarono ostacolare od ignorare il decreto Triden-

(1) Pauli PP. III, Bull. *Licet debitum* (Litt. Apostol. Sec. Jesu, Antverpiae, 1635, p. 48).

(2) C. Trident. Sess. XXIII. De Reformat. cap. 15. Per la discussione su quest'argomento vedi Pallavicini, Hist. Concil. Trid. Lib. VII, cap. 4.

(3) Pii PP. IV, Bull. *In principis apostolorum* (Th. ex Charmes Theol. Univ. Diss. V, cap. VI, Q. 3). - S. Pii PP. V. Bull. *Romani pontificis* (Benzi Praxis Trib. Conscient. p. 278). - Urbani PP. VIII, Bull. *Cum sicut accepimus* (Bullar, V, 173).

(4) S. Caroli Borrom. Instructiones (Brixiae, 1676, p. 50).

tino, dandogli un'interpretazione diversa da quella che aveva e, nel 1666, Alessandro VII fu costretto a condannare formalmente la proposizione secondo la quale essi potevano esercitare dei privilegi espressamente revocati dal concilio (1).

Naturalmente, in questa lotta i Gesuiti furon quelli che spiccarono maggiormente. Eransi dedicati particolarmente al ministero del confessionale e dell'insegnamento nelle scuole, come quelli che offrivano maggiori opportunità di trarne utilità e rendite più sicure di cui servirsi per ampliare la loro sfera d'influenza nel mondo, oggetto della loro ambizione; essi furon sempre sicuri del favore papale, ed il loro straordinario successo fu quello che li intossicò. Verissimo, quando uno dei loro membri veniva inviato in una diicesi, gli fu imposto, avanti tutto, di presentarsi personalmente, o per lettera, al vescovo, onde avere la facoltà di officiare (2), ma quando fosse loro tornato comodo od avessero potuto farlo impunemente, non peritavansi di affermare la loro completa indipendenza dalla sorveglianza vescovile. Questo fatto emerse assai bene nella questione insorta fra essi e Juan de Palafox, vescovo di Puebla de los Angeles nel Messico. Egli offerse la licenza a tutti i padri che si presentassero, ma questi, orgogliosamente, preferirono passar sopra ad ogni formalità, allegando i privilegi che li esoneravano da ogni obbligo. Spalleggiati dagli Inquisitori, suscitarono tale fiera tempesta che il Palafox fu co-

(1) Em. Sa Aphorismi Confessar. ved i*Confessor*, n. 4. - Escobar Theol. Moral. Tract. VII. Ex IV, cap. 5, n. 30. - Alex. PP. VII. Decr. 1666. Prop. 36.

(2) Compend. Privilegior. vedi *Confessarius*, paragr. 2 (Antverpiae, 1635, pp. 49-50). Nel medesimo tempo lasciano comprendere (Ibid. paragr. 1) di non esser obbligati a domandare il consenso del parroco. I Gesuiti annettevano giustamente alla loro missione di confessori un'importanza suprema ed andavano assai cauti nella scelta di coloro ai quali affidare questa carica. Negli altri Ordini, nessuno poteva esser confessore senza il consenso del superiore, e nella scelta le regole prescrivevano la massima cura. Dovevano considerare il confessionale come un dovere di suprema importanza, al quale dovevano dedicarsi con tutto lo zelo e la diligenza. Strano: a nessuno era permesso diventare direttore spirituale di un penitente od esigere da lui obbedienza. - S. J. Regulae Sacerdotum, n. 8-19 (Antverpiae, 1635, pp. 192-4). In epoca più antica S. Francesco Saverio (Avvisi ai Confessori) si ferma con particolare compiacenza ad istruire il confessore del bisogno di far mostra di sottomissione al prelato e di conservarsi in buoni rapporti col clero.

stretto a fuggire e nascondersi sui monti, fino quando dalla Spagna capitarono ordini in suo favore; ma nemmeno a questi essi obbedirono, e la questione fu portata a Roma, dove, in seguito ad una lunga lotta, furono vinti (1). Ancor più espressivo per l suo spirito di indipendenza fu l'azione dei Gesuiti di Silesia e della Russia dopo la soppressione della Società avvenuta per ordine di Clemente XIV nel 1773. Sicuri della protezione di Federico il Grande e di Caterina II, rifiutaronsi di sottomettersi e continuarono ad esercitare le funzioni delle quali erano stati spogliati dalla Santa Sede, mentre i sacramenti da loro amministrati a Roma consideravansi come nulli (2).

Siccome non era possibile sbarazzarsi del decreto Tridentino, così i Regolari è naturale cercassero di paralizzarne l'efficacia, come già eran riesciti a fare con tutti i precetti antecedenti che non collimavano troppo coi loro interessi. Essi sostennero che, siccome il concilio non aveva specificamente revocato il canone Clementino *Dudum*, così questo vigeva sempre ed i vescovi non avevano quindi il potere di revocare licenze o di limitarne la durata. Sopratutto in Francia essi ritennero che, siccome quivi il concilio non venne mai formalmente promulgato, i suoi decreti non fossero in vigore, quantunque la corona, invece di rifiutarsi a ricevere il concilio avesse permesso che la chiesa ne accettasse i decreti concernenti la disciplina interna, e questi venissero realmente approvati dalle assemblee del clero tenute nel 1625, nel 1635 e nel 1645. Invano la sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari, con sue decisioni in data 1615, 1619, 1625, 1629 e 1630 riconfermò il diritto dei vescovi ad accordare licenze revocabili a piacer loro, ed a revocare le approvazioni illimitate non appena i confessori giustificassero simile misura (3). Malgrado tutti questi sforzi, nel 1650, l'arcivescovo di Sens ebbe una lunga questione coi Gesuiti

(1) Obras de Juan de Palafox, Tom. XII. Per celare la propria sconfitta i Gesuiti fecero inserire le bolle interpolate di Innocenzo X in un Bullarium che si stampava allora a Lione. Ma ebbero il notevole risultato di vedersi messo il Bullar. all'Indice *Donec corrigatur*, con un decreto del 8 agosto 1656, con altri del 27 giugno 1657, e del 10 giugno 1658. - Index Alex. PP. VII, Romae, 1664, pp. 372, 375.

(2) Theiner, Histoire du Pontificat de Clement. XIV, T. II, p. 501.

(3) Barbosa, Summa Apost. Decisionum vedi *Approbatio*, n. 7, 16-18.

i quali mettevano in dubbio la sua autorità, e nel 1633 egli pubblicò un decreto di scomunica contro tutti quelli che da loro si confessassero (1). I Gesuiti dell'Anjou, che, come abbiamo già visto, erano appoggiati dagli altri Ordini, ebbero una vertenza simile col vescovo di Angers, ma perdettero la causa per una decisione di Alessandro VII del 1659, denunziante come falsa, audace, scandalosa, conducente all'eresia ed allo scisma, ed insultante al Concilio di Trento ed alla Santa Sede, la proposizione secondo cui i vescovi non potrebbero limitare o restringere le licenze concesse ai regolari. E tutta la chiesa Gallicana, radunatasi in assemblea, dichiarò tale proposizione esser ipocrita e mendace (2). Vinti in questo, essi fecero il tentativo di far rivivere ed estendere la Bolla *Dudum* affermando che, se un vescovo rifiutasse ingiustamente la chiesta licenza, colui al quale fosse rifiutata poteva benissimo ascoltare le confessioni, mentre quelli che da loro si confessassero soddisfarebbero al precetto della chiesa, proposizione che fu debitamente condannata da Alessandro VII nel 1665 (3).

Ed un'altra questione di considerevole importanza sorgeva allora. Gli Ordini Regolari sostenevano che la loro delegazione veniva direttamente dal papa e non dal vescovo, e così, quando questa concedevasi, aveva valore per tutte le diocesi in cui si recasse colui che ne era fornito, la qual cosa era causa che gli ordini si facessero rilasciare siffatte patenti da alcuni vescovi loro favorevoli, eppoi con queste recavansi ovunque (4). Nel 1607, la Congregazione del Concilio di Trento si dichiarò, ma invano, contraria

---

(1) Ant. Arnaud, Theologie Morale des Jesuites, Cologne, 1667, pp. 286-71.

(2) Juenin, de Sacramentis, Diss. VI, Q. VII, cap. 3, art. 3, paragr. 1. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 552.

(3) Alex. PP. VII, Const. 1665, Prop. 13.

(4) Chi volesse una lunga lista di distinti teologi che sostennero questo, la troverebbe in Juan Sanchez, *Selecta de sacramentis*, Disp. XLIV, n. 1. Manuel Sa fu uno di questi (Aphorismi Confessar. ved *Confessor*, n. 4, 5), ma quando il suo libro venne sottoposto alla censura romana i passi vennero radiati e sostituiti con altri affermanti positivamente il contrario - « Sed opus est approbatione episcopi ejus dioecesis in qua degat » (Index Brasichellens. I, 350). Nel 1643 Marchant (Trib. Animar. Tom. I, Tract. II, Tit. VI, Q. 4, Dub. 2) discute la questione abbastanza lungamente, dimostrando con ciò come la stessa non fosse ancor morta.

a tali pretese (1). Nel 1670, Clemente X cercò di risolvere questa ed altre simili questioni con un decreto comprensivo in cui, dopo aver deplorato i continui dissensi e le continue questioni, insisteva vivamente perchè tutti i confessori regolari dovessero ricevere il permesso dei vescovi, riconfermava il diritto di questi ultimi a far subire un esame di abilitazione ai postulanti e dichiarava che la licenza era valida soltanto per la diocesi in cui fosse stata concessa (2). Se avesse ritenuto ciò bastare a por termine alle perenni gelosie ed ai continui bisticci fra clero secolare e regolare, non avrebbe certo avuto un concetto esatto circa la tenacia delle umane passioni, giacchè i preti secolari accusavano i loro rivali di conquistarsi il favore dei penitenti col diminuire la penitenza, come vedremo in seguito, ed Alessandro VIII, nel 1690 fu costretto a condannare le loro asserzioni (3). Invano i papi successivi sforzaronsi di mettere la pace; l'una parte e l'altra manipolava a modo proprio le allocuzioni papali, e così il dibattito continuò interminabilmente (4).

---

(1) Barbosa, Summa Apostol. Decis. vedi *Approbatio*, n. 12.

(2) Clement. PP. X, Const. *Superna*, paragr. 1, 4. (Bullar. VI, 305). Pare che fosse costume di tutti i vescovi riassoggettare ad esame tutte le licenze accordate dal predecessore. In una collezione di lettere vescovili di Padova, trovo che ciò fece il cardinal Rezzonico quando venne fatto vescovo nel 1743. Il suo successore Santi Veronese (poscia cardinale), nel 1758, ordinò a tutti i confessori che non fossero parroci di presentarsi colle loro licenze al palazzo vescovile, in un dato giorno per sottoporsi ad un esame personale circa la loro idoneità, assicurandoli che non avrebbero tanto facilmente ottenuta la rinnovazione delle patenti coloro che si fossero assentati dalle discussioni mensili dei casi di coscienza da lui presiedute.

(3) Alex. PP. VIII. Const. 1690, Prop. 21, 22. Un secolo prima S. Carlo Borromeo pareva giustificare quest'accusa esortando i Regolari a non assolvere coloro ai quali l'assoluzione fosse stata negata dal parroco perchè viventi in peccato, o perchè non pagavano i legati pii, od anche perchè non facevano la penitenza pubblica e simili. - S. Caroli Borrom. Instruct. pp. 53-4.

(4) Clericati, De Poenit. Decis. XXXVIII, n. 10-31. - La Croix Theol. Moral. Lib. VI, P. II, n. 1505, 1545. - Bern. a Bononia Man. Confessar. Ord. Capuccin. cap. 1, paragr. 3. Per le numerose questioncelle implicite ed il modo in cui vennero risolte, vedi Guarceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. VI, art. 2, paragr. 1-3.

Ma la sorgente più amara di contese fra l'una e l'altra parte, era una questione che toccava le radici stesse della giurisdizione creata dal canone lateranese. Se il penitente era obbligato ad osservarlo confessandosi annualmente al proprio parroco, quest'ultimo non era necessario se la pigliasse tanto a cuore per l'intrusione dei frati nelle confessioni intermedie tra l'una e l'altra confessione annuale. La di lui sorveglianza sui suoi sudditi sarebbe stata protetta ed egli doveva sentirsi sollevato dal compito oneroso di dover confessare continuamente gli scrupolosi ed i timidi. Dapprincipio, ciò fu quanto precisamente i frati pretesero. Alessandro di Ales pensa che coloro i quali si confessano ai frati siano pur obbligati a confessarsi, almeno una volta all'anno, al proprio parroco; nel medesimo tempo, però, ha cura di osservare che qualora l'autorità superiore decidesse diversamente l'obbligo cesserebbe (1). S. Bonaventura, tanto energico nel difendere i privilegi dei Mendicanti, rispettò tuttavia i diritti del clero parrocchiale ed insistette ripetutamente sulla necessità della confessione annuale fatta allo stesso, ma con qualche esitazione, poichè in un passo accenna alle confessioni ripetute, ed in altro afferma non esser necessario ripetere i peccati confessati ai frati (2). In certo qual modo, la chiesa trovavasi imbarazzata tra il precetto lateranese ed i poteri accordati ai Mendicanti, giacchè non si sarebbe potuto insistere sulla confessione annuale da farsi al proprio pastore senza negare la validità dell'assoluzione impartita dai frati. L'Aquinate trasse da questa condizione di cose tutto il vantaggio possibile; egli sostiene nessuno esser obbligato a confessarsi dei peccati dei quali già siasi sbarazzato, e quindi non è necessario ripetere *proprio sacerdoti* i peccati già confessati ad un altro debitamente autorizzato a rimetterli, ma aggiunge che quanto più spesso un peccato viene confessato, tanto più diminuisce la *poena*, così che una seconda confessione non è perduta; è bene che il frate consigli il penitente a riconfessarsi dal proprio parroco, ma se costui si rifiuta egli non deve negargli l'assoluzione. Inoltre, nella confessione bisogna credere al penitente, tanto se si accusa quanto se si scusa; quindi, se afferma essersi già confessato, il parroco deve

(1) Alex. de Ales, Summae, P. IV, Q. XIX, Membr. 1, art. 3.

(2) S. Bonav. in IV Sentt. Dist. XVII, P. II, art. 1, Q. 2; Confessionale, cap. IV, Part. 1.

accettare la sua asserzione (1). L'Aquinate ha la logica della situazione, nondimeno, Martino IV, nel 1282, decretava assolutamente che in forza del canone lateranese la confessione annuale deve farsi al proprio parroco, qualunque sia la confessione già fatta ai frati (2). Parrebbe che questo avesse dovuto troncare le corna al toro, ma nel 1304 il papa domenicano, Benedetto XI, nel fervore del suo zelo per l'Ordine, rovesciò questa decisione colla sua Bolla *Inter cunctas*, adottando le idee dell'Aquinate e dichiarando non esser necessario ripetere i peccati già confessati ai frati, e ciò in urto al canone lateranese. Come vedemmo, questa Bolla venne revocata da Clemente V al concilio di Vienna, richiamando in vigore quella detta *super cathedram* di Bonifacio VIII (3). Quest'ultima non allude menomamente alla questione, di modo che era ancora in vigore il decreto di Martino IV, ma sembra che la cosa fosse ancora *sub judice* ed era oggetto di vivaci discussioni nelle scuole. Il francescano Astesanus ed il domenicano Pierre de la Palu procurarono finalmente dimostrare come la confessione fatta ai frati basti e sia punto necessario ripeterla a nessuno, mentre, il domenicano Durand de Saint Pouçain sostiene rigorosamente i diritti del clero parrocchiale; il penitente deve riconfessarsi e ricevere nuovamente l'assoluzione dal proprio parroco, giacchè a buon diritto, la chiesa ha stabilito che i pastori abbiano giurisdizione sui proprii sudditi; andando da un altro, il penitente commette un peccato di disobbedienza ed essendo in peccato mortale, la sua confessione è nulla (4).

Le cose avrebbero potuto rimanere in questo stato di incertezza, ma cangiarono aspetto stante l'indiscrezione di Jean de

---

(1) S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. III, art. 2.

(2) Martini PP. IV Bull. *Ad fructus uberes*, 1282 (Martene, Thesaur. I, 1172). Sbaralea Bullar Francisc. III, 480). Il Concilio di Mainz nel 1281, ordinò la confessione annuale a coloro che si fossero rifiutati di confessarsi al parroco per essersi confessati ai frati (Hartzheim, III, 666) dimostrando con ciò come si tentasse di evitarla.

(3) Cap. I Extr. Commun. Lib. V, Tit. VII. - Cap. 2, Clem. Lib. III, Tit. VII.

(4) Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XIV, Q. 9. - P. de Palude in IV Sentt. Dist. XVII, Q. IV, art. 3. - Durand. de S. Port. in IV Sentt. Dist. XIX, Q. II, paragr. 11.

Poilly, dottore dell'Università di Parigi, in cui l'odio per i Mendicanti era tradizionale. Non contento di sostenere la necessità di ripetere i peccati già confessati ai frati, egli ebbe il coraggio di aggiungere che, durante tutto il tempo in cui sarebbe rimasto in vigore il canone lateranese, nè Dio nè il papa avevano il potere di decidere diversamente. Giovanni XXII, allora papa, che ne' suoi rapporti cogli Ordini Mendicanti non si addimostrò certo eccessivamente tenero, non sarebbesi certo preso troppo a cuore la loro causa, ma il dottore di Parigi aveva imprudentemente chiamato in scena le prerogative papali; queste eran cose sulle quali il papa amava non poco addimostrarsi inflessibile, giacchè, precisamente in quel tempo, aveva mandato al rogo alcuni francescani spirituali che sostennero come il papa non potesse dispensare dai voti di castità e di povertà. Certo i Mendicanti non potevano non esimersi di avere relazione colla sua corte; questa richiamò l'attenzione del papa all'insubordinazione minacciata nella dottrina di Jean de Poilly, e, nel 1321, il troppo zelante teologo fu citato ad Avignone; quivi le sue dottrine vennero discusse in pieno concistoro e dichiarate erronee; fu costretto a ritrattarsi, e si promulgò una Bolla dichiarante esser sufficiente confessarsi ai frati, ed esser punto necessario ripetere al proprio parroco i peccati così confessati (1).

Ciò posto, la questione dovevasi considerare come risolta nel modo più autorevole dall'allocuzione della Santa Sede, ma tanto il clero secolare quanto l'Università di Parigi, non eran disposti a sottomettersi. In Ispagna, Guido di Monteroquer, parroco di Teruel, finì coll'accettare la Bolla papale, e disse che la dottrina in essa contenuta potevasi pur inferire dalla Bolla *Super Cathedram* di Bonifacio VIII (2). Ciò è vero, ma altrove vescovi e preti non addimostraronsi altrettanto compiacenti. Allorquando, nel 1373, i Francescani di Sicilia ricorsero a Gregorio XI per avere una copia autentica della bolla *Vas electionis*, sembra che nell'isola si insegnasse ancora l'errore di Jean de Poilly (3). Ma la re-

(1) Johann. PP. XXII Bull. *Vas electionis* (Cap. 2 Extrav. Commun. Lib. V, Tit. III).

(2) Manip. Curatorum, P. II, Tit. III, cap. 4.

(3) Cosentino, Archivio Storico Siciliano, 1886, p. 336. Infallantemente in Italia la decisione di Giovanni XXII e dei suoi successori venne rispettata.

sistenza più seria si ebbe in Francia. Nel 1409, i frati lagnaronsi ad Alessandro V che gli errori di Jean de Poilly fossero tuttavia insegnati ed ossequiati praticamente, ed avendo il papa risposto alle loro lagnanze colla bolla *regnans in coelis*, minacciando punire come eretici tutti coloro che li sostenessero, l'Università di Parigi si rifiutò di ricevere la Bolla, ed espulse i frati che non vollero acconsentire a sconfessarla. La lotta si protrasse ancora durante tutto il secolo XV; Eugenio IV e Nicolò V ordinarono agli Ordinarii di processare per eresia tutti coloro che avessero sostenuto le dottrine di Jean de Poilly, e l'Università rispose denunciando le bolle come surretizie, e rifiutandosi di ubbidire (1). Ed allorquando, nel 1474, Sisto IV fece un passo innanzi ed autorizzò l'Inquisizione a sopprimere questi nuovi eretici, a nulla riescì e fu finalmente costretto a desistere. Nel compromesso da lui proposto verso il 1478, ai frati si proibì di sostenere che la confessione fatta ad essi bastasse a sostituire la confessione annuale fatta al parroco, giacchè tale confessione era richiesta dal diritto (2). Chi desiderasse farsi un concetto adeguato, come, cioè, l'autorità papale fosse rispettata in quell'epoca, non avrebbe che a por mente al fatto che Gabriele Biel si ferma lungamente a dimostrare come sia punto necessario ripetere la confessione fatta ai frati, si, ma lo afferma senza accennare per nulla alle decisioni papali, e, nel 1493, l'arcivescovo di Mainz proibì assolutamente ai Mendicanti di esercitare il ministero della confessione (3).

L'aver il papa accettato come ortodossa una dottrina che prima ritenevasi come eretica, riescì ad assopire le discussioni, ma ciò non durò a lungo, poichè, nel 1515, il quinto concilio lateranese decretò come la confessione fatta ad un frate fosse sufficiente a soddisfare al precetto della confessione annuale da farsi al pro-

S. Antonino afferma (Summae, P. III, Tit. XVII, cap. 9) che un parroco non può rifiutare la comunione ad un suo suddito il quale dica di essersi confessato ai frati, a meno che sia scomunicato o peccatore notorio.

(1) D'Argentrè, Collect. Judic. de novis Errorib. I, II, 184, 242, 251, 340, 347, 352, 354, 356. - Religieux de S. Denis, Hist. de Charles VI, Liv. XXIX, cap. 10.

(2) Sixti PP. VI, Bull. *Regimini*, paragr. 15 (Bull. I, 394); Ejusd. Bull. *Vices illius* (cap. 2 Extrav. Commun. Lib. I, Tit. IX).

(3) Gab. Biel in IV Sentt. Dist. XVII, Q. II, art. 1, nota 5; art. 2. - Gudeni Cod. Diplom. III, 603.

prio parroco (1). Coll'apparire dei Gesuiti, la questione divenne ancor più vivace. Allorquando, nel 1549, Paolo III concesse loro il diritto di ascoltare le confessioni, senza il permesso dei parroci, stabilì espressamente non esser più necessario ripetere i peccati già ai primi confessati (2). Eppure S. Carlo Borromeo insistette vivamente nel sostenere la necessità della confessione annuale da esprimersi al parroco e, nel 1592, una questione insorta in proposito a Douai, per esser pacificata occorse l'intervento di un breve di Clemente VIII e di lettere pastorali del vescovo di Arras e dell'arcivescovo di Cambrai. Afferma positivamente Guglielmo Van Est che il canone lateranese esige assolutamente la confessione annuale esposta al proprio parroco senza riguardo alcuno per le altre confessioni che si possono aver fatte, e, verso il 1700, Van Espen lo ripete ancora con insistenza, e cita una gran profusione di canoni che la prescrivono, partendo dai concilii francesi ed olandesi, la qual cosa attesta quanto la controversia fosse ancora attiva, e quanto, per lo meno nella chiesa gallicana, il clero secolare si addimostrasse ostinato nel sostenere quelli che pretendeva essere suoi diritti. Nel 1645, Innocenzo X decise in suo sfavore una lite insorta, tra l'arcivescovo di Bordeaux ed i Regolari, e, nel 1670, Clemente X decretò finalmente la questione esser favorevole a questi ultimi, definendo come la confessione fatta ad un frate approvato sostituisse quella da farsi al parroco, al quale non era più necessario ripeterla. Ma anche questo non assopì totalmente i litigi. In Francia la Bolla di Clemente X fu denunciata come surretizia, la sua pubblicazione fu proibita e giustiziati vennero coloro che ebbero il coraggio di esporla al popolo e sostenerla (3). La chiesa gallicana si mantenne fortemente in tale posizione, ma altrove la politica papale riescì finalmente ad avere il sopravvento coa-

(1) C. Lateran. V, Sess. XI (Harduin. IX, 1832). Padre Tournely afferma (De Sacr. Poenit. Q. VI, art. 3) che i francescani non accettano come ecumenico il quinto concilio lateranese.

(2) Paul. PP. IV, Bull. *Licet debitum*, 1549 (Litt. Apostol. S. J. Antverpiae, 1635, p. 48).

(3) Estius in IV Sentt. Dist. XVII, paragr. 13. - Van Espen Jur. Eccles. P. II, Tit. VI, cap. 5, n. 20. - Juenin, de Sacramentis, Dissert. VI, Q. 5, cap. 4, art. 3, paragr. 2. - Tournely, de Sacr. Poenit. Q. VI, art. 3. - Clement. PP. X, Bull. *Superna*, paragr. 5 (Bullar. VI, 306).

diuvata dalla tendenza ognor crescente a lasciare al penitente libertà nella scelta del proprio confessore, e St. Alfonso de' Liguori dichiara senza riserva che un parrocchiano il quale presenti al proprio pastore un certificato di confessione rilasciato da un confessore approvato, è esonerato dal precetto annuale; inoltre, che qualunque decreto vescovile il quale deroghi a questo, è nullo (1). Ciò stabiliva per i frati un vantaggio palese sul clero secolare, poichè, mentre il parroco non ha giurisdizione se non nei confini ristretti della propria parrocchia, il Regolare che sia fornito di un'approvazione vescovile, può ascoltare i penitenti di tutta la diocesi, anche sapendo che a lui accorrono precisamente per non accedere ai rispettivi parroci (2).

(1) Hericourt, Loix ecclesiastiques de Frances, Tom. II, p .13 (Neutchatel, 1774). - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 564.

(2) Cabrini, Elucidarium Casuum Reservatorum, P. I, Resolut. XXVI.

CAPITOLO XI.

CASI RISERVATI.

Sommario. — Origine dei casi riservati ai vescovi. — Incremento di questo costume nel secolo duodecimo. — È spiegato dalla delega della giurisdizione. — Le patenti papali rovinano la riserva vescovile. — Il Concilio di Trento riconferma il potere. — Variazioni a seconda delle diverse diocesi. — Casi riservati al papa. — Patenti di confessione per casi riservati al papa. — Conflitto tra il Concilio di Trento ed i papi. — Incompatibilità del sistema con tutta la teoria sacramentale. — Perplessità nell'applicazione. — Metodi seguiti dai preti per evaderla. — Assoluzione indiretta. — Generalmente si concedono le facoltà per i casi riservati. — Impedimenti che scusano il penitente. — Questioni sull'assoluzione erronea. — Varie questioni scaturienti dai casi riservati. — Conflitto sui casi riservati tra i preti secolari ed i regolari.

Nelle mani dei parroci, il potere delle chiavi venne ancora ristretto dai cosidetti casi riservati. Trattasi qui di peccati dei quali il parroco non può assolvere, e che diconsi vescovili, se riservati al vescovo, papali, se riservati al papa, ossia alla Santa Sede. Costituiscono una parte assai intricata del diritto canonico e di difficile soluzione e danno incentivo ad una moltitudine di questioni a proposito delle quali gli autori discordano molto. Meriterebbero un esame ben più minuto di quello che ci consenta lo spazio.

Abbiamo visto più sopra come il parroco, acquistando il potere delle chiavi spogliasse gradatamente il vescovo dell'esclusività di controllo sulla penitenza e sulla riconciliazione. Tuttavia, il vescovo, pur cedendo dopo una lotta assai aspra e lunga, non rinun-

ziò a' suoi diritti di autorità dominante. Esso conservò giurisdizione sopra certi casi che spettava alla sua discrezione lo stabilire, e che presero il nome di casi riservati. Il processo fu assai confuso ed irregolare, poichè dipendeva in gran parte dal temperamento e dalla politica dei singoli prelati. Perciò la pratica variò a seconda di questa o quella diocesi. Nei Penitenziali non è punto fatta distinzione tra i peccati minori e quelli che, col tempo, vennero generalmente considerati come riservati. Certi vescovi incuranti dei proprii privilegi abbandonavano tutt'i penitenti nelle mani dei preti locali; altri, invece, più attivi e gelosi, esigevano che tutti si presentassero a loro. Però, specialmente nelle nuove diocesi del Nord, la poca sicurezza delle strade, ed anche le facili suscettibilità dei barbari, da poco convertiti, consigliavano a localizzare la giurisdizione. Le più antiche allusioni ad una distinzione di questo genere ci interessano solo perchè dinotano quanto fossero allora vaghi i limiti stabiliti tra l'autorità civile e quella spirituale, tra la penitenza e la punizione. L'omicidio commesso sulla persona di un monaco e di un chierico, doveva esser giudicato dal vescovo, il quale era obbligato ad infliggere al reo una penitenza di sette anni oppure l'abbandono completo dell'uso delle armi; ma se la vittima era un prete od un vescovo, l'uccisore doveva esser giudicato dal re (1). In una compilazione più recente sembra scorgere la tendenza a separare le funzioni vescovili da quelle veramente sacerdotali, stabilendo che i casi più gravi debbansi sottoporre al vescovo; ciò è vero; ma nel medesimo tempo vi si riconosce esser il vescovo la fonte da cui emana la giurisdizione necessaria per l'assegnamento della penitenza (2). La descrizione più antica di casi riservati al vescovo, che io abbia riscontrato, è registrata nel concilio di Londra del 1102. In esso fu decretato che nessuno, eccettuato il vescovo, potesse assolvere da un peccato contro natura (3). Ma ormai entravano in campo gli scolastici. L'opera loro mirava precisamente a sistemare gli indefiniti diritti e

(1) Theodori, Canones Gregorii, cap. 108; Theodori, Poenit. Lib. I, cap. IV, paragr. 5; Ps. Ecberti, Confession. cap. 23; Poenit. XXXV, Capitular. Cap. I, paragr. 2; Poenitent. Ps. Gregorii, cap. 3; Poenit. Vallicell. II, cap. 7 (Wasserschleben, pp. 172, 188, 310, 506, 538, 557).

(2) Ps. Ecberti, Poenit. Lib. I, cap. 11, 12 (Ibid. pp. 321, 322).

(3) C. Londin. ann. 1102, cap. 28 (Ibid. pp. 321-22).

la pratica incerta della chiesa, precisando accuratamente nel miglior modo possibile, le funzioni dei varii gradi della gerarchia. Ben presto la penitenza pubblica e solenne fu sostituita da quella privata — lavorio che esamineremo meglio in seguito — e, in generale, quest'ultima venne abbandonata ai parroci, mentre la prima fu riservata ai vescovi; alla penitenza pubblica erano ancora soggetti taluni delitti particolarmente atroci, ed in tal modo i dottori poterono spiegare perchè i preti, pur essendo forniti del potere di legare e di sciogliere, non potessero esercitarlo se non riguardo a colpe di minore entità; inoltre, essi dicevano, i prelati sono assai più esperimentati; è quindi naturale che ad essi vengano riservati i peccati maggiori (1). Subito dopo, e cioè nel 1195, il concilio di York, ordinò che gli spergiuri, per esser ammessi a penitenza dovessero esser inviati all'arcivescovo od al vescovo, ed Adamo di Perseigne afferma come l'omicida e l'incendiario siano casi riservati all'ordinario diocesano (2). Verso quest'epoca, le istruzioni di Eude di Parigi ci dimostrano lo svilupparsi del costume dei casi riservati. Infatti, secondo queste, ai prelati occorreva deferire i casi di peccati maggiori, quali sarebbero l'omicidio, il sacrilegio, il peccato contro natura, l'incesto, la seduzione delle vergini, la violenza esercitata sopra chierici, la violazione dei voti e simili (3). Tutto dipendeva dai vescovi, ed una lista perfettamente diversa, puossi riscontrare in un documento della chiesa di Parigi che non porta data, ma che è probabilmente di poco posteriore a quest'epoca; essa enumera l'aborto, lo spergiuro commesso in un tribunale vescovile, l'omicidio volontario, la contraffazione del sigillo vescovile, la redenzione e la commutazione dei voti, la restituzione di somme di poco superiori ai venti soldi, la magia ed il sortilegio consumati a mezzo dell'ostia e del crisma, il portar armi ed il sostenere errori condannati dal papa e dal vescovo (4). I vescovi

(1) Alani de Insulis, Lib. Poenit. (Migne, CCX, 295).

(2) C. Eboracens. ann. 1195, cap. II (Harduin, VI, 11, 1932). - Adami Persenniae Abbatis, Epist. XXVI (Migne, CCXI).

(3) Consultt. Synod. Odonis Episc. Paris. circa 1198, cap. VI, paragr. 5 (Harduin, VI, 11, 1940).

(4) Cartularium Ecclesiae Parisiens. Tom. I, p. 3. L'espressione « Istos casus reservat sibi episcopus in confessionibus » dimostra che la riserva concerne il *Forum internum*.

conservavano il diritto di vigilare completamente sul sacramento ed i parroci esercitavano il potere soltanto come suoi delegati. Ciò è quanto appare manifesto dalle regole di S. Everardo di Amiens del 1219, dopo che il concilio lateranese aveva conferita ai parroci, giurisdizione esclusiva senza eccezione alcuna per i vescovi.

A dispetto del canone lateranese, si era pur costretti riconoscere che i vescovi, ognuno nella propria diocesi, sia individualmente che in unione ai loro sinodi, designerebbero taluni peccati riservati alla propria giurisdizione, abbandonando ai parroci soltanto il resto. Secondo il potere di legare e di sciogliere conferito nell'ordinazione, trattavasi qui di una limitazione arbitraria del potere delle chiavi, ma l'incompatibilità tra l'antica funzione vescovile della riconciliazione e le nuove teorie sacramentali occorse pur adoperarsi a farla sparire, ed a quest'uopo si ricorreva generalmente alla dottrina della giurisdizione. Così l'Aquinate spiega come il potere delle chiavi conferito ai preti si estenda a tutti i peccati, ma per poterlo esercitare è necessaria la giurisdizione, ed il vescovo, accordando quella, può assoggettare la stessa a quei limiti che meglio gli pare conveniente. L'Aquinate si accinge poi ad enumerare cinque casi che si debbono deferire al prelato superiore, e tale enumerazione ci attesta fino a qual punto fosse ancora confusa la distinzione tra il *forum internum* e l'*externum*. Tali casi sono i seguenti: I. quando occorre imporre la penitenza solenne; II. quando esiste scomunica fulminata da un superiore; III. quando havvi un'irregolarità che non può esser dispensata se non dal superiore; IV. l'arsione; V. se in qualche diocesi esiste il costume di deferire al vescovo i delitti enormi (1). Così ogni sede vescovile aveva leggi sue proprie, che variavano all'infinito col variar delle diocesi. Il Concilio di Mainz del 1261 non riservava al vescovo alcun caso ed ai parroci lasciava piena libertà per tutto ciò che non fosse stato riservato al papa, mentre quelli di Arles del 1275, quello di Colonia del 1280, e quello di Nîmes

(1) S. Th. Aquinat. in IV Sentt. Dist. XIX, Q. 1, art. 3; Summae Suppl. Q. XX, art. 2. - S. Bonaventura (Confessionale, cap. IV, Partic. 2) come caso riservato al vescovo specifica solo l'arsione, ma aggiunge che ogni diocesi ha costumi suoi proprii. Cf. Hostiens. Aureae Summae, Lib. V, De Poenit. et Remiss. paragr. 14.

del 1284 contengono lunghe liste di casi riservati (1). Evidentemente, tendevasi a moltiplicare il numero dei casi riservati. Così, che, nel 1304, Benedetto XI sembra sentisse il bisogno di mettervi un freno, e nella bolla *Inter cunctas* dichiarava casi riservati ai vescovi i seguenti: l'arsione, l'omicidio volontario, la falsificazione, la violazione delle libertà e delle immunità ecclesiastiche, e il sortilegio. Ma questa bolla venne revocata nel concilio di Vienna del 1312, e fu ben poco osservata; ciò malgrado, come vedremo, essa servì di base alle pretese degli Ordini Mendicanti a detrimento delle prerogative vescovili (2). Nel 1324, il concilio di Toledo lagnavasi della indiscrezione dei preti i quali assolvevano indistintamente lo spergiuro, con grave detrimento della giustizia degli individui e con perdita dei diritti ecclesiastici, per cui dichiarava questo peccato riservato al vescovo (3). Infatti, data la tendenza spiccata del confessionale verso il lassismo, ciò sembrava veramente l'unico mezzo di cui i vescovi rigoristi potessero servirsi per vigilare sul sacramento, ed erano disposti ad usarne largamente, come fece, verso quest'epoca, il vescovo di Cahors, Guglielmo, il quale all'assoluzione de' suoi parroci lasciò libertà per pochi peccati (4).

---

(1) C. Mogunt. ann. 1261, cap. 8 (Hartzheim, III, 548). - C. Arelat. ann. 1275, cap. 12, 13 (Harduin. VII, 729-30). - C. Coloniens. ann. 1280, cap. 8 (Ibid. p. 829). - C. Nemausens. ann. 1284 (Ibid. pp. 913-14).

(2) Cap. I Extrav. Commun. Lib. V, Tit. VII. - Cap. 2, Clem. Lib. III, Tit. VII.

(3) C. Toletan. ann. 1324, cap. 18 (Aguirre, V, 257).

(4) Epist. Synod. Guill. Episc. Cadurcens. circa 1325, cap. 14 (Martene, Thesaur. IV, 692-3). La sua lista abbraccia tutti i peccati notorii che scandalizzano il popolo, come pure l'eresia, la simonia, l'irregolarità, l'arsione, la bestemmia grave e pubblica, la commutazione e la rottura dei voti, unitamente ad altri casi che in generale i vescovi usano riservare, come avveniva nella diocesi di Rodez, quali l'omicidio, la soffocazione dei bambini, il sacrilegio, la fabbricazione od interpolazione delle lettere vescovili o papali, la distruzione delle chiese, la violazione delle libertà ecclesiastiche, il sortilegio in materia grave (sopra tutto se fatto coll'Eucarestia, il crisma e simili), i delitti contro natura, la bestialità, la fornicazione con ebree o turche, l'incesto, la deflorazione, la seduzione delle monache, lo spergiuro, il matrimonio clandestino, la promozione agli ordini *per saltum*, l'ordinazione ottenuta da un vescovo che non sia il proprio, la fornicazione commessa in chiesa, l'imposi

Ma anche nell'esercizio di questo potere arbitrario dei vescovi eravi un limite. Generalmente, la cancelleria papale voleva approfittare per conto proprio della giurisdizione suprema pretesa dalla Santa Sede. Naturalmente, l'indulgenza plenaria colla libertà di scegliersi il proprio confessore, rovesciava tutte le riserve vescovili, e dal momento che il papa poteva concedere tali indulgenze, era indubitato che poteva pur concedere anche la facoltà di far senza dei regolamenti vescovili a quei parroci i quali fossero disposti a versare una data somma. Quindi, tutti coloro che l'avessero desiderato potevano acquistare facilmente patenti di questo genere, le quali li autorizzavano per dieci anni ad assolvere da tutti i casi riservati, eccezion fatta di quelli riservati al papa. Nel 1338, le spese di cancelleria per tali lettere, o patenti, ammontavano a dieci *gros tournois*, ossia di un fiorino d'oro, oltre a due *gros* da pagarsi al procuratore che stendeva la petizione, e tutte le altre spese di copia, di bollo, di registrazione ecc. (1) Non è verosimile che tali lettere si rilasciassero in gran numero perchè abbastanza rari erano quei preti che avessero ragioni sufficienti di addossarsi questa spesa, quando la stessa non fosse stata sopportata da qualche ricco parocchiano, desideroso di sfuggire al

---

zione fatta dalla moglie al marito dei figli adulterini, l'aborto, la falsa testimonianza, il matrimonio contratto dopo aver fatti gli sponsali con un altro, il turbamento del servizio divino per parte degli scomunicati, la sepoltura degli scomunicati in terreno consacrato, la seduzione operata dal confessore, la violenza contro i genitori, lo scisma, la trascuratezza all'altare che produca accidenti, la restituzione o distribuzione di roba venuta di malacquisto ma non reclamata, superiore ai venti *sous caourcins*, e tutte le questioni dubbie, particolarmente concernenti il matrimonio. Il Dr. Eck, nella disputa di Leipzig, riconosce l'abuso della riserva, quando in modo particolare è dettata da avarizia, per l'attrattiva delle multe. - M. Lutheri, Opp. Jenae, 1564, T. I, fol. 276 b.

(1) P. Denifle, Die älteste Taxrolle der Apost. Pönitentiarie (Archiv für Litt. und Kirchengeschichte, IV, 232, 235, 237). Colla fine del secolo XV il prezzo venne portato a venticinque *gros*. - White, Hist. Library Cornell Univ. A. 6124. La forma di ricorso era « supplicatur sanctitati vestrae a rectore parochiali etc. quatenus omnes homines utriusque sexus parochiae suae ab omnibus peccatis nisi talia sint de quibus merito sedes apostolica sit consulenda, valeat absolvere hinc ad decennium de gratia Vestra speciali ». - Denifle, *Loc. cit.*

tribunale vescovile, ma fino al secolo XVI è certo che furonvi richieste (1). Se Bonifacio IX, nel 1402, revocò tutte le patenti già concesse antecedentemente adducendone l'abuso e gli scandali ai quali davano origine, ciò si verificò, probabilmente, per motivi esclusivamente speculativi (2). Di tanto in tanto il parroco amava emanciparsi dai limiti impostigli, senza darsi la briga di procurarsi simili patenti papali; lo dimostrano le pene severe della sospensione, (la quale entro sei giorni portava alla scomunica) comminate in loro odio. Diffatti, nel 1389, una simil pena fu comminata contro codesti preti da Giovanni vescovo di Nantes, il quale aveva redatto una lista di casi riservati, tanto lunga come quella del suo confratello di Cahors (3).

Nel 1408, al concilio di Reims, Giovanni Gerson schierossi ardentemente contro il sistema dei casi riservati, basandosi sul fatto non soltanto della gravità della penitenza inflitta ai peccatori, ma anche dell'infamia a cui questi trovavansi esposti, particolarmente le donne, che, costrette com'erano a recarsi tanto lontano per avere l'assoluzione del vescovo, davano motivo ai mariti ed ai parenti di sospettare della loro virtù. Fu per questo che il concilio stabilì di inviare degli ispettori a tutte le chiese parrocchiali con facoltà di assolvere da tutti i casi riservati; se il parroco fosse stato capace, tali facoltà dovevano esser concesse a lui stesso; se no, occorreva scegliere qualche prete idoneo del vicinato, e nominarlo penitenziere locale (4). L'impressione prodotta dalle ragioni del Gerson scomparve presto, e, verso la seconda metà del secolo i concilii di Amiens e di Tournay ci dicono che i cataloghi dei casi riservati eransi spaventosamente ingrossati. Avanti tutto, una lista di quaranta punti comprende quasi tutti i peccati, e, come se ciò non bastasse, al vescovo bisognava deferire ogni caso dubbio; in

(1) Il 16 gennaio 1514, una ne venne inviata all'agostiniano fra Geronimo, eccettuante solo i casi papali enumerati nella bolla *In coena domini*. - Hergenröther, Regesta Leonis X, n. 6303.

(2) Regulae Cancellariae Bonif. PP. IX, n. 73 (Ottenthal, p. 76).

(3) Statut. Jo. Episc. Nannetens. ann. 1389, cap. 13 (Martene, Thesaur. IV, 985).

(4) C. Remens. ann. 1408 (Gousset, Actes, etc. II, 658, 661. 664). Come abbiamo visto più sopra un espediente consimile era in uso nella diocesi di Arles fin dal 1260.

un'altra, dopo una schedula di casi riservati al vescovo, ne segue altra di casi riservati al decano rurale, indi se ne enumerano alcuni pochi abbandonati alla discrezione dei parroci. Inoltre, in quell'epoca medesima ,il cardinale Ferry de Cluny, vescovo, revocava tutte le facoltà accordate ai decani e ad altri circa l'assolvere dai casi riservati al vescovo (1). Come vedremo subito, i vescovi vantavano una certa ragione per far ciò, nel sempiterno conflitto con gli odiati Mendicanti, ma non si può negare che questo tornasse immensamente gravoso ai fedeli. St. Antonino si lagna altamente del risultato, ed espone una lista di trentasei casi riservati al papa a cui ne seguono altri cinquantasette riservati ai vescovi, la qual cosa dimostra quanto fosse ristretto il campo d'azione lasciato ai parroci; nè ciò era tutto, poichè la strada del confessore era letteralmente cosparsa di trabocchetti dai quali difficilmente avrebbe potuto guardarsi (2). Nel 1528, Martin de Frias cita, approvandola, l'asserzione di Giovanni Gersone il quale afferma che, con tutte queste riserve, i vescovi mandavano difilate innumerevoli anime all'inferno; al confessore riesciva non poco difficile ottenere confessioni, particolarmente da donne e fanciulle vergognose, e quando era costretto ad inviarle lontano perchè ivi ripetessero la confessione ed ottenessero l'assoluzione del vescovo, la maggior parte di esse vi si rifiutavano (3).

Nessuna meraviglia, quindi, che Carlo V, nella Formula di Riforma da lui ideata nel 1548, procurasse semplificare il confessionale, tanto per il confessore quanto per il penitente, abolendo tutti i casi riservati (4), ma i vescovi ed il concilio di Trento, invece di abbandonare un'arma per loro tanto importante nella lotta coi Regolari, erano ben più disposti a rinforzarla. Quindi

(1) C. Ambianens. ann. 1454, cap. 5, paragr. 4; C. Tornacens. ann. 1481, cap. 4 (Gousset, II, 709-11, 752-4).

(2) S. Antonini, Confessionale, fol. 5-6, 14-15. - Bart. de Chaimis, Interrogat. fol. 5, 6, 10 a.

(3) Martini, de Frias de Arte et modo audiendi confessiones, fol. LX a. Martini passa poscia a dare una lista di quarantasette casi regolarmente riservati ai vescovi per legge e per costume, casi che potevano moltiplicarsi all'infinito a volontà del prelato.

(4) Formulae Reformationis, cap. 13 (Le Plat, Monum. Concil. Trident. IV, 88).

definirono che, ognuno nella propria diocesi, i vescovi avevano il potere di riservare a loro quei peccati che lor fosse piaciuto riservare, essendochè questo loro sistema di azione era buono al cospetto di Dio; l'unica eccezione che si potesse fare, era il caso del pericolo di morte in cui qualunque prete poteva assolvere da qualsiasi peccato (1). Così la questione veniva messa fuori di discussione, soltanto si decise che ogni vescovo doveva servirsi saggiamente delle sue facoltà. A partire da quell'epoca, sappiamo che la questione fu rimessa sul tappeto una sol volta, quando Leopoldo di Toscana, nel 1785, propose una serie di riforme. Esposta la gravità dei pericoli a cui i penitenti trovavansi esposti, egli invitò i vescovi perchè concedessero a tutti i parroci facoltà di assolvere dai casi riservati, ed il vescovo Ricci, di Pistoia, prontamente aderì. Quest'ultimo, nel suo sinodo del 1786, non intraprese un'azione sistematica, bensì dichiarò esser la riserva una limitazione quanto mai imprevidente dell'autorità sacerdotale, ed espresse la speranza che, riformato il processo penitenziale, essa non sarebbe più necessitata. Ma Pio VI condannò vivamente tale critica, che dichiarò falsa, audace, ingiuriosa al potere gerarchico e derogatoria dell'autorità del Concilio di Trento e della Santa Sede (2). Il Liguori, quindi, afferma con tutta sicurezza nessun limite esistere all'esercizio dell'autorità vescovile, quantunque fosservi autori i quali ritenevano come tale autorità non dovesse mai arrivare al punto da mettere i parroci nell'impossibilità morale di fare il loro dovere (3).

L'esercizio arbitrario di queste prerogative vescovili introdusse necessariamente, in ciascuna diocesi, una certa qual incertezza nel confessionale che non poteva non produrre le sue perplessità. Nel 1578, Saulius ammonisce i confessori di recarsi tutti gli anni dall'ordinario della rispettiva diocesi per prendere cognizione dei cangiamenti introdottisi (4). Nel 1579, S. Carlo Borromeo ordinava a' suoi vescovi suffraganei di stampare ogni anno il catalogo

(1) C. Trident. Sess. XIV, De Poenit. cap. 7.

(2) Atti e Decret del Consiglio di Pistoia, p. 154; Append. n. XI, XII. - Pii PP. VI, Bull. *Auctorem fidei*, 1794, Prop. 44, 45.

(3) S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 519.

(4) Saulii, Comment. in Confessionale Savonarolae, Taurini, 1578, fol. 11.

dei casi riservati od inviarlo a tutti i loro preti (1), e nel 1581 S. Toribio di Lima minacciava di processare tutti quei preti, che non ne avessero uno (2). Nel 1855 il concilio di Ravenna ordinò che in tutti i confessionali fosse infissa una copia della Bolla *In coena Domini* unitamente ad una lista dei casi riservati al vescovo di ciascuna diocesi (3), e questa pratica, usata per supplire alla mancanza di memoria dei parroci, possiamo ritenere fosse generale. Naturalmente, in tutti quei luoghi in cui i vescovi seguivano il proprio capriccio, non era possibile una pratica comunque uniforme. Che i vescovi, poi, il più spesso agissero a capriccio, senza una norma che guidasse i loro poteri discrezionali, lo si può dimostrare. Nel 1614, la Congregazione dei Vescovi e Regolari fu costretta a vietare di considerare il ballo in quaresima come caso riservato (4). Tuttavia, si può affermare che nei tempi moderni i vescovi non spingano l'esercizio della loro autorità discrezionale fino all'irragionevolezza. Padre Gobat, nel 1666, diceva che, generalmente i casi riservati riducevansi a sette od otto: omicidio, arsione, sacrilegio, spergiuro e falsa testimonianza, falsificazione, sortilegio, bestemmia, adulterio ed altri delitti enormi, ma aggiunge che nella diocesi di Costanza, questi casi aumentavano al bel numero di quarantatre (5). La Croix, verso il 1715, enumera quelli di una porzione di vescovadi tedeschi; quivi le liste variavano da quella di Münster in cui i casi riservati riducevansi ad uno solo cioè il caso della violenza commessa sulla persona di un chierico, e da quella di Mainz il di cui numero saliva a tre: omicidio volontario, ratto, ed arsione; fino a quella di Liége che ne

(1) C. Provinc. Mediolan. V, ann. 1579 (Acta Eccles. Mediol. I, 229).

(2) Synod. Liman. I, ann. 1581, cap. 10 (Harold. Lima Limata, p. 199). Tuttavia per la « povertà e l'imbecillità » degli Indiani, S. Toribio autorizzava i confessori loro ad assolverli da tutti i casi vescovili (C. Prov. Liman. I, ann. 1583, act. II, cap. 17). Paolo III, verso il 1540, aveva autorizzato tutti i confessori di Indii ad assolvere da tutti i casi papali contenuti nella bolla *In coena Domini* (Harold, p. 112).

(3) C. Ravennat. ann. 1855, cap. 5, paragr. 4 (Coll. Lacens. VI, 159).

(4) Pittoni, Constitutiones Pontificiae, T. VII, n. 601. In questo stesso decreto più significante è la proibizione di riservare la semplice fornicazione commessa dai preti secolari.

(5) Gobat, Alphabet. Confessar. n. 364-5.

contava venti (1). Nel 1656, Caramuel, spagnuolo, afferma aver trascorso molti anni in Ispagna e di non aver mai udito parlare di un solo caso rservato; per cu si considerava questi semplicemente come questioni di ordine teoretico (2), ma il Corella, verso il 1700, asserisce aver avuto molto disturbo per informarsi in merito a tutte le diocesi della Spagna, raccogliendo e commentando ogni caso riservato di cui potè avere notizia; ed ecco la lista che presenta degli stessi: Pamplona 31, Burgos 32, Calahorra 30, Tarazona 12, Toledo 10, Saragossa 9, Valencia 9, Sigüenza 13, Siviglia 8, Segovia 14, Salamanca 27, Valladolid 7, Palencia 13, Taragona 19, Barcellona 14, Gerona 5, Vich 15, Tortosa 11, Lerida 12, Solsona 12 ed Urgel 10 (3). Data l'asserzione del concilio di Trento secondo la quale Dio conferma tale procedere arbitrario dei vescovi, non si può che rimaner sorpresi dell'affermazione del Gobat secondo la quale, allorchè un peccato diventa generale, cessa *ipso facto* di costituire un caso riservato; così in Germania la lettura di libri eretici è tanto diffusa, che sarebbe impossibile inviare tutti i colpevoli a farsi assolvere a Roma, e quindi, nella pratica, questo peccato non puossi più considerare come riservato; non ci dice però, con quale risultato per la salute dei peccatori (4). Frammezzo a tanta rilassatezza, non dobbiamo stupirci che il concilio di Bordeaux del 1583 si lagnasse come vi fossero preti i quali, incuranti del pericolo a cui esponevano i loro penitenti, impartivano l'assoluzione anche per i più gravi peccati senza pigliarsi la briga di badare se fossero riservati al papa od al vescovo (5).

Due erano le specie di peccati riservati al vescovo, quelli che il vescovo riservava a sè di suo proprio arbitrio, e quelli che tali venivano dichiarati dal sinodo diocesano. Fra queste due classi,

(1) La Croix, Theol. Moral. Lb. VI, p. II, n. 1636-44.

(2) Caramuelis, Theol. Fundament. n. 631.

(3) Corella Praxis Confession. P. I, Tract. XI, paragr. 2-22. Nella lista di Siviglia trovasi un peccato dal titolo *Renuevos*, che non si sa in che cosa veramente consistesse, giacchè alcuni ritengono che fosse il furto delle radici di gelso, mentre altri ritengono che consistesse nel dare frumento vecchio per averne poi del nuovo, la qual cosa sarebbe una specie di usura.

(4) Gobat, Alphab. Confessar. n. 355.

(5) C. Burdegalens. ann. 1583, cap. 12 (Harduin, X, 1347).

i dottori distinguevano; la riserva dei primi terminava colla morte del vescovo che li aveva stabiliti, mentre i secondi duravano fin quando fossero stati revocati. Affermano che la riserva proveniente dai sinodi viene da Cristo, il quale non muore; in questo caso, non sarebbe il vescovo che riserva a sè simili peccati, ma Cristo che li riserva al vescovo (1).

La questione si complica maggiormente in forza dell'esistenza di un'altra classe di casi riservati alla Santa Sede. Questi però, salvo poche eccezioni, son costituiti da fatti che implicano *ipso facto* la scomunica, la quale non può esser assolta che dal papa o da altri da lui delegato, dopo di che, il peccato può esser assolto da qualunque confessore (2). Si discusse lungamente e più o meno inutilmente l origine di tale costume, giacchè la scomunica può essere revocata soltanto da chi l'ha fulminata, o dal suo superiore, e quando le censure sono inflitte dalla Santa Sede, soltanto questa, o chi è da essa delegato può assolvere (3). Prima che fosse completamente elaborato il sistema sacramentale ed il potere delle chiavi, sovente ricorrevasi al papa onde stabilisse la penitenza in tutti i casi particolarmente difficili od atroci, sopratutto quando la vittima fosse stata un ecclesiastico. Così, in uno dei Penitenziali si afferma che l'uccisore di un chierico o di uno stretto parente debba andare in pellegrinaggio a Roma e fare quella penitenza che al papa piacesse imporgli (4), sebbene altrove esistessero innumerevoli regole che dettavano la penitenza precisa da imporsi per ogni singola colpa; alcune di queste regole, come

(1) Viva, Trutina Theol. in Prop. XII, Alex. PP. VII, n. 14.

(2) Cabrini, Elucidar. Casuum Reservat. P. I. Resol. 5. Sisto V ne eccettuò la simonia nell'ordinazione e ciò nel 1588 (Ibid.). Il Liguori afferma (Theol. Moral. Lib. VI, n. 580) due soli esser i casi papali riservati senza censure: l'accusa di sollecitazione in confessione lanciata contro un confessore innocente e l'aver accettato doni sopra le dieci corone romane da regolari dell'uno o dell'altro sesso senza averli restituiti o contraccambiati.

(3) Ferraris (Prompta Bibliotheca, vedi *Absolutio*, art. 1, n. 1) se ne accorge poichè per dimostrare la riserva papale cita come autorevole solo una decretale di Gregorio IX, verso il 1299, che nulla ha a che fare coll'argomento, oltre all'affermazione incidentale che il superiore può legare e sciogliere l'inferiore, ma non quest'ultimo il primo (Cap. 16 Extra, Lib. I, Tit. XXXIV).

(4) Poenit. Ps. Ecberti, Lib. IV, cap. 6 (Wasserschleben, p. 333).

vedemmo or ora, ordinavan che l'uccisore di un prete o di un vescovo fosse deferito al tribunale del re. Chi desiderasse aver prove di casi simili deferiti a Roma, non avrebbe che a consultare le lettere papali e le decisioni dei papi le quali rigurgitano di tali esempi. La questione venne sciolta dal concilio di Limoges nel 1032, il quale ordinò che qualora, come sovente accadeva, nel dubbio, i vescovi inviassero i penitenti a Roma, si dovesse rispettare il giudizio papale, ma contemporaneamente dichiarava che nessuno dovesse ricorrere a Roma per penitenza, all'insaputa del vescovo (1). Evidentemente, allora non esistevano ancora casi fissi riservati al papa; i vescovi ritenevano che tutto dipendesse da loro, quantunque spesso ricorressero con piacere alla sapienza superiore ed alla dottrina della Santa Sede in materie nelle quali trovavansi imbrogliati o quando avevano a che fare con penitenti turbolenti (2). Inoltre davansi casi in cui il papa stesso interveniva direttamente colla scomunica come si verificò quando Filippo I di Francia e la contessa Bertrade di Anjou, umilmente ed a piedi nudi, quali penitenti, presentaronsi al cospetto di Lamberto d'Artois, giurarono di rinunziare l'uno all'altra e vennero assolti dalla scomunica e da lui, in qualità di commissario di Pasquale II, reintegrati alla chiesa (3), od anche quando l'imperatore Enrico IV, nel 1105, per esser assolto dalla scomunica ricorse, al legato Riccardo d'Albano che vi si rifiutò asserendo non avere facoltà alcuna a tale scopo, ed esser cosa spettante esclusivamente al papa (4).

Tutti questi non erano che casi individuali e sporadici. Parrebbe che la legislazione generale più antica, creatrice dei casi riservati al papa, sia quella del secondo concilio lateranese del 1139. Questa decretò che chiunque, *suadente diabolo*, avesse posto violentemente le mani addosso ad un chierico o ad un frate, incorresse *ipso facto* nella scomunica, da cui non potesse assolverlo alcun vescovo, ma dovesse presentarsi al papa per udire la propria sentenza. Questo decreto fu introdotto nel diritto cano-

(1) C. Lemovicens. ann. 1032, Sess. II (Harduin, VI, I, 890-1).

(2) Vedi, per esempio, Alex. PP. II, Epist. 64, 115, 116, 117, 141, ecc.

(3) Harduin. VI, I, 1799 1877.

(4) Conr. Uspergens. Chron. ann. 1106 - Annal. Hildesheim. ann. 1105. - Annalista Saxo, ann. 1106.

nico (1). Eppure, allorquando, nel 1170, venne assassinato Tommaso Becket, e Bartolomeo, vescovo di Exeter, ricorse al Alessandro III per istruzioni riguardo al castigo da infliggersi ai perpetratori di quel delitto, il papa, quantunque affermasse il proprio diritto a decidere dei casi difficili, lo fece tuttavia in modo da cui traspare com'egli fosse ben lieto di esser chiamato ad esercitare un potere che non gli era affatto universalmente riconosciuto (2).

Tutta la questione rimase in uno stato quanto mai vago ed incerto. Durante l'intero secolo XII i papi pretesero giurisdizione esclusiva sui casi di arsione, spogliazione delle chiese ed entrata in monastero di monache con cattive intenzioni (3), mentre, nel 1189, il concilio di Rouen a questa lista aggiunse pure lo spergiuro, e quello di Parigi, verso il 1198, vi comprese la simonia (4). Quest'ultimo però, in una clausola, specifica tre casi papali ed in un'altra ne enumera sei. Nel 1217, invece, Riccardo Poore di Salisbury fa parola di due soli casi, la violenza esercitata sulla persona dei chierici e l'incendio delle chiese (5). Nemmeno si apprende esistere ancora giurisdizione diretta, universalmente riconosciuta; il colpevole veniva inviato al vescovo, il quale lo spe-

(1) Cap. 29, Caus. XVII, Q. IV. - Nella vita monastica le questioni erano assai frequenti, e conducevano a vicendevoli violenze, nè si desiderava punto che i colpevoli venissero inviati dai loro conventi a Roma, per cui Alessandro III (Post Concil. Lateran. XIV, cap. 8) autorizzò gli abati a risolvere simili vertenze in patria, regola che continuò ad essere in vigore.

(2) Alex. PP. III, Epist. 1014 (Migne, CC, 894). - Post Concil. Lateran. P. XXXV, cap. 1.

(3) Post. Concil. Lateran. P. XIV, cap. 2. - Cap. 1, 4, 5, 6, 9, 19, 22, 24, Extra, Lib. VI, Tit. XXXIX.

(4) C. Rotomagens. ann. 1189, cap. 26; Constitt. Synod. Odonis Paris. cap. VI, paragr. 6 (Harduin, VI, 11, 1908, 1940).

(5) Constitt. Odonis, cap. VI, paragr. 4; Constitt. Richardi, Episc. Sarum, ann. 1217, cap. 28 (Ibid. VI, 11, 1940, VII, 97). I versi ai quali abbiamo accennato così distinguono i casi papali dai vescovili:

Incestum faciens, deflorans aut homicida
Pontificem quaeras: Papam si miseris ignem,
Sacrilegus, patris percussor, vel Sodomita,
Si percussisti clericum, Simonve fuisti.

diva a Roma munito di lettere (1). Ancora nel 1235 S. Raimondo di Pennaforte accenna a cinque casi soltanto riservati al vescovo, ed aggiunge come alcuni di questi casi il vescovo debba deferirli alla Santa Sede (2). Evidentemente, il papato era ancora ben lungi dal possedere diritti generali, ed ogni diocesi regolavasi in base al proprio costume. Ancora nel 1252, Innocenzo IV, accordando al vescovo di Avignone il permesso di predicare la crociata e di assolvere dai casi riservati al papa, ne specifica solo due: la violenza sulla persona di un chierico e l'incendio delle chiese (3). Subito dopo, il cardinale Enrico di Susa s'accontenta di ripetere l'asserzione di S. Raimondo di Pennaforte (4), ma verso quella medesima epoca, il concilio di Mainz del 1261 specifica come casi riservati al papa la violenza commessa sulla persona di un chierico, l'incendio di una chiesa e la simonia commessa nella collazione degli ordini (5). L'Aquinate dà una lista di sei casi riservati al papa, omettendo la simonia ed aggiungendovi la distruzione di una chiesa, la falsificazione delle lettere papali, il comunicare con persone nominalmente scomunicate dal papa, il pigliar parte a delitti commessi da scomunicati (6). Verso il 1300, Bonifacio VIII vi aggiungeva un peccato al tutto particolare: la sezione anatomica di un cadavere ed il farne bollire le ossa, quando il morto, essendo all'estero, avesse manifestato il desiderio di esser seppellito in patria (7). Eppure, subito dopo, una raccolta minuta degli Statuti di Cambrai accenna affatto a casi riservati al papa, ma tutti li comprende nel novero dei casi riservati al vescovo; parrebbe che, come già aveva affermato S. Raimondo, questa fosse

(1) C. Aquileiens. ann. 1184 (Harduin. VI, 11, 1883). - C. Rothomagens. *Loc. cit.* - Post. Concil. Lateran. P. XIV, cap. 5. - Constitt. Odonis Paris. *Loc. cit.*

(2) S. Raymundi, Summae, Lib. III, Tit. XXXIV, paragr. 4.

(3) Raynald. Annal. ann. 1252, n. 26.

(4) Hostiens. Aureae Summae, Lib. V, De Poenit. et Remiss., paragr. 14.

(5) C. Moguntin. ann. 1261, cap. 8 (Hartzheim, III, 598).

(6) S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. II, art. 5.

(7) Cap. I Extrav. Commun. Lib. III. Tit. VI. Pare che questo fosse ancora in vigore nel secolo XVII, giacchè Manuel Sa (Aphor. Confessar. vedi *Excom. reser.* paragr. II) spiega non potersi applicare ai re, nè a coloro che si dedicano a studii anatomici.

ancora una questione completamente abbandonata alla discrezione dei vescovi. La medesima conclusione si può trarre dal silenzio di altri concilii dei secoli XIV e XV, quando si fanno a trattare dei casi riservati (1). Infatti, l'Astesanus, dopo aver enumerati i casi riservati al vescovo, non parla affatto di casi riservati al papa, ma dice che i vescovi sottoponevano alcuni dei loro casi a Roma, sopratutto quando si trattava di cose particolarmente gravi, allo scopo di incutere terrore; è questione però di cosa puramente volontaria, non già obbligatoria (2), e Durand de S. Pourçain spiega come Roma non si fosse riservata l'assoluzione diretta di un peccato, qualunque esso fosse, bensì solo la remozione di certe scomuniche, la concessione di talune dispense, la commutazione dei voti e simili (3). Frattanto, nel 1312, il concilio di Vienna decretò tre nuovi casi papali quando fossero commessi da frati: l'amministrazione dei sacramenti, eccezion fatta della penitenza, senza il consenso dei parroci, l'assoluzione illegale degli scomunicati, e la pretesa di assolvere *a culpa et a poena* (4). Tale confusione può esser forse spiegata, in parte, dal fatto che tutti i casi papali sono «censure», e cioè, scomuniche, di cui l'assoluzione è condizione preliminare dell'assoluzione sacramentale (5). Ciò non toglie però, che tutta la questione non fosse ancora sistematizzata se non in modo quanto mai imperfetto.

La questione fu rimessa sul tappeto col concilio di Costanza del 1414, che costituì un *Collegium Reformatorium* allo scopo di

---

(1) Statut. Eccles. Camerac. ann. 1300-1310 (Hartzheim, IV, 68). - Epist. Synod. Guill. Cadurcens. circa 1325, cap. 14 (Martene, Thesaur. IV, 693). Statut. Johann. Nannetens. ann. 1389, cap. 13 (Ibid. pp. 985-6). - C. Ambianens ann. 1454, cap. 5, paragr. 4 (Gousset, Actes, etc. II, 709-11). - C. Tornacens. ann. 1481, cap. 4 (Ibid. pp. 752-3). Con tutto ciò, nel 1409, Enrico, vescovo di Nantes ordinava a tutti i parroci di tenere un catalogo scritto di tutti i casi vescovili e papali (Martene, Thesaur. IV, 994).

(2) Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XXXIX, Q. 3.

(3) Durand de S. Porciano in IV Sentt. Dist. XVII, Q. 15.

(4) Cap. I, Clement. Lib. V, Tit. VII.

(5) B. de Chaimis Interrogat. fol. 110 a. - Henriquez, Summae Theol. Moral. Lib. VI, cap. XIV, n. 1. - Jacobi a Graffiis, Practica Casuum Reserv. Lib. I, cap. IV, Reg. 5. - Corella, Praxis Confess. P. I, Tract. XI, paragr. 1, n. 1. - Th. ex Charmes Theol. Univ. Dissert. V, cap. VI, Q. 4.

studiare un progetto di riforma. In questo corpo si propose di affidare i casi al vescovo o ad altri ufficiali di ciascuna diocesi, ma, dopo matura discussione sui peccati segreti, fu decretato all'unanimità che i casi pubblici fossero deferiti alla Santa Sede (1). Il catalogo dei casi riservati al papa aumentò per opera della bolla *In Coena Domini*, ossia causa l'anatema lanciato dal papa, in occasione di certe solennità, a peccatori di diverse specie. Il costume aveva avuto principio nel secolo XIII sotto Gregorio IX per la distruzione dell'eresia, indi, gradatamente era andato crescendo fino a diventare annuale cerimonia, ed abbracciava una grande varietà di colpe, scelte particolarmente fra quelle che tornavano nocive alla Santa Sede. Sebbene, nelle formole più antiche, non si accenni a speciale riserva al papa, questa venne ammessa come cosa al tutto naturale, e, nel 1364, Urbano V, accennando alle bolle più antiche, mette le colpe quivi enumerate sotto la giurisdizione del suo Camerlengo (2). Così, la maggior parte dei trentasei casi riservati al papa, ed enumerati da St. Antonino sono peccati contemplati in queste bolle (3). Simili riserve, però, non avevano che un valore speculativo o teoretico, che la curia non potè mai ridurre allo stato pratico, poichè le indulgenze della crociata e del giubileo contemplavano una clausola per la quale coloro che volessero lucrarle, eran liberi di scegliersi il proprio confessore abilitato ad assolverli da tali casi, ed inoltre venivano promulgate lettere confessionali o *Beichtbriefe*, *le quali* accordavano loro particolari facoltà. Nel 1466 Paolo II introdusse nella sua cancelleria una regola, pubblicata nel 1469 nella sua bolla *Etsi Domini Gregis*, in cui, allo scopo di diminuire la facilità di perdono che dava ansa ai fedeli a peccare, dichiarava come, a partire, da quel momento, non sarebbesi più concessa alcuna facoltà di assolvere dai peccati riservati alla Santa Sede, che fossero costituiti da infrazioni delle ecclesiastiche libertà, dalla violazione dell'interdetto papale, dall'eresia, dalla cospirazione, dalla ribellione e da qualunque altra colpa commessa contro la persona

(1) Reformatorii Protocollum, cap. 30 (Von der Hardt, I, x, 631).

(2) Raynald. Annal. ann. 1220, n. 23; ann. 1229, n. 37-41. - Nich. PP. III Bull. *Noverit universitas* (Bullarium, I, 156). - Urbani PP. V, Bull. *Apostolatus*, 1364 (Ibid. p. 261).

(3) S. Antonini, Summa Confessionum, fol. 14-15.

o contro lo stato del papa, dal presbitericidio, dall'offesa personale contro un vescovo od altro prelato, dall'invasione o dal saccheggio di qualunque stato soggetto direttamente od indirettamente alla Santa Sede, dall'assalto ai pellegrinaggi recantisi a Roma, dalla proibizione di appellare alla curia, dal portar armi proibite o muover guerra agli infedeli nonostante il divieto, dall'imposizione di nuovi oneri alle chiese od ai chierici, dalla simonia nella collazione degli ordini o dei beneficî sacri, e, in genere, da tutti i casi contemplati nella Bolla in *Cœna domini*. Per l'avvenire, dichiaravasi pure che per assolvere da questi delitti occorreva speciale licenza, ed i delegati ordinarî non potevano farlo (1). Aperto così il mercato, sembra incominciassero a fioccare le dimande di licenze o patenti particolari, poichè, nel 1478, Sisto IV tentò dare, a questo commercio, un serio colpo. Deplorò che la continua proclamazione di indulgenze eccitasse i peccatori al male ed al disprezzo del potere delle chiavi, poichè tutti coloro che desiderassero lucrarle avevano il diritto di scegliersi il proprio confessore il quale poteva assolverli da tutti i casi riservati, una volta nel corso della vita ed una volta *in articulo mortis*, e da tutte le altre colpe quando ne fosse richiesto esponendo così il peccatore stesso a grave pericolo di perdersi.

Per rimediarvi, egli passa in rassegna i casi riservati già enumerati da Paolo II, e dichiara invalida qualunque assoluzione degli stessi ottenuta in forza di lettere portanti il suo sigillo, scomunica tutti i confessori che assolvessero, e dichiara che, per l'avvenire, nessuna lettera potrà accordare simili facoltà, a meno contenga una clausola derogante espressamente alla presente costituzione (2). Così, il mercato veniva riaperto una seconda volta, e nelle lettere susseguenti non fu difficile includere la clausola derogatoria richiesta. Codeste *Beichtbriefe*, autorizzanti l'assoluzione da tutti i casi riservati al papa, in Germania vendevansi al prezzo di un quarto di testa d'oro ciascuna (3), e non dobbiamo stupirci se il Dr. Eck, alla disputa di Leipzig del 1519, con-

(1) Cap. 3 Extrav. Commun. Lib .V, Tit. ix. La riserva dell'eresia al papa ci fa vedere il progresso della Santa Sede sull'episcopato, giacchè questa, da tempo immemoriale, era oggetto della giurisdizione vescovile.

(2) Cap. 5 Extrav. Commun. Lib. V, Tit. ix.

(3) Gröne, Tetzel und Luther, p. 196.

fessasse trovarsi d'accordo con quanto aveva affermato il Gerson al Concilio di Costanza circa la necessità di limitare il numero dei casi riservati alla Santa Sede (1).

Nel 1563, al Concilio di Trento, i vescovi tentarono ostacolare tali usurpazioni papali stabilendo la riserva doversi limitare ai casi di colpe pubbliche; per tutti i peccati segreti, anche se riservati al papa, i vescovi potevano assolvere nel foro della coscienza, sia personalmente che per mezzo di delegati, eccettuati i casi di eresia dai quali dovevano assolvere soltanto personalmente (2). Quantunque il concilio agisse sotto la diretta ispirazione dello Spirito Santo ed i suoi decreti fossero prontamente riconfermati, nel gennaio 1564, da Pio IV, il suo imperioso successore, S. Pio V, era per nulla disposto a tollerare tale invasione delle prerogative papali, e, pubblicando la bolla *In Coena Domini*, non soltanto conservò la clausola che riservava al papa il diritto esclusivo di assolvere, ma vi aggiunse pure questa frase incisiva, che suonava come una sfida ai decreti tridentini: « nè col pretesto di particolari facoltà conferite dai decreti di un qualunque concilio, da parole, da lettere o da altro scritto », formula che venne rigorosamente mantenuta da' suoi successori. Siccome il concilio di Tren-

(1) Lutheri, Opp. Jenae, 1564, I, 256 a. Siccome i progressi fatti dall'eresia luterana gettavan l'allarme, Clemente VII, nel 1526, concesse a tutti i provinciali e ministri dei Francescani Osservanti la facoltà di assolvere tutti i luterani che volessero ritornare alla chiesa, nonostanti tutte le costituzioni precedenti e particolarmente quelle di Leone X. - Bularic del Orden de Santiago, I, 97 (Archivo Historico Nacional de España).

(2) C. Trident. Sess. XXIV. De Reformat. cap. 6. Naturalmente intorno alla definizione del *casus occultus* la discussione fu lunga ed animata. Alcuni ritenevano che la questione stesse nel vedere se la cosa si potesse o no provare dinanzi ad un tribunale; altri ritenevano che occulto fosse ciò che non era notorio al pubblico, a tutta la comunità, quantunque potesse esser noto a tre o quattro o sette od otto persone, e si potesse provare giudiziariamente. La Congregazione del Concilio di Trento decise piuttosto in modo vago che quando il peccato è noto a due persone la coscienza del penitente non può appagarsi dell'assoluzione vescovile, perchè un delitto si può provare con due testimoni. - Cabrini, Elucidarium Casuum Reservator. P. I, Resol. CXI. - C. A. Thesauri de Poenis Ecclesiastic. P. I, cap. XXI. - Barbosa, Summa Apostol. Decis. vedi *Absolutio*, n. 10. Si distinse pure assai sottilmente tra il foro della coscienza ed il foro della penitenza. - Cabrini, Resol. CXII.

to era l'unico che avesse concesso ai vescovi la facoltà di assolvere da siffatti peccati, questa clausola rappresentava una vera e propria deroga dai suoi decreti, e così venne dichiarato, infatti, da Pio V, da Gregorio XIII, e da Clemente VIII, e ripetuto poi, più volte, dalla Congregazione del Concilio il 21 agosto 1609, il 7 luglio 1617, ed il 5 novembre 1644 (4). Naturalmente, il fatto se si dovesse credere alla supremazia del papa od a quella del concilio fu una questione che divise parecchio i dottori; alcuni propendevano da una parte, altri da un'altra, altri ancora evitavano discretamente la questione (2) col non pronunciarsi. Finalmente si rese generale un'asserzione espressa dai cardinali nel concistoro del 18 luglio 1619; essi pronunciaronsi in favore del Concilio di Trento e del potere dei vescovi, ma questa loro asserzione fu condannata, nel 1665, da Alessandro VII (3). Si credette che tale condanna implicasse soltanto i diritti vescovili e la controversia continuò; i partigiani dei vescovi affermavano che essa non intaccava la questione principale, i papalini, invece, sostenevano che se ciò era vero, vano sarebbe stato il pronunciarla; in forza delle regole del probabilismo, la stessa probabilità dei diritti vescovili era diminuita da questa condanna, e quindi l'opinione di coloro che li sostenevano, praticamente, diventava meno degna di rispetto (4). Così parlavano e ragionavano i papalini. La lite continuò. Nel 1705 Wigandt affermava assolutamente la validità dei decreti tridentini senz'accennare per nulla ai tentativi papali di annullarla. (5). Eppure i papi continuarono a pubblicare la bolla *In Coena Do-*

(1) Ferraris, Prompta Biblioth. vedi *Absolvere*, art. 1. Barbosa, Summa apostol. Decis. vedi *Absolvere*, n. 3, 4. - C. A. Thesauri, de Poenis Eccles. p. 335. Nel 1601 e 1602 Clemente VIII proibì pure a tutti i preti di assolvere dai casi dell'*In Coena Domini*. - Jac. a Graffiis Practica Casum Reservat. Lib. I, cap. 4, Reg. 18.

(2) Em. Sa Aphorismi Confessar. v. *Absolutio*, n. 4. - Summa Diana v. *Absolutio a reservatis*, n. 3. - Henriquez, Summae Theol. Moral. Lib. VI, cap. XIV, n. 7. - Jacobi a Graffiis, Practica Casuum Reservat. Lib. I, c. 1, n. 15. - Escobar, Theol. Moral. Tract. VII, Exam. IV, cap. 7, n. 37. - Gobat, Alphab. Confessar. n. 370.

(3) Alex. PP. VII, Decret. 1665, Prop. 3.

(4) Corella Praxis Confessionalis, P. I, Tract. I, cap. 1. - Viva Trutina Theol. in Prop. 3 Alex. PP. VII.

(5) Vigandt, Tribunal Confessar. Tract. XIV, Exam. II, n. 71.

mini colla clausola derogatoria, ed il Ferraris riconosce che la stessa aveva forza di legge (1). D'altra parte, la chiesa gallicana affermava il potere dei vescovi a definire e limitare il numero dei casi riservati al papa; questi variavano a seconda delle differenti diocesi; quella di Parigi ne riconosceva solo otto (2). Cessata, nel 1773, per opera di Clemente XIV, la pubblicazione annuale della bolla *In Coena Domini*, immediatamente la questione cessò di esser discussa, ma che il papato, scomparendo le pretese gallicane, fosse posto in grado di affermare la sua supremazia, la è cosa che emerge dalla revisione di tutto l'argomento delle censure *latae sententiae* fatta da Pio IX nel 1869. In essa egli riduce a tredici il numero delle censure di cui l'assoluzione è particolarmente riservata alla Santa Sede, a sette il numero di quelle riservate semplicemente, a tre quelle riservate ai vescovi ed a quattro (unitamente a nove altre prescritte dal concilio di Trento), quelle riservate a nessuno. Non solamente è proibito a tutti di assolvere da quelle riservate particolarmente, ma chiunque tentasse di farlo sotto qualsiasi pretesto cade immediatamente sotto la scomunica riservata al papa. Nemmeno si fa distinzione alcuna tra peccati pubblici e segreti (3).

(1) Ferraris, Prompta Biblioth. vedi *Absolvere*, art. 1, n. 4.

(2) Hericourt, Loix Ecclesiastiques de France, T. II, p. 14.

(3) Pii PP. IX, Bull. *Apostolicae sedis*, 12 oct. 1869. Nessuna pena è prevista per coloro che assolvano scientemente da casi riservati semplicemente alla Santa Sede od ai vescovi. - Varceno, Compend. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. VI, art. 4. La bolla di Pio IX dimostra una grande riduzione e semplificazione delle censure. Nel 1578, Saulius enumerava settantasette casi papali riservati; trentasei dal *Corpus juris* e quarant'uno dalla bolla *In Coena Domini* (Saulli, Comment. in Savonarolae Confessionale, fol. 9-13). Nel 1692, Cabrino ne dava una lista di venti dall'*In Coena Domini* e di ottantadue dal *Corpus juris* e dai decreti papali (Elucidar. Casuum Reservat. pp. 175-9) e breve tempo dopo il Natale Alessandro catalogizzava 216 casi papali, oltre a trentaquattro a volte riservati al papa a volte ai vescovi (Summae Alexandrinae, P. II, n. 51-300). Tuttavia i teologi non ebbero scrupolo di tenere in non cale le riserve papali sotto la scusa più o meno plausibile di un'ignoranza più o meno invincibile. Ciò si scorge sopra tutto nella questione dei duelli, qualunque partecipazione ai quali venne riservata da Clemente VIII, nel 1592, colla bolla *Illius vice*, ma da cui nessuno otteneva troppo difficilmente l'assoluzione dal clero locale. - Stadler, S. J. Tract. de Duello, cap. VIII, art. II, paragr. 6 (Igolstadtii, 1751).

Un sistema tanto artificiale e complicato non poteva che dare incentivo ad un gran numero di questioni dubbie ed imbarazzanti, sopratutto quando trattavasi dei casi riservati al vescovo implicanti l'assoluzione sacramentale. Per quanto le intelligenze che lavoravano allo sviluppo della teoria sacramentale fossero fecondissime di risorse, non poterono adattarla, sotto ogni riguardo, a costumi diventati ormai tradizionali, e sopratutto alla sorveglianza sempre esercitata dai vescovi sulla riconciliazione dei peccatori, sorveglianza che essi non eran punto disposti ad abbandonare. La dottrina della giurisdizione, per quanto astutamente meditata ed applicata rimosse delle contraddizioni; non tutte, però. Era evidente che non poteva esistere assoluzione parziale; un individuo deve versare, o in istato di grazia o in quello di peccato; non può darsi sia perdonato di un peccato e non di tutti; non può essere nel medesimo tempo amico e nemico di Dio. Inoltre, da tutto questo e dalla regola accettata, deducevasi il corollario che cioè, una confessione, per esser valida, dev'esser completa: la *confessio dimidiata*, ossia imperfetta, è invalida. Era pur regola nessuno esser obbligato a confessare due volte il medesimo peccato, e la confessione sacramentale doversi fare a colui che assolve, altrimenti il sacramento sarebbe incompleto, ed i sacramenti non si possono dividere (1). Ciò posto, tutti questi principî inviolabili erano incompatibili coi casi di penitenti contemporaneamente colpevoli e di peccati riservati e di peccati non riservati. Dapprincipio si ricorse alla scappatoia, un po' troppo cruda, di esigere che il prete al quale veniva fatta la confessione traducesse il peccatore al cospetto del vescovo, od a lui lo inviasse munito di lettere specificanti il suo peccato e tutte le circostanze concomitanti (2). Il primo caso implicava un lavoro a cui il prete non troppo spesso sarebbesi sobbarcato; il secondo rappresentava una violazione del sigillo confessionale, che allora cominciava ad esser obbligatorio, e che rimase in vigore per secoli. Così, per

(1) S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. II, art. 5; Q. III, art. 3. - P. Lombard. Sentt. Lib. IV, Dist. XV, paragr. 3. - Decr. Union. in Conc. Florent. ann. 1439.

(2) Constitt. R. Pooro Episc. Sarum ann. 1217, cap. 29; Constitt. S. Edmund. Cantuar. ann. 1236, cap. 20; Concil. Anglican. *Sine dato* (Harduin, VII, 97, 271, 308).

quanto potesse essere e fosse illogica, la soluzione adottata generalmente era questa, che il penitente fosse obbligato a confessarsi completamente al proprio parroco, ricevendo l'assoluzione dei peccati non riservati; per gli altri veniva inviato al vescovo, munito di una lettera se egli fosse stato troppo semplice per poter spiegare la cosa (1). Eppure, tutto questo, nè soddisfaceva pienamente al principio nè toglieva ogni difficoltà alla pratica, e l'Astesanus discute lungamente se la prima confessione debba esser fatta al parroco e la seconda al vescovo, oppure *vice-versa*, se l'una e l'altra confessione debbano esporsi totalmente oppure parzialmente, se tanto il vescovo che il prete debbano imporre la penitenza ed ambedue assolvere. La qual cosa dimostra di quanti dubbii e difficoltà fossero circondate le questioni che insorgevano (2). Pièrre de Palu descrive quattro metodi; egli dice che il metodo da noi esposto più minutamente qui sopra era quello comunemente praticato e procura dimostrare, in modo esauriente, che le due assoluzioni, in realtà, ne costituivano una sola (3). Per quanto fosse già difficile lo stabilire un metodo di procedura, ancor più arduo riesciva lo stabilire un sistema di ragionamento che l'una e l'altra cosa conciliasse colla teoria sacramentale. Durand de S. Pourçain ne riconosce apertamente l'impossibilità; egli presenta e discute quattro diverse soluzioni, indi abbandona, disperato, il tentativo, confessando di non riescire a darne una spiegazione, poichè la confessione e l'assoluzione non si possono

(1) S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XVII, Q. III, art. 4, ad 4. - Jo. Friburg. Summae Confess. Lib. III, Tit. XXXIV, Q. 73. - Summa Pisanella vedi *Confessor*, I, paragr. 2. - S. Antonini, Confessionale, fol. 3 b, 68 b. - Bart. de Chaimis, Interr. fol. 107 b. - Savonarolae Confessionale, fol. 63 a. La formola di lettera quale si trova in S. Antonino ed in Bartolomeo de Chaimis ci fa vedere quale fosse l'uso corrente sulla fine del secolo XV. - « Latorem vel latricem pro homicidio vel incestu in tali gradu et hujusmodi commisso absolvendum vestrae paternitati transmitto ut absolutionis beneficio imponendo et ei poenitentiam salutarem injungendo ipsum sanctae ecclesiae reconcilietis ». - Vedremo come in ciò si trascurasse per completo il segreto del confessionale.

(2) Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XVIII.

(3) P. de Palude in IV Sentt. Dist. XVII, Q. 5, art. 1. Afferma che tale era il costume della penitenzieria papale di assolvere cioè per i più gravi peccati mortali e rimandare il penitente in patria per farvisi assolvere del resto.

dividere e frazionare (1). Una soluzione però, incontrò non poco favore, ma era quanto mai pericolosa stante il potere delle chiavi: consisteva in ciò che tutti i peccati vengono rimessi da Dio mediante la contrizione precedente, e le successive assoluzioni del parroco e del vescovo altro non rappresentavano che la riconciliazione colla chiesa il che puossi dividere (2). Angiolo da Chivasso, discutendo tale questione, non fa che dimostrare l'impossibilità in cui i teologi versavano circa il risolverla, e come le discussioni agitate dai dottori non facessero che vieppiù ingarbugliarla (3). Prierias cita, approvandolo, il suggerimento di Enrico di Ghent che cioè il superiore, al quale primamente sia stata esposta la confessione, non assolva ma sciolga semplicemente dall'obbligo di confessarsi a lui; se l'inferiore a lui anticipatamente si confessi, per la prima volta, egli lo assolva da tutto, ma non dall'obbligo di confessarsi al superiore (4),

Nè le dubbiezze poterono scomparire col tempo. Domingo Soto insiste sulla improprietà di dividere la confessione ed accenna alla diversità di opinioni dei dottori circa il metodo più conveniente da seguirsi. Il sistema usuale, egli dice, è quello di confessarsi totalmente al parroco, il quale assolve in quanto può ed invia il penitente al vescovo per il resto, ma è dubbio se egli debba poi fare una seconda confessione completa. Una via migliore è quella di incominciare dal confessare i peccati riservati al vescovo, accettandone la penitenza, eppoi confessarsi completamente al parroco ed ottenere l'assoluzione totale (5). Il concilio di Trento si astenne prudentemente dal risolvere il minimo dei punti di dottrina contenuti in simile questione, accontentandosi di asserire che il parroco, se nulla può fare circa i casi riservati, deve però fare quanto sta in lui per inviare i penitenti al superiore ad ottenere l'assoluzione, ma non dice poi se a quest'ultimo debbasi ripetere, o meno, la confessione (6). Bartolomeo de Medina raccomanda al

(1) Durand de S. Porciano in IV Sentt. Dist. XVII, Q. 15.
(2) Gab. Biel in IV Sentt. Dist. XVII, Q. 1, art. 3, Dub. 2.
(3) Summa Angelica vedi *Confessio*, V, paragr. 9, 10.
(4) Summa Sylvestrina vedi *Confessio*, I, paragr. 20.
(5) Dom. Soto Comment. in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. II, art. 5.
(6) C. Trident. Sess. XIV. De Poenit. cap. VII.

peccatore od al prete di ricorrere al vescovo per le necessarie facoltà; se il vescovo le rifiutasse, allora il peccatore a lui dovrebbe confessare il caso riservato ed accettarne la penitenza, ottenendo la facoltà per il parroco al quale dovrebbe poi confessarsi pienamente, accettandone l'assoluzione (1). Sembra che verso la fine del secolo XVI, questo ricorso preliminare al vescovo fosse diventato comune; esso è, diffatti, raccomandato tanto dal Saulius quanto da Emanuele Sa, sebbene quest'ultimo affermi senza riserva alcuna che il peccatore può benissimo dividere la sua confessione e ricevere l'assoluzione separatamente di ciascuna parte; in ciò è appoggiato da Escobar (2). D'altronde, Chiericato e Viva affermano con eguale sicurezza che se la confessione viene fatta al vescovo questi deve dare l'assoluzione completa; egli non può assolvere per una parte ed inviare il peccatore al proprio confessore per il resto, nè il confessore può assolverlo dai peccati non riservati inviandolo poi al vescovo per quelli riservati. Il Tournely accenna solo alla varietà delle opinioni e non ha il coraggio di avventurare una soluzione della questione. Natale Alessandro afferma che la maggior parte dei teologi ritengono come le due assoluzioni ne formino moralmente una sola, ma egli non riesce a capacitarsi che un uomo possa esser nel medesimo tempo amico e nemico di Dio. Habert avverte il prete di non assolvere ma di inviare il penitente al vescovo perchè possa ottenere l'assoluzione di tutti i suoi peccati (3).

In realtà, in punto a questo, era impossibile pervenire ad una certezza qualunque. Quivi l'uomo pretende imporre arbitrariamente leggi all'infinito. Lo dimostra la discussione che ne fa il Liguori. Egli dice che se un uomo ha peccati mortali, tanto riser-

(1) Bart. a Medina, Instruct. Confessar. Lib. II, cap. 1.

(2) Saulii, Comment. in Savonarolae Confessionale, fol. 84 b. - Em. Sa, Aphoris. Confessar. vedi *Absolutio*, n. 24, 25. - Escobar, Theol. Moral. Tract. VII, Exam. IV, cap. 5, n. 31.

(3) Clericati, de Poenit. Decis. XXIII, n. 15, 16; XLV, n. 14. - Viva Cursus, Theol. Moral. P. VI, Q. 5, art. 7, n. 6. - Tournely, de Sacram. Poenit. Q. VI, art. IV. -Summae Alexandrinae, P. I, n. 463. - Habert Praxis Sacram. Poenit. Tract. I, cap. 1, n. 12. Per *ulteriori questioni* e particolarità concernenti questo punto vedi Henriquez, Summae Theol. Moral. Lib. VI, cap. XV, n. 4, 5. - Layman, Theol. Moral. Lib. V, Tract. VI, c. 12, n. 7, 8.

vati quanto non riservati, è discutibile se debba confessarsi prima di ricevere l'Eucarestia. Gran numero di autori ritengono ciò non esser necessario, purchè siavi la contrizione, poichè la confessione fatta ad un prete deve esser invalida, per il fatto che nè la confessione nè l'assoluzione si posson dividere. Secondo altri, devesi confessare, e quest'opinione è più comune e più probabile, poichè, come esiste un precetto divino imponente che la confessione preceda la comunione, così ve n'è un altro per cui la confessione dovrebb'essere *formaliter integra* se non potesse essere *materialiter integra*. Ma si discute pure assai se in siffatta confessione debbansi comprendere tanto i peccati riservati quanto quelli non riservati. L'opinione comune sta per l'affermativa, ma la negativa è egualmente ed anche più probabile, giacchè altrimenti il peccatore sarebbe costretto a confessare due volte il medesimo peccato, la qual cosa non è richiesta, nè uno è obbligato a confessarsi de' suoi peccati a chi, sugli stessi, non ha giurisdizione (1). Così, dopo aver lottato per sei secoli col problema, la chiesa versa ancora in un mare di dubbiezze insolubili.

Queste osservazioni del Liguori mettono capo ad uno degli aspetti più difficili del problema, giacchè, quantunque i casi riservati possono esser fonte di noie abbondanti per un laico, costui generalmente può aspettare, mentre il prete che deve celebrare la messa, trovasi tra l'incudine e il martello; o celebrare sapendo di non poterlo fare, o creare uno « scandalo » col far conoscere al pubblico le condizioni di incapacità in cui versa. Tutto deve preferirsi allo scandalo, ed è per ciò che, allo scopo di risolvere la questione, si ricorse all'espediente ingegnoso dell'assoluzione indiretta. Così, se il vescovo ascolta il peccatore per il primo, lo assolve direttamente dai peccati riservati ed indirettamente da quelli non riservati; se la prima confessione vien fatta ad un prete, questi assolve direttamente da ciò che cade sotto la sua giurisdizione ed indirettamente dal resto. È vero che in quest'ultimo caso il peccatore è obbligato a procurarsi un'altra assoluzione da chi ha autorità di impartirla, ma questa serve momentaneamente e viene in aiuto del prete colpevole che, in sagristia, può accostarsi ad un confessore. Il Liguori spiega come il peccatore debba con-

(1) S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 265.

fessarsi da tutti gli altri peccati mortali non riservati, oppure se non ne ha nessuno, si confessi di qualche peccato veniale o di peccati mortali già rimessi; ricevendo l'assoluzione diretta di questi, viene pure assolto indirettamente dagli altri, nonostante che in seguito sia obbligato a confessarsene a chi abbia giurisdizione. nè i moralisti quando raccomandano tale sistema, sembra s'accorgano di una contraddizione che crea uno stato artificiale di grazia, sufficiente a ricevere ed amministrare i sacramenti pur esistendo un peccato mortale che attende di esser assolto. Non si riesce a comprendere come uomini che hanno studiato e suggerito pratiche di questo genere siano poi riesciti ancora a conservar fede nella santità e nell'efficacia dei sacramenti; eppure questo sistema ottenne l'approvazione di Benedetto XIV (1). Si sarebbe tentati quasi di chiedersi se essi credessero veramente che per questo, Cristo avesse concesso agli apostoli le chiavi del paradiso e dell'inferno.

Se ancor oggi la questione dei peccati riservati è assai importante per il prete costretto a celebrare, questa non esiste ormai più per il laicato. Si ammette generalmente che il vescovo non può assolvere per una parte, e rimettere per l'altra al confessore ordinario, e ritiensi pure che il confessore possa assolvere per una parte e per l'altra inviare il penitente a persona fornita delle facoltà necessarie, oppure munirsi egli stesso di queste (2). È vero che ciò non risolve le difficoltà dottrinarie implicite, ma siccome queste appaiono insolubili, così parve meglio passarle sotto silen-

(1) Einsengrein Confessionale, cap. III, Q. 36 (Ingolstadii, 1577). - Laymann, Theol. Moral. Lib. V, Tract. VI, cap. 12, n. 7, 8. - Gobat. Alphab. Confess. n. 120, 369. - Cabrini, Elucid. Casuum Reserv. P. I. Resol. XV. - Benzi, Praxis Trib. Conscientiae Disput. I, Q. II, art. 1, Par. 2, n. 12. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 585. - Th. ex Charmes Theol. Univ. Diss. C. cap. VI, Q. 4. - Bened. PP. XIV. Cas. Consc. Oct. 1736, cas. 3. Simile per lo spirito è la gherminella raccomandata al confessore reo di peccato riservato che vuole evitare la vergogna di presentarsi al cospetto del vescovo. Gli vien consigliato di ricorrere per aver facoltà in bianco di assolvere da un caso riservato, e poscia, se in essa non apparisce il suo nome, può cederla ad altri e da questi farsi assolvere del suo peccato. - Clericati de Poenit. Decis. XLV, n. 15. - Cabrini, Elucid. Casuum Reserv. P. I. Resol. XX.

(2) Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. VI, art. 4.

zio. Il modo più facile di recidere il nodo gordiano è questo, che il vescovo conceda le facoltà necessarie per assolvere dai casi riservati, e l'unica obbiezione che si possa muovere a tale sistema è, che con ciò si riconosce praticamente l'impraticabilità di una regola che ebbe la reverenza universale per tanti secoli, e che sorse quale compromesso nella lotta tra l'episcopato ed il presbiterato onde conservare il dominio del confessionale. Così, ai confessori che trovansi di fronte a qualche caso riservato, raccomandasi sempre di ricorrere al vescovo perchè conceda le facoltà necessarie per assolverlo, ed al vescovo si raccomanda di concederle con grande facilità. Diffatti, il vescovo che le rifiutasse, commetterebbe peccato mortale, sopratutto nel caso sapesse come il penitente si indurrebbe mai a recarsi personalmente da lui (1). Abbiamo visto che durante l'intero medio-evo in molte diocesi esisteva il costume di scegliere dei delegati per i varii luoghi, ai quali i penitenti potevano facilmente accedere. Questa pratica si protrasse. Così S. Carlo Borromeo autorizzò tutti i suoi *Vicari foranei*, i quali potevano ancora suddelegare altri, e quando non si fosse reputato conveniente inviare a costoro i penitenti, il confessore doveva ricorrere a loro per avere le facoltà di assolvere (2). Nel 1601, la Sacra Congregazione dei vescovi e Regolari ammonì i vescovi di adottare questo provvedimento per il bene

(1) S. Antonini, Confessionale, fol. 2 b. - Savonarolae Confessionale, fol. 63a. - Dom. Soto, in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. II, art. 5. - Escobar, Theol. Moral. Tract. VII, Examen IV, cap. 5, n. 31. - Cabrini, Elucidar. Casuum Reservat. P. I, Resol. XXXVI. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 586. - per una facoltà è la seguente:

« *Illustrissime ac Reverendissime Domine*,

« Titius (vel Titia) incidit in casum reservatum in Tabella Dioecesana sub N. Facti ipsum (vel ipsam) poenitet et humiliter petit absolvi. Faveat rescriptum dirigere ad me confessarium.

Humilissimum Servum *N. N.* ».

Il confessore firma col suo nome e ne dà uno fittizio di un penitente. Il peccato non viene descritto, ma vien designato col numero della tabella dei casi della diocesi. La corrispondenza deve esser abbruciata. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. VI, art. 4.

(2) S. Caroli Borrom. Instructio (Ed. 1676, p. 57).

Kenrick, Theol. Moral. Tract. XVIII, n. 166. La formola moderna di petizione

del loro popolo (1). Ed in generale il consiglio venne accettato. Lo si può arguire dal fatto che verso il 1700, il giansenista Van Espen lagnavasi che l'influenza salutare dei casi riservati nell'opera di repressione dei peccati più gravi, fosse in molti luoghi ampiamente neutralizzata dalla eccessiva facilità con cui i vescovi concedevano le necessarie facoltà a persone inadatte (2). La chiesa, pur riducendo a zero, o quasi, il rigore annesso ai casi riservati, ed in modo che dinota la sua convinzione circa l'inutilità del sistema, ha però mantenuto il principio sanzionato dal decreto tridentino, e noi abbiamo visto con quanto rigore Pio VI, nella costituzione *Auctorem fidei*, condannasse la proposta di abbandonarlo, contenuta nel progetto di riforme ideato per la Toscana dal Granduca Leopoldo.

Ma il rigore del sistema fu ancora ulteriormente diminuito. Diffatti vennero introdotti motivi legali che scusavano il penitente dal domandare l'assoluzione direttamente al papa. Questo fenomeno ebbe principio non appena si stabilì la riserva papale. In molti casi era manifestamente impossibile che il peccatore andasse in pellegrinaggio a Roma, e, a partire dai tempi di Alessandro III, molte furono le scuse ammesse come plausibili per esonerare il penitente dal farlo, trasferendo al vescovo il potere assolutorio. Il caso di malattia, di miseria, di vecchiaia, di fanciullezza, il sesso, il pericolo, qualunque impedimento di fatto, tutto venne concesso per giustificare l'assoluzione locale di coloro i quali non si sentissero in grado in recarsi personalmente dal papa, nonostante fossero obbligati ad impegnarsi di andarvi non appena cessasse l'impedimento, se trattavasi di impedimento temporaneo, sotto pena di ricadere nella censura. Solo la giovinezza faceva eccezione (3). Molto si discusse se, in siffatte circostanze, il prete po-

(1) Jac. a Graffiis, Pract. Casuum Reserv. Lib. I, cap. III, n. 5. - Clericati, De Poenit. Decis. XLV, n. 13. - Anche i superiori di ordini religiosi dovevano provvedere dei penitenzieri locali per l'assoluzione dei peccati riservati dell'ordine (Bizzarri, Collectanea Sacr. Cong. Episcop. et Regular. pp. 275, 916). Nel 1761, il Ministro Generale dei Cappuccini ordinò che in ogni provincia o convento ci fossero almeno due penitenzieri con facoltà per i casi riservati (Bern. a Bononia Man. Confessar. O.d. Cappucc. cap. VI, paragr. 3).

(2) Van Espen, Jur. Eccles. P. II, Tit. VI, cap. 7, n. 25.

(3) Post Concil. Lateran. P. XIV, cap. 12, 13. - Cap. 3, 6, 11, 13, 33, 58

tesse assolvere come il vescovo. L'Aquinate ritiene che lo possa, ed altrettanto dice il Liguori, ma il Viva pare propenda per l'opinione contraria (1). I casi compresi nella Bolla *In Coena Domini*, sono sempre stati oggetto d'interminabili discussioni, e l'unica eccezione ammessa nella Bolla stessa era l'*In articulo mortis*, ma sembra che la maggioranza degli autori ritenesse che gli impedimenti autorizzassero i vescovi ad assolvere anche da questi (2). I tredici casi riservati, in modo speciale, alla Santa Sede nella costituzione *Apostolicae Sedis* del 1869 sostituiron quelli antiquati della Bolla *In Coena Domini*. Una decisione della Congregazione dell'Inquisizione del 1886, approvata da Leone XIII, ne proibisce l'assoluzione sia per parte del vescovo quanto del prete, ma se esistesse il pericolo di grave scandalo o d'infamia, il confessore locale è autorizzato a rimuovere la censura sotto pena, per il colpevole, di recidiva, se, in capo ad un mese non ricorre alla Santa Sede a mezzo di lettera del suo confessore (3).

Molto differiscono gli autori a proposito della questione se, trattandosi di casi riservati al vescovo, l'impedimento autorizzi il penitente a farsi assolvere dal proprio confessore. Il Concilio di Trento dice chiaramente che, in tal caso, scusa solo il trovarsi *In articulo mortis*, ma i preti sostennero poter assolvere in tali casi, quando esistesse un impedimento. Clemente VIII, nel 1601 e nel

---

Extra, Lib. V, Tit. XXXIX. - Cap. 22 in sexto Lib. V, Tit. XI. - Constitt. Coventriens. ann. 1237 (Harduin. VII, 286) .- Summa Diana vedi *Absolvere a censuris*, n. 42. .- Ferraris, Prompt. Biblioth. vedi *Absolvere*, art. 1, n. 5-8. - Il Ferraris dà questa enumerazione metrica degli impedimenti legittimi:

Regula, mors, sexus, hostis, puer, Officialis,
Delitiosus, inops, aegerque, senexque, sodalis,
Janitor, adstrictus, dubius, causae, levis ictus,
Debilis, absolvi sine summa sede merentur.

Tuttavia, per il clericidio anche le donne ed i monaci dovevano far il viaggio di Roma. - Libellus Taxarum, fol. 18 a (White, Hist. Library A. 6124).

(1) S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. II, art. 5. - Summa Diana, vedi *Asolvere a reservate*, n. 3. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Mor. Lib. VI, n. 585. - Viva Trutina, Theolog. in Prop. 3 Alex. PP. VII.

(2) Viva, *Loc. cit.* Ferraris, *Loc. cit.* Clericati, de Poenit. Decis. XLV, n. 4, 5, 8. - Cabrini, Elucid. Casuum Reserv. P. I, Resol. XCIX.

(3) Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. VI, art. 4.

1602 lo proibì assolutamente per l'avvenire, ed il Ferraris, verso la metà del secolo XVIII, afferma positivamente non esistere regola alcuna che lo permetta (1). D'altra parte, scrittori pratici autorevoli affermano come al tutto naturale che qualora il penitente non possa recarsi dal vescovo senza correre pericolo di vita o nella reputazione od anche di creare uno « scandalo » speciale, può esser assolto da un semplice confessore; tuttavia non tutti son d'accordo nell'affermare come ciò possa accadere, giacchè alcuni moralisti sostengono, in tesi generale, che questo si verifica in via indiretta, mentre altri ritengono accada per azione stessa di Dio. I dottori discutono anche, se una volta cessato l'impedimento, il penitente debba presentarsi a persona fornita di facoltà ed ottenere l'assoluzione; la discussione in proposito è assai vivace (2). Come abbiamo visto, sotto questa forma essa presentava una via d'uscita abbastanza conveniente al prete che fosse obbligato a celebrare; in tali casi, nonostante i decreti di Clemente VIII, ammettevasi che la pressione della necessità giustificasse l'assoluzione sul posto (3).

Pure variamente discussa fu la questione se l'ignoranza non colpevole od invincibile da parte di un penitente lo togliesse alla riserva del suo peccato. L'ammetterlo in tesi generale, come fanno alcuni autori equivaleva a premiare l'ignoranza della lista dei casi riservati nella diocesi, e sembra che il peso delle opinioni si schierasse in favore della distinzione che, trattandosi di peccati riservati i quali sono in sè stessi dei mali, l'ignoranza non scusasse mentre invece scusasse quando trattavasi di peccati semplicemente statutorii. Ciò malgrado, il Roncaglia afferma che il confessore, al quale venisse esposto un peccato riservato di tal genere, dovesse chiedere al penitente, non soltanto se conosceva il fatto della riserva, ma anche se la sospettava semplicemente, quando commise il peccato, giacchè, qualora non l'avesse sospettata, quella

(1) Jac. a Graffiis, Pract. Casuum Reserv. Lib. I, cap. IV, Reg. 18. - Ferraris, Prompta Bibl. vedi *Absolvere*, art. 1, n. 27-8.

(2) Clericati, de Poenit. Decis. XLV, n. 12. - Bernard. a Bononia, Man. Confessar. Ord. Capucc. cap. VI, paragr. 5.

(3) Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. VI, art. 1.

che i moralisti chiamano «inavvertenza non colpevole» lo scuserebbe dalla riserva e potrebb'essere assolto (1).

Naturalmente, il letto di morte rappresenta un ostacolo insormontabile, e la regola generale è che in tal caso al penitente non devesi mai rifiutare l'assoluzione ed il peccatore morente ha il diritto di esser assolto anche dai casi riservati. Questo però, dapprincipio non venne ammesso. Una bolla di Clemente III, infatti, diretta al decano di S. Pietro di Lilla, verso il 1190, concede allo stesso il privilegio speciale di impartire l'assoluzione *in articulo mortis* a quelli del suo clero che fossero macchiati di peccati implicanti l'obbligo di ricorrere, per assoluzione, alla Santa Sede (2). Tuttavia, l'assoluzione in pericolo di morte diede incentivo ad una questione sulla quale non si potè mai raggiungere l'unanimità dell'opinione, giacchè il penitente potrebbe sopravvivere, ed allora la sua condizione diventerebbe oggetto di dibattito. Nel 1304 Benedetto XI nella Bolla *Inter cunctas*, decideva che in tal caso, il penitente dovesse presentarsi al vescovo ed obbedire a quanto questi fosse per imporgli, tanto riguardo al peccato, quanto riguardo alla scomunica che potesse andarvi annessa (3). Come abbiamo visto, questa bolla venne revocata dal concilio di Vienna, ma verso la fine del secolo XV Bartolomeo de Chaimis ripeteva la prescrizione, ed un secolo dopo, Bartolomeo da Medina riteneva che il peccato non fosse rimesso ed occorresse farsene assolvere dal vescovo (4). Tuttavia, autori più recenti sembrano accordarsi nel ritenere che il penitente è pienamente assolto dal suo peccato, ma non dalla scomunica incorsa causa il peccato stesso; in tale circostanza bisogna ricorrere al vescovo, a meno che, sul letto di morte abbia ottenuto l'indulgenza, nel qual caso cessa, da parte sua, ogni obbligo (5).

---

(1) Cabrini, Elucid. Casuum Reserv. P. I. Resol. XXXI. - Roncaglia Univ. Moral. Theol. Tract. I, Q. II, cap. 3, Q. 3. - Liguori dapprima sostenne che l'ignoranza invincibile della riserva ne scusa il peccatore, ma in seguito cangiò opinione - Theol. Moral. VI, n. 581. - Cf. Elenchus Quaestionum, Q. 83.

(2) Pflugk-Harttung, Acta Pontiff. Rom. Inedd. I, n. 437.

(3) Cap. 2 Extrav. Commun. Lib. V, Tit. VII.

(4) Bart. de Chaimis, Interrog. fol. 12. - Bart. a Medina, Instruct. Confessar. Lib. I, cap. 10.

(5) S. Antonini, Confessionale, fol. 70. - Corella, Praxis Confession. P. I,

Una questione ancor più imbarazzante presentavasi allorchè un confessore, a bella posta, inavvertitamente, o per ignoranza, concedesse l'assoluzione. I dottori più antichi non seppero dire con sicurezza se allora l'assoluzione fosse valida; l'Aquinate la disse nulla, ma con molta esitazione, mentre sulla fine del secolo XV, Angiolo da Chivasso riteneva che il penitente fosse ben assolto in virtù della sua buona fede (1). Finalmente prevalse l'opinione dell'invalidità di siffatta assoluzione, e dopo il concilio di Trento la questione considerossi come risolta in forza del decreto che dichiara Dio ratificare l'atto del vescovo (2). Il prete che fosse caduto in simile errore, veniva a trovarsi in una posizione assai imbarazzante. Bartolomeo de Chaimis lo avverte onestamente di notificare il fatto al penitente acciocchè possa farsi dare un'assoluzione valida (3), ma la reputazione del confessore è troppo importante per esporla a tanto rischio, e ad evitare una sì pericolosa ammissione studiaronsi varî mezzi ed astuzie. S. Antonino, Battista Tornamala ed Angiolo da Chivasso, conformemente a quanto era stato detto in proposito in una discussione tenutasi al concilio di Basilea, circa il caso che ciò non si possa fare senza scandalo, suggeriscono al confessore di munirsi tacitamente della necessaria facoltà, indi far chiamare il penitente dire di non averlo capito, fargli ripetere la confessione e poi assolverlo; oppure, dato che lo scandalo sia probabile, assolverlo *in absentia* senza che egli lo sappia. Altri però pensavano fosse assai meglio abbandonare il tutto a Cristo, sommo sacerdote (4). Azpilcueta e Zerola avrebbero preferito che il confessore si munisse della debita facoltà ed assolvesse personalmente il penitente,

---

Tract. XI, paragr. 1, n. 4. - Th. ex Charmes, Theol. Univ. Diss. V, cap. VI, Q. 4. - Kenrick Theol. Moral. Tract. XVIII, n. 161.

(1) Jo. Friburg. Summae Confessor .Lib. III, Tit. XXXIV, Q. 74. - Summa Pisanella vedi *Confessor*, I, paragr. 2. - Summa Angelica vedi *Confessio*, V, paragr. 13.

(2) Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XXXIX, Q. 3. - Weigel Clavis Indulgentialis, cap. VII. - Bart. de Chaimis, Interrog. fol. 92 a. - Summa Sylvestrina vedi *Confessio sacr.* I, paragr. 20. - Palmieri, Tract. de Poenit. p. 180.

(3) B. de Chaimis, *Loc. cit.*

(4) S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XVI, cap. 12. - Summa Rosella, vedi *Confessor*, I, paragr. 7. - Summa Angelica, vedi *Confessio*, V, paragr. 13.

ma, se esistesse pericolo di scandalo od altro grave malanno, l'assoluzione poteva venir impartita segretamente *in absentia*, nè allora occorreva che il penitente si trovasse in istato di grazia (1). Quando Clemente VIII proibì l'assoluzione *in absentia* questo metodo divenne impraticabile, e verso il 1620 Martin van der Beek raccomanda il metodo conservatosi in vigore fino ai tempi moderni, e cioè, di munirsi della necessaria facoltà ed assolvere, se fosse possibile, senza pericolo di scandalo; se no, abbandonare il penitente alla misericordia di Dio (2). La qual cosa sembrerebbe riconoscere come, dopo tutto, l'assoluzione importi assai meno per il penitente di quanto importi la buona riputazione per il prete. Una questione ancor più spinosa presentavasi quando una monaca avesse confessato qualche peccato riservato rifiutandosi di permettere che il prete facesse i suoi passi per venir autorizzato ad assolverla temendo di esporre lei od il convento al disonore; questo, come ci assicura il Chiericato, fa sudar freddo il confessore, ed i moralisti vanno più o meno d'accordo su ciò che dovrebbe risolversi (3).

Quando l'assoluzione di un caso riservato fosse stata data per ignoranza, i pareri degli autori erano divisi. Alcuni la ritenevano buona, altri invalida, mentre altri distinguevano tra ignoranza crassa ed ignoranza invincibile e sostenevano che se si trattava di ignoranza crassa era invalida, buona invece se invincibile. Causa lo sviluppo del probabilismo la scuola principale dei moralisti ritenne che, qualora il confessore avesse avuto credenza probabile che il caso non fosse riservato, l'assoluzione fosse buona, tanto se si trattasse di caso veramente riservato quanto se si trattasse del contrario, giacchè, in tali circostanze, la chiesa ritiensi supplisca convenientemente al difetto di giurisdizione.

(1) Azpilcueta, Manuale Confessar. cap. XXVI, n. 14. - Zerola, Praxis Sacr. Poenit. cap. XXIV, Q. 16.

(2) Becani, de Sacramentis, Tract. II, P. III, cap. 38, Q. 13. - Th. ex Charmes Theol. Univ. Diss. V, cap. VI, Q. 4. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. VI, art. 4. - La regola assoluta oggi in vigore è che l'assoluzione dev'esser impartita alla presenza del penitente, quantunque per l'assoluzione a distanza si discuta ancora. - Varceno, Tract. XVIII, cap. IV, art. 5.

(3) Clericati, de Poenit. Decis. XLI, n. 11-18.

Inoltre, se il penitente avesse avuto opinione probabile che il caso non fosse riservato ed il confessore possedesse un'opinione probabile che fosse invece riservato, il confessore doveva seguire l'opinione del penitente ed assolverlo. In caso di dubbio il confessore doveva assolvere se il dubbio era positivo; se negativo le opinioni erano divise. In queste materie, il dubbio positivo consiste in ciò, che il penitente non sa se abbia commesso il peccato, ed il dubbio negativo consiste in ciò che non si sa se il peccato sia riservato (1).

Un'altra questione dubbia si ha nel sapere se la riserva possa abbracciare i peccati interni; e cioè, i peccati di mente concepiti ma non consumati mediante un atto esterno. Così, secondo alcuni autori, se uno fa questo pensiero: «l'inferno non esiste», oppure: «il cattolicismo non è migliore del calvinismo», qualunque confessore può assolverlo dal peccato di eresia, ma se pronuncia a voce alta queste parole, sia pure in piena solitudine, allora il caso è riservato (2). Però, altri affermano che il peccato dev'essere totalmente consumato, per cadere sotto la riserva, e che un tentativo qualunque di commetterlo non può esser oggetto di riserva se non a condizione che il vescovo l'abbia espressamente dichiarato nel suo decreto di riserva. In realtà una delle questioni assai discusse era questa, se fosse possibile riservare peccati semplicemente interni; taluni moralisti stavano pel no, mentre altri pel sì, pur dichiarando che ciò non era conforme al costume (3).

(1) Summa Diana vedi *Absolvere a reservatis*, n. 21, 33. - Alph. de Leone, de Off. et Potest. Confessar. Recoll. II, n. 120. - Cabrini, Elucid. Casuum Reserv. P. I. Resol. XV. - Bernard. a Bononia Man. Confessar. Capucc. cap. IV, paragr. 2. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 581, 596, 600. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. VI, art. 3, paragr. 4. In caso dubbio, se un penitente viene assolto da un semplice confessore eppoi si accorge che il caso era riservato l'assoluzione è valida. - Cabrini, *Loc. cit.* Resol. XI.

(2) Gobat, Alphab. Confessar. n. 351.

(3) Bart. a Medina, Instruct. Confessar. Lib. I, cap. 10. - Marchant. Tribunal Animar. Tom. I, Tract. II, Tit. IV, Q. 6, Concl. 2. - Cabrini, Elucid. Casuum Reserv. P. I. Resol. VII, VIII. - Clericati, de Poenit. Decis. XLIV, n. 9. - Layman, Theol. Moral. Lib. V, Tract. VI, cap. 12. - Bernardi a Bononia, Man. Confess. Capucc. cap. IV, paragr. 2. - Kenrick, Theol. Moral. Tract. XVIII, n. 157.

Un altro punto rivestente una certa qual importanza pratica, punto assai dibattuto, scaturiva dalla differenza dei peccati riservati a seconda delle varie diocesi e dal trasferirsi dei penitenti dall'una all'altra diocesi. Poteva darsi il caso che il penitente commettesse in una diocesi un peccato quivi oggetto di riserva, e poi si recasse a confessarsene in altra diocesi dove non era riservato, o viceversa. I dottori sono punto d'accordo nello stabilire se debba uniformarsi alle regole tenute dall' una piuttosto che dall' altra. La pratica generale, però, era quella di rifiutare o di dare l'assoluzione secondo il metodo vigente nella diocesi in cui la confessione veniva fatta, purchè il cangiamento di residenza fosse avvenuto *bona fide* e non per isfuggire alle regole più severe del primo domicilio (1). Anche dato il caso che il peccato fosse stato oggetto di riserva per ambedue le diocesi, la questione più semplice del modo con cui dovevansi trattare gli stranieri ed i viaggiatori non è priva di complicazioni e di difficoltà (2).

Quando un vescovo fosse caduto in un peccato da lui riservato nella propria diocesi, poteva confessarsi a qualunque confessore, nè era necessario compiesse la formalità di accordare al suo confessore la facoltà di assolvere dai peccati riservati, sebbene a ciò fare venisse autorizzato da una decisione della Congregazione dei Vescovi e Regolari. Tuttavia, un vicario generale che avesse commesso un peccato di questo genere, doveva prima accordare tale facoltà, poi confessarsi. Se un parroco avente facoltà generale di assolvere dai casi riservati potesse delegare questa facoltà ad altri per esser egli stesso assolto la è questione discussa, con buone probabilità tanto per l'affermativa quanto per la negativa (3). Questi non sono certamente i soli punti dubbii e discutibili annessi alla riserva dei casi, ma basteranno probabilmente per giustificare l'osservazione del Rosemond che i casi riservati sono altrettante trappole per gli uomini; trappole che egli non vuol

(1) Martini, de Frias de Arte et Modo Audiendi Confess. fol. LXXXI a. - Escobar, Theol. Moral. Tract. VII. Exam. IV, cap. 7, n. 38. - Tamburini, Confess. Lib. III, cap. VI, paragr. 2. - Casus, Consc. Bened. PP. XIV, Dec. 1744, cas. 2. - S. Alph. de Ligorio, Moral. Lib. VI, n. 588-9. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. VI, art. 4.

(2) S. Alph. de Ligorio, *Loc. cit.* n. 590-3. - Varceno, *Loc. cit.*

(3) Cabrini, *Op. cit.* P. I, Resol. XVI, XIX, XXXIV.

nemmeno discutere, accontentandosi di inviare i proprii lettori a St. Antonino. (1) Egli non poteva certo indovinare che il concilio di Trento a queste trappole avrebbe assegnato un'origine divina.

Nella lunga battaglia combattutasi attorno al confessionale tra il clero secolare e regolare, i casi riservati occuparono un posto di prim'ordine. La prima allusione agli stessi in cui io mi sia imbattuto risale al 1289, quando Nicolò IV, dando alle monache benedettine di S. Paolo di Orvieto il permesso di confessarsi ai Domenicani, autorizzò costoro ad assolverle dai casi riservati al vescovo (2). È certo che i Mendicanti dovettero affacciare di buon ora la pretesa generale ad esercitare siffatto potere, poichè, quando Bonifacio VIII cercò di risolvere la questione insorta tra i Mendicanti ed i vescovi per il fatto che il papa aveva concesso ai primi tutte le facoltà papali ed i vescovi rifiutaronsi di concedere la richiesta licenza, egli aggiunse che i monaci non potevano compiere altro che le funzioni proprie dei parroci (3). Questo fatto veniva a rifiutar loro la giurisdizine sui casi vescovili, ed allorquando, nel 1304, Benedetto XI ampliò i loro privilegi, mantenne questa restrinzione, ma, accennando ai casi vescovili, disse che essi erano costituiti dall'arsione, dall'omicidio volontario, dalla falsificazione, dalla violazione delle libertà e delle immunità eclesiastiche, e dal sortilegio (4). Quantunque la bolla di Benedetto fosse revocata nel 1312, dal concilio di Vienna, i Mendicanti sostennero che i casi riservati e da lui specificati non facevano che dichiarare l'esistenza della legge, e la revoca della Bolla nulla di nuovo apportava; a lui fecero dire solo quattro esser i casi riservati *de jure*, e cioè, i peccati del clero implicanti l'irregolarità, l'arsione, i peccati esigenti la penitenza solenne e la scomunica maggiore; cinque, poi, i peccati riservati *de consuetudine*, e cioè quelli enumerati più sopra, eccettuata l'arsione (5). Quanto

(1) Godescalci Rosemondi Confessionale, cap. XX, paragr. 23, 24.

(2) Ripoll Bullar. Ord. Praedicator. II, 25.

(3) Cap. 2 Extrav. Commun. Lib. III, Tit. VI.

(4) Cap. 1 Extrav. Commun. Lib. V, Tit. VII.

(5) Tale è l'enumerazione data da S. Antonino (Summae, P. III, Tt. XVII, cap. 11), il quale intreccia la lista dell'Aquinate con quella di Benedetto. Probabilmente egli non riflette che l'idea allora in voga fra i Mendicanti, poichè è seguito da altri Sommisti.

a questi, essi riconoscevano che i frati non potevano concedere l'assoluzione; tutti gli altri casi che i vescovi avessero riservato, o con decreto, o per mezzo dei loro sinodi vincolavano i parroci, ma non i frati i quali andavano esenti da ogni giurisdizione vescovile; essi non erano obbligati ad obbedire ai sinodi diocesani e non potevasi attendere che fossero a giorno delle varianti apportate nei casi riservati. Inoltre, essi aggiungevano, i vescovi hanno l'abitudine di aumentare enormemente la lista dei loro casi riservati, col semplice scopo di limitare le funzioni dei frati, la qual cosa, come abbiamo visto, era vera, ed i frati non potevansi indurre ad accettare questo sistema (1). Così venne iniziata la questione; i frati godevano, mediante questa, del vantaggio enorme che cioè, quasi tutti gli scrittori autorevoli erano Membri dei loro ordini ed affermavano le pretese fratesche; d'altra parte, i vescovi servivansi a piacere del potere di riserva di cui erano forniti a spese dei loro preti e del loro popolo. I frati ebbero un vantaggio decisivo quando, con parecchie Bolle promulgate tra il 1545 ed il 1549 Paolo III accordò ai Gesuiti la facoltà di ascoltare le confessioni del laicato e di assolvere da tutti i peccati, compresi i casi papali, eccettuati soltanto quelli della Bolla *In Coena Domini* privilegio che subito venne pure preteso dai Mendicanti (2). I vescovi, poi, ebbero la loro rivincita al concilio di Trento, in cui il decreto concernente i casi riservati ai vescovi venne evidentemente formulato così da sopprimere questa ingerenza degli Ordini religiosi, tuttavia, i Mendicanti ed i Gesuiti continuarono a pretendere e ad esercitare il diritto di non tenere in conto veruno l'autorità dei vescovi. Finalmente questi riescirono ad ottenere da Gregorio XIII una dichiarazione della Congregazione dei Vescovi e Regolari in forza della quale i privilegi di questi ultimi non e-

(1) S. Antoninus, *Loc. cit.;* Ejusd. Confessionale, fol. 5, 6. - Summa Pisanella vedi *Confessor*, I, paragr. 1. - Summa Pacifica, cap. XXIX. - Summa Tabiena vedi *Dispensatio.* paragr. 15. - Bart. de Chaimis, Interrogat. fol. 5, 6. - Summa Angelica vedi *Confessio*, III, paragr. 28. - Summa Rosella vedi *Confessor*, II *in corp.* Uno statuto di Soissons, verso il 1350, indica l'attrito scaturito dall'assoluzione dei casi riservati per parte dei Mendicanti. - Gousset, Actes, etc. II, 578.

(2) Pauli PP. III. Bull. *Dilecti Filii;* Ejusd. Bull. *Licet Debitum* (Litt. Apostol. Soc. Jesu, Antverpiae, 1635, pp. 25, 48).

stendevansi ai casi vescovili. Ma, nel 1583, i Gesuiti tanto fecero mediante le loro influenze che ottennero da lui una definizione, *vivae vocis oraculo*, secondo la quale non era stata sua intenzione derogare ai privilegi della Società, che egli nuovamente riconfermava (1). La lotta continuò ancora a lungo. Nel 1601 e 1602, Clemente VIII proibì a tutti gli Ordini Regolari d'Italia, fuori di Roma, di assolvere dai casi vescovili, unitamente a quelli contenuti nella Bolla *In Coena Domini* ed a sei altri, vale a dire l'infrazione delle immunità ecclesiastiche, la violazione dei conventi di monache, il duello, la simonia reale, e la *confidentia beneficialis*, e cioè l'ottenere un beneficio ad una terza persona coll'intesa che questa lo trasmetta poi a chi l'ha procurato, oppure passi alla stessa tutte od in parte le rendite del beneficio a mo' di pensione. Ma i Regolari erano irrefrenabili. Essi finalmente costrinsero Paolo V, nel 1617, a dichiarare che, nonostante tutte le proibizioni, persistevano ad assolvere dai casi riservati, conducendo gli uomini a peccare con la facilità colla quale accordavano l'assoluzione, motivo per cui il papa ordinò venisse rigorosissimamente osservato il decreto di Clemente VIII. Ciò malgrado, nel 1620, il gesuita Van der Beek afferma positivamente che i suoi confratelli hanno il potere di assolvere da tutti i peccati eccettuati quelli contenuti nella Bolla *In Coena Domini*, e siccome essi praticavano veramente quanto scrivevano, così Urbano VIII, nel 1629, fu costretto a proibirlo nuovamente ed a dichiarare doversi osservare il decreto tridentito. Non ancora domati, essi si accinsero all'impresa di confutare il papa, ed a tale scopo ricorsero ad una assai ingegnosa serie di ragionamenti di ordine tecnico, sostenendo principalmente che trattavasi soltanto di un decreto della Congregazione dei Vescovi e Regolari, il quale non aveva forza di legge, ma era solo opinione probabile; particolarmente in Francia essi affermarono che il decreto del concilio di Trento non era mai stato accettato, e quindi non vincolava. Nel 1647, la congregazione ripetè la proibizione, ma nel 1654, l'arcivescovo di Mechlin fu ancora co-

(1) I Mendicanti facevano molto uso degli *Oracula vivae vocis* — privilegio che essi pretendevano esser loro stato accordato verbalmente dai papi successivi. Naturalmente, simile pretese non era possibile contraddirle, ed alle stesse non venne un limite fino a che Urbano VIII fu costretto ad abolire tutti i privilegi fondati su questa base. - Gobat, Alph. Confessar. n. 667-8.

stretto a lagnarsi dinanzi all'inquisizione come i Regolari della sua provincia non vi badassero affatto. Finalmente, nel 1665, Alessandro VII condannò formalmente la proposizione che gli Ordini Mendicanti possano assolvere dai casi riservati al vescovo senza speciale facoltà del vescovo stesso (1). Ciononostante esiste una decisione della Congregazione del Concilio di Trento che sembrerebbe dinotare come i Gesuiti avessero quietamente ottenuto questi privilegi. Infatti essa dice che i Gesuiti non possono assolvere dai casi riservati ai vescovi se non in virtù di privilegi loro concessi o confermati posteriormente al concilio (2). Clemente X ritenne necessario dichiarare nel modo più autorevole che le concessioni fatte ai Mendicanti ed ai Gesuiti non comprendevano la facoltà di assolvere dai casi riservati ai vescovi, che le riconferme ottenute posteriormente al concilio di Trento non le facevano rivivere, e che le facoltà concesse per i casi papali non comprendevano anche i casi riservati ai vescovi (3). La lotta era stata combattuta con tanta acredine che i Regolari di Agen, al Parlamento di Bordeaux, interposero appello *comme d'abus* contro il vescovo, e furono abbastanza influenti da ottenere un *arret* in loro favore nel 1666, ma il vescovo appellò al Consiglio reale, e Luigi XIV cassò la sentenza di quel Parlamento (4). A dispetto di tante sconfitte, i Regolari tentarono ancora mantenere le loro posizioni, sostenendo che gli antichi privilegi di Pio III non rimanevano intaccati dalla svariata legislazione susseguente (5). È abbastanza strano che il Liguori atterri l'opinione degli antichi Sommisti ed affermi esser assai più probabile che i Regolari pos-

(1) Jac. a Graffiis, Pract. Casuum Reservat. Lib. I, cap. IV, Reg. 18. - Becani, de Sacramentis, Tract. II, p. III, cap. 38, Q. 9, n. 3. - Compend. Privilegior. Soc. Jesu vedi *Absolutio*, paragr. 1. - Ant. Arnauld, La theologie morale des Jesuites, pp. 193, 219. - Corella, Praxis Confession. P. I. Tract. XI, paragr. 1, n. 6. - Viva Trutina, Theol. in Prop. 12 Alex. PP. VII. - Clericati, de Poenit. Decis. XLV, n. 17. - Benzi, Tribunal Consc. Disp. II, Q. 5 *Ad calcem.*

(2) Barbosa, Summa Apostol. Decisionum vedi *Absolutio*, n. 6.

(3) Clement. PP. X, Const. *Superna*, paragr. 6, 7 (Bullar, VI, 305).

(4) Juenin, de Sacramentis, Dist. VI, Q. VII, cap. 3, art. 3, paragr. 4.

(5) Bernardi a Bonoia, Man. Confess. Ord. Capucc. cap. IV, paragr. 2, 5.

sano assolvere dai casi riservati ai vescovi *de jure*, quantunque non da quelli riservati dai vescovi o dai sinodi (1).

Considerando questa lotta nel suo complesso, sembra che i Regolari finissero coll'averne la peggio, quantunque sui parroci tenessero il vantaggio di poter assolvere dai casi papali, eccezion fatta di quelli della Bolla *In Coena Domini* e di sei altri. Però, questo vantaggio venne loro tolto da Pio IX, nel 1869, quando passò in revisione tutte le censure papali: con ciò egli revocò i privilegi e le facoltà di tutti gli ordini religiosi circa l'assolvere da tutti i casi papali rimasti in vigore, e decretò che per l'avvenire, qualunque concessione fatta dovesse specificare partitamente i casi in essa compresi (2).

Un'altra irruzione nella riserva vescovile vien fatta dalle indulgenze del giubileo, che a coloro i quai le lucrano conferiscono comunemente il diritto di scegliersi un confessore, il quale, *ipso facto*, può assolvere da tutti i casi, per quanto gravi possano essere, e venne deciso dalla Congregazione del Concilio di Trento che possa abbracciare tutti i casi riservati ai vescovi (3). In un paese come la Spagna in cui l'indulgenza della crociata è annuale, e tutti procurano lucrarla, questo fatto neutralizza in gran parte il potere di riserva dei vescovi (4).

(1) S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 599.

(2) Pii, PP. IX. Bull. *Apostolicae sedis*, 12 oct. 1869.

(3) Barbosa, Summa Apost. Decis. vedi *Absolutio*, n. 5.

(4) Pii PP. IX. Bull. *Carissime*, paragr. 6, 4 decembr. 1877 (Salces, Explicacion de la Bula de la Santa Cruzada, p. 391).

CAPITOLO XII.

IL CONFESSIONALE

Sommario. — Requisiti per una perfetta confessione. — Eccezioni alla regola della completezza. — Penitenti scrupolosi. — Divisione della confessione. — Confessione gregaria. — Confessione ripetuta. — La confessione e l'assoluzione in iscritto o per messaggero. — Interrogazione dei penitenti. — Pericoli per il penitente. — Pericoli per il confessore. — Sollecitazione. — Sforzi fatti per diminuire il pericolo. — I confessionali. — Esigenza del nome del complice nel peccato. — Età minima per confessarsi. — Mancie per la confessione.

Allorchè la chiesa riescì a rendere necessaria la confessione sacramentale, sorsero, riguardo alla stessa, numerose questioni concernenti punti particolari. Queste non poterono esser sciolte se non dopo lunghe discussioni da parte dei teologi. Lo spazio non ci permette di occuparci esaurientemente di tali questioni, ma un esame sommario delle principali basterà a dimostrare come siasi pervenuti alle norme oggi esistenti, che regolano la pratica del confessionale.

Gli scolastici lavorarono infaticabilmente a stabilire quali fossero i requisiti richiesti perchè il penitente potesse avere diritto all'assoluzione. Alain de Lille si accontentò di tre condizioni rudimentarie: la contrizione, la confessione e l'intenzione di non peccar più (1). S. Raimondo di Pennaforte andò più oltre; egli disse che la confessione, per esser valida, dev'essere « amara, festina, integra et frequens », cioè, dolorosa, celere, completa e frequen-

(1) Alani, de Insulis, Lib. de Poenit. (Migne, CCX, 300).

te (1). Giunti all'Aquinate, in lui troviamo queste condizioni espresse in una quartina, che per secoli formò la delizia dei teologi; quantunque non tutte le condizioni in essa esposte siano considerate come essenziali alla validità della confessione, tuttavia erano riguardate quali requisiti richiesti alla perfezione della stessa:

Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,
Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda,
Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata,
Fortis et accusans, et sit parere parata (2).

Questi attributi comprendevano le disposizioni interne del penitente — la *dispositio congrua* — e quanto egli doveva dire al confessore. Il primo gruppo avremo agio di esaminarlo più convenientemente altrove, quando ci faremo a trattare dell'assoluzione. Per ora ci occuperemo più direttamente del secondo gruppo.

La *confessio integra*, confessione piena e fedele di tutti i peccati mortali commessi e non ancora rimessi, rappresenta il requisito essenzialissimo, quantunque, come vedremo nel seguente capitolo, molto si concedesse alle imperfezioni dell'umana memoria. Oggetto delle chiavi può esser solo quanto viene confessato oppure involontariamente dimenticato. Non si può ottenere il perdono di una porzione dei peccati senza che tutti siano perdonati. Una riconciliazione parziale con Dio non è possibile, e l'omissione volontaria di un solo peccato mortale, la qual cosa costituisce la *confessio informis o dimidiata*, fa sì che tutta quanta la confessione sia nulla e punto sacramentale; il ricevere così irriverentemente un sacramento costituisce un nuovo peccato (3). Un peccato così tenuto celato non può esser cancellato da nessuna contrizione; per esso non basterebbe nemmeno che il penitente si imponesse da

(1) S. Raymundi, Summae, Lib. III, Tit. XXXIV, paragr. 4.

(2) S. Th. Aquin. Summae Suppl. Q. IX, art. 4.

(3) Caietani, Tract. V, de Confessione, cap. 5. - Un numero infinito di storie meravigliose lo illustra. Padre Passavanti (Lo Specchio della vera Penitenza, Dist. V, cap. III) ci narra di una donna la quale aveva lasciato un peccato in confessione e quindi dopo morta venne condannata; ad intercessione di S. Francesco venne permesso all'anima sua di ritornare al corpo durante le esequie, quivi essa si confessò del suo peccato e venne ammessa al Purgatorio. Del Rio (Disquis. Magicar. Lib. II, Q. XXVI, paragr. 5) parla di

sè stesso una penitenza la quale durasse per tutta la vita; ogni confessione ed ogni comunione che facesse in seguito costituirebbe un nuovo peccato, ed è assai meglio se ne viva e muoia senza i sacramenti (1). Come dice il concilio di Trento, coloro che scientemente tacciono qualche cosa, nulla, per mezzo del sacerdote, sottopongono al perdono di Dio (2). Dato il caso che qualche peccato, taciuto per vergogna, venisse poi confessato in seguito alle incalzanti domande del confessore, eranvi moralisti rigidi i quali ritenevano come tutta la confessione fosse fittizia e nulla (3). Inoltre, se il confessore sapeva che il penitente era colpevole di un peccato mortale che nella confessione non era stato rivelato, peccava mortalmente se concedeva l'assoluzione, giacchè sapeva che il sacramento era nullo (4); eccettuavasi però il caso in cui il confessore avesse appreso la cosa da altra confessione, poichè il sigillo impedisce si faccia uso di quanto si è appreso per mezzo della stessa, ed è obbligato forzatamente ad impartire un'assoluzione sacrilega (5).

Nella pratica, però, la regola della confessione completa, co-

---

un fatto ampiamente citato, dopo di lui, dagli scrittori posteriori. Una giovane schiava peruviana di vita dissoluta, giunta in punto di morte, si rifiutò di confessare i suoi peccati carnali, quantunque non avesse avuto difficoltà a confessarsi degli altri. Essa diceva che, quando ripetutamente le si presentava il prete perchè si confessasse, da un canto del suo letto le appariva un nano nero che le impediva di confessarsi per completo, nonostante che, dall'altro canto, S. Maria Maddalena la incoraggiasse a farlo. La sua morte fu seguita dalle prove più terrificanti della sua eterna condanna. Chiericato (De Poenit. Decis. XXIII, n. 5, 6) afferma nessuna santità di vita poter salvare dalla perdizione chi consciamente viola il sacramento omettendo un solo peccato mortale, ed aggiunge esser stato rivelato ad un santo eremita che sonvi tre demonii, uno a nome *Claudens Corda*, il quale chiude i cuori di coloro che ascoltano pii discorsi, l'altro a nome *Claudens Crumena*, che induce i penitenti a non restituire, ed il terzo a nome *Claudens Ora*, che li induce a fare confessioni imperfette, e ciascuno di questi demonii trascina a rovina una grande moltitudine di anime.

(1) Cherubini de Spoleto, Quadragesimale, Serm. LXII.

(2) C. Trid. Sess. XIV, De Poenit. cap. 5.

(3) God. Rosemondi, Confessionale, fol. 114.

(4) Jo. Sanchez Selecta, de Sacramentis, Disp. VIII, n. 6.

(5) Em. Sa Aphorismi Confessar. vedi *Absolutio*, n. 14.

me di tutte le altre regole determinanti la funzione delle chiavi, andava soggetta ad eccezioni richieste dalla debolezza dell'umana natura, nè sembra che i teologi siansi accorti della contraddizione tra questo ed il presupposto che le omissioni siano fatali al sacramento. Così, se il confessare un dato peccato al proprio parroco potesse far correre al penitente qualche rischio, come sarebbe nel caso che il parroco fosse noto quale sollecitatore al male, ed il peccato potesse eccitare la sua lussuria, oppure se il peccato fosse commesso contro di lui o contro qualcuno de' suoi parenti dal quale il penitente potesse aspettarsi una pronta vendetta, od anche se fosse noto come rivelatore di confessioni, o si temesse potesse fare cattivo uso della conoscenza avuta riguardo ad un torto commesso in altrui danno, e dato il caso che non fosse possibile adire ad altro prete licenziato ad ascoltar le confessioni, il penitente può prudentemente stralciare dalla sua confessione quella parte che esporrebbe sè stesso, oppure il parroco, od altri a pericolo; in tal caso deve confidarsi a Dio e confessarsene ad altri appena lo possa (1). Perfino la vergogna, ci si dice, scusa la soppressione, sopratutto quando si tratti di donne, ed in tal caso il confessore può certamente assolvere la donna, affidandola alla misericordia di Dio (2). Infatti, come presume piamente Domingo Soto, un Dio prudente e clemente non può pretendere la confessione quando questa implichi qualche grave pericolo, e quindi

(1) Bart. de Chaimis, Interrog. fol. 10 b. - Summa Tabiena vedi *Confessio sacr.* n. 14. - Summa Sylvestrina vedi *Confessio sacr.* I, paragr. 4-6. - Mart. Eisengrein Confessionale, cap. III, Q. 28-30. - Azpilcueta, Man. Confessar. cap. VIII, n. 5-6. - Em. Sa Aphorismi Confessar. vedi *Confessio*, n. 10. - Escobar, Theol. Moral. Tract. VII, Exam. IV, cap. 5, n. 27. - Busembaum, Medullae Theol. Moral. Lib. VI, Tract. IV, cap. I, Dub. 3, art. 2. - Marchant, Tribunal. Animar. Tom. I, Tract. II, Tit. VII, Q. 2, Concl. 2; Tract. IV Tit. VI, Q. 6. - Viva Trutina, Theol. in Prop. 59 Innoc. PP. XI. - Layman, Theol. Moral. Lib. V, Tract. VI, cap. 8. - Arsdekin, Theol. Tripart. P. III, Tract. I, cap. 1, Princip. 14. - Clericati, de Poenit. Decis. XXIII, n. 11, 14. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 479-87. - Manzo, Epit. Theol. Moral. P. I, De Poenit. n. 35. -- Gousset, Theol. Morale, II, n. 433. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. IV, art. 5.

(2) Henriquez, Theol. Moral. Lib. IV, cap. XXIV, n. 5.

allorchè, confessandosi di un dato peccato, il peccatore corra pericolo nella vita o nell'onore, non è obbligato a confessarsi (1).

Altre cause esterne al penitente possono giustificare la confessione imperfetta. Come vedremo in seguito, la sonnolenza o l'ignoranza del confessore han dato origine a questioni abbastanza delicate. Anche l'ignoranza della lingua fu riconosciuta quale ostacolo ad una confessione perfetta, ma è probabile che l'assoluzione sia valida sol quando il penitente non conosca altra lingua nota al confessore, con cui esprimersi (2). In caso di malattie epidemiche il confessore può accontentarsi di un solo peccato, eppoi assolvere in fretta il morente (3). Tuttavia la causa principale che scusa la confessione imperfetta, è pur sempre quella che riguarda il numero grande dei penitenti da ascoltare, perchè allora manca il tempo per intenderli minutamente ad uno ad uno. Questo è inevitabile in caso di battaglia o di imminente naufragio, e ritiensi che la necessità prodotta dalle circostanze, serva di scusa. Però una delle occasioni più frequenti, è pur sempre l'affluenza enorme di penitenti desiderosi di lucrare l'indulgenza per la quale è prima necessario confessarsi. Se pensiamo alle numerose folle di penitenti che accorrevano ai giubilei di Roma od all'indulgenza della Porziuncola di Assisi, potremo facilmente comprendere come, in tali casi, la confessione completa fosse assolutamente impossibile. Padre Gobat afferma che alla Porziuncola i francescani avevano il privilegio di servirsi, quali di aiutanti temporanei, dei preti secolari, ma questo era soltanto un rimedio parziale; egli vorrebbe che del medesimo privilegio godessero pure i Gesuiti, giacchè, durante le tre grandi solennità annuali in cui le loro chiese godevano dell'indulgenza, l'affluenza era veramente enorme. Nella domenica di Quinquagesima del 1666, epoca in cui egli scrisse, e giorno di indulgenze per i Gesuiti, a Friburgo in Isvizzera essi amministravano la comunione a più di 9000 persone. In simili casi la confessione era poco più che una cosa nominale, e l'accen-

(1) Dom. Soto in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. II, art. 5. - Summa Diana vedi *Confessionis necessitas*, n. 1-4. Vedremo in seguito come i teologi moderni vadano sempre più insistendo sulla necesstà della confessione completa, senza riguardo a conseguenze per gli altri.

(2) Em. Sa Aphorismi Confessar. vedi *Absolutio*, n. 9.

(3) Layman, Theol. Moral. Lib. V, Tract. VI, cap. 13, n. 3.

nar egli alle omissioni necessarie, causa affluenza di penitenti, dimostra che la confessione era semplicemente una formalità qualunque (1). Da questa necessità scaturì l'affermazione generale in tali occasioni bastare la confessione imperfetta. Ma quest'affermazione venne formalmente condannata da Innocenzo XI nel 1669 (2). Tale condanna fu accettata dagli scrittori posteriori; possiamo però ritenere che la pratica continuasse (3). Che dovevasi fare in siffatte circostanze? Ecco una questione sulla quale gli autori sono discordi (4). Il vescovo Zenner, dopo aver sostenuto che ogni confessione dev'esser completa, qualunque sia il numero di penitenti che attendono il loro turno, aggiunge potersi impartire l'assoluzione dopo aver udito solo i peccati più gravi, rimettendo ad altro tempo la confessione degli altri (5). La qual cosa sembra costituisca una infrazione alla regola che condanna tanto l'assoluzione parziale quanto la condizionale e dinota pure come, in pratica, si tenesse ben poco conto delle sottili teorie sulle quali è basata tutta la dottrina del sacramento della penitenza.

(1) Gobat Alphab. Confessar. n. 105, 183, 325, 332. Egli afferma (n. 918) di aver ascoltate assai più (*longe plus*) di centomila confessioni. Aveva allora settantacinque anni, e, ammettendo che fosse stato prete per quarant'anni, questa cifra porterebbe ad una media di cinquanta confessioni alla settimana per tutto il tempo della sua vita. Narra inoltre (n. 266) che il pio Padre Bernardo Colnaghi di Ancona, in un sermone sulla confessione, invitò a confessarsi da lui tutti coloro che da più di vent'anni non si confessavano e tutti li assolse. Due uomini gli si presentarono fra gli altri, uno dei quali non si era confessato da venticinque anni e l'altro da quaranta, ed il buon padre li rimandò debitamente assolti in poco più di un'ora.

(2) Innoc. PP. XI. Decr. 1669, Prop. 59.

(3) Clericati, de Poenit. Decis. XXIII, n. 20. - Habert, Praxis Sacr. Poenit. Tract. II, cap. 1, n. 1. - C. Ravenn. ann. 1855, cap. V, paragr. 10 (Coll. Lacens. VI, 160). Il cardinal Rezzonico, vescovo di Padova, in una visita da lui fatta alla sua diocesi si sentì scandalizzato dal tumulto delle folle che in giorno di festa si pigiavano per accostarsi al confessionale, cosa non solamente indegna del dovere solenne che si accingevano a compiere, ma che ben anche li costringeva a confessarsi in fretta. Egli apprese allora che i preti ascoltavano le confessioni solo in quel giorno, ed ordinò che in avvenire dovessero incominciare a starsene in confessionale fino dal giorno precedente. - Litt. Pastori. 16 dic. 1746.

(4) Cabrini, Elucid. Casuum Reserv. P. I, Resol. CXLVIII.

(5) Zenner, Instructio Practica Confessar. paragr. 76 (Vienna, 1857).

Quindi sembrerebbe che la confessione avrebbe dovuto esser completa. Infatti, per dimostrare che essa fu istituita da Cristo, adducevasi esclusivamente la ragione della necessità in cui versa il prete di conoscere tutti i peccati onde poterne giudicare, di tutti i peccati particolareggiatamente e non in genere, onde poter imporre la penitenza con cognizione di causa (1). D'altra parte, ci si dice esser punto necessario che il confessore ricordi tutti e singoli i peccati, poichè quasi sempre ciò è moralmente impossibile, e gli basta aver dinanzi lo stato generale del penitente (2). Perciò, nonostante le rigide dottrine dei teologi, dottrine inevitabili data la teoria dell'assoluzione, possiamo ragionevolmente supporre che le confessioni imperfette fossero tutt'altro che eccezionali. Non soltanto esse erano il frutto delle circostanze estranee a cui abbiamo accennato, ma anche degli stessi penitenti, cosa certamente biasimevole. Cherubino da Spoleto afferma molti esser coloro i quali si lusingano aver fatta una confessione completa mentre, in realtà, tale non è, piombando così nell'inferno quando si aspettano il paradiso (3). Chiericato, basandosi sulla sua lunga esperienza, afferma come bene spesso molti tacessero peccati per vergogna (4). Il Liguori riconosce che le donne le quali hanno avuto commercio col confessore non sono in grado di fare una confessione completa (5), ed un autore recente ci assicura la confessione perfetta esser la tortura più cocente che possa imporsi alla maggior parte degli uomini, sì che pochi son veramente coloro che la facciano perfetta (6). Varrebbe la pena di considerare se la pressione esercitata sulle coscienze dei peccatori, costretti a confessarsi, con le conseguenze naturali della bugia e dei ripie-

(1) C. Trident. Sess. XIV, de Poenit. cap. 5.

(2) Manzo, Epit. Theol. Moral. P. I, De Poenit. n. 53 (Ed. II Neapoli, 1836).

(3) Cherubini de Spoleto, Quadragesimale, Serm. LXIII.

(4) Clericati, de Poenit. Decis. XXIX, n. 12.

(5) S. Alph. de Ligorio, Praxis Confessar. n. 119.

(6) Müller, The Catholic Priesthood, IV, 147. - Pure Latomus (De Confessione secreta, Antverpiae, 1525) discutendo l'asserzione luterana che la confessione è oppressiva, ci afferma esser essa tale solo cogli impenitenti: il dire che è tale per i peccatori che vogliono salvarsi è pazzia tale che non vale nemmeno la pena di confutarla. Con ciò egli dimentica l'antica dottrina se-

ghi cui dà origine, non sia tale da controbilanciare i pretesi benefizî della pratica.

È lecito supporre che il numero di coloro i quali non sono sinceri al confessionale sia abbastanza rilevante, ed invero i moralisti non hanno difficoltà ad ammettere che questo numero sia tutt'altro che esiguo. Il peccato che con ciò si commette, non ha una gravità assoluta. Il mentire circa i peccati veniali non è che peccato veniale, e può esser veniale il mentire anche circa peccati mortali purchè ciò non intacchi la confessione che si sta facendo; inoltre, anche il peccato veniale può esser evitato facendo abilmente uso di equivoci e di restrinzioni mentali. Tuttavia, le questioni qui implicate sono assai delicate, ed il grado esatto e le condizioni della bugia permessa, hanno lasciato vasto campo alle sottili distinzioni dei casuisti (1). Si può sempre negare un peccato già confessato e perdonato, poichè esso non esiste più, ma esiste ancora così da esser materia sufficiente di assoluzione sacramentale nel caso che il penitente se ne riconfessi (2). Ciò già vedemmo, quando abbiamo accennato agli espedienti coi quali ottenere l'assoluzione indiretta dai casi riservati. Assai difficilmente potrebbesi conciliare tutto questo colla teoria secondo la quale la confessione è il tribunale di Dio, a cui il peccatore ricorre col desiderio ardente di ottenere il perdono dei peccati, ed

condo la quale la confessione è talmente gravosa che il ripeterla può tener luogo di purgatorio, facendo sì che il peccatore salga direttamente al cielo. - Passavanti, Lo Specchio della vera Penitenza, Dist. V, cap. III. È abitudine di lunga data, già riprovata dall'Aquinate (Opusc. LXIV), dei pentimenti di scusarsi col dire averli il demonio tentati al di sopra delle loro forze, oppure di esser stati indotti in peccato da altri.

(1) Summa Angelica vedi *Confessio*, I, paragr. 7. - Summa Tabiena vedi *Confessio*, II, n. 10. - Summa Sylvestrina vedi *Confessio sacr.* I, paragr. 9. - Summa Rosella vedi *Confessio sacr.* II, paragr. 15. - Em. Sa Aphorismi Confessar. vedi *Confessio*, n. 12. - Layman, Theol. Moral. Lib. V, Tract. VI, cap. 8, n. 15. - Busembaum Medullae, Theol. Moral. Lib. VIII, Tract. IV, cap. 1, Dub. 3, art. 3. - Tamburini, Method. Confess. Lib. II, cap. 10, paragr. 2, n. 36-45. - Zuccherii, Decis. Patavinae Jan. 1707, n. 30-1. - Jo. Sanchez Selecta de Sacramentis, Disp. IX, n. 7. - La Croix Theol. Moral. Lib. VI, P. II, n. 1177-87. - Gousset, Theol. Moral. II, n. 437. - Gury, Casus Conscient. II, 441-5.

(2) Herzig, Manuale Confessarii, P. II, n. 52.

ancor più contradditorio è l'espediente autorizzato da Benedetto XIV il quale decide come un prete macchiato di impurità, che si presenti a confessarsi in qualità di laico vincolato da voto, commetta solo peccato veniale e la sua confessione è valida (1).

Ma esisteva pure il pericolo che le confessioni fossero troppo perfette e troppo minuziose. Il terrore del confessionale è tale, da tener continuamente in ansia il penitente scrupoloso, il quale è sempre angustiato dal timore di non aver ottenuto il perdono dei peccati confessati; dal timore di non averli confessati come avrebbe dovuto e di esser tenuto a nuovamente ripetere la confessione. Costui fa diventare peccati certe cose che tali non sono. Questo fatto del penitente scrupoloso ci dimostra a quale ammasso di miserie il sistema potè ridurre le anime timide e coscienziose, circondate da una moltitudine immensa di pratiche su cui fanno poggiare la loro salute, timorose sempre di cadere fin nelle cose di minor importanza, scorgendo l'inferno acceso dinanzi a loro e delle pene terribili per le più leggiere omissioni. Esse vanno a seccare il confessore, ma ben poco è il sollievo che ne riportano, giacchè al confessore si insegna di non simpatizzare con esse, ma soltanto compassionarle un poco. Padre Gury afferma che il miglior modo di trattare tali anime, è quello di tagliar corto e dispensarle dal dire di più — potere, questo, posseduto dal prete — indi assolverle nonostante tutte le loro suppliche perchè siano ascoltate (2). Altra cosa che mette a dura prova la pazienza del confessore è l'abitudine di molti penitenti di diffondersi sopra i peccati altrui, ed i gravi moralisti ripetono con gioia la storia di quel parroco che, stanco ormai di una donna la quale altro non faceva che recitare le colpe di suo marito, diede a lei, per penitenza de' suoi peccati, tre Pater ed Ave e tre giorni di digiuno a pane ed acqua per quelli di suo marito da lei raccontati, ed alle sue prote-

(1) Benedicti PP. XIV, Casus Consc. Apr. 1738, Cas. 1.

(2) Alph. de Leone de Offic. et Potest. Confessar. Recoll. XXIII, n. 9-12. - Gobat, Alph. Confessar. n. 493-503. - Habert, Praxis Sacr. Poenit. Tract. I, cap. 7. - Gury, Casus Conscient. I, n. 48-55. Il dotto certosino Giuseppe Rossell scrisse un libro sul modo di comportarsi con i penitenti scrupolosi, basato in gran parte sull'applicazione di queste teorie del probabilismo da lui applicate ai loro dubbii. Porta il titolo di *Praxis deponendi conscientiam* (Bruxellae, 1661) e riuscì a farsi condannare all'Indice.

ste di meraviglia, rispose che per l'avvenire dovesse limitarsi a confessare i suoi proprii (1).

Occupandoci dei casi riservati, ci siamo già incontrati nella questione della divisibilità della confessione, — frutto spontaneo di quel sistema — per la quale uno si confessa ad un confessore di una parte dei suoi peccati riservando il resto per altro confessore. Trattasi qui di una questione sopra la quale l'opinione e la pratica furono molto divise. Prima che sorgesse la teoria sacramentale, la era cosa al tutto indifferente, e sembra che tale divisione non incontrasse obbiezione alcuna, si che uno poteva contemporaneamente confessarsi a parecchi confessori. Infatti, questo costume della confessione plurima continuò ad esser praticato fino ad un epoca relativamente recente. Allorquando, nell'835, Ebbone fu costretto a rassegnare le dimissioni da arcivescovo di Reims, si confessò de' suoi peccati dall'arcivescovo Ajulf e dai vescovi Badarad e Modoin accettando da loro la penitenza per la salute dell'anima sua (2), e quando, nel 991, Arnoul fu costretto ad abbandonare quella stessa sede, si confessò a due arcivescovi e ad undici vescovi (3). La qual cosa ci attesta quanto tempo sia occorso perchè la confessione raggiungesse la sua forma finale, e questo ritenevasi attribuisse al processo di sviluppo un'efficacia particolare. Pietro Cantore affermava, sul finire del secolo XII, che quanto più si ripete la confessione, tanto più il perdono è sicuro (4), e dal numero degli esempi riportati dai cronisti, specialmente riguardo a principi in punto di morte, si può arguire che tale costume era tutt'altro che raro. Di Ottone II si narra che venuto a morte, nel 978, si confessò a papa Benedetto VII ed a buon numero di vescovi e preti; nel 1089 Guglielmo Rufus ne radunò attorno al suo letto parecchi perchè ascoltassero la sua confessione prima di spirare; nel 1135, Enrico I si confessò ai proprii cappel-

(1) Clericati, de Poenit. Decis. XV, n 20. - È un lamento comune ai confessori « la plus part des confessions sont pleines des pèchez d'autrui, ce qui est assez difficile d'èmpêcher ». - Lochon, Traité du secret de la confession, p. 181 (Brusselle, 1708).

(2) D'Achery Spicileg. III, 336.

(3) Harduin. Concil. VI, I, 723.

(4) P. Cantor. Verb. Abbrev. cap. 143.

lani, indi all'arcivescovo Ugo; nel 1199 Riccardo I, morente dinanzi al castello di Chalus, chiamò ad ascoltare la sua ultima confessione tre monaci cisterciensi; nel 1212, Filippo di Namur chiamò pure quattro abati cisterciensi, ed in quello stesso anno Ottone IV si confessò ad un abate e ad un certo numero di preti (1). Sembra infatti, che questo costume vigesse particolarmente fra alcuni ordini di monaci (2), e quantunque Duns Scoto lo dichiari non sacramentale (3), tuttavia il suo discepolo Astesanus ritiene che, in tal modo, il penitente riceva l'assoluzione sacramentale, sebbene il prete, facendolo, commetta peccato mortale, perchè contrario ai costumi ed alle leggi della chiesa (4). Il domenicano Pièrre de la Palu, suo contemporaneo, pare nulla sapesse di queste leggi, poichè afferma positivamente la confessione potersi esporre a parecchi preti, sia unitamente che indipendentemente l'uno dall'altro, mentre l'assoluzione devesi ricevere da ciascuno di essi, e dal modo con cui ne parla, sembrerebbe che questo costume fosse allora tutt'altro che raro (5). Prierias vi accenna con aria di dubbio, e dice esservi dottori i quali non credono che siffatta confessione sia sacramentale, ma che Joan Andrea afferma come, qualora un peccatore desideri confessarsi pubblicamente ,è libero di farlo, nonostante che l'Aquinate sostenga la confessione pubblica doversi permettere solo per delitti pubblici (6). Latomus, Eisengrein e Martin van der Beek dicono senza esitare esser permesso confessarsi a parecchi preti ed alla presenza di uditori (7), ma il concilio di Trento s'accontenta di riconoscere non aver Cri-

(1) Dithmari Merseburg. Chron. Lib. III. - Orderic. Vital. Hist. Eccles. P. III, Lib. VIII, cap .8; Lib. XIII, cap. 8. - Nic. Trivetti Chron. ann. 1199. - Caesar. Heister. Dial. Dist. II,cap. 17. - Narrat. de Morte Othon. IV (Martene, Thesaur. III, 1374).

(2) P. de Honestis Reg. Clericor. Lib. II, cap. XXII. - Matt. Paris. Hist. Angl. ann. 1196.

(3) Jo. Scoti in IV Sentt. Dist. XVII, Q. unic.

(4) Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XVIII.

(5) P. de Palude in IV Sentt. Dist. XVII, Q. II, art. 1.

(6) Summa Sylvestrina vedi *Confessio sacr.* I, paragr. 23, Cf. Summa Tabiena vedi *Confessio*, II, paragr. 37.

(7) Jac. Latomus, de Confessione secreta, Antverpiae, 1515. - Mart. Eisengrein Confessionale, cap. III, Q. 56. - Becani, De Sacramentis, Tract. II, P. III, cap. 37, Q. 4.

sto proibito la confessione pubblica, in quanto la stessa è un mezzo di umiliazione e di edificazione (1). Chiericato, vagliate le opposte opinioni, conclude che la confessione fatta a parecchi sacerdoti è sacramentale, ma dovrebbesi esporre solo in caso di necessità, o quando fossevi motivo sufficiente (2). Il Liguori adotta l'opinione del Busembaum che cioè la confessione segreta fatta al prete non è di necessità, ma solo di uso della chiesa (3).

La teoria sacramentale erasi ita sviluppando solo gradatamente e perchè potesse esser ridotta a sistema uniforme, occorse un tempo considerevole. Sullo scorcio del secolo XII, Pietro Cantore allude al costume ancora in voga, in alcuni conventi, di confessarsi ad uno dei monaci e ricevere l'assoluzione dall'abate. Che in questo non si scorgesse nulla di irregolare è reso manifesto dalla raccomandazione fatta, verso la fine del secolo XIII, da Guglielmo di Parigi, che insegna, allorchè si tratti di un prete ignorante, un dotto diacono poter ascoltarne la confessione e stabilire la penitenza, dopo di che il prete può imporre la penitenza ed impartire l'assoluzione (4). Ancora sulla fine del secolo XV Battista Tornamala accenna alla pazzia di quei monaci i quali ascoltavano le confessioni, indi inviavano i penitenti per l'assoluzione dal parroco (5). Data questa incertezza della pratica, nessuna meraviglia si introducesse il costume di dividere la confessione fra parecchi preti, riservandone una parte a ciascuno; costume questo,

(1) C. Trident. Sess. XIV, de Poenit. cap. 5.

(2) Clericati, de Poenit. Decis. XVI, n. 15.

(3) S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 494.

(4) Morin. de Poen. Lib. X, cap. 15. - Guill. Paris. de Sacr. Poenit. cap. 19.

(5) Summa Rosella vedi *Confessor*, I, paragr. 11. - Si racconta del distinto teologo Suarez che, lavorando nelle vicinanze di Coimbra, si confessò ad un curato, il quale passò all'assoluzione ripetendo l'Ave Maria, ed il Suarez, accortosi che ignorava la formola d'assoluzione, fu costretto a dettargliela ed a fargliela ripetere parola per parola. Cercò il parroco e gli fece vedere a quale ruina esponesse le anime per l'ignoranza del suo vicario, a che il buon padre rispose che non lo ignorava e gli aveva ordinato di ascoltar solo le confessioni dei penitenti eppoi inviarli a lui per l'assoluzone. La qual cosa fece cadere dalle nuvole il Suarez il quale invano cercò di far comprendere a quel prete la nullità del sacramento così diviso. - Clericati, de Poenit. Decis. XXXI, n. 17.

riprovato dal Pseudo-Agostino non solo, ma anche in un trattato conosciuto comunemente sotto il nome di trattato di S. Bernardo e di Maestro Bandinus, in cui si afferma come questo fenomeno sia il prodotto della vergogna (1). E sembra fosse assai difficile reprimerlo, poichè Alessandro di Ales ritenne necessario spiegare che, eccettuati i casi riservati, la confessione deve esser fatta interamente ad un sol prete, e l'Aquinate ripetette l'asserzione in modo da dimostrare com'egli combattesse un costume tutt'altro che raro, praticato da coloro che avevano assai più paura della vergogna umana che non dell'offesa di Dio (2). Naturalmente, questa pratica veniva a distruggere la giurisdizione dei parroci ed era incompatibile colla teoria sacramentale, pure l'essersi conservata per i casi riservati tende a mantener in vita l'idea che allora fosse ammissibile, nonostante l'avversione dei dottori. Il Passavanti dichiara tale confessione esser non solamente nulla, ma far commettere un nuovo peccato mortale (3). Il Gersone distingue. Egli dice che essa toglie la virtù del sacramento, se fatta per vergogna o per ipocrisia, mentre è buona se fatta per ignoranza o nei casi riservati, o quando havvi ragionevole timore di scandalo scaturiente dalla confessione di qualche particolare peccato, fatta al confessore ordinario (4). Roberto di Aquino è più rigido e dice come, allorchè una confessione vien divisa fra due preti, il penitente rimane assolto da nessuno, e deve ripetere la confessione completa ad uno solo (5). Eppure, ancora poco tempo dopo il Prierias afferma che il costume di dividere le confessioni era comune, particolarmente fra le donne perdute, le quali erano abituate a confessare i loro peccati carnali a qualche prete loro compagno di dissolutezza, indi, le trasgressioni più leggere ad un altro, per non perdere la loro buona riputazione — specie di ipocrisia questa, che alcuni dottori considerano come peccato mor-

(1) Ps. Augustin. de vera et falsa Poenit. cap. XV, n. 21. - Ps. Bernard. Meditatio de Conditione Humana, cap. 9 (Migne, CLXXXIV, 500). - Bandini, Sentt. P. IV, Dist. XVI.

(2) Alex. de Ales, Summae, P. IV, Q. XVIII, Membr. IV, art. 5 ,paragr. 2. - S. Th. Aquin. Summae Suppl. Q. IX, art. 3; Ejusd. Opusc. LXIV.

(3) Passavanti, Lo Specchio della vera Penitenza, Dist. V, cap. 5.

(4) Jo. Gersoni, Regulae Morales (Opp. Ed. 1488, XXI, G.).

(5) Rob. Episc. Aquinat. Opus. Quadrages. Serm. XXIX, cap. 3.

tale, mentre altri lo pongono nel novero dei peccati veniali (1). Sulla fine del secolo XV, Emanuele Sa testifica quanto ancora fossero vaghe le concezioni intorno a ciò. Infatti, egli dice che l'avere due confessori, manifestando all'uno i peccati più gravi ed all'altro i più leggeri, è peccato mortale, secondo alcuni dottori, perchè con ciò uno dei confessori resta ingannato; mentre altri ritengono non lo sia, purchè avvenga una o due volte per vergogna o modestia; altri ancora asseriscono esser peccato mortale se vien fatto a scopi peccaminosi, ma non esserlo se fatto con retta intenzione, come sarebbe nel caso si volesse conservare la buona opinione di uno dei confessori (2). Mezzo secolo dopo, Diana afferma che un penitente il quale desideri conservare la stima del suo confessore ordinario, può rivelare a lui solo i peccati veniali, ed in seguito i mortali ad un altro (3). Questa confessione divisa, puossi considerare pressochè riconosciuta nelle indulgenze del giubileo, le quali implicavano la facoltà di scegliersi il proprio confessore a cui esporre i proprii peccati nell'ordine in cui si presentassero alla memoria, nonostante si raccomandasse di ricorrere, se possibile, al medesimo confessore (4). Tuttavia i teologi più rigorosi non volevano udir parlare di questa pratica; Natale Alessandro, come Roberto d'Aquino, dichiarano nulle simili confessioni, ed affermano dover esse venir ripetute (5), e, nel 1658, i parroci di Parigi annoverarono quest'espediente fra gli errori dei casuisti (6).

Nella pratica moderna, ci si dice nulla ostare a che un penitente confessi i peccati mortali ad un confessore qualunque, facendosene assolvere indi quelli veniali (oggetto non necessario di confessione e di assoluzione) ad un altro, al confessore ordinario, purchè ciò non avvenga per evitare rimproveri ed acquistarsi nuove opportunità di peccare (7). Tuttavia, è peccato mortale a-

(1) Summa Sylvestrina vedi *Confessio sacr.* I, paragr. 8.

(2) Em. Sa Aphorismi Confessar. vedi *Confessor.* n. 16.

(3) Summa Diana vedi *Confessionis requisita*, n. 54.

(4) Marc. Pauli Leonis Praxis ad Litt. Magni Poenitentiar. p. 16, Mediolani, 1665).

(5) Summa Alexandrina, P. I, n. 454.

(6) Ant. Arnauld, Theol. Moral. des Jesuites, p. 377.

(7) Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. IV, art. 4.

dire appositamente ad un confessore ignorante al quale esporre i delitti più gravi, e dividere i peccati mortali tra due confessori. La qual cosa rende nulla la confessione a meno che, per evitare di rivelare alcuni peccati al confessore ordinario, sianvi ragioni sufficienti e gravi. In tal caso, anche i moralisti più rigidi non fanno obbiezione alcuna, sebbene non si piglino la briga di dirci in qual *modo* con ciò si possa evitare l'assoluzione parziale (1).

La confessione cosidetta gregaria, era il rovescio di questa confessione divisa. Essa verificavasi quando il prete ascoltava ad un tempo una moltitudine di penitenti ed impartiva loro l'assoluzione in blocco. Ciò poteva esser inevitabile in battaglia o durante un naufragio od in simili altre contingenze; la chiesa l'accettò come valida, ed ammise che la formola « Io vi assolvo dai vostri peccati» concedesse l'assoluzione separatamente a tutti coloro i quali si fossero così confessati (2). Nelle antiche formole per la riconciliazione del giovedì santo usavasi il plurale, la qual cosa dinota come i penitenti che dovevano riconciliarsi, fossero così restituiti in massa alla chiesa (3). Questa pratica, quantunque fosse contraria all'uso della confessione auricolare, tuttavia sopravvisse all'introduzione della teoria sacramentale, con molto disgusto dei sacerdotalisti rigidi allorchè applicavasi, nella pratica quotidiana del ministero ecclesiastico, a pastori ignoranti od indolenti. Ad un caso di simil genere, riportato da Cesario di Heisterbach, abbiamo accennato più sopra, e che nel secolo XIII non fosse cosa insolita, è reso evidente dalle rimostranze di un laico all'arcivescovo di Colonia, scritte probabilmente verso il 1235. In esse si parla di preti, alcune volte dotti e di buona vita, i quali,

(1) Layman, Theol. Moral. Lib. V, Tract. VI, cap. 8, n. 14. - Gury, Comp. Theol. Moral. II, 475. - Gousset, Theol. Moral. II, n. 440. - Zenner, Instructio Pract. Confessar. paragr. 78. - Summa Alexandrina, P. I, n. 459-60.

(2) Ferraris, Prompta Bibl. vedi *Absolvere*, III, n. 15, 16.

(3) Martene, de Antiq. Ritib. Eccles. Lib. I, cap. VI, art. 7, ordo 1. - « Absolvemus vobis vice beati Petri apostolorum prinicipis, cui Dominus potestatem ligandi atque solvendi dedit, sed quantum ad vos pertinet accusatio et ad nos pertinet remissio, sit Deus omnipotens vita et salus omnibus peccatis vestris indultor ». Tale è probabilmente la formola di transazione del secolo XI, e segna il modo in cui l'antica riconciliazione è passata nell'assoluzione scolastica.

dopo il servizio divino, avevano l'abitudine di far alzare in piedi i fedeli radunati in chiesa, imponendo loro di alzare le mani e confessare i proprii peccati. Dopo di che, impartivano l'assoluzione con assai maggiore facilità di quella con cui avrebbero rimesso un debito di tre quattrini a testa. Egli afferma che tale pratica esercitava un'influenza deleteria sulle masse ignoranti, le quali ritenevano non aver più bisogno di confessarsi, sembrando loro sentirsi esenti da peccato come quando vennero battezzati, e con questa spaventosa sicurezza non esitavano a commettere nuovi peccati (1). Trattavasi veramente, quì, di una parodia del sacramento la quale non era possibile trovasse difensori, ma l'Astesanus, nel 1317, non dice fosse illecita od invalida; la condanna solo quale infrazione del segreto necessario a conservarsi nel confessionale (2). Due secoli dopo, Giovanni da Taggia fa semplicemente osservare che coloro i quali così confessano, senza necessità, son causa che i fedeli tengano in non cale un precetto della chiesa (3). Sembra si trattasse veramente di un costume inveterato, poichè verso la fine del secolo XVI, Sisto V ordinò all'arcivescovo di Treveri e di Magonza di sopprimerlo (4), Non se ne ode più accennare altrove eccettuato il caso della confessione dei bambini, per i quali tale metodo accelerato, sembra continuasse ad esser usato, fino al giorno d'oggi da parte di pastori trascurati, incuranti del disprezzo con cui venivano, in tal modo, a ricolmare il sacramento nelle tenere menti dei giovani. Naturalmente, i moralisti lo condannano ed affermano che il servirsene è peccato mortale (5).

Da nessun penitente puossi esigere ripeta la confessione una volta fatta; se ne ricevesse l'ordine potrebbe benissimo rifiutarsi, e diffatti sonvi dottori i quali dicono perfino che nemmeno il papa potrebbe emanare un decreto che rendesse obbligatorio ripetere

(1) Martene, Ampl. Coll. I, 357.

(2) Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XVIII.

(3) Summa Tabiena vedi *Confessio*, II, paragr. 37.

(4) Maffei, Hist. ab excessu Gregor. XIII, p. 16 (Bergomi, 1747).

(5) Summa Angelica vedi *Confessio*, I, paragr. 29. - Summa Sylvestrina vedi *Confessio sacr* I, paragr. 23. - Synod. Verdunens. ann. 1598, cap. 51 (Harduin, VIII, 470). Lacroix, Theol. Moral. Lib. VI, P. II, n. 1189. - Frassinetti Nuovo Manuale pratico per i parroci, pp. 366-7. (Ed. inglese, Londra, 1893).

la confessione (1). Pure, verso la metà del secolo XIII, prima che il sacramento fosse compreso in tutte le sue minute particolarità, fuvvi un momento in cui ciò era obbligatorio. Quando un penitente si fosse confessato in pericolo di morte, la formola di assoluzione da proferire a di lui riguardo conteneva una clausola in forza della quale gli si imponeva qualora fosse guarito, di confessarsi nuovamente ed accettare la penitenza (2). la qual cosa dinota una concezione vaga quanto mai e superficialissima delle funzioni e dell'efficacia del sacramento ed è un'assoluzione condizionale, che, in seguito, i teologi ritennero nulla. Ancora nel 1317 l'Astesanus vi accenna, quantunque in modo tale, da dinotare come la stessa stesse ormai per diventare antiquata (3).

Una concezione altrettanto nebulosa circa il valore del sacramento, puossi scorgere nelle raccomandazioni caldissime circa il ripetere la confessione, cosa la quale, sebbene non obbligatoria reputavasi efficace in sommo grado. Secondo la teoria, la confessione, l'assoluzione e la soddisfazione, se valida, liberano il penitente, tanto dalla *culpa* che dalla *poena*, gli son rimessi i peccati, gli si condona la punizione temporale per gli stessi, egli versa in istato completo di grazia, e se morisse salirebbe direttamente al cielo. Nonostante questo, lo si consigliava a ripetere il più spesso possibile la confessione, giacchè ciò rendeva sempre più perfetta la remissione e diminuiva sempre più la *poena* (4). Perfino St. Antonino ci assicura che, se spesso ripetuta, anche non essendovi contrizione, può finire per esentuare completamente dalla *poena*. (5).

Tuttavia, la ripetizione della confessione è richiesta quando, per una causa qualunque, la primitiva confessione sia stata nulla. La qual cosa può avverarsi, tanto per difetto del penitente quanto per difetto del prete, e dà incentivo ad un numero abbastanza con-

(1) S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XIV, cap. 19, paragr. 4. - Summa Sylvestrina vedi *Confessio sacr.* I, paragr. 4.

(2) Johann. de Deo Poenitentialis, Lib. I, cap. 2. - Hostiensis, Aureae Summae, Lib. V, De Poenit. et Remiss. paragr. 45.

(3) Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XVI.

(4) Hostiensis Aureae, Summae, Lib. V, De Poenit. et Remiss. paragr. 56. - S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XVII, Q. III, art. 3.

(5) S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XIV, cap. 19, paragr. 4.

siderevole di questioni delicate, a proposito delle quali vano sarebbe aspettarsi il responso unanime dei teologi. Se la confessione sia stata fatta per un motivo qualunque che non sia quello di ottenere l'assoluzione, se, per esempio, fosse stata fatta, per acquistarsi una buona reputazione, o per poter meglio truffare o rubare, essa è nulla, e questo motivo può esser mortale o veniale, lasciando ai moralisti ampio campo di discussioni. È pure nulla qualora il penitente non sia sufficientemente contrito, quantunque sia assai variamente discusso se l'assoluzione riviva allorchè in seguito, egli si sentisse sufficientemente pentito. Inoltre, si è pure variamente e lungamente discusso, come vedremo in seguito, se la confessione sia invalida quando il penitente non faccia una risoluzione implicita e formale di emendarsi e di evitare le occasioni di peccato. Ancora, se la confessione fu incompleta per omissione di un peccato mortale, e ciò può accadere tanto a bella posta, quanto per ignoranza, questa si discusse cón risultato vario. Se il penitente poi è colpito da scomunica e non ne fa parola, la confessione è nulla; ma se lo facesse per ignoranza, ciò non invaliderebbe l'assoluzione nemmeno quando si omettesse nella formola d'assoluzione la clausola rimovente la scomunica; il Gobat dice che ciò era cosa comune ai tempi suoi in Germania. Se il penitente dimenticasse o trascurasse di far la penitenza impostagli, alcuni autori esigerebbero la ripetizione della confessione, mentre altri non lo ritengono necessario. Così pure se il prete confessasse senza intenzione di confessare, oppure omettesse una parte necessaria della formola d'assoluzione, fosse scomunicato, ovvero un intruso o non avesse la licenza di confessare, necessaria ad ottenersi dal vescovo, bisognerebbe ripetere la confessione; ma se quest'ultima cosa non è generalmente nota e ritiensi egli sia veramente confessore, alcuni dottori ritengono che la confessione sia valida, mentre altri, colla solita logica deficente, affermano che il pentente è perdonato al cospetto di Dio, ma che, trovandosi ancor estraneo alla verità, deve ripetere la confessione. Inoltre, se il confessore fosse addormentato, oppure disattento, sordo, sonvi moralisti i quali esigono si ripeta la confessione, od almeno quello che egli non può aver udito, mentre altri affermano che la *bona fides* del penitente supplisce al difetto del confessore, e la medesima diversità di opinione esiste allorchè il prete sia troppo igno-

rante per distinguere peccato da peccato (1). Per cinquecent'anni e più, simili questioni furono agitate senza che mai si potesse arrivare ad una conclusione assoluta, giacchè, la maggior parte di esse, dipendono in gran parte da sfumature di sentimento così illusorie ed indefinibili che la certezza si può considerare irraggiungibile. Tutto quanto i teologi possono fare è di consolarsi colla massima *in dubio standum est pro valore actus*, nel dubbio, bisogna ritenere che l'atto sia valido, ma sarebbe ben difficile poter affermare se Dio rimanga, o meno, vincolato da questo principio.

La confessione scritta è permessa? Ecco altre questioni a proposito delle quali, svariatissimo fu il costume della chiesa. Se vi è causa sufficiente, il penitente può scrivere, in tutto o in parte, la propria confessione, poi presentarla al prete in confessionale dicendo: « mi accuso di tutti i peccati che lei legge qua ». Pare che un tempo questo costume vigesse particolarmente fra le donne, vergognose di confessarsi verbalmente, ed allora la confessione scritta era accettata come se fosse stata verbale, colle interrogazioni d'uso alle quali le donne venivano sottoposte (2). Ma oggetto di ben maggiori discussioni fu la questione se, cioè, siffatti scritti si potessero inviare al confessore e se questi avesse potuto mandare l'assoluzione per messaggero. Abbiamo visto come nella chiesa primitiva, i *Libelli* o confessioni scritte dei peccati, fossero letti nelle adunanze delle comunità; ed anteriormente allo sviluppo del potere delle chiavi e del sistema sacramentale, esitavasi

(1) Passavanti, Lo Specchio della vera Penitenza, Dist. V, cap. 5. - Weigel, Claviculae Indulgentialis, cap. XV. - Somma Pacifica, cap. 1. - S. Antonini, Confessionale, fol. 45 b; Ejusd. Summae, P. III, Tit. XIV, cap. 19, paragr. 4, 5. - Summa Angelica vedi *Confessio*, I, paragr. 13, 14, 18, 20, 22. - B. de Chaimis, Interrog. fol. 12-15. - Summa Sylvestrina vedi *Confessor*, I, paragr. 9, 15. - Summa Tabiena vedi *Confessio*, II, paragr. 13-17, 22-25, 39. - Dom. Soto, in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. III, art. 3. - Clericati, de Poenit. Dist. XXXI. - Benzi, Praxis Tribun. Consc. Disp. I, Q. II, art. 1, par. 2, n. 4. Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. IV, art. 6.

(2) Escobar, Theol. Moral. Tract. VII, Exam. IV, cap. 5, n. 36. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract XVIII, cap. IV, art. 5. Però il Padre de Charmes (Theol. Univ. Diss. V, cap. IV, art. 2) afferma ciò non esser lecito quantunque valido.

punto ad inviare la confessione scritta ricevendo tutti quegli aiuti e quelle facilitazioni di perdono che erano compatibili colle funzioni del vescovo. Nel secolo IX Roberto, vescovo di Le Mans, prossimo alla morte, inviò un'esposizione scritta de' suoi peccati ai vescovi che in compagnia di re Carlo, erano allora occupati nell'assediare i Normanni in Angers, e questi gli inviarono dal campo una semi-assoluzione di carattere al tutto precatorio (1). Nel secolo XI Gregorio VII non esitò ad inviare assoluzioni a persone lontane, anche senza che queste si confessassero, e Pasquale II continuò in tale pratica nel secolo seguente (2). Col formarsi della teologia scolastica, ciò venne ad esser considerato come cosa irregolare, ed il pseudo-Agostino, copiato da Graziano, espose la regola che la confessione deve esser auricolare e non scritta, e nemmeno fatta per messaggero (3). Infatti, verso il 1225, Cesario di Heisterbach, fu uno di coloro che sostennero l'insufficienza della confessione scritta, quantunque diansi casi in cui può bastare (4). S. Raimondo di Pennaforte afferma in modo positivo che

(1) Martene, de Antiq. Eccl. Ritib. Lib. I, cap. VI, art. 7, ord. 14.

(2) Gregor. PP. VII, Regest. Lib. I, Ep. 34; Lib. II, Ep. 61; Lib. VI, Ep. 2. L'assoluzione deprecatoria inviata da Pasquale II a Lamberto di Arras è degna di nota: « Per merita beatae Mariae semper Virginis et orationes sanctorum angelorum et beatorum apostolorum omniumque sanctorum, omnipotens Dominus te, carissime frater Lamberte episcope, ab omnibus peccatis absolvat et secundum fidem tuam gratiae suae tibi munus accumulet ». - Löwenfeld. Epist. Pontiff. Roman. p. 73.

(3) Cap. 88, Caus. XXXIII, Q. III, Dist. 1. - Gli scolastici avevano l'abitudine di citare il caso di Tommaso Becket, il quale si diceva fossesi confessato ad Alessandro III per lettera, ricevendone l'assoluzione; ma questo fatto non è provato. Dopo che il Becket ebbe accettate le costituzioni di Clarendon, se ne pentì e si astenne dall'esercizio delle sue funzioni fin dopo esser stato assolto da Dio e dal papa. Perciò inviò un messaggero ad Alessandro, il quale gli rispose in termini che lo consolarono, dicendogli che Dio aveva guardato, non alle sue azioni, ma alle sue intenzioni. Qualora ne sentisse la rimorso poteva confessarsene ad un prete, accettandone la penitenza, e Dio gli avrebbe perdonato. Inoltre, per i meriti di Pietro e di Paolo « te ab eo quod commissum est absolvemus et id ipsum fraternitati tuae auctoritate apostolica relaxamus » ordinandogli di ripigliare l'esercizio delle sue funzioni. - Baron. Annal. ann. 1164, n. 5, 6. Così la confessione veniva fatta a un prete, ma il perdono veniva da Dio, e quanto Alessandro potè fare fu di assolverlo virtualmente dal giuramento fatto a Claredon.

(4) Caesar. Heisterbach. Dial. Dist. III. cap. 27.

la confessione deve esser orale e non fatta per messaggero o per lettera (1), e subito dopo Alessandro di Ales assunse lo stesso atteggiamento: quando non è possibile avere un prete, come capita a coloro che sono caduti prigionieri dei Saraceni, basta confessarsi a Dio, coll'intenzione di confessarsi ad un prete (2). L'Aquinate sostiene che il penitente deve contribuire al sacramento; le parole che vengono pronunciate, son parte dello stesso e quindi indispensabili, eccettuato il caso di impedimento fisico insormontabile (3). Tale concetto venne comunemente accettato; come dice Pietro di Tarantasia (Innocenzo V) l'atto della confessione è la materia del sacramento, il quale senza di esso è imperfetto, e quindi la confessione dev'essere orale e personale (4). Però, furonvi sempre dissidenti; solo nei tempi moderni la confessione auricolare venne riconosciuta autorevolmente in qualità di elemento essenziale del sacramento e di condizione precedente l'assoluzione. Duns Scoto non dice che la confessione e l'assoluzione per iscritto non siano sacramentali, solo gli sembra che le stesse contraddicano la segretezza, caratteristica del confessionale, e quindi riescano pericolose perchè troppo soggette alla pubblicità (5). Tuttavia in merito a tale questione i Tomisti e gli Scotisti non si trovavano divisi. Quantunque francescano, Guglielmo di Ware dichiara esser illecita ogni confessione che non sia auricolare, mentre l'Astesanus, François de Mairone, Pièrre de la Palu e St. Antonino la ritengono lecita sebbene sconsigliabile. Qualora un penitente sia zoppo e non possa camminare ed il confessore sia ammalato e non possa recarsi da lui, si possono scambiare per lettera la confessione e l'assoluzione (6). Cherubino da Spoleto, contro la confessione per lettera adduce solo ragioni di convenienza, e non ne impugna affatto la validità (7). Che essa

(1) S. Raymund. Summae, Lib. III, Tit. XXXIV, paragr. 4.

(2) Alex. de Ales, Summae, P. IV, Q. XVIII, Membr. IV, art. 5, paragr. 9.

(3) S. Th. Aquin. Summae, Suppl. Q. IX, art. 3.

(4) Jo. Friburg. Summae Confessor. Lib. III, Tit. XXXIV, Q. 65, 76.

(5) Jo. Scoti in IV Sentt. Dist. XVII, Q. Unic.

(6) Guill. Vorillong. in IV Sentt. Dist. XVII. - Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XVIII. - F. de Mayronis in IV Sentt. Dist. XIV, Q. I. - P. de Palude in IV Sentt. Dist. XVII, Q. II, art. 1. - S. Antonini, Quadragesimale, Serm. LXII.

(7) Cherubini de Spoleto, Quadragesimale, Serm. LXII.

fosse abbastanza frequentemente praticata, lo si arguisce da un decreto del concilio di Strassburgo del 1435, il quale l'afferma abituale per alcuni preti molto occupati, ma dice potersi permettere soltanto per una causa legittima, giacchè i peccati vengono rimessi esclusivamente mediante la confessione orale (1). Sembra che ancora nel secolo XVI Prierias considerasse la questione come sempre in discussione, quantunque, per conto suo, egli la risolva negativamente (2). Il Caietano afferma che se la confessione è scritta, deve esser consegnata in mano del confessore, e l'assoluzione si può dare solo verbalmente (3), mentre il Fumo ritiene che, in caso di necessità siano pur permessi le lettere ed i messaggeri (4), e Domingo Soto, dal canto suo, segue l'Aquinate (5). Il Concilio di Trento dice niente in punto a questa materia, ed il catechismo tridentino nulla ha da opporre alla confessione scritta eccettuata la sua poca convenienza di fronte al segreto (6). Alcuni teologi spagnoli di prim'ordine, quali Pedro Soto, Azpilcueta, e Francisco Suarez, si pronunziarono favorevoli a tal genere di confessione, ma allorquando, nel 1594, il gesuita Juan Geronimo predicò due sermoni in appoggio al carattere sacramentale della confessione scritta e dell'assoluzione pur scritta, l'Inquisizione di Toledo gli intentò processo, lo condannò severamente ed a partire da quell'epoca, in segno di aver riconosciuto il proprio errore, ed in pegno di emendamento, fu costretto a predicare il contrario (7). Manuel Sa sostenne la validità della confessione e dell'assoluzione scritta, ma dopo che la questione fu decisa in senso contrario da Clemente VIII, la congregazione dell'Indice ordinò che il passo in cui egli ciò sosteneva, si cassasse e venisse sostituito con uno che dichiarasse il contrario (8).

(1) Statut. Eccles. Argentinens. ann. 1435, cap. 11 (Martene, Thesaur. IV, 552).

(2) Summa Sylvestrina vedi *Confessio sacr.* I, paragr. 16; *Confessor.* IV, paragr. 7.

(3) Caietani, Summula vedi *Confessio.*

(4) Fumi Aurea Armilla vedi *Confessio*, n. 24.

(5) Dom. Soto in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. II, art. 6.

(6) Cat. Trident. De Poenit. cap. 9.

(7) Mss. Universitäts Bibliothek di Halle, Yc, 20, Tom. I.

(8) Em. Sa Aphorismi Confessar. vedi *Absolutio*, n. 8. - Index Brasichellensis, I, 347.

Henriquez adottò la dottrina, un po' modificata, che la confessione può esser fatta per lettera ma l'assoluzione dev'esser impartita oralmente, ed anch'egli cadde sotto le sanzioni dell'Index, l'opera sua venne proibita *Donec corrigatur*, con un decreto del 7 agosto 1603 (1).

In quest'epoca, la teologia spagnuola preponderava e per porre un argine al dilagare di una dottrina tanto pericolosa per la confessione auricolare, era necessario pigliare qualche misura energica. Quindi, nel 1602, Clemente VIII denunziò la proposizione come falsa, audace e scandalosa, e proibì venisse sostenuta anche solo come probabile, sotto pena di scomunica assolvibile esclusivamente dal papa, e di altri castighi a suo arbitrio (2). Eppure furonvi pur sempre coloro i quali attenevansi all'opinione dell'Henriquez che cioè, la confessione possa esser fatta per lettera ma l'assoluzione debba esser impartita solo personalmente; costoro sostenevano come l'uso della particella *Et* invece di *Vel*, nel decreto papale, permettesse che questa dottrina fosse insegnata. Per por fine a tale stato di cose, Paolo V, nel 1605, dichiarò formalmente nella Congregazione del Sant'Ufficio che questa dottrina non potevasi sostenere (3). Tuttavia, nemmeno con ciò la questione si considerò troncata, giacchè, ancora nel 1634, Urbano VIII fu costretto a promulgare un decreto con cui proibiva, perfino alla Penitenzieria Papale di assolvere coloro i quali insegnassero o praticassero la dottrina della confessione sacramentale per lettera (4). Nemmeno questo bastò, e la controversia in punto a ciò continuò sempre vivace durante l'intero secolo XVII, principalmente tra i Domenicani ed i Gesuiti (5). Si citava un caso

(1) Henriquez, Summae Theol. Moral. Lib. I, c. VIII, n. 5; Lib. V; c. II, n. 7. - Index Brasichillensis, I, 601.

(2) Clement. PP. VIII. Decr. 20 giugno 1602 (Bullar. III, 150). - Ferraris, Prompta Bibl. vedi *Absolvere*, art. III, n. 14. Questo suscitò una questione sulla liceità dell'assoluzione in punto di morte quando, all'arrivo del prete, il penitente abbia già perduto la parola od i sensi. Suarez scrisse su di ciò un trattato nel 1605 o 1606. - Döllinger u. Reusch, Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche, II, 266.

(3) Jac. Bay Institt. Relig. Christ. Lib. II, cap. 91. - Viva Trutina, Theol. Append. paragr. 10

(4) Pittoni, Constitutiones Pontificiae, T. VII, n. 786.

(5) La Croix Theol. Moral. Lib. VI, P. II, n. 1195. - Morin, de Poenit.

avvenuto in Inghilterra durante la persecuzione dei cattolici. Narravasi che un individuo il quale venne giustiziato per la sua religione, tanto si arrabattò che potè far pervenire nelle mani di un prete una sua confessione scritta, con preghiera a quel prete di trovarsi vicino al patibolo al momento dell'esecuzione; la qual cosa egli fece; i loro occhi s'incontrarono, ed il prete mormorò la formola dell'assoluzione (1). Ceremonia superflua, però, poichè il battesimo di sangue reputavasi efficace quanto quello dell'acqua. Naturalmente, la resistenza dei capziosi teologi a nulla valse ed oggi non si discute più nemmeno sulla necessità della confessione auricolare e della presenza, per poter ricevere l'assoluzione, quantunque ciò si basi esclusivamente sull'allocuzione di Clemente VIII (2). La definizione dell'assoluzione diede origine ad una serie di questioni delicate circa la distanza che deve correre tra il penitente ed il confessore perchè il sacramento sia valido: alcuni sostengono bastare la distanza di venti passi, mentre altri opinano per meno; si discusse pure se l'uno deve veder l'altro, od esser in grado di vederlo; e se, dato che l'assoluzione non venga impartita subito dopo la confessione, quanti giorni possano trascorrere tra l'una e l'altra senza che si corra pericolo di invalidità (3). Speculazioni, queste, che ci interessano solo in quanto

---

Lib. VIII, cap. 25. Nel 1617 il benedettino Pierre Milhard sostenne che tanto la confessione che l'assoluzione si possono fare per messaggero, proposizione che venne prontamente condannata dalla Sorbona (D'Argentrè, Coll. Judic. de novis Error. II, 11, 16). - Nel 1643 il francescano Marchant (Tribun. Animar. Tom. I, Tract. VI, Tit. II, Q. 4, concl. 2) sostenne la teoria dell'Henriquez, e dopo il 1690 il gesuita Arsdekin sostenne pure la dottrina proibita (Theol. Tripart. P. III, Tract. III, cap. 3, paragr. 6, Q. 3).

(1) Clericati, de Poenit. Decis. XXXV, n. 16.

(2) Th. ex Charmes Theol. Univ. Diss. V, cap. II, Q. II, art. 1. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. IV, art. 5. Il Tournely (De Sacr. Poenit. Q. VII, art. IV) sostiene nulla impedire a che il sacramento della confessione si possa compiere per lettera ricevendone pure collo stesso mezzo l'assoluzione, ma che il decreto di Clemente VIII tronca ogni questione. La Croix (Theol. Moral. Lib. VI, P. II, n. 1199) adotta il ragionamento concludentissimo che se l'assoluzione si potesse dare *in absentia* Clemente VIII non l'avrebbe proibito.

(3) Marchant, Trib. Anim. Tom. I, Tract. VI, Tit. II, Q. 5. - Clericati, de Poenit. Decis. XXXV, n. 17-18. - Zenner, Instruct. Pract. Confessar. 80. - Mig. Sanchez, Prontuario de la Teologia Moral, Trat. VI, punto VII, n. 6.

dinotano la difficoltà in cui i teologi si sono imbattuti durante lo sforzo per conciliare le leggi divine colle imperfezioni e gli accidenti della vita umana. La scienza moderna, inoltre, recentemente ha dato incentivo ad una nuova questione. Infatti l'introduzione del telefono ha di molto facilitato le comunicazioni verbali a distanza; la questione fu risolta nel senso che, quantunque la confessione per telefono possa essere verbale, l'assoluzione verrebbe data *In absentia* e quindi sarebbe nulla (1).

Ma anche lasciando da parte tali questioni dogmatiche concernenti l'integrità del sacramento, era impossibile che la chiesa potesse acconsentire alla confessione epistolare. La sua teoria è questa, che il prete è giudice nel tribunale della coscienza. Prima di accostarsi alla confessione, esso ammonisce il penitente a fare un esame minuto scrutando la sua memoria, ed il concilio di Trento ha proclamato esser questo *De fide*, ma è impossibile definire esattamente i limiti di tale esame interno (2). Il penitente è il solo testimone sia pro che contro sè stesso, e, come ci insegnano i libri, nella maggior parte dei casi è testimonio involontario. Per pesare equamente la cosa, non solamente egli deve rivelare ogni peccato, ma anche le circostanze concomitanti il peccato, e questo si può fare solo mediante un'indagine minutissima in cui il confessore va scandagliando la coscienza del peccatore fino negli angoli più riposti allo scopo di stabilire tutti i fatti richiesti perchè egli possa farsi della stessa un giudizio certo. Quando parleremo della soddisfazione, vedremo quanto fosse veramente insignificante l'importanza reale di tutto questo; ma tale è la base su cui poggia la regola della confessione, ed abbandonarla avrebbe significato privare l'intero sistema della sua *Raison d'être*. È vero che in tutto questo, come in tanti altri tentativi di dettar norme in simili materie, i dottori s'accordano punto nello stabilire fino a qual punto l'esame debba spingersi per cercare le circostanze modificanti il carattere dei peccati. Giacchè alcuni si accontentano di adattarsi a generalità, mentre altri insistono sopra particolarità assai più dettagliate. Allo scopo di ridurre al-

(1) Marc. Institt. Moral. Alphonsianae, n. 1663.

(2) C. Trident. Sess. XIV, De Poenit. can. 7. - Benzi, Praxis Trib. Conscient. Disp. I, Q. II, art. 1, par. 2, n. 8.

quanto a sistema la varietà infinita delle azioni e dei motivi umani, si divisero le circostanze in intrinseche ed estrinseche, in cangianti ed in attenuanti, e conformemente a questa classifica, il concilio di Trento proclamò esser *De fide* la necessità di confessare le circostanze modificanti la specie (1). Così, per esempio, il furto può esser semplice o sacrilego, quantunque, in molti casi, gli autori ammettano la difficoltà di stabilire nettamente la distinzione che passa tra le due classi (2). Quanto alla necessità di esporre le circostanze semplicemente aggravanti, sembra che anche qui le opinioni fossero egualmente divise. Dall'una e dall'altra parte militano nomi di prim'ordine. Il Liguori studia minutamente l'argomento, dice che tre sono le opinioni in voga e aggiunge esser assai più probabile quella che nega la necessità di confessarle (3). In tesi generale, le circostanze necessarie ad indagarsi trovansi esposte in questo distico:

Quid, quis, ubi, per quos, cur, quomodo, quando,
Quilibet observet animae medicamina dando,

ma, fin dai tempi primitivi, l'applicazione pratica di tal regola fu oggetto di interminabili ed intricatissime discussioni. Le questioni quivi implicate ci attestano come la confessione si fosse totalmente trasformata, dalla sua teoria originale del peccatore pentito, ane-

(1) C. Trid. *Loc. cit*

(2) Viva Cursus, Theol. Moral. P. VI, Q. 5, art. 2, n. 4. - Benzi, Praxis Trib. Conscient. Disp. 1, Q. II, art. 1, par. 2, n. 2.

(3) S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 458. Il Clericato accenna ad esempio di circostanze aggravanti (De Poenit. Decis XXVIII, n. 10) « Religiosi qui non verentur ingredi domus publicarum meretricum, et exire ex ipsis sine rubore, quamvis videantur ac observentur a transeuntibus et aliis in eodem vico habitantibus, qui omnes gravissimum scandalum ultra peccatum carnis committunt et deturpant bonum nomen sui Ordinis ». - La creazione di questo scandalo parrebbe superflua, poichè Escobar (Theol. Moral. Tract. VI, n. 66) afferma che non si incorre nella scomunica decretata per i religiosi che depongono l'abito quando ciò avvenga solo temporaneamente, per rubare o fornicare segretamente. Pascal (Provinciales, Lett. VI) vi accenna col solito suo sarcasmo, e Père Daniel (Entretiens d'Eudoxe et de Cleandre, Ed. 1828, II, pp. 68 71) invano cerca di scusarlo. Secondo l'Escobar pare che il motivo per cui in tali casi veniva deposto l'abito fosse una circostanza attenuante.

lante a deporre ai piedi del Salvatore il peso de' suoi peccati, fino ad un tribunale penale in cui si aspetta che l'accusato nasconda qualche sua trasgressione, costringendo il giudice ad estorcergli la verità con una serie di abili domande, tendenti a farlo cadere nel laccio della confessione. Tale doveva essere il risultato inevitabile della confessione obbligatoria, ed i teologi, abituati alla *routine* stabilita, sembra siano punto stati in grado di apprezzare tutta la contraddizione esistente tra i mezzi ed il fine da conseguirsi.

Questo poteva esser scusato nei tempi antichi, quando la confessione era volontaria e non potevasi ritenere che un laico si confessasse più di due volte in vita sua. I peccati accumulavansi l'uno sull'altro per anni, e per farli rammentare un aiuto tornava eccellente. Nei Penitenziali, infatti, e nelle racolte di canoni troviamo esposte formole rudimentarie allo scopo di venire in aiuto del prete nell'opera di esplorare la coscienza del penitente (1). Nell'813, il concilio di Châlons lagnavasi che i penitenti non facevano confessioni complete ed ordinava ai preti di interrogarli in merito agli otto peccati mortali (2), e Benedetto il Levita consiglia il confessore ad indagare ogni particolarità che possa aggravare o diminuire il peccato (3). Nel secolo XI, il vescovo Burchard consiglia ai confessori domande di una inverecondia indescrivibile; la qual cosa dinota come il costume fosse ormai completamente radicato, e queste domande non potevano certo che scandalizzare gli innocenti ed i puri. (4). Nel secolo duodecimo, il Pseudo-Agostino ordina ai confessori di fare ogni possibile per strappare ai penitenti tanto ciò che possono nascondere quanto ciò che possono tacere per ignoranza, indi di spingere le loro indagini in tutte le circostanze. Questo poi, finì per aver forza di legge, non appena fu aggiunto alla collezione di Graziano (5).

(1) Ps. Bedae Ordo ad dandam Poenitentiam (Wasserschleben, p. 253). - Reginon. Disciplin. Eccl. I, 300. - Garofali, Ordines ad dandam Poenitentiam, pp. 23-4. - Morin. de Poenit. Append. p. 23.

(2) C. Cabillonens. ann. 813, cap. 32 (Harduin. IV, 1037).

(3) Bened. Levit. Capitular. Lib. VII, cap. 379. - Isaac Lingonens. I, 39.

(4) Burchardi, Decreti, Lib. XIX.

(5) Cap. 1, paragr. 3, Caus. XXXIII, Q. III, Dist. 7.

Man mano che il sistema dei Penitenziali faceva il suo tempo ed il parroco andavasi ognor più investendo del potere delle chiavi, lasciando alla sua discrezione l'amministrazione della penitenza, venne ad assumere per lui un'importanza sempre maggiore il fatto di assodare tutte le particolarità che potessero aggravare o mitigare la pena da imporsi, e le istruzioni formulate per guidarlo in questo dedalo, assunsero forma sempre più minuta ed accurata. Quanto sarebbe stato possibile soltanto all'onniscienza, venne scrutato a mezzo di regole fatte per indagare ed assumere informazioni, indi pesare le informazioni così ricavate. Alain de Lille, nelle istruzioni minute da lui formulate ad uso dei confessori, procura indicare a quest'ultimi quali debbano essere le conclusioni che posson trarre in confronto del penitente (1). Eppure già si poteva accorgersi del pericolo di un'indagine troppo minuta, ed Eude di Parigi, verso il 1198, ordinava ai preti di andar cauti nelle domande, di ricercare solo i peccati abitudinarii e non gli altri a meno venissero a scoprire circostanze che potessero lasciarli supporre con buon fondamento (2).

Quando fu imposta la confessione annuale, i pericoli della mancanza di memoria diminuirono molto, ma aumentarono quelli derivanti dalla volontà del penitente nel nascondere i peccati, ed il canone lateranese del 1216 prescrive che si indaghino diligentemente tutte le circostanze del peccato, anzi di questa indagine fa un obbligo per il confessore. Man mano che la confessione obbligatoria andavasi riducendo a sistema, al prete veniva consigliato di indagare seriamente, interrogando il peccatore sopra ciascuno dei precetti del decalogo, sui sette peccati capitali, sull'abuso dei cinque sensi, e sui pensieri e gli smodati desiderii del cuore (3). Al penitente non dovevasi lasciare scappatoia alcuna per cui potesse sfuggire ad un'indagine minuta. Formularonsi liste suggestive e particolareggiatissime, vergognoso catechismo di peccati, e quantunque di tanto in tanto si raccomandasse loro di andar cauti, di usare reticenze specialmente quando si trattasse di peccati della carne, tuttavia la purezza verginale e l'innocenza non presentavano certo una barriera alle più pazze ed indecenti

(1) Alani de Insulis, Lib. Poenit. (Migne, CCX, 287).

(2) Constitt. Odonis Paris. cap. VI, paragr. 1 (Harduin. VI, II, 1490).

(3) Guill. Parisiens. de Poenit. cap. 24, 26.

domande. Evidentemente, i confessori non aspettavansi che le donne confessassero spontaneamente siffatti peccati, e le domande in questa materia venivano fatte a tutti, giovani e vecchi; d'ordinario incominciavasi col dimandare al penitente se andasse soggetto a pensieri impuri e se questi arrecavangli soddisfazione, quindi, se egli lo ammetteva, il confessore passava di interrogazione in interrogazione fino alle più ardite. Dato siffatto metodo, era impossibile che anche i confessori più discreti non smaliziassero gli innocenti; che se, poi, questo metodo era usato da preti brutali od immondi, il confessionale non poteva che diventare fonte di demoralizzazione. Sviluppandosi il sistema fra le mani degli scolastici, le interrogazioni si fecero sempre più minute. Tutti i peccati furono investigati nelle loro più minute particolarità per stabilire esattamente il grado di colpevolezza di ogni supposto caso — a proposito di che, però, i dottori non sempre furono d'accordo — e per poter adempiere esattamente le sue funzioni, il confessore era costretto ad entrare in tutte le minute particolarità. Quel confessore che avesse trascurato questo suo dovere, commetteva peccato mortale; chi volesse farsi un'idea dell'umana malvagità e perversità spinte all'estremo limite non avrebbe che ad esaminare le istruzioni formulate perchè gli servissero di guida nell'adempimento di questo dovere (1).

(1) Constitt. Coventriens. ann. 1237 (Harduin. VII, 279 sqq.). - C. Claromontens. ann. 1268, cap. 7 (Ibid. VII, 595). - Statut. Johann. Episc. Leodiens. ann. 1287, cap. 4 (Hartzheim, III, 686 sqq.). - Epist. Synod. Guill. Episc. Cadurcens. cap. 14 (Martene, Thesaur. IV, 694 sqq.). - S. Bonaventurae, Confessionale, cap. II, partic. 1. - Summa Angelica vedi *Interrogationes*. Fra le domande da farsi ai fanciulli d'ambo i sessi, dall'età di sette anni fino alla pubertà c'era questa: « Si quomodo carnaliter peccavit per seipsum aut cum aliis maribus vel feminis et quomodo. Nam in hoc aetas anticipat. In hujusmodi tamen et in sequentibus confessor prudenter se habeat ne innocens quod ignorat addiscat, nec tamen oculis clausis pertranseat, cum in his aetas soleat multipliciter involvi », e poscia l'autore passa ad una serie di domande ancor più suggestive per ambo i sessi. Queste, però, in comparazione delle domande descritte per le persone maritate sono decenti. - Bart. de Chaimis, Interrog. fol. 54-55, 61-62. La formola stabilita però rimase pur sempre questa di incominciare, colle donne e per i peccati carnali, dall'interrogare sui pensieri impuri e poscia passare gradatamente al resto. - Alph. de Leone, de Off. et Potest. Confessar. Recoll. XVI, n. 27.

Naturalmente tutto ciò oltrepassava lo scopo del confessionale; ogni possibile deviazione dalla rettitudine in ogni sfera dell'umana attività, era quivi investigata, controbilanciata, catalogizzata e definita con una raffinatezza quale non avevano mai tentato i moralisti, e per offrire ai preti il necessario aiuto in tale bisogna, si compilarono dei poderosi volumi. I Dieci Comandamenti, i sette peccati capitali, i cinque sensi, i dodici articoli della fede, i sette sacramenti, le sette opere di misericordia temporali e le sette spirituali, tutto passavasi in rassegna scrutando minutamente, indi le classi e le professioni degli uomini, tutto veniva catalogizzato, tutto era oggetto di domande per assodare le tentazioni provate in ciascuna materia e le trasgressioni commesse. Angiolo da Chivasso stampò una raccolta di circa settecento domande e suggerimenti, ed afferma che anche questo numero non era che un riassunto. Nel 1528, Martin de Frias lo cita come modello, perchè evita gli estremi, sia della brevità che della prolissità. Bartolomeo de Chaimis, dopo aver esaurito tutte le generalità dei peccati, passa alle istruzioni per l'esame dei fanciulli e delle persone maritate, dei principi e dei magistrati, degli avvocati, dei medici, dei chirurghi, dei cortigiani, dei cittadini, dei mercanti, dei commercianti, dei banchieri, dei consoci, dei sensali, degli artigiani, dei droghieri, degli orefici, degli osti, dei macellai, dei sarti, dei calzolai, dei prestatori e di chi piglia a prestito, dei fornai, degli attori, dei musicisti, dei fattori, dei contadini, dei raccoglitori di tasse e di dazii, dei rettori ed amministratori di ospedali e di case religiose, dei chierici, dei semplici preti, dei canonici e dei costituiti in beneficî, dei vescovi e dei prelati secolari, degli abati e dei prelati regolari, e per ultimo dei monaci e dei frati. E tutti questi non sono che altrettanti tipi di una classe di opere la di cui moltiplicazione dinota le esigenze loro, e le particolarità nelle quali il confessore doveva addentrarsi, danno l'impressione che il penitente, dopo aver subito tutto questo fuoco di fila dell'esame penitenziale, ben poco potesse ignorare circa le frodi e iniquità che poteva perpetrare nell'esercizio del suo mestiere, e dei peccati che poteva commettere (1).

(1) Jo. Friburgens. Summae Confessor. Lib. III, Tit. xxxv, Q. 82-4. - Manipulus Curatorum, P. II, Tract. III, cap. 9. - Joh. Marc, Instruct. Paroch. vv. 961-1414. - Casus Papales Confessorum (s. l. e. a. Hain, 4675). - Somma

La chiesa riteneva che il penitente facesse ogni possibile per celare i proprii peccati, ammettendo che assai raramente la confessione fosse completa senza le minute indagini compiute con quest'esame, giacchè, ci si dice, ben pochi esser i penitenti che usino la debita diligenza nel rivelare le proprie trasgressioni (1). Nel medesimo tempo i teologi lagnavansi pure che tanti preti fossero trascurati e negligenti. Pacifico da Novara chiama Confusori più che confessori, coloro i quali accontentavansi di ascoltare i penitenti, impartendo delle assoluzioni invalide e piombando sè stessi ed i loro penitenti nell'inferno, dove s'affrettava la pluralità degli uomini. Ed attribuisce tutto ciò alla loro ignoranza, poichè è una grazia di Dio se sanno leggere non avendo mai preso in mano un manuale di confessione. Il Caietano, poi, afferma che la maggior parte dei confessori asseriva che se essi dovevan badare a tutte queste minute particolarità avrebbero consumato un tempo enorme, essendo nell'impossibilità di accontentare il gran numero di penitenti che chiedevan l'applicazione del loro ministero, e ciò

Pacifica. - Confessionale Raynaldi (s. l. e. a. sed circa 1476). - S. Antonini, Confessionale. - Summa Angelica vedi *Interrogationes*. - Bart. de Chaimis, Interrog. - Martini, de Frias de Arte et Modo audiendi Confessiones, fol. XVI a. Fra le istruzioni per l'esame dei preti secolari, Giovanni da Friburgo include (*Loc. cit.* Q. 83-4) « Item de luxuria et venatione et de irregularitate ac de incontinentia si est in sacris ordinibus. Item de advocatione et ludo aearum et similibus in quibus saepius solent offendere Deum » - e questo è ancora moderato in comparazione della lista spaventosa di domande date da S. Antonino necessarie a farsi al clero, giacchè ci fanno vedere le condizioni deplorevoli in cui versava allora il clero. Un punto significante è la frequenza con cui le cose vengono considerate come peccato mortale « nisi habet licentiam papae », « nisi habet dispensationem papae ». - S. Antonini, Confessionale, fol. 54-65. - È degno di nota che indagando i dieci comandamenti il secondo viene conglobato al primo, e nulla vien chiesto sul culto delle immagini. Il numero di dieci vien dato dal Bart. de Chaimis (Interrog. fol. 23, 43) dividendo poi il decimo in due. Padre Habert (Praxis Sacram. Poenit. Tract. II) riduce anch'egli i comandamenti ad otto, omettendo il secondo e facendo uno solo del settimo e del decimo. Per le varie divisioni del Decalogo vedi Sayri Clavis Regia Sacerd. Lib. IV, cap. II, n. 6. - Cf. Catech. Trid. De I Praecept. Decalogi, cap. 4.

(1) S. Antonini, Confessionale, fol. 20 b. - Somma Pacifica, cap. 2. Bart. de Chaimis, Interrog. fol. 16 a.

malgrado sia peccato mortale omettere le necessarie interrogazioni (1).

Fino a tal punto era arrivata la tendenza ad esigere un esame completo, e questo sviluppo fu accompagnato da un altro pure vasto circa l'enumerazione di tutti i peccati possibili e la differenziazione di tutti i loro gradi e varietà. Quest'ultimo sviluppo continuò, ma come nel primo si produsse una reazione, sembra che la stessa si producesse pur nel secondo, e ciò col sorgere del secolo XVI. Prierias sconsiglia un esame troppo minuto e poco prudente. Intorno al dovere delle interrogazioni, ei dice varie esser le opinioni, ma la più sicura sembra sia quella di ometterle a meno che il peccatore lasci sospettare di tacere qualche peccato per ignoranza per dimenticanza o per perversità, od anche quando l'indagine delle circostanze sia richiesta onde stabilire il grado di colpevolezza (2). Ma Domingo Soto va ancor più oltre, seguito in ciò da Fernando Rebello: la confessione dev'essere volontaria, nè occorre estorcere la verità; ciò che il confessore potrebbe fare, sarebbe di assistere l'ignoranza ,e sconsiglia caldamente la lettura di quei manuali di confessione, allora grandemente in voga, i quali con gran lusso di particolari insegnano al penitente cose che sarebbe assai meglio ignorasse, tanto più che sonvi preti i quali ritengono necessario far mostra della loro abilità punto omettendo veruna di quelle interrogazioni (3).

---

(1) B. de Chaimis, Interrog. fol. 16 a. - Somma Pacifica, cap. 2. - Caietani, Opusc. Tract. V de Confess. Q. 3; Ejusd. Summula, vedi *Interrogatio*.

(2) Summa Sylvestrina vedi *Confessor*. III, paragr. 17.

(3) Dom. Soto in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. II, art. 4. - Rebelli, de Obligationibus Justitiae, P. II, Lib. XVII, *De officiis confessarii*. In uno di questi confessionali in dialetto o volgare che ho dinanzi (*Confessionario breve y muy provechoso*, senza data) al penitente vien ordinato di far passare il decalogo *Seriatim;* per ogni comandamento fa una confessione generale delle trasgressioni quivi commesse, seguita da una speciale enumerazione di tutte le infrazioni; poscia passa in rassegna i sette peccati capitali, similmente in doppia guisa; quindi le opere della misericordia e trasgressioni quivi commesse; indi i peccati dei cinque sensi; poi le tre facoltà dell'anima; poi le tre virtù teologali e le cinque cardinali; poi i peccati contro lo Spirito Santo; poi i sette doni dello Spirito Santo ed i sette sacramenti. Per ultimo si occupa degli obblighi particolari del suo stato, e espone tutti i peccati nei quali ha potuto cadere.

Le proteste poco ottenevano. Naturalmente si continuò ad ammonire di usar prudenza coi giovani e colle donne, ma queste ammonizioni andavano accompagnate da istruzioni tali, da renderle inefficaci. S. Carlo Borromeo afferma che il confessore, appena il penitente ha finito la propria esposizione, deve interrogarlo sul decalogo, e, trattandosi di persone che si confessano di rado, deve estendere le sue interrogazioni ai sette peccati capitali, ai cinque sensi, ai precetti della chiesa ed alle opere di misericordia; inoltre, deve indagare minutamente sulle particolarità e rivolgersi, in modo speciale, ai peccati che sono comuni alla classe a cui appartiene il penitente (1). Istruzioni simili dà il Fornari e le fa seguire da una lunga enumerazione dei vizii e delle cadute proprie di ciascuna classe, sui quali debbono vertere specialmente le interrogazioni (2). L'Enriquez incomincia dall'ammonire il confessore a non voler esser troppo minuto nelle questioni sessuali e ad evitare espressioni indecenti, passando poi ad esporre un catalogo delle questioni concernenti tutte le specie possibili di impurità (3). Poco tempo dopo, Paolo V pubblicò il Rituale Romano che ancor oggi è in uso. Questo ammette l'uso delle interrogazioni, ma avverte salutarmente di non consumare il tempo in indagini inutili e curiose, di non insegnare imprudentemente il peccato agli innocenti, e sopra tutto ai giovani dell'uno e dell'altro sesso (4). Buona cosa queste ammonizioni, ma praticamente son quasi fiato sprecato; il confessore deve giudicare da sè, ed il suo giudizio dipende dal suo temperamento; può tanto risparmiare peccatori induriti nel peccato, come lasciare una macchia indelebile in un'anima verginale. Diana si profonde a consigliare la prudenza, a non addentrarsi troppo minutamente nelle particolarità delle impurità, ma non sarebbe certo facile formulare una serie di indagini per tutte le forme e le complicazioni di questi peccati, più minuta di quella da lui compilata ad uso dei confes-

(1) S. Caroli Borromei, Instructiones (Ed. 1678, p. 59).

(2) Fornarii Institt. Confessar. Tract. I, cap. 2; Tract. II, cap. 1-13, 19.

(3) Henriquez, Summae Theol. Moral. Lib. VI, cap. 29.

(4) Ritualis Roman. Tit. III, cap. 1. - « Sed caveat ne curiosis ac inutilibus interrogationibus quemquam detineat, praesertim juniores utriusque sexus, vel alios de eo quod ignorant imprudenter interrogans, ne scandalum patiantur indeque peccare discant ».

sori (1). Azpilcueta dice che una prostituta basta dica di aver accettato per parecchi anni tutti coloro che a lei si fossero presentati, ma Emanuele Sa dichiara che egli non potrebbe accontentarsi di affermazioni tanto generiche, quantunque tralasci, per prudenza, di chiarire quali sarebbero le particolarità nelle quali egli si addentrerebbe (2). Padre Gobat ripete le antiche prescrizioni di interrogare il penitente intorno al decalogo, ai sette peccati capitali ed ai precetti della chiesa, ma ammonisce il confessore a non far si che la confessione diventi eccessivamente gravosa e spiacevole al penitente, ed ammette implicitamente la superfluità di tutte queste interrogazioni là dove concede che un Africano, il quale sia schiavo nel Brasile, può esser assolto anche se rivela in modo intelligibile un solo peccato mortale, e che si possono pur confessare i sordi ed i muti ed anche quelli che parlano una lingua straniera (3).

Come afferma Padre Gobat, il motivo principale per cui bisogna astenersi da eccessive interrogazioni, è il timore di rendere odiosa la confessione, della qual cosa i confessori non si rammenteranno mai tanto che basti. Ciò si legge nelle istruzioni del sagace gesuita, Padre Segneri, il quale arriva fino al punto da spiegare, con ciò, il successo riportato nel confessionale da' suoi confratelli della Conpagnia di Gesù. L'interrogazione, dic'egli, non dovrebb'esser necessaria, ma lo è, poichè senza di essa pochi sarebbero i peccatori che farebbero delle confessioni complete. Sconsiglia da interrogazioni brutali, ma consiglia l'insinuazione quieta presupponente l'esistenza del peccato, ed una volta rotto il ghiaccio egli può abilmente addentrarsi per tutti i meandri della vita del penitente costringendolo ad arrendersi a discrezione. Nessuno più dei figli di Loyola ha mai studiato così davvicino e praticamente l'umana natura con tutte le sue debolezze (4). Contro quest'abilità cozza stridentemente il metodo onesto seguito dal Cappuccino Corella. Scritto in dialetto, e sotto forma di dialogo

(1) Summa Diana vedi *Confessarius*, n. 30, 36; *Circumstantia*.

(2) Azpilcueta Comment. de Poenit. Dist. V, cap. 1, n. 43. - Em. Sa Aphorismi Confessar. vedi *Confessio*, n. 43.

(3) Gobat Alphab. Confessar. n. 296, 307, 335-7, 481-5.

(4) P. Segneri Instruct. Confess. (Dilingae, 1699, pp. 20-33).

tra il confessore ed il suo penitente, questo libro dipinge con un realismo drammatico i segreti del confessionale e ci mette in grado di addentrarci nei misteri che quivi si compiono. Incomincia dall'interrogare il peccatore intorno ai Dieci Comandamenti, poi passa agli obblighi del proprio stato e della propria professione, nei quali si addentra minutissimamente, fino a presentarci un barbiere che riconosce d'aver servito i proprii clienti in giorno di festa. Certamente in esso non riscontrasi nulla che rivesta quella brutalità la quale si incontra, per esempio, nel vescovo Burchard e nei manuali più antichi, e tuttavia le circostanze dettagliate su cui il confessore deve interrogare le sue penitenti sono altrettanto indecenti e pericolose. e, siccome trattasi di un dialogo tra l'uomo e la donna, parrebbero veramente incredibili se non fossero dette da un prete (1). L'immenso successo avuto da quest'opera per tutta Europa durante la prima metà del secolo XVIII e l'esser stata tradotta in parecchie lingue, fa fede che essa venne riconosciuta come guida pratica e sicura. La maggior parte del confessori non si può certo pretendere possieda la fredda abilità del dotto gesuita, e questo genere di interrogazioni dirette debbono esser una necessità, poichè, le infinite particolarità da esaminarsi per ogni grado e varietà di peccati, commentandole per decidere esattamente fino a qual punto e con qual grado di esattezza il penitente riveli davvero quanto gli è chiesto, la è cosa che oltrepassa la capacità media dei penitenti ordinarii. Il Lacroix impiega sessantatre paragrafi nel solo esame dei peccati sessuali, e ciò semplicemente per poter stabilire se la confessione è *integra;* nulla poi dedica alle questioni scottanti concernenti i peccati mortali e veniali, o l'argomento semplice della somma di penitenza da imporre (2).

Possiamo ragionevolmente sperare che al giorno d'oggi non si usi più nel confessionale questa chiarezza e brutalità di linguaggio, ma ciò dipende esclusivamente dalla coscienza e dalle abitudini dei confessori. Indubbiamente si è rivelata la tendenza a rilassare alquanto il dovere delle interrogazioni, e ciò probabilmente in forza dell'aumentata raffinatezza e delicatezza dei tempi

(1) Corella Praxis Confessionalis, P. I, Tract. VI, cap. 8.

(2) La Croix Theol. Moral. Lib. VI, P. II, n. 1021-83.

moderni ed anche, in parte, per esser assai diminuita oggi l'importanza della penitenza. Il Chiericato, contemporaneo del Corella, impone la brevità e la discrezione, sopratutto per i peccati della carne, e dice che il confessore non deve trattare i suoi penitenti alla stregua di quanto è scritto nelle Teologie Morali (1). Il concilio di Roma del 1725, adottando un sistema di istruzione per preparare i fanciulli alla prima confessione, ammonisce attentamente il prete di non insegnar loro i peccati che possono ignorare (2). Herzig occupasi brevemente e prudentemente dell'argomento, ammonendo il confessore trattarsi di una pece che macchia chiunque la tocca (3). Il Liguori riconosce esser punto necessario interrogare le persone istruite e pronte a confessare tutte le particolarità e le circostanze; il confessore non dovrebbe mai esser troppo zelante, nè rendere la confessione onerosa; bisogna rispettare l'ignoranza cosciente, sopratutto quando, illuminando, si potrebbe fare assai più male che bene, ed allorchè trattasi di doveri gravosi che non sono officialmente imposti ai penitenti (4). Egual consiglio, sebbene espresso più brevemente, dà il Guarceno (5). Il concilio di Ravenna del 1855 ordina ai confessori di interrogare, ma di astenersi da questioni futili o curiose, e particolarmente da quelle pericolose che ai giovani possono insegnare peccati che ignorano (6). Il Cardinal Gousset ammonisce il confessore ad andar cauto particolarmente nelle interrogazioni sui peccati della carne (7). Il vescovo Healy cita De Lugo e Liguori per dimostrare come il prete debba interrogare soltanto per supplire alle deficienze della confessione del penitente (8). Padre Müller, impone la massima precauzione nelle indagini sui peccati contro la castità, ed ammonisce il confessore ad « usare la massima attenzione per non distruggere, con interrogazioni imprudenti, la felice innocenza del

(1) Clericati, De Poenit. Decis. XXXVI, n. 6.

(2) Acta Concil. Roman. Romae, 1725, p. 139.

(3) Herzig Manuale Confessar. P. II, n. 51, Praecept. VI, IX (August. Vindel. 1757).

(4) S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 607, 610.

(5) Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. IV, art. 5, App.

(6) C. Ravenn. ann. 1855, cap. 5, paragr. 6 (Coll. Lacens. VI, 159).

(7) Gousset, Theol. Moral. II, n. 454.

(8) Frassinetti, Nuovo Man. dei Parr. Append. p. 556.

penitente, o l'idea elevata che il fedele può avere abitualmente della santità e della modestia sacerdotale » (1).

Queste espressioni rappresentano le idee della scuola lassista, che, dopo il Liguori e la bolla *Auctorem fidei*, è quella che riescì a prevalere. Tuttavia, la scuola rigorista ha un concetto molto più stretto dei doveri del confessore. Queste idee sono coscienziosamente espresse, verso la metà dello scorso secolo, dal Padre Habert. Egli sostiene doversi prima di tutto esaminare il penitente intorno alla conoscenza che egli ha della fede; poi bisogna interrogarlo più ampiamente che sia possibile intorno ai precetti del decalogo, che, in generale, abbracciano tutti i delitti possibili, ed indagare minutissimamente tutte quelle particolarità che possono influire sul carattere del peccato. Non si nasconde la difficoltà del delicatissimo argomento dei peccati della carne. Trattasi di materie in cui il penitente facilmente ammutolisce, e se il confessore non lo aiuta colle sue domande, difficilmente egli si spiega, e così, per un falso sentimento di delicatezza da parte del prete, si lascia che il peccatore imputridisca nel suo fango. D'altra parte necessita la maggior prudenza ad evitare di insegnar il peccato, giacchè non mancano i casi di penitenti che lasciano libero corso alle interrogazioni del confessore per vedere che cosa quivi venga loro insegnato. In questo dilemma egli altro non sa fare che consigliar i metodi più antichi: incominciare dall'interrogar sui pensieri impuri per chieder poi se questi hanno fatto piacere, ed ammesso ciò, passare per ordine ad ulteriori domande. La serie delle interrogazioni che si susseguono rappresentano nulla più di quanto fosse reputato necessario nel confessionale, ma impressionano vivamente un laico, sopratutto se pensa che esse venivano rivolte a donne (2). Nelle direzioni da lui date sulle interrogazioni da farsi in queste materie, l'Alasia e assai più prudente (3). Il ve-

(1) Müller, Catholic Priesthood, III, 142.

(2) Habert, Praxis Sacr. Poenit. Tract. II, cap. xv. Così un Manuale Officiale per i confessori della diocesi di Strassburg: « Sensim a cogitationibus simplicibus ad morosas, a morosis ad desideria, a desideriis levibus ad consensum, a consensu ad actus minus peccaminosos, et si illos fatentur ad magis criminosos ascendendo ». - Monita Generalia de Officiis Confessarii ad Usum Dioecesis Argentin. cap. II, paragr. 3 (Argentinae, 1722).

(3) Alasia, Theol. Moral. T. II, p. 334 (Taurini, 1834).

scovo Zenner, rigorista moderatissimo, ammette che molti penitenti si sforzano assai più di tener celato che non di confessare i proprii peccati, ed insiste sulla necessità di interrogare i penitenti quantunque ciò debba verificarsi con prudenza grande (1). Padre Gury è deciso lassista, ma dice che il confessore il quale impartisca l'assoluzione solamente dopo aver sentito il numero e la qualità dei peccati, non fa il suo dovere; egli deve interrogare e cerziorarsi di tutte le particolarità richieste per stabilire il grado di ogni peccato; nel medesimo tempo egli vede l'impossibilità di formulare una regola pratica per quanto non ben definita, come pure l'impossibilità che tutti i confessori adottino un sistema uniforme (2).

Così, alla discrezione del prete è lasciata la maggior libertà possibile; egli è libero di adottare qualunque regola gli venga suggerita come preferibile dalla sua coscienza. Nessuno può dire quale sia il metodo comunemente praticato; il confessore è responsabile solo dinanzi a Dio; nessuno può da lui appellare e nessuno può chiedergli soddisfazione di quanto fa. Il penitente è obbligato al segreto dal « sigillo naturale » come il confessore lo è dal « sigillo sacramentale », e, salvo il caso di diretta sollecitazione al male, nessuno deve rivelare i segreti del confessionale. Quanto quivi accade deve esser noto solo alle parti interessate ed a Dio. Allorquando la confessione sia qualche cosa di più di una semplice formalità, è assai difficile stabilire fino a qual punto possano spingersi le interrogazioni, e solo la più profonda conoscenza dell'umana natura, combinata colle doti spirituali più eccelse, può rettamente guidare il confessore nell'adempimento di un dovere arduo e pieno di responsabilità.

Non ai tempi moderni era riserbato il merito di accorgersi dei pericoli delle interrogazioni rivolte ai penitenti. La confessione era appena stata resa obbligatoria che già il vescovo Poore di Salisbury ammoniva i suoi preti di andar cauti nel fare domande per non indurre in peccato gli innocenti (3), e Cesario di Heisterbach, vi insiste sopra con enfasi accennando al caso di una mo-

(1) Zenner Instruct. Pract. Confessar. paragr. 85, 96.

(2) Gury, Casus Conscient. I, n. 31-2; II, 448-62.

(3) Constitt. R. Poore ann. 1217, cap. 27 (Harduin, VII, 97).

naca condotta a peccare dalle bestiali interrogazioni del suo confessore, e salvata poi solo per l'intercessione dalla Vergine (1). Un secolo dopo, Guido de Monteroquer, mettendo in guardia i preti dall'indagare con troppa curiosità i peccati carnali, accenna a parecchi esempi di uomini e donne trascinati, causa questo, a colpe di cui prima non avevano conoscenza alcuna (2). I dottori di quell'epoca riconoscono esservi autori, appunto per ciò, perfettamente contrari alle domande, ma, siccome in altro modo torna impossibile avere una confessione perfetta, così le domande devonsi permettere, ma occorre usare la massima precauzione per non convertirle in fomite di infezione per le anime innocenti (3). Abbiamo visto come il sacerdozio medioevale vivesse in un campo bassissimo di moralità; dato questo stato di cose non possiamo certo aspettarci si prestasse molta attenzione a questi avvertimenti. Angiolo da Chivasso inveisce contro coloro i quali erano assai più contaminatori che confessori, dilettandosi dell'occasione loro porta dal confessionale per interrogare indecentemente le donne, e confessa che nemmeno i giovani maschi ne andavano esenti (4). Il Savonarola afferma che eranvi preti tanto sudicioni da servirsi appunto del confessionale per addentrarsi nelle più minute e sudicie particolarità (5). Prierias avverte i confessori che tale curiosità fa torto tanto a loro quanto ai penitenti, ed il Rosemond asserisce numerosissime esser le anime che periscono quotidianamente per mancanza di discrezione da parte di molti preti (6). Martin de Frias parla della frequenza di peccati mortali commessi dai contaminatori, i quali spingono troppo le loro indecenti in-

(1) Caesar. Heisterbach. Dial. Dist. III, cap. 47. - Passavanti, Lo Specchio della vera Penitenza, Dist. V, cap. 4.

(2) Manip. Curatorum, P. II, Tract. III, cap. 9.

(3) S. Raymund. Summae, Lib. III, Tit. XXXIV, paragr. 4. - Hostiens. Aureae Summae, Lib. V, De Poenit. et Remiss. paragr. 48. - Manip. Curat. *Ubi Supr.* Jo. Gerson. Regulae Morales (Opp. Ed. 1488, XXV, E.).

(4) Summa Angelica vedi *Interrogationes* - « Et quod stet (poenitens) facie versa latere confessoris si est mulier aut juvenis et non admittas quod aspiciat in faciem tuam, quia multi propter hoc corruerunt ».

(5) Savonarolae, Confessionale, fol. 50.

(6) Summa Sylvestrina vedi *Confessor*, III, paragr. 18. - Godschalci Rosemondi Confessionale, cap. V, p. II, paragr. *De conjugatis.*

dagini per il diletto che sentono nel discorrere di siffatte cose (1). I preti ignoranti erano soliti fare questa domanda: « se aveste fatto questo, o quello, ve ne confessereste? » Il sinodo di Verdun del 1598 proibiva assolutamente questa domanda, che dichiarava inventata da adoratori del diavolo, ma il semplice fatto che essa usavasi, dinota come si insegnassero allora le vie del peccato (2). Escobar riprova l'indiscrezione colla quale i confessori eran soliti interrogare le donne, e dice loro che sarebbe assai meglio ricercare meno esattamente il grado del peccato che non creare in tal modo lo scandalo (3). Gobat riconosce che l'una e l'altra parte, in queste materie, corrono un pericolo estremo, e dice esservi moralisti i quali sostengono non doversi indagare queste materie con quell'accuratezza che altri ritengono necessaria (4). Tamburini, dopo un'indagine minuziosissima di tutte le possibili aberrazioni sessuali, ammonisce i confessori a non spingere troppo in là le loro indagini giacchè, tanto loro che i penitenti possono esser indotti in tentazione (5), ed un manuale del 1726 fa osservare come un prete il quale si addentri troppo minutamente in queste indagini e si serva di espressioni troppo libere è assai più contaminatore che confessore (6). La regola gesuita era prudente, se non rigorosamente logica. È assai meglio per il confessore conoscere meno i peccati del suo penitente che non conoscerli meglio ma con scandalo reciproco (7). Il dotto Binterim, dopo aver accennato brevemente alle brutalità dei Penitenziali ed al discreto silenzio degli autori medioevali e moderni, fa osservare: « Il passato ci presenta molte cose che nei tempi moderni sono cangiate. Ciò che è passato appartiene alla storia, non al presente » (8). Speriamo devotamente sia così.

Nè viene riconosciuto solo il pericolo che corre il penitente,

(1) Martini, de Frias de Arte et Modo audiendi Confess. fol. XV a.

(2) Synod. Verdunens. ann. 1598, cap. 51 (Hartzheim, VIII, 470).

(3) Escobar, Theol. Moral. Tract. VII, Exam. IV, cap. 7, n. 38.

(4) Gobat Alphab. Confess. n. 217, 539, 546.

(5) Tamburini, Method. Confess. Lib. II, cap. VII, paragr. 10, n. 77.

(6) Istruzione per i novelli confessori. P. I, n. 149 (Roma, 1726).

(7) Lohner, Instructio Practica de Confessionibus, P. I, cap. III, paragr. 2, Q. 4; P. II, cap. I, Q. 3.

(8) Binterim, Denkwürdigkeiten, V, II, 234.

ma anche quello del confessore, il quale si espone ad esserne corrotto. Già, sulla fine del secolo VI, Gregorio Magno allude al pericolo che corrono coloro i quali consacransi all'audizione delle confessioni dei moribondi, giacchè l'udir menzionare i peccati commessi, accende il desiderio di imitarli (1). Quindi, se l'atmosfera solenne e le circostanze repulsive del letto di morte non bastano ad atrofizzare l'incentivo a peccare, si può immaginare facilmente a quale dura prova venga messo un prete, uomo po' poi egli stesso, con tutte le passioni sue, quando si sente sussurrare nelle orecchie da labbra femminili gli ardenti desiderii avuti, o le tentazioni a cui si è ceduto. Quando S. Bonaventura afferma che il confessore deve reprimere ogni sentimento di piacere per ciò che ascolta, mostra veramente di apprezzare il pericolo grande che scaturisce dal confessionale (2). Giovanni di Freiburg pure lo riconosce, e quando l'Astesanus vuol rispondere all'obbiezione che l'esposizione minuta dei peccati carnali provoca nel confessore la dilettazione, altro non può dire se non che anche questi debbonsi confessare e che la grazia del sacramento soffoca le inclinazioni a peccare, argomento di cui ammette tuttavia la futilità più avanti, quando ammonisce il prete a non voler esser troppo curioso per timore di restarne infetto egli stesso (3). Passavanti ritiene il rischio che corrono ambe le parti tanto così grande, che sente il bisogno di consigliare il penitente a scegliersi un confessore e fargli una confessione dettagliata dopo di che egli o lei possono confessarsi in termini generali e per le particolarità riferirsi alla confessione precedente (4). Le medesime immondissime discussioni circa gli effetti immediati delle rivelazioni avute in confessione dimostrano quanto fossero infiammabili le materie dalla chiesa fornite a funzioni tanto delicate, ed ai penitenti si

(1) S. Gregor. PP. I, Exposit. in I, Reg. Lib. VI, cap. II, paragr. 4. « Nam dum cogitant quae confitentes fecerunt, scelera quae audiunt inardescunt; nam saepe dum audiunt quibus se alii blandimentis obruerant, amare ipsi incipiunt quae jam eorum exhortatione morientes illi confitentur ».

(2) S. Bonaventurae Confessionale, cap. 1, partic. 2.

(3) Jo. Friburg. Summae Confess. Lib. III, Tit. XXXIV, Q. 81, 83. - Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XII, Q. 1; Tit. XVII. Vedi pure S. Antonini, de Audientia Confess. fol. 10 b.

(4) Passavanti, Lo specchio della vera Penitenza, Dist. V, cap. 4, 5.

consiglia di far uso di un linguaggio il più possibilmente decente, in modo da non eccitare la sensualità del prete (1). Habert mette ardentemente in guardia i confessori contro i pericoli ai quali si trovano esposti per quanto ascoltano in confessionale; non v'è contagio di malattia infettiva che sia più letale per il corpo di quanto lo possa esser per l'anima ciò che si ascolta in confessionale; solo colui che trovasi nella pienezza del suo vigore spirituale, può ascoltare le confessioni senza restarne infetto (2). Infatti, i teologi non sono d'accordo nello stabilire se il confessore che siasi accorto per esperienza della propria fragilità, non commetta peccato mortale esponendosi a pericolo inevitabile nell'ascoltare le confessioni delle donne (3). Benedetto XIV suggerì un palliativo; egli diceva peccare gravemente quel prete che, dopo essersi lungamente dilettato ascoltando una confessione di questo genere, impartisse l'assoluzione senza prima aver fatto un atto di contrizione, ed il concilio di Suchuen, nel 1803, stabiliva che nessuno si accingesse a confessare senza prima aver pregato Dio di preservarlo dall'infezione, caso fosse costretto ad ascoltare delle violazioni del sesto comandamento, fonte di tante tentazioni (4).

---

(1) Caietani, Opusc. Tract. XXII. - Summa Sylvestrina vedi *Confessio sacr.* paragr. 2, 10. - Jo. Sanchez, Selecta de Sacramentis, Disp. x, n. 57. - Henriquez, Summae Theol. Moral. Lib. XI, cap. XVI, n. 6. - Summa Diana vedi *Pollutio*, n. 3. - Zerola, Praxis sacr. Poenit. cap. XXV, Q. 17, 21. - Bonacinae, Compendium, vedi *Pollutio*, n. 2. - Gobat, Alph. Confessor. n. 543. - Clericati, de Poenit. Dist. XXXVI, n. 6. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. III, n. 438.

(2) Habert, Praxis Sacr. Poenit. Tract. I, cap. II, n. 2.

(3) Caramuelis, Theol. Fundam. n. 506-10. - Summa Diana vedi *Pollutio*, n. 3. - Zerola, Praxis Sacr. Poenit. cap. XXV, Q. 17, 21..

(4) Benedicti XIV, Casus Consc. Sept. 1739, Cas. 2. - Synod. Sutchuens. ann. 1803, cap. IV, paragr. 7 (Coll. Lacens. VI, 608). Affine a questo era il gusto morboso provato dai moralisti nell'addentrarsi nei peccati sessuali, penetrando fino nelle più minute particolarità di simili sporcizie, scegliendole poi, direi quasi, a mazzi per presentarle come tema di discussioni. Chiericato lo osserva questo quando si fa a trattare del sesto e nono comandamento, in cui egli promette di restringersi a quanto può esser assolutamente necessario; con tutto ciò neppur lui risparmia la verecondia del lettore (De Poenit. Decis. XXVII, n. 9). Egli non persevera nelle sue buone risoluzioni, giacchè consacra nientemeno che tutta una lunga dissertazione, lunga quanto superflua,

Di fronte a questi pericoli universalmente riconosciuti, non dobbiamo meravigliarci che la seduzione delle donne nel confessionale sia sempre stata fonte di ansietà per la chiesa. Altrove, fui costretto a trattare alquanto più ampiamente questo disgustoso argomento (1), e quindi posso dispensarmi di occuparmene qui con quell'ampiezza che sarebbe richiesta dalla sua importanza. Fu questo un malanno naturale e riconosciuto molto tempo prima della confessione obbligatoria (2), e quando le popolazioni vennero obbligate a confessarsi almeno una volta all'anno, senza riguardo alcuno alle condizioni spirituali degli individui, il malanno aumentò in intensità. Che la fosse reputata cosa continuamente probabile, lo si può dedurre dalle reiterate dichiarazioni che il parroco il quale sia noto come « sollecitatore » al male perde la propria giurisdizione sulle donne, le quali restano libere di scegliersi un altro confessore (3), oppure se ciò non fosse possibile, sono libere di omettere completamente la confessione (4). Concilio sopra concilio studiarono mezzi futili per reprimere questa maledizione. Invano il vescovo Poore minacciò quindici anni di penitenza da trascorrersi rinchiusi in un monastero (5). mentre

---

alle monache ermafrodite, tutta piena di indecenze, che egli narra con evidente compiacenza (Ibid. Decis. XLIII). È provato che questi gravi teologi provavano molto piacere a trattare di questi argomenti, e diffatti si discuteva se con ciò essi commettessero peccato, dal momento che lo facevano a scopo buono. - Alph. de Leone, de Off. et Potest. Confessar. Recoll. XIII, n. 24. L'esempio più notorio di questo genere è il Sanchez, *Disput. de S. Matrimonii Sacramento*. A bella posta io ho tralasciato di consultarlo, e diffatti, se è peggiore di molti suoi congeneri, deve essere davvero ripugnante.

(1) History of Sacerdotal Celibacy, 2 Ed. pp. 350, 566 sqq. 632 sqq. (Vedi la nostra edizione italiana sulla terza edizione inglese, Vol. II, pagg. 235 e seguenti. Nota degli Editori italiani).

(2) C. Toletan. I, ann. 398, cap. 6. - P. Abaelardi, Serm. XXIX. - Cap. 8, 9, 10, Caus. XXX, Q. 1. - Calixti PP. II, Serm. I, de S. Jacobo (Migne, CLXIII, 1390).

(3) Tuttavia, Guido de Monteroquer afferma (Manip. Curat. PP. II, Tract. III, cap. 9) che quando un parroco siffatto avesse rifiutata la licenza di andarsi a confessare altrove o nessun altro prete fosse stato accessibile, alla donna altro non resta a fare che confessarsi a lui, pregando prima Dio di darle forza per resistere alle sue importunità.

(4) Cherubini de Spoleto, Quadragesimale, Serm. LXIV.

(5) Constitt. R. Poore, ann. 1217, cap. 9 (Harduin, VII, 91).

il vescovo Pelayo diede prova del suo zelo in pro del clero enumerando questo fra i peccati usuali delle donne (1). Cesario di Heisterbach accenna a molti esempi che potrebbe addurre ma che sopprime per rispetto alla religione; S. Bonaventura ci assicura pochi esser i parroci esenti da questo o da altro vizio che li metterebbe nell'incapacità di esercitare le loro funzioni; ed un anonimo scrittore contemporaneo parla della corruzione delle donne in confessionale come di cosa ordinaria ed a tutti nota (2). Infatti la era cosa tanto comune che costituiva un'eccezione alla regola della confessione perfetta, sì che alla donna, la quale fosse costretta a confessarsi ad un prete noto come sollecitatore al male, era permesso passare sotto silenzio i peccati carnali usando qualche reticenza (3).

L'abuso derivava non soltanto dalle tentazioni e dalle occasioni porte dal confessionale, ma anche dal fatto che, per la donna, il confessionale veniva spogliato di tutti gli spirituali terrori colla sicurezza del perdono. I dottori delle scuole domenicane e francescane all'unanimità dichiararono che una donna così sedotta non dovesse confessarsi al proprio amante e che questi non poteva assolverla dal reciproco peccato, ma che se l'assoluzione venisse impartita, essa era valida, poichè l'unica obbiezione che a ciò si potesse muovere era che tale assoluzione sollevava la donna dalla vergogna che è un concomitante salutare della confessione. E questa era l'unica obbiezione che si opponesse all'assoluzione del complice (4). Dalla ben costrutta teoria del potere delle chiavi non

(1) Alvar. Pelagii de Planctu Eccles. Lib. II, art. XLV, n. 84.

(2) Caesar. Heisterbach. Dial. Dist. III, cap. 41. - S. Bonaventurae, Quare Fratres Minores Praedicent (Opusc. I, 405). - Collectio de Scandalis Ecclesiae (Döllinger, Beiträge zur Politischen, kirchlichen und Cultur - Geschichte, III, 186).

(3) S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XIV, cap. 19, paragr. 8. - Bonal Institt. Theol. T. IV, n. 246.

(4) Alani, de Insulis, Lib. Poenit. (Migne, CCX, 289-299). - S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XIX, Q. 1, art. 3; Ejusd. Summae, Suppl. Q. XX. art. II ad 1. - Joh. Friburg. Summae Confessor. Lib. III, Tit. XXXIV, Q. 65. - Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XXXIX, Q. 4. - Manip. Curator. P. II. Tract. III, cap. 4. - Cherubini de Spoleto, Quadragesimale, Serm. LXIV. - Summa Sylvestrina vedi *Confessio sacr.* I, paragr. 17; III, paragr. 9. Domingo Soto (In IV Sentt.

sarebbe possibile trarre altra conclusione, ma, come Alain de Lille sostiene, le chiavi del paradiso e dell'inferno erano un poco confuse. In siffatte circostanze, ben difficilmente lo spirito popolare avrebbe potuto discernere il peccato e reputarlo tale, mentre, per quanto concerne la chiesa, dal momento che è necessario evitare lo scandalo, questo della sollecitazione era un malanno che necessariamente dovevasi tollerare. Anche dopo il colpo terribile della Riforma, Bernal Diaz de Lugo sostiene che, quando non si tratti di donne maritate o vergini, questo non è che un semplice peccato di fornicazione; però, siccome vien riguardato con particolare orrore dal popolo, dà ansa agli eretici, e fa sì che gli uomini impediscano alle proprie mogli ed alle proprie figlie di recarsi a confessare, così dovrebbesi punirlo con una severità proporzionata all'estensione assunta dalla notorietà del caso ed allo scandalo prodotto (1). Quanto alle concubine dei preti, nulla impediva che esse si confessassero al loro amante, a meno temessero che la stessa confessione servisse di occasione a peccare, creando così un impedimento al sacramento (2).

Dist. XVIII, Q. IV, art. 2) fa una distinzione. Se concessa senza scandalo e senza eccitamento a peccare l'assoluzione è valida e può esser fruttifera. Ma se è nota ad altri essa produce scandalo, la qual cosa ben difficilmente può evitare il grado di peccato mortale, e quando siavi pericolo di eccitare al male è un sacrilegio imprudente, e non è invalida no ma è peccato mortale. Aggiunge che in alcune diocesi era proibita sotto pena di scomunica. Era proibita a Liège nel 1287, e breve tempo dopo a Cambrai (Hartzheim, III, 686; IV, 68). Nel 1519 Rosemond afferma (Confessionale, fol. 117) che la proibizione era ancora teoreticamente in vigore nella diocesi di Liège, ma non era osservata, ed esprime il desiderio che venga adottata anche altrove. Infallantemente una delle ragioni per cui si tollerava un abuso tanto demoralizzante era il timore di uno scandalo che si sarebbe prodotto qualora la donna fosse andata in cerca di altro confessore, ed è anche perchè implicava violazione di sigillo. Perfino Benedetto XIV, come vedremo, lasciò che la sua ripugnanza venisse vinta dal fantasma perenne dello scandalo.

(1) Bern. Diaz de Luco, Pract. Crim. Canon. cap. 75, 76. Nello stesso senso il vescovo Bernal Diaz avverte i giudici ecclesiastici d'esser prudente e di non indagare troppo curiosamente i segreti dell'adulterio, poichè la fragilità del clero fa si che esso vi cada facilmente per il lieve pericolo di esser scoperto, e vi insiste sopra additando l'esempio di tre preti che, nel 1537, e cioè l'anno prima, nelle vicinanze di Valladolid, erano stati castrati, entro lo spazio di otto mesi, per vendette di mariti traditi nell'onore.

(2) Angles Flores, Theol. Quaestion. P. I, fol. 14 a (Venet. 1584).

Naturalmente, la sollecitazione in confessionale presentavasi come un terribile caval di battaglia agli eretici, del quale, come fa osservare l'arcivescovo Carranza, essi non mancavano di approfittare (1). Il rapido ed allarmante dilagare dell'eresia, fece sentire alla chiesa esser venuto il tempo di prender misure rigorose per la soppressione del malanno. La questione era oggetto della giurisdizione vescovile, ed abbiamo a nostra disposizione tutto un arsenale di statuti i quali prevedevano la punizione esemplare dei colpevoli; ma rimasero allo stato di lettera morta; i vescovi si mantennero inerti, tanto più che il delitto non è di quelli che si possano troppo facilmente provare colla solita procedura dei tribunali ecclesiastici, nonostante che, per dar agio alla penitente di parlare, venisse alquanto rilassato anche il sigillo confessionale (2). Inoltre, anche il pericolo dello scandalo rendeva inerti ambo le parti. Ma, Roma aveva a propria disposizione un istrumento, il quale mediante il segreto de' suoi metodi, poteva evitare una pubblicità inutile, e coll'energia delle sue misure strappare al reo la confessione. Tale era l'inquisizione; quantunque il delitto di sollecitazione sembri esorbitare le di lei competenze, l'eresia fu sempre una parola elastica, capace di esser stiracchiata fino a servire a quegli scopi che si fossero voluti raggiungere. Quindi, Paolo IV dispose di servirsi del Sant'Ufficio; la sua organizzazione offriva un'efficacia particolare sopratutto in Ispagna, ed è certo che quivi, meglio che altrove, potevasi fare il tentativo. Perciò, il 18 febbraio 1559, Paolo IV staccò un breve agli inquisitori di Granata, informandoli esser venuto a cognizione del papa che parecchi preti beneficiati e confessori della loro diocesi avevano l'abitudine di sollecitare le donne in confessionale; tale abuso del sacramento screditava la fede cattolica, e supponeva nel reo uno sprezzo della stessa, e quindi i rei eran soggetti alla giurisdizione dell'inquisizione, che aveva pieni poteri per processarli e punirli a discrezione, fino a consegnarli al braccio secolare; inoltre toglieva agli ordini religiosi tutte le immunità e tutte le esenzioni di cui godevano, assoggettandoli tutti alla giurisdizione

(1) Carranza, Comentarios sobre el Catechismo, P. III, Tercera Sacramento, cap. VII.

(2) Rodriguez, Nuova Somma de' casi di Cosc. P. I, cap. 53, n. 9.

del Sant'Ufficio (1). Quale fu l'effetto immediato di queste misure prese riguardo a Granata? Noi non sapremmo dirlo con precisione, ma sembra fosse tale da incoraggiare ad ampliare l'esperimento, poichè, nel 1561, Pio IV fece una concessione simile all'Inquisitore Generale estendendone la giurisdizione sopra tutti i dominî della Spagna. L'Inquisizione si mise pure all'opera in Italia, per mezzo dell'Inquisizione Romana (2). Quella spagnuola registrò questo delitto nel suo annuale « Editto di Denuncie », per cui tutti coloro che avessero cognizione di peccati simili, erano obbligati a denunziare i colpevoli dinanzi al tribunale dell'Inquisizione. Questo fatto fece piovere abbondantemente le denuncie, così che si dovette sospendere nel 1571, ma fu ripreso nel 1576, dopo che gli inquisitori si erano accorti che senza di esso eravi ben poca speranza di far opera efficace (3).

In alcuni processi di quell'epoca, che io ebbi occasione di consultare, la brutale indecenza dei sacerdoti, provata dalla testimonianza di persone che ne fanno fede, sorpassa addirittura i limiti del credibile, di modo che ci si può ben chiedere quale idea dovessero farsi le vittime, nell'animo loro, di una religione che a ministri di satana conferiva lo spaventoso potere delle chiavi. Tuttavia, l'inquisizione considerava questo delitto come cosa da poco; lo si può arguire dalla leggerezza delle pene imposte: prigionia in un monastero per un anno o più, accompagnata forse dalla disciplina, inabilità ad ascoltare le confessioni delle donne e simili altre pene. Tali erano le pene solite che colpivano questi delitti, e venivano sempre compiute in privato, di modo che i colpevoli non esponevansi mai all'umiliazione di dover comparire in un pubblico auto-de-fè (4). Infatti, i teologi sentivansi punto disposti ad

(1) Llorente (Hist. Critica, cap. XXVIII, art. 1, n. 4) colloca questo breve nel 1556, ma una copia dello stesso contenuta nel *Bullario del orden de Santiago*, III, 322 (Archivio Historico Nacional de España) porta la data del 1559, anno quarto del pontificato di Paolo IV.

(2) Pii PP. IV, Bull. *Cum sicut nuper* (Bullar. II, 48). - Tamburini, Storia Generale dell'Inquisizione, II, 238-48.

(3) Llorente, *Ubi supr.* n. 7, 8.

(4) Mss. Universitäts Bibliothek, Halle, Yo. 20, T. I, XI. Simile clemenza pare avesse ottenuta in Napoli. In un caso un prete debitamente convinto venne semplicemente sospeso. - Lenglet Du Fresnoy, Traité du secret de confession, p. 303.

annettere a questo delitto alcuna importanza particolare, giacchè fra loro discutevasi, (ed il numero degli autori dell'una e dell'altra parte si bilanciava) se un confessore colpevole, facendo la sua sacramentale confessione, e rivelando un peccato carnale, fosse obbligato a specificare se trattavasi di semplice fornicazione oppure se avesse commesso il peccato con una sua penitente (1), la qual cosa contrasta rudemente col solito zelo con cui si pretendeva conoscere anche tutte le circostanze aggravanti. Fino a qual punto si tecesse assai più lo scandalo che non il peccato, lo attestan due casi verificatisi verso quest'epoca nella Compagnia di Gesù. Nel 1583, Padre Sebastiano Briviesca si rese colpevole di sollecitazione a Monterey, borgata della Gallizia. Un altro padre gesuita, Diego Hernandez, se ne accorse, e volle darsi la briga di denunziare il reo all'Inquisizione, ma ne venne impedito e ferocemente perseguitato, mentre il Briviesca fu cacciato dall'Ordine, gli si diede del danaro ed un compagno che lo conducesse da Barcellona fino a Napoli per mare, dove fu nominato confessore dell'Ospedale di Santiago. Cristobal Trugillo, altro gesuita similmente colpevole, venne pur traslocato. Ma il fatto trapelò, e Francisco Marcen, provinciale di Castiglia, che aveva così protetto il proprio Ordine, venne processato dall'Inquisizione di Valladolid nel 1587 ed imprigionato per aver disobbedito all'editto. Durante il corso della faccenda, si dovettero certamente interrogare le persone implicate, ma, parodiando sporcamente il sacramento, l'istruttoria fu condotta sotto forma di confessione, onde difendere il sigillo confessionale circa fatte comunicazioni, e, con un raffinamento di casuistica, si persuasero le donne che dovevan presentarsi quali testimonii non esser loro dovere denunziare i colpevoli, anzi, furono ammesse all'Eucarestia pur essendo colpite da scomunica. Incidente caratteristico della losca faccenda: la questione venne sottoposta ai professori gesuiti di Salamanca,

(1) Fumi Aurea Armilla vedi *Circumstantia*, n. 12. - Em. Sa Aphor. Confessar. vedi *Confessio*, n. 25. - Jo. Sanchez, Selecta de Sacramentis, Disp. XI, n. 3. - La Croix, Theol. Moral. Lib. VI, P. II, n. 1041. In Ispagna l'indulgenza della Cruzada offriva immense facilità *In foro conscientiae*, poichè permetteva ai rei di scegliersi il confessore, e questi era autorizzato ad assolvere da tutti i casi eccettuata l'eresia, ed eresia non c'era quando si riconosceva il peccato dell'atto. - Escobar, Theol. Moral. Tract. VII, Exam. IV, cap. 7, n. 37.

senza dir loro che in essa era implicato l'Ordine. Costoro dichiararono si dovesse sottoporla all'Inquisizione, ma quando seppero come stavano le cose, prontamente trovarono scuse e motivi per rovesciare il loro primo giudizio (1). Malgrado tutti gli sforzi dell'Inquisizione, non fu possibile sopprimere nella Spagna questa colpa. Verso la fine del secolo XVII, Arbiol ci informa che il maggior numero dei perpetratori di questo delitto era rappresentato da preti in età già avanzata; egli denuncia l'offesa, dice esser ciò uno scandalo per il mondo, e cerca stornarlo col far balenare agli occhi dei colpevoli le conseguenze di una condanna inquisitoriale (2).

Nel 1608, Paolo V accordò all'Inquisizione Portoghese, riguardo alla sollecitazione, la medesima giurisdizione accordata all'Inquisizione di Spagna, e, nel 1622, Gregorio XV ne estese i provvedimenti a tutti i paesi soggetti all'obbedienza romana. Inoltre, siccome i paesi in cui non esisteva inquisizione eran molti, e siccome i vescovi non avevano giurisdizione sui regolari, che tanti confessori fornivano alle popolazioni, egli tolse loro, in questa materia, tutti i privilegi e le esenzioni di cui godevano, assoggettandoli tutti ai tribunali vescovili, ai quali conferì poteri discrezionali, compresa la facoltà di consegnare al braccio secolare (3). Per imprimere viemmeglio queste misure nella mente degli Ordini Religiosi, nel 1633, Urbano VIII ordinò che questa bolla fosse letta tutti gli anni nei capitoli degli Ordini, facendola seguire da ammonizioni verbali e trasmettendo poi a Roma una

(1) Bibl. Vatican. Mss. Ottobonian. Lat. 495. Fino a qual punto la Compagnia di Gesù avesse fiducia nei suoi membri e fosse ansiosa di impedire gli scandali apparisce dalla regola per la quale quando un prete ascolta la confessione di una donna deve aver poco lontano un compagno che veda senza ascoltare (S. J. Regulae Sacerdotum, n. 18). Inoltre il sagrestano ha l'obbligo di vigilare, e deve esserci sempre un sindaco il quale osservi il confessore e riporti al superiore tutte le confessioni prolungate o conferenze avvenute fuori del confessionale (Instructio pro Confessariis, n. 5). Con tutto ciò i memoranda di un Visitatore dell'Ordine per le provincie tedesche del mezzogiorno, nel 1596 dimostran come anche queste regole salutari fossero trascurate col risultato che di tanto in tanto succedevano degli scandali. - Reusch, Beiträge zur Geschichte des Juesuitenordens, p. 236 (München, 1894).

(2) Arbiol, Manuale Sacerdotum, Lib. IV, cap. 23 (Caesar-Augustae, 1697).

(3) Gregor. PP. XV, Bull. *Universi dominici Gregis* (Bull. III, 484).

esposizione dettagliata e giurata della lettura fatta. Ma egli andò ancor più oltre, poichè promulgò un'enciclica in cui stabiliva che quando i vescovi accordavano l'approvazione ai confessori dovessero ammonirli di esigere dalle loro penitenti, state sollecitate, la denuncia dei sollecitatori (1). Eppure la bolla di Gregorio non venne pubblicata nè in Francia nè in Germania, e ben pochi furono i vescovi che si diedero la briga di adottarne i provvedimenti per le loro diocesi. In Francia, le assemblee del clero rifiutaronsi di accettarla perchè contraria alle abitudini del paese e violante il sigillo confessionale, ed un tentativo di pubblicarla, fatto in sull'esordire del secolo XVIII, venne prontamente soffocato (2). Padre Gobat, che scrisse nel 1666, afferma come i moralisti tedeschi non commentassero affatto i decreti papali, sia perchè non erano stati pubblicati ed accettati in Germania e nutrivasi ben poca speranza che potessero esserlo — sia perchè non potevasi ritenere che le donne tedesche sarebbero state disposte a portare i loro piati al cospetto di personaggi così eminenti quali erano i vescovi od i vicarii generali, sia anche perchè temevasi di scandolezzare i deboli e dare ansa agli eretici; ed aggiunge che potrebbe fare il nome di buon numero di vicarii generali che, eccettuato un solo esempio, non avevano mai ricevuto denunzie di simil genere (3).

Malgrado questa resistenza di inerzia, il papato non abbandonò la lotta. Non era facile stabilire in che consistesse veramente la sollecitazione in confessionale, e, per dippiù, si aveva

(1) Bened. XIV. Bullar. I, 291. - Summa Diana vedi *Denuntiare*, n. 9.

(2) Pontas, Dict. de cas de Conscience, I, 872 (Ed. 1741). - Amort, Dict. Select. Casuum Consc. I, 704-5. - Lochon, Traité du secret de la confession, pp. 135, 144. Con tutto ciò in Francia il delitto di sollecitazione, se scoperto, veniva punito. Era un *cas royal* punibile dai tribunali civili. Il 23 giugno 1673, un direttore spirituale di un convento, che aveva abusato della sua posizione, venne impiccato e seppellito nella Place Maubert, dopo il processo e la sentenza dello Châtelet. Inoltre, argomenti addotti contro la bolla di Gregorio e le condizioni proposte come assolutamente necessarie per prevenirne l'azione l'avrebbero ridotta a nulla e ciò dimostra quanto poco fosse il rispetto che in Francia allora si aveva per l'autorità papale. Infatti, il popolo non esitava a dichiarare di avere prove sufficienti della fallibilità papale. - Lenglet du Fresnoy, Traité du secret inviolable de la confession, pp. 283, 304-20.

(3) Gobat Alph. Confessar. n. 576-77.

il vantaggio di stare alla forma sua più rigorosa e limitata. Nel 1614 visto che molti preti si servivano del confessionale come di luogo d'appuntamento senz'ascoltare le confessioni, l'Inquisizione Romana dispose che questo fatto si dovesse considerare come sollecitazione in confessione, passibile delle pene annesse a questo delitto (1). Nel 1666, Padre Gobat sosteneva che anche gli atti più indecenti con una penitente, non costituivano caso riservato, se non interveniva l'atto finale (2). I casuisti difesero la proposizione secondo la quale il consegnare a mano una lettera amorosa ad una penitente durante la confessione, non era atto di sollecitazione, ed Alessandro VII la condannò nel 1665. (3). Contemporaneamente, egli portò un colpo ancor più decisivo alla questione. Abbiamo visto come i teologi sostenessero che il confessore potesse validamente assolvere la propria amante per il comune peccato, e gravi autori avevano affermato ciò non solamente esser lecito, ma qualche volta anche consigliabile per tranquillizzare la di lei coscienza ed evitarle l'infamia, anche se le relazioni fossero state notorie (4). Alessandro non negò la validità di siffatta assoluzione, ma condannò la proposizione allora in voga secondo la quale con ciò, la donna sarebbe stata esonerata dall'obbligo di denunciare il proprio sollecitatore. Deduzione perfettamente logica della dottrina ortodossa della remissione dei peccati (5). I commenti fatti dai moralisti circa le allocuzioni papali ci attestano a quali ingegnose astuzie si ricorresse per evitarne l'efficacia, e quanto fosse difficile indurre le donne al compito oneroso ed alla mortificazione di denunciare coloro i quali su di esse avessero saziato i loro appetiti, mentre i confessori, ai quali più tardi confessavano il fatto, vincolati dal sigillo confessionale, non potevano fare la denunzia senza l'autorizzazione della

(1) Mattheucci Cautela Confessarii, Lib. I, cap. 5, n. 3.

(2) Gobat Alph. Confessar. n. 353. - « Nisi copulam carnalem exerceat cum ea perfectione quam describi ».

(3) Alex. PP. VII. Decr. 1665, Prop. 6.

(4) Summa Diana vedi *Confessarius*, n. 35.

(5) Alex. PP. VII, Decr. 1665, Prop. 7. - « Modus evadendi obligationem denunciandae sollicitationis est si sollicitatus confiteatur cum sollicitante, hic potest ipsum absolvere absque onus denunciandi ».

penitente (1). Infatti, il denunziare è veramente ingrato per tutti I confessori vennero ammoniti, e l'ammonizione fu ripetuta fino al dì d'oggi, cioè, che qualora l'avessero fatta di loro spontanea volontà, con ciò esponevansi ai morsi della detrazione ed a non lieve pericolo (2). Quanto alla donna i teologi sostenevano non esser essa obbligata alla denuncia, se avesse nutrito ragionevole timore di patirne gravemente nella vita, nella reputazione o nei beni, per se o per i suoi parenti fino al quarto grado (3). La Sorbona andò ancora più oltre, poichè, appoggiata dalla facolta di Douai, nel 1707, malgrado la bolla di Gregorio XV, dichiarò esser peccato mortale per il confessore, costringere una penitente a denunciare il prete dal quale ha patito seduzione in confessionale. Nel 1698, in merito a questo soggetto, aveva già dato un'accurata decisione, per cui il confessore non doveva esser denunziato se non dopo aver subito una fraterna ammonizione senza che per ciò si fosse ritirato dalle vie del male; nè la denunzia era obbligatoria in seguito, se poteva portar seco la perdita della reputazione oppure esser pericolosa per la donna; in nessun caso, poi, la denunzia era consigliabile, a meno si fosse trattato di un prelato saggio e discreto, capace di accomodare sapientemente la cosa (4). Con queste limitazioni, si correva certamente poco pericolo di riescire a mettere un freno alla sollecitazione.

Inoltre, le reticenze di Alessandro VII nel non dichiarare nulla l'assoluzione impartita dal confessore alla sua vittima, doveva apportare i suoi frutti naturali. Tale questione fu lasciata

(1) Viva Trutina Theol. in Prop. 6 Alex. PP. VII. - Tamburini, Method. Confess. Lib. III, cap. IX, paragr. 4. - Mattheucci, Cautela Confessar. Lib. I, cap. 5. - Jac. a Graffiis Pract. Casuum Reservat. Lib. II, cap. 12.

(2) Henriquez, Summae Theol. Moral. Lib. V, cap. X, n. 8. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. VIII, Append. Però, il Fenelon ordinava a tutti i missionarii, ai quali qualche donna si fosse confessata di esser stata sollecitata da qualche prete, di rifiutare l'assoluzione qualora la penitente lor avesse rifiutato il permesso di denunciare il reo, mentre egli doveva promettere di evitare qualunque male sia per la donna che per il prete. - Avis aux Confesseurs, V (Oeuvres, 1838, II, 349).

(3) Jo. Sanchez, Selecta de Sacramentis, Disp. XI, n. 55. - Viva Cursus, Theol. Moral. P. VI, Q. VIII, art. 5, n. 8.

(4) Lochon, Traité du secret de la confession, pp. 197-217.

regolare partitamente dalle singole diocesi, ed i teologi, per quanto fossero acuti, non si accorsero dell'assurdità in cui cadevano facendo dipendere la salute dai singoli paesi, mentre ne è indipendente. Così, e nelle identiche circostanze, un'assoluzione sarebbe stata valida in una diocesi, mentre era nulla in un'altra. Lacroix afferma come tali assoluzioni, in generale, sian valide e sacramentali, quantunque sianvi quelli i quali le considerano come sacrileghe ed inducenti a nuove tentazioni, ma sono proibite in certe diocesi, come quella di Liège, di Milano e di Colonia (1). Durante la secondo metà del secolo XVII, fu argomento di considerevoli discussioni in varii sinodi locali, dove venne dichiarata abuso frequente ed intollerabile, ed in alcuni di essi fu proibita (2). Nel 1709, il cardinal di Noailles, arcivescovo di Parigi, la proibì per il futuro nella sua provincia (3), ma rimase ancor valida e lecita per tutta la chiesa fino a Benedetto XIV (4). Nel 1741, anno primo del suo pontificato, egli denunciò la pratica con frasi severissime; tolse ai confessori ogni facoltà di assolvere in simili casi, dichiarò nulla l'assoluzione così impartita, eccettuato se data *in articulo mortis* quando non fosse accessibile alcun altro prete, e fulminò la scomunica riservata alla Santa Sede e da incorrersi *ipso facto*, a tutti coloro che avessero tentato usarne di nuovo. Inoltre, riconfermando la costituzione di Gregorio XV cercò di porre un termine a tutti i raffinamenti e le distinzioni, con cui i casuisti riescivano ad evadere i decreti papali, definendo nel senso suo più ampio l'atto della sollecitazione, ed imponendo rigorosissimamente di negare l'assoluzione a coloro che fossero sollecitati, se non avessero promesso di denunziare il reo (5).

(1) La Croix, Theol. Moral. Lib. VI, P. II, n. 1204.

(2) Synod. Cameracens. ann. 1661, cap. 11; Synod. Namurcens. ann. 1698, cap. 28; Synod. Bisuntinens. ann. 1707, Tit. XIV, cap. 14 (Hartzheim, IX, 888; X, 219, 323). - Synodicon. Mechliniense, I, 559; II, 319.

(3) Pontas, Dict. de cas de Conscience, I, 837.

(4) Benzi, che scrisse nel 1742 (Praxis Trib. Consc. p. 253), dice non esistere alcuna legge generale che proibisca siffatta assoluzione, la quale è buona se non vien resa invalida per la mancanza di contrizione e di astenersi dal peccare. In seguito aggiunse un poscritto in cui, dopo aver ricevuta la bolla di Benedetto XIV *Sacramentum poenitentiae* dice doversi osservare quanto quivi era pubblicato.

(5) Bened. PP. XIV. Const. *Sacramentum Poenitentiae*, 1 giugno 1741

Nel 1742 egli estese questi provvedimenti alle chiese greche soggette alla giurisdizione di Roma (1), e nel 1745 fece un passo addietro il quale dimostra il timore che egli aveva dello scandalo, poichè permise l'assoluzione del complice *in articulo mortis*, quando il chiamare altro confessore avesse potuto ingenerare sospetti (2). Però, in quello stesso anno promulgò un decreto col quale infliggeva l'inabilità perpetua ad amministrare l'Eucarestia a tutti coloro i quali si fossero resi colpevoli di sollecitazione, ed ordinò che questo decreto, unitamente alla legislazione de' suoi predecessori, conformemente al decreto del 1633, venisse letto tutti gli anni in tutti gli ordini religiosi, sia a tavola che al capitolo, radunato a bella posta, e così pure in tutti i capitoli generali e provinciali, coll'obbligo di inviare all'inquisizione romana una copia giurata dell'atto di lettura (3).

In tal modo, la Santa Sede aveva esaurito tutte le munizioni, tutte le risorse del suo potere; la legislazione è ampia quando si può farla osservare. Se lo è, o meno, è oggetto di congettura, poichè, come anticamente, quello che si teme sopratutto, è pur sempre lo scandalo. Se la sollecitazione non fosse stata considerata un malanno permanente, il concilio di Venezia del 1859 non avrebbe ingiunto a tutti i confessori di tener sempre dinanzi agli occhi i decreti papali promulgati contro di essa, nè a varii altri sinodi moderni sarebbe parso necessario ripetere la proibizione di assolvere il complice nel peccato (4). Dal momento che Pio IX

(Bullar. Bened. XIV, I, 23). Nonostante tutta la cura colla quale il decreto è redatto, i commentatori infaticabili sostennero che il « peccatum turpe » ha da essere la « copula consummata », ma il Liguori ritiene (Theol. Moral. Lib. VI, n. 554) che debba applicarsi a qualunque atto esterno di toccamenti e di discorsi. Con tutto ciò lo stesso Benedetto XIV giustifica siffatta casuistica quando decide (Casus Consc. Jul. 1746, cas. 2) che se un confessore consegna una lettera amorosa ad altro confessore perchè la dia ad una penitente che egli sa doversi da lui confessare, e quest'ultimo la consegna non appena terminata la confessione, nè l'uno nè l'altro è colpevole di sollecitazione. Per una più ampia discussione su di questo argomento vedi il suo De Synodo Dioecesana, Lib. VII, cap. XIV.

(1) Const. *Etsi Pastoralis* (Coll. Lacens. II, 518).

(2) Const. CXX (Bullar. Bened. XIV, I, 219).

(3) Thesauri de Poenis Ecclesiasticis, P. II, vedi *Solicitantes*.

(4) C. Venet. ann. 1859, P. III, cap. XXII, paragr. 5 (Coll. Lacens. VI,

nella bolla *Apostolicae sedis* del 1869 mantenne le scomuniche *Latae sententiae* contro coloro che assolvessero il proprio complice e contro quelli che, sollecitati in confessione, entro un mese non denunciassero il proprio sollecitatore, vuol dire che la cosa è ancora in vigore. Inoltre, il fatto che, nel 1867, la congregazione dell'Inquisizione durante le istruzioni da essa impartite a tutti i prelati del mondo cattolico, si lagna che le costituzioni papali vengano trascurate, e che in parecchi villaggi e città esistano abusi tali da richiedere ben maggior energia da parte dei funzionari incaricati di scoprire e di punire, questo fatto, dico, vuol significare nulla? Quelle istruzioni contenevano pure un sommario della procedura da seguirsi, dalla quale appare che prima di intentare un processo, sono necessarie tre denunzie, l'una indipendente dall'altra, dello stesso confessore; la punizione del reo, se convinto, si riduce semplicemente alla privazione della facoltà di ascoltare le confessioni ed all'abiura dell'eresia che vi si trova implicita, ed anche questa pena irrisoria può essere diminuita se il reo confessa il proprio peccato prima di restarne giudizialmente convinto. Tutte le persone implicate nell'affare sono obbligate a giurare di mantenere il più rigoroso silenzio, e quando la questione è sciolta, considerasi come dimenticata (1). Se si pensa alle tentazioni così terribili per un clero celibatario, tentazioni che fecero dire al Frassinetti « non esser permesso nemmeno il più leggiero dubbio che l'ascoltare le confessioni delle donne sia lo scoglio più pericoloso e fatale nel quale vada ad urtare il ministro di Dio frammezzo alle tempeste del mondo », è certo che queste barriere sembrano ben leggiere (2). Che le occasioni offerte dal confessionale non vadano totalmente perdute, la è cosa che scaturisce dal notevole sommario fatto dal Padre Müller circa le

---

334). - C. Australiens. I, ann. 1841, Decr. XII (Ibid. III, 1052-3). - C. Tuamens. ann. 1817, Decr. XVII (Ibid. III, 765). - C. Ravenn. ann. 1855 cap. V, paragr. 9 (Ibid. VI, 160) - C. Remens. ann. 1857, cap. VI, n. 27 (Ibid. IV, 211).

(1) Collectio Lacensis, III, 553-6. Questa dolcezza da attribuirsi al timore di uno scandalo, presenta un infelice contrasto colla severità con cui questa colpa veniva punita in antico, compresa la deposizione, lunghi pellegrinaggi, e la prigionia a vita in un convento. (Cap. 9, Caus. XXX, Q. 1).

(2) The new parish priest's Practical Manual, p. 361.

seduzioni impiegate (1), e lo spazio dedicato ai libri di testo moderno, nonchè le varie intricate questioni e distinzioni che vi si trovano implicate (2).

Dato il pericolo universalmente riconosciuto nell'ascoltare le confessioni delle donne, la chiesa ha sempre tentato di annientarlo per quanto fosse possibile stabilendo norme che dessero alla confessione quel massimo di pubblicità che è compatibile colla conservazione del segreto. Dapprincipio, parve particolarmente necessario pigliare queste precauzioni per la confessione delle monache. Il concilio di Parigi dell'829 stabilì che, quando esse si confessassero, dovessero trovarsi in chiesa dinanzi all'altare con qualche testimonio poco lontano (3). Da quel tempo in avanti, le ingiunzioni di tal genere andaronsi continuamente moltiplicando, con leggiere varianti, la qual cosa dimostra quanto fosse difficile farle osservare. In caso di malattia o di altra necessità, la confessione poteva esser ascoltata nella camera della penitente, ma le porte della camera dovevano rimaner aperte e qualcuno essere in vista, quantunque non troppo vicino da poter ascoltare. Altrimenti la confessione doveva esser fatta nella chiesa aperta, in qualche angolo visibile ai circostanti, esser fatta dopo il levar del sole e prima del tramonto, e se il penitente era una donna, in

(1) Müller's Catholic priesthood, IV, 158. - « Non era forse lui che insegnava loro tali vergognose azioni non esser peccato, non arrecare danno alcuno? Non era forse lui che diceva loro di volerle curare, di provarle, di santificarle? Non le assicurava egli forse che si sarebbe presi i loro peccati sulle sue spalle? Non diceva egli forse loro che tutti i preti fanno di queste cose? Non le minacciava egli perfino della vendetta del cielo qualora si fossero rifiutate »? - Per un altro sommario di S. Alfonso Liguori vedi Guarceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. VIII, Append.

(2) Gury, Comp. Theol. Moral. II, 590 sqq. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. VI, art. 5; cap. VIII, Append. - Mig. Sanchez, Prontuario de la Teologia Moral, Trat. VI. Punto XI. Quest'ultimo ammonisce i confessori ad usare la massima prudenza nell'avvisare le penitenti sollecitate dell'obbligo di denunciare il reo, giacchè altrimenti ciò potrebbe arrecare assai più scandalo che edificazione.

(3) C. Paris. ann. 829, cap. 46 (Harduin. IV, 1323). - Questo venne virtualmente ripetuto, nel 1279, dall'arcivescovo Peckham di Canterbury (Ibid. VII, 788).

chiesa doveva trovarsi qualche altra persona; diversamente tralasciare di ascoltarla; inoltre, il confessore occorreva si mettesse di fianco alla penitente, tenere la faccia o gli occhi bassi, e in nessun caso mai fissi sopra di lei (1). Tuttavia pare che queste regole salutari fossero ben poco osservate, ed i moralisti rigidi riconoscevano che il trascurarle conduceva ad abusi e disordini della peggior specie (2). Parrà strano, eppure l'uso del confessionario non venne introdotto che in seguito alla contro-Riforma. Esso è rappresentato da una specie di cassa dentro la quale siede il confessore, ed ha una griglia per parte, dalla quale la penitente può sussurrare nelle orecchie del padre i propri peccati senza che l'uomo veda il volto dell'altra. La prima allusione al confessionale nella quale io mi sia imbattuto trovasi nel concilio di Valencia del 1565, il quale ordinò se ne erigessero in tutte le chiese ed avessero a servire per ascoltare le confessioni, particolarmente delle donne (3). In quello stesso anno, S. Carlo Borromeo prescrisse

(1) Martene, De Antiq. Eccles. Ritib. Lib. I, cap. VI, art. 3, n. 8, 9. - Constitt. Odonis Paris. circa 1198, cap. VI, paragr. 2, 3 (Harduin, VI, II, 1940). - Constitt. R. Poore, ann. 1217, cap. 27 (Ibid. VII, 97). - Constitt. S. Edmund. Cantuar. circa 1236, cap. 17 (Ibid. VII, 270). - C. Narbonn. ann. 1227, cap. 7 (Ibid. VII, 146). - C. Claromont. ann. 1268, cap. 7 (Ibid. VII, 594). - C. Coloniens. ann. 1280 (Ibid. VII, 826). - C. Mogunt. ann. 1281, cap. 8 (Hartzheim, III, 664). - Statutt. Jo. Episc. Leodiens. ann. 1287, cap. 4 (Ibid. III, 686). - S. Bonaventurae Confessionale, cap. 1, partic. 1, 3. - Raynaldi, Confessionale. - Manipulus Curatorum, P. II, Tract. III, cap. 8. - S. Antonini ,de Audientia Confess. fol. 13 b; Ejusd. Summae, P. III, Tit. XVII, cap. 19. - Joh. Myrc's Instructions for parish priests, vedi 880-895.

(2) Jo. Gersonis Orat. in C. Remens. ann. 1409 (Gousset, Actes, ecc., II, 657) - « Fiat confessio coram oculis omnium, in patente loco ne introeat lupus rapax in angulis suadens agere quae turpe est etiam cogitare. Vae aliter agentibus et sub familiaritatis specie in angulis vel camerulis res ignominia plenas exercentibus easque deteriore sacrilegio sub devotionis specie palliantibus, excusantibusque ». Ed il vescovo Roberto di Aquino (Opus Quadragesimale, Serm. XXIX, cap. 2): « Nam ego nescio laudare illos qui audiunt confessiones mulierum in locis secretis, in cameris, in angulis latebrosis in quibus etiam quandoque et saepe qui boni et justi creduntur ad enormissima sacrilegia et vituperabiles dissolutiones labuntur ».

(3) C. Valentin. ann. 1565, Tit. II, cap. 17 (Aguirre, V, 417). - Il Binterim (Denkwürdigkeiten, V, II, 233) è in errore quando attribuisce al concilio di Siviglia del 1512 un'allusione ai confessionarii. L'allusione è alle *Con-*

l'uso di una forma rudimentaria di confessionale, una sedia con una particola (*Tabella*) che separasse il confessore dal penitente (1). Undici anni dopo, nel 1576, ordinò che in tutte le chiese della provincia di Milano si erigessero dei confessionarii, ai quali egli allude nelle sue istruzioni ai confessori (2). L'innovazione rappresentava un progresso tale, che in pochi anni rapidamente si diffuse. Nel 1579, fu adottata dal concilio di Cosenza; nel 1585, da quello di Aix; nel 1590 da quello di Tolosa; nel 1607 da quello di Mechlin; e nel 1609 da quello di Narbonne. Sembra che le autorità si aspettassero della resistenza da parte del clero, poichè di tanto in tanto ci incontriamo in minaccie per coloro che non obbedissero, ed a Mechlin, dove accordaronsi tre mesi di tempo per sottostare all'ordine, a nessuno si permise di ascoltare le confessioni in altro modo, eccettuato il caso di necessità, o per una particolare licenza accordata dall'ordinario (3). Il Rituale Romano del 1614 ordina l'uso del confessionale in tutte le chiese e prescrive lo si collochi in luogo aperto facilmente visibile a tutti (4). Con tutto ciò, nel 1630, Alfonso di Leone ripete le antiche ingiunzioni che il confessore e il penitente non debbano trovarsi di fronte nè si tocchino, e, parlando del confessionale, dice essere un sistema adottato solo in alcune diocesi, la qual cosa dimostra come non fosse peranco entrata nell'uso generale (5). Infatti, nel 1709 l'Inquisizione di Spagna ritenne necessario emanare un editto impo-

fessionaria - lettere patenti sia papali che vescovili autorizzanti coloro che le acquistavano a confessarsi in casa propria, ed anche a far celebrare quivi la messa; queste si eran fatte tanto comuni da esser un vero e proprio abuso. - C. Hispalens. ann. 1512, cap. 19 (Aguirre, V, 370). - Dalle istruzioni impartite nel 1528 da Martin de Frias (De Arte et Modo Audiendi Confess. fol. VI) sulla posizione del prete e della penitente, apparisce chiaro che egli nulla ancora sapeva dei confessionarii.

(1) C. Mediolan. I, ann. 1565, P. I, cap. 6 (Harduin, X, 653).

(2) C. Provinc. Mediolan. IV, ann. 1576 (Acta Eccles. Mediolan. I, 146). - Instruct. Confessar. Ed. Brixiae, 1678, pp. 51, 76.

(3) C. Consentin. ann. 1579 (Binterim, *Loc. cit.*). - C. Aquens. ann. 1585, De Poenit. (Harduin, X, 1550). - Tolosan. ann. 1590, cap. IV, n. 6-8 (Ibid. p. 1800). - C. Mechlin. ann. 1607, Tit. V, cap. 3 (Ibid. p. 1944). - C. Narbonn. ann. 1609, cap. 16 (Ibid. XI, 17).

(4) Rituale Roman, Tit. III, cap. 1.

(5) Alph. de Leone de Off. et Potest. Confess. Recoll. XVI, n. 20.

nendo ai preti di ascoltare le confessioni nella chiesa e non in celle o cappelle (1). Malgrado, però, l'introduzione dei confessionarî, si sentì pur sempre il bisogno di mettere in guardia contro i possibili e reali abusi, ed i concilii moderni, come gli antichi, insistettero instancabilmente riguardo alle precauzioni da usarsi per impedire gli scandali (2).

Connessa con tutta la morale del confessionale ed affine all'affare della sollecitazione, è un'altra questione oggetto di considerevole dibattito e di grande divergenza di opinioni. Deve esso, o meno, il penitente menzionare, od il confessore dimandargli il nome del complice in un peccato? Questo si può dire certamente anche del furto o dei delitti di violenza, ma interessava particolarmente i peccati della carne. In ogni caso, la notizia così ottenuta, poteva esser usata in male; ma trattandosi di peccati carnali, era ben più facile che tale segreto, in dominio di un prete dissoluto, lo tentasse, in modo particolare, ad usare della donna della quale aveva appreso la debolezza. Per cui tale conoscenza diveniva particolarmente pericolosa. Fino al secolo scorso non avevasi notizia di alcuna condanna od approvazione autorevole, e la questione fu lasciata alla cura dei sinodi locali e delle opinioni contradditorie dei dottori. Lanfranco si lamenta che sianvi penitenti i quali credono non poter ottenere il perdono se non a condizione di fare i nomi dei loro complici, e lagnasi pure che sianvi confessori i quali interrogano particolarmente sopra tale argomento, la

(1) Bibl. Nacional de España, Seccion de Mss. P. V, fol. C, 17, n. 38.

(2) C. Baltimor. I, ann. 1829, Decr. XXV (Coll. Lacens. III, 30-1). - C. Baltimor, V, ann. 1843, Decr. IX (III, 90). - C. Australiens. I, ann. 1844, Decr. XII (III, 101). - C. Thurlesens. ann. 1850, Decr. XI, n. 41 (III, 782). - C. Rothomagens. ann. 1850, Decr. XVII, n. 3 (IV, 530). - C. Tolosan. ann. 1850, Tit. III, cap. I, n. 70 (IV, 1054). - C. Casseliens. ann. 1853, tit. III (III, 837). - C. Tuamens. ann. 1854, Decr. VIII (III, 860). - C. Quebecens. II, ann. 1854, Decr. IX, paragr. 7 (III, 639). - C. Port. Hispan. ann. 1854, art. IV, n. 1, 2 (III, 1098). - C. Halifaxiens. I, ann. 1857, Decr. IV (III, 754). - C. Viennens. ann. 1858, Tit. III, cap. 7 (V, 169). - C. Coloniens. ann. 1860, Tit. II, cap. 15 (V, 351). - C. Pragens. ann. 1860, Tit. IV, cap. 7; Tit. V, cap. 8 (V, 508, 543). - Synod. Ultraject. ann. 1865, Tit. IV, cap. 8 (V, 830). - C. Plen. Baltimor. II, ann. 1866, App. X (III, 553).

qual cosa egli considera sconvenientissima (1). D'altra parte, nella confessione capitolare dei conventi, il peccatore doveva dare tutte le indicazioni possibili, senza riguardo alle persone implicatevi (2). Di tanto in tanto, qualche concilio fece sentire una voce condannante l'eccessiva curiosità dei preti. Probabilmente minacciavasi di sospensione quel prete che avesse fatto simili domande, riprovando il penitente che volontariamente avesse dato tali informazioni (3). Parrebbe che la pratica fosse abbastanza comune, giacchè Cesario di Heisterbach la disapprova apertamente, poichè, quantunque talvolta possa tornar utile, tuttavia è pericolosa per la facilità a peccare del prete (4). Gli scolastici eran divisi. Molti ritenevano che tale indagine fosse conveniente se fatta con buona intenzione, come sarebbe stato quando si agisse per pregare per il complice peccatore, o per riprovare il peccato nel segreto dell'anima propria, od anche per tornare in qualche modo utile al penitente, e l'Aquinate asserisce positivamenet doversi rivelare la persona del complice se ciò sia necessario per fare una confessione completa, la qual cosa dà il diritto al confessore di chiederlo (5). Altri, invece, negano che ciò possa farsi in confessione, e suggeriscono al prete di indagarlo in seguito (6). Altri ancora affermano peccare gravemente quei confessori che dimandano curiosamente il nome della persona colla quale il penitente ha peccato, ma il peccato è assai minore se lo indagano fuori di confessione; nel medesimo tempo è pur dovere confessare tutte le circostanze

(1) Lanfranci, Lib. de Celanda Confessione (Migne, CL, 629).

(2) Ps. Bernardi, Documenta pie vivendi (Migne, CLXXXIV, 1173).

(3) Odonis Paris. Constitt. circa 1198, cap. VI, paragr. 14 (Harduni, VI, II, 1941). - R. Poore Constitt. ann. 1217, cap. 27 (Ib. VII, 97). - Edmundi Cantuar. Constitt. ann. 1236, cap. 20 (Ibid. VII, 271). - Jo. Episc. Leodiens. Stat. ann. 1287, cap. 4 (Hartzheim, III, 689).

(4) Caesar. Heisterbach Dial. III, cap. 28-31.

(5) Jo. Friburg. Summae Confessor. Lib. III, Tit. XXIV, Q. 87. - S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XIV, cap. 19, II. - Somma Pacifica, cap. 2. - Rob. Episc. Aquin. Opus Quadragesim. Serm. XXIX, cap. 1. - S. Th. Aquin. Opusc. XII, Q. 6; In IV Sentt. Dist. XVI, Q. III, art. 2 *Ad calcem*. - Gab. Biel, In IV Sentt. Dist. XXI, Q. Unic. ad 5, Dub. 2.

(6) S. Bonavent. In IV Sentt. Dist. XXI, P. II, art. 1, Q. 3. - Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XII, Q. 5. - Cherubini de Spoleto, Quadragesimale, Serm. LXII.

necessarie, senza riguardo alle conseguenze che possono piombare addosso a quelle persone che vi sono implicate (1). Bartolomeo da S. Concordio proibisce ogni indagine e cita per ciò S. Raimondo di Pennaforte (2), e Bartolomeo Fumo, sull'autorità del Caietano, dichiara enfaticamente nulla doversi confessare che possa comunque rivelare il nome di un altro (3). Decisamente le opinioni tendevano verso questa direzione. Bartolomeo da Medina afferma potersi sopprimere le circostanze aggravanti qualora ciò sia necessario ad impedire l'identificazione del complice; se un confessore si rifiuti di assolvere il penitente che non rivela il nome del complice, deve esser denunziato quale eretico all'Inquisizione, ed il confessore susseguente può rifiutargli l'assoluzione fino a che abbia denunciato il complice, però, quando costui fosse un eretico od un ladro, puossi rifiutare l'assoluzione fin quando il penitente l'abbia denunciato alle competenti autorità (4). Rodriguez cita le varie opinioni per dimostrare che se il penitente vuole denunciare il suo complice, il confessore commette peccato gravissimo permettendolo (5). D'altra parte, Emanuele Sa afferma che i dottori più antichi ritenevano doversi confessare anche i peccati implicanti altre persone, ma che molti dottori moderni ritengono doversi sopprimere il peccato che danneggerebbe o diffamerebbe un altro; quest'opinione è probabile, ma egli preferisce l'antica quando il caso è tale che importerebbe semplicemente la perdita della buona reputazione (6), mentre il Tamburini dimostra esser necessario rivelare il complice quando ciò sia necessario per determinare il carattere del peccato (7), e Juan Sanchez suggerisce al penitente di confessar tutto senza tradire il suo complice cangiandone l'indirizzo o dando un nome fittizio ed

(1) Durand. de S. Porciano in IV Sentt. Dist. XVI, Q. XIV, paragr. 8. - P. de Palude in IV Sentt. Dist. XVII, Q. II, art. 1. - Johannis de Janua Summa quae dicitur Catholicon, vedi *Confessio*.

(2) Summa Pisanella vedi *Confessor*, II, paragr. 5.

(3) Fumi Aurea Armilla vedi *Circumstantia*, n. 11 .

(4) Bart. a Medina Instruct. Confessar. Lib. II, cap. IV, De Complicibus, paragr. 1.

(5) Rodriguez, Nuova Somma de' Casi di Coscienza, P. I, cap. 53, paragr. 9.

(6) Em. Sa Aphorismi Confessar. vedi *Confessio*, n. 17.

(7) Tamburini, Method. Confess. Lib. II, cap. IX, paragr. 2.

una fittizia nazionalità, la qual cosa disorienterebbe il confessore nelle sue indagini se gli venisse vaghezza di farle (1).

A partire da quest'epoca la maggior parte dei teologi si accordano nell'affermare esser peccato mortale chiedere la rivelazione di un complice, senza motivo ragionevole, ma la definizione di questo motivo ragionevole è assai elastica; l'emendazione del complice non consideravasi quale giustificazione sufficiente, ma si poteva costringere alla rivelazione se ciò fosse reputato necessario a prevenir la caduta del penitente, o ad accertare con esattezza il grado del peccato (2). Eranvi però le eccezioni alla regola e queste lasciavano grande libertà d'azione ai preti mal disposti, che potevano approfittare dell'ignoranza dei penitenti costringendoli a rivelare il complice. Ed il fatto che continuamente si riprovò la pratica di intraprendere siffatte indagini fuori del confessionale, ove non esiste più il sigillo, dimostra quanto fosse difficile sopprimere il desiderio di questa proibita conoscenza (3).

Finalmente, nel 1745, Benedetto XIV, in un breve indirizzato al Portogallo, condannò formalmente come scandaloso e pernicioso il costume di indagare il nome del cómplice; ma ciò non bastò, e, nel 1746, fulminò la scomunica *Latae sententiae* riservata al papa, a tutti coloro che avessero sostenuto la liceità di tale pratica. Eppure furonvi teologi ostinati i quali sostennero che questo decreto era ristretto al Portogallo, e che altrove la pratica continuava ad esser permessa; quindi, a tre mesi di distanza dal secondo, fu necessario emanare un terzo decreto, nel quale il papa dichiarava come tale proibizione fosse generale ed universalmente obbligatoria. Eppure il malanno era così inveterato che, nel 1749, si rese necessario ancora una quarta allocuzione. In essa, e per il Por-

(1) Jo. Sanchez, Selecta de Sacramentis, Disp. IX, n. 10. Per gli autori che in questa questione vessata sostennero il parere contrario, con preponderanza in favore della rivelazione del complice, vedi Benzi, *Praxis tribunalis conscientiae*, disp. 1, Q. II, art. 1, Par. 2, n. 11.

(2) Escobar, Theol. Moral. Tract. VII. Exam. IV, cap. 5, n. 32; cap. 7, n. 38, 41. - Gobat, Alph. Confessar. n. 244, 254. - Juenin, de Sacram. Diss. VI, Q. 5, cap. 6, art. 3, paragr. 3. - Viva Cursus Theol. Moral. P. VI, Q. 5, art. 6, n. 5. - Summae Alexandrinae, P. I, n. 479-86. - La Croix, Theol. Moral. Lib. VI, P. II, n. 1144. - Tournely, de Sacr. Poenit. Q. VI, art. IV.

(3) Clericati, de Poenit. Decis. XXIII, n. 14.

togallo, sotoponevasi questo delitto alla giurisdizione dell'Inquisizione (1). Ciò riescì finalmente a troncare le corna al toro, almeno per quanto riguarda la domanda del confessore, poichè non sembra fosse sradicato tutto completamente, almeno se dobbiamo giudicare dalla necessità sentita da alcuni concilii recenti di condannar la pratica (2), e dal fatto che Pio IX, nella bolla *Apostolicae sedis*, accenna partitamente ai decreti di Benedetto XIV e conferma la scomunica riservata per tutti coloro i quali avessero sostenuto potere il confessore chiedere il nome del complice. Eppure la proibizione viene virtualmente elusa, poichè il confessore, quando lo ritenga conveniente, può fare dimande che lo mettano in grado di identificare il complice (3). Inoltre gli autori moderni non ritengono che il pericolo al quale il complice si trova esposto, giustifichi il penitente dall'obbligo di confessare un peccato. Padre de Charmes, infatti, dice espressamente doversi rivelare il nome quando ciò sia necessario alla completazione, e questo suppone nel confessore il diritto di chiederlo (4).

A quale età incomincia l'obbligo della confessione annuale? Ecco una questione assai difficile a risolversi. Da un canto sembra sacrilego amministrare ai fanciulli ancora in tenera età il terribile sacramento della penitenza, con tutti i suoi requisiti necessarii della contrizione e della carità ed un concetto del suo significato, in quanto serve a scongiurare l'ira di un Dio offeso. D'altra parte stando alla teoria della chiesa, non appena il fanciullo è *Doli*

(1) Benedicti PP. XIV. Constt. *Suprema*, 7 luglio 1745; *Ubi primum*, 4 giugno 1746; *Ad Eradicandam*, 28 settembr. 1746; *Apostolici ministerii*, 9 dicembr. 1749. Cf. Ejusd. de Synod. Dioecesan. VI, XI.

(2) C. Ravenn. ann. 1855, cap. V, paragr. 6 (Coll. Lacens. VI, 159). - C. Venet. ann. 1859, P. III, cap. XXII, paragr. 5 (Ibid. p. 334). - Nel 1866 il concilio plenario di Baltimora (Acta p. 305) ritenne necessario stampare in Appendice le Costituzioni di Benedetto XIV.

(3) S. Alph. de Ligorio, Praxis Confessarii, n. 118. - Gury, Casus Conscientiae, II, 467-70.

(4) Becani, de Sacramentis Tract. II, P. III, cap. 36, Q. 2. - Reiffenstuel, Theol. Moral. Tract. XIV, n. 57. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 489, 492. - Gousset, Theol. Morale, II, n. 434. - Zenner, Instructio Pract. Confessar. paragr. 72, n. 2; paragr. 96. - Bonal, Institt. Theol. T. IV, n. 248-9. - Th. ex Charmes, Theol. Univ. Diss. V, cap. IV, Q. 2, art. 1, concl. 3.

capax, è in grado cioè di commettere peccato, di distinguere tra il giusto e l'ingiusto, di essere responsabile delle sue azioni, la confessione deve permettersi, poichè tanto essa, come l'assoluzione sono i soli mezzi atti a riscattarlo eventualmente dalla perdizione in caso di morte, e quindi diventa di suprema necessità. Inoltre, sta il fatto, dalla chiesa mai perduto di vista, che il periodo critico del fanciullo, uomo o donna, è precisamente quello in cui si prepara il futuro uomo o la futura donna, per cui dev'esser modellato ed educato all'obbedienza implicita alle formule ecclesiastiche ed all'autorità, formandogli quel carattere, che, in avvenire, lo renderà docile ed obbediente per tutta la vita. Naturalmente, queste considerazioni bastano a soffocare qualunque scrupolo che possa nascere circa il concedere il sacramento a coloro che evidentemente non hanno ancora raggiunto lo sviluppo necessario a servirsene ed a comprenderne il significato.

La questione dell'età in cui incomincia la responsabilità, venne variamente risolta. Quando, sulla fine del secolo IV, essa fu proposta a Timoteo d'Alessandria, non volle pronunciarsi: alcuni, dic'egli, sostengono che la responsabilità incomincia all'età di dieci anni, altri solo più tardi, e Balsamone è di questo parere (1). Una frase attribuita a Gregorio Magno dice esservi di quelli i quali affermano nessuno poter peccare prima dei quattordici anni; ma ciò si può dire solo dei peccati sessuali, mentre anche la bugia e lo spergiuro sono peccati, eppure son comunissimi nei fanciulli (2). Un antico Ordo, probabilmente non posteriore al secolo IX, dice dover il prete adattare la penitenza alle condizioni del penitente, se ricco o povero, libero o schiavo, infante, fanciullo, giovane, adulto o di età avanzata (3), la qual cosa lascierebbe supporre che la confessione potesse incominciare a qualunque età. Abbiamo visto come, allorquando l'Imperatrice Agnese fece a S. Pier Damiani la sua confessione generale, disse come in essa avesse compreso tutti i peccati commessi a partire dall'età di cinque anni. Quando la confessione era ancora volontaria e poco

(1) Timothei Alexandr. Responsa canonica cum Gloss. Balsamon. (Max. Bibl. Pat. IV, 1060).

(2) Cap. I Extra, Lib. V, Tit. XXIII.

(3) Pez Thesaur. anecd. II, 11, 614.

frequente, non esisteva regola fissa, ed il canone lateranese del 1216 si astenne da una definizione più chiara; disse la confessione esser obbligatoria dopo raggiunto l'uso della discrezione. L'interpretazione di questa definizione doveva necessariamente variare. Nel 1227 il concilio di Narbonne fissò l'età a quattordici anni (1). Quando S. Raimondo di Pennaforte, nel 1235, compilò le decretali di Gregorio IX sembra nulla trovasse concernente quest'argomento eccettuato il passo surriferito attribuito a Gregorio I. Un quarto di secolo dopo, il cardinal Enrico di Susa stabilisce a sette anni l'età della responsabilità, quando i fanciulli dovrebbero confessarsi ed accettare la penitenza (2), ed il Glossatore delle Decretali afferma che a quell'età essi sono considerati come *Doli capaces* (3). D'altra parte, varii concilii dei secoli XIII e XIV stabiliscono l'età a quattordici anni (4); e gli scrittori sistematici si accontentano di prescrivere l'età della discrezione (5). Nel 1408, Gersone ed il concilio di Reims, collo stabilire che i fanciulli al di sotto dei quattordici anni non sono soggetti ad alcun caso riservato, implicano che la confessione e la penitenza incomincino in età più giovanile (6), e la tendenza continuò a scendere fino ad Minimum, giacchè, quantunque il Savonarola ammetta la confessione e la comunione dover incominciare simultaneamente quando i fanciulli sono in grado di distinguere tra il pane ordinario e l'Eucarestia, il che, dic'egli, avviene sui dieci e gli undici anni, altri autori del Rinascimento specificano che l'età richiesta per la prima confessione è quella di sette anni; Pacifico da Novara aggiunge, però, che in alcuni paesi essa è protratta fino ai dodici ed ai quattordici anni, e Cherubino da Spoleto cita autori

(1) C. Narbonn. ann. 1227, cap. 7 (Harduin. VII, 146).

(2) Hostiens. Aureae Summae Lib. V, De Delictis puerorum, paragr. 2; de Poenit. et Remiss. paragr. 7.

(3) Summa Rosella vedi *Confessio sacram.* II, paragr. 4.

(4) Statuta Johann. Episc. Leodiens. ann. 1287, cap. 4 (Hartzheim, III, 686). - Statut. Synod. Cameracens. circa 1300 (Ibid. IV, 69). - Statut. Synod. Remens. circa 1330 Set. Locus, Praecept. IV (Gousset, Actes, etc. II, 540).

(5) Astesani, Summae, Lib. V, Tit. x, art. 2, Q. 3. - Manip. Curator. P. II, Tit. III, cap. 2.

(6) C. Remens. ann. 1408 (Gousset, Actes, etc. 658, 664).

per tutte le età a partire dai sette anni fino ai quattordici (1). Dopo quest'epoca, i sette anni hanno continuato ad esser considerati come l'età prescritta per incominciare la confessione, nonostante che S. Carlo Borromeo ordinasse di esigerla tra i cinque ed i sei anni, ed il catechismo tridentino si accontentò di prescrivere l'uso della discrezione. Pare però che fino all'età di dodici anni non si applicassero le pene previste dal canone lateranese per coloro che avessero trascurato la confessione obbligatoria annuale (2). Nel 1703, il concilio di Albania denunziò con termini vivaci l'esecrabile costume quivi predominante di non incominciare la confessione prima dei sedici anni, dei diciotto od anche dei venti, la qual cosa trascinava a perdizione molte anime, e, nel 1803, il concilio di Suchuen biasimava quei confessori che si rifiutavano di confessare i fanciulli di nove o dieci anni, allegando la loro tenera età, ed impose loro di invitare a confessarsi tutti quelli che fossero arrivati all'età di sette, od al massimo di otto anni (3). Sarebbe impossibile stabilire fino a qual punto queste prescrizioni fossero osservate. Nel 1747 il cardinal Rezzonico, vescovo di Padova, esprimeva la propria meraviglia nell'apprendere che molte persone arrivavano fino all'età di sedici o diciott'anni senz'aver ricevuto i sacramenti, per cui ordinava si osservasse rigorosamente la regola di S. Carlo Borromeo (4); e dalle frasi di parecchi concilii recenti, possiamo farci un'idea dell'im-

(1) Savonarolae, Confessionale, fol. 7 b. - Bart. de Chaimis, Interrogat. fol. 52 b, 54 b. - Robert. Episc. Aquin. Opus Quadragesim. Serm. XXVIII, cap. 1. - Somma Pacifica, cap. 12. - Summa Sylvestrina, vedi *Confessio sacr.* II, paragr. 4. - Cherubini de Spoleto, Quadrages. Serm. LXII.

(2) S. Car. Borrom. Instruct. Confessar. Ed. 1678, p. 55. - Em. Sa Aphorismi Confessar. vedi *Confessio*, n. 3. - Henriquez, Summae, Theol. Moral. Lib. IV, cap. 5, n. 2, 3. - Summa Diana vedi *Confessionis necessitas*, n. 1. - Layman, Theol. Moral. Lib. V, cap. VI, paragr. 5, n. 7. - Clericati, de Poenit. Decis. L, n. 12. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 665. - Cat. Trid. de Poenit. cap. 8. Altrove il Liguori (Istruzione Pratica, cap. II, n. 37) ammette l'età di sette anni, quantunque diansi dei casi in cui incominci assai più presto, ed altri più tardi.

(3) C. A[illegible]anens. ann. 1703, P. II, cap. 4. - C. Sutonuens. ann. 1803, cap. VI, paragr. 6 (Coll. Lacens. I, 302; VI, 20).

(4) Lett. Pastor. 14 agosto 1747.

portanza annessa dalla chiesa a questa regola e della difficoltà di farla osservare (1).

Mentre, nei tempi moderni, gli autori quasi unanimemente sostennero la confessione doversi incominciare il più presto possibile, il parere non fu tale quando si trattò di stabilire l'età in cui impartire il sacramento della Eucarestia. L'inconvenienza di impartire l' assoluzione a persone incapaci di comprenderla o di soddisfare alle condizioni richieste, non impedì che Pierre de la Palu affermasse il fanciullo esser tenuto all'obbligo della confessione e della comunione annuale non appena sia *doli capax*, la qual cosa, naturalmente, suppone l'assoluzione (2). Più cauto va St. Antonino; dalla confessione, il prete deve decidere se il fanciullo ha raggiunto lo sviluppo necessario per esser ammesso alla comunione (3). S. Carlo Borromeo, il quale volle che la confessione incominciasse all'età di cinque o sei anni, ordinò che l'assoluzione venisse protratta fin quando il confessore ritenesse il fanciullo capace di ricevere il sacramento, la qual cosa difficilmente può verificarsi prima dei dodici anni, od al minimo dei dieci (4). Il sinodo di Verdun, nel 1598, ordinò che, passata l'età di otto anni, i fanciulli venissero ascoltati ad uno ad uno in confessione, mentre i più giovani dovevano ricevere semplicemente una benedizone non sacramentale (5). Quando l'Henriquez afferma che i fanciulli inferiori ai dodici anni non sono soggetti al canone lateranese e non si possono ammettere alla comunione, certo se ne deve concludere che non potevano esser oggetto di assoluzione; mentre Juan Sanchez asserisce che il precetto della confessione e della comunione annuale entra in vigore non appena il fanciullo è capace di distinguere tra il bene ed il male, la

(1) C. Ravenn. ann. 1855, cap. 5, paragr. 11. - C. Urbinantens. ann. 1859, P. I, Tit. VIII, paragr. 50. - Baltimor. Plenar. II, ann. 1866, Tit. 5, cap. 5, n. 276 (Coll. Lacens. VI, 160, 20, III, 471).

(2) P. de Palude in IV Sentt. Dist. XII. Q. 1 ad 5.

(3) S. Antonini, Summae, P. II, Tit. IX, cap. 9, paragr. 1. - Con tutto ciò S. Antonino altrove (P. III, Tit. XIV, cap. 12, paragr. 5) cita Pierre de Palu senza dire che da lui dissente.

(4) S. Carol. Borrom. Instruct. Confessar. p. 55.

(5) Synod. Verdunens. ann. 1598, cap. 51 (Hartzheim, VIII, 470).

qual cosa avviene tra i sedici ed i diciassette anni (1). Gobat espone la perplessità in cui versa il confessore coscienzioso quando si tratta di stabilire se i fanciulli siano, o meno, capaci del sacramento; per conto suo, la regola è questa che, nel dubbio, occorre amministrarlo condizionatamente alla sua capacità (2). Laymann afferma suggestivamente non doversi assolvere i bambini se temono le scudisciate e non l'inferno; coloro che non sono ancora in grado di comprendere il sacramento, occorre rimandarli colla semplice benedizione; quando siavi dubbio, si può impartire l'assoluzione condizionata (3). Questo che è, tutt'al più, una specie di espediente per supplire all'umana impotenza nell'esercizio di attributi sovrumani, fu ardentemente accettato come buona soluzione della difficoltà. Guarceno dice che errano gravemente quei confessori i quali non impartiscono l'assoluzione avanti la prima comunione, giacchè diversa è la capacità richiesta nei fanciulli per il ricevimento dell'uno e dell'altro sacramento; la confessione dovrebbe incominciare a sette anni, e se è dubbia la capacità del fanciullo a ricevere l'assoluzione bisogna impartirla condizionatamente (4). Sembra si trattasse di un costume tutt'altro che facile a sradicarsi. Così almeno si può arguire dallo zelo con cui il Frassinetti combatte la pratica di protrarre l'assoluzione fino al momento della prima comunione, lasciando in quel frattempo che i peccati restino allo stato di peccati non rimessi; infatti, il Gousset ne parla come di abuso invalso in molti luoghi (5).

Sull'assoggettamento dei fanciulli ai casi riservati, havvi un altra questione, variamente discussa, ma che sembra sia stata risolta dal principio che la riserva non è una punizione inflitta al peccatore, bensì una limitazione di giurisdizione del confessore (6). Ammesso che la giovinezza rappresenta un ostacolo all'applicazione della riserva, parrebbe che la questione avesse do-

(1) Henriquez, Summae Theol. Moral. Lib. IV, cap. 5, n. 2, 3. - Jo. Sanchez, Selecta de Sacramentis, Disp. XXVI, n. 4.

(2) Gobat, Alphab. Confessar. n. 443-59.

(3) Laymann, Theol. Moral. Lib. V, Tract. VI, cap. 5, n. 7.

(4) Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. IV, art. 2. - Marc, Institt. Moral. Alphonsianae, n. 1663.

(5) Frassinetti, New Parish Priest's Manual, p. 367. - Gousset, Theologie Morale, II, 406.

(6) Cabrini, Elucidar. Casuum Reserv. P. I, Resol. XXVII, XXVIII.

vuto sembrare ben più teoretica che pratica, ma il costume moderno di ricorrere per aver la facoltà di assolvere, neutralizza l'impedimento, e noi sappiamo che nello scorso secolo, il cardinal Onorati, quale vescovo di Senigallia, assolse da peccati carnali riservati alcuni fanciulli inferiori ai quattordici anni ed alcune fanciulle inferiori ai dodici, per la semplice ragione che ciò avrebbe loro impedito di confessarsi (1).

Dato lo spirito che tutta pervase la società medioevale, era inevitabile che anche per l'amministrazione dei sacramenti, non eccettuato quello della penitenza, si pretendesse il pagamento di una somma in denaro. Fin dal secolo V sappiamo che per l'esercizio di queste funzioni sacerdotali esigevasi il versamento di alcune mance. Leone I, infatti, rampognando i vescovi d'Italia per l'abitudine introdotta di battezzare fuori dei giorni di Pasqua e di Pentecoste, minacciava punire coloro che persistessero in tale pratica, perchè con ciò addimostravansi assai più avidi di illeciti guadagni che non del bene della religione (2). In alcuni dei più antichi penitenziali, il penitente, prima di esser riammesso alla comunione, viene consigliato a dare un banchetto al prete che gli ha imposto la penitenza (3), — pratica, questa, che aveva per conseguenza inevitabile una diminuzione della penitenza inflitta. Dagli sforzi fatti dai fabbricatori delle false decretali per ostacolarla, si può veramente arguire che il costume di pagare fosse generale. Infatti, queste rappresentano papa Eutichiano in atto di proibire l'accettazione di qualunque mancia per il battesimo dei bambini, per la riconciliazione dei peccatori o per la sepoltura dei morti (4). Ma anche proibita l'esazione e l'estorsione, rimase pur sempre l'eccezione in favore di offerte o mance date *spontaneamente* (5). Ma vi ha di più. Non sempre i preti erano contenti di quanto veniva loro offerto spontaneamente, ed allora esigevano per forza il pagamento dei loro servigi. Ciò è

(1) Fabri, Istruzione per i novelli Confessori, p. 311 (Jesi, 1785).
(2) Leonis PP. I, Epist. CLXVIII, cap. 1, ad Episcopos.
(3) Poenit. Columbani, cap. 19 (Wasserschleben, p. 358).
(4) Ps. Eutychiani Exhortatio ad Presbyteros (Migne, V, 165).
(5) Reg. S. Chrodegangi Ed. D'Achery, cap. 42 (Migne, LXXXIX, 1076); Ed. Harduin, cap. 32 (Concil. IV, 1196).

reso manifesto da un passo abbastanza curioso di un *ordo* del tempo, in cui un povero peccatore, invitato a confessarsi, protestò di non esser in grado di pagarne le spese per cui il prete l'avrebbe poi oppresso e perseguitato per la sua povertà (1). Era assai difficile reprimere quest'abuso, come appare dalle frequenti ingiunzioni di nulla esigere ma di accettare tutto ciò che venisse spontaneamente offerto (2), la qual cosa lascia supporre l'aspettativa per parte del prete officiante. In tal modo ciò costituiva un cespite di rendite per la chiesa, che dividevansi mensilmente fra il prete ed il suo superiore ed erano note sotto il nome di *confessiones tricenariae* (3).

Ad Innocenzo III spettava il dare a queste mance riconoscimento legale. Il soggetto era assai delicato, giacchè l'esigere il pagamento per l'amministrazione dei sacramenti era considerato come simonia, e con tutto ciò, se non vi fosse stato costrizione, è certo che questi pagamenti volontarii non sarebbersi verificati troppo facilmente. Tuttavia, Innocenzo ebbe il merito di affrontare direttamente la questione dell'uno e dell'altro modo di pagamento, l'obbligatorio ed il volontario. In un suo decreto, accennava alle lagnanze pervenute alla Santa Sede per il fatto di preti che nell'amministrazione dei sacramenti esigevano pagamenti in

(1) Pez Thesaur. Anecd. II, 11, 621. - « Ego homo sum ignoti hominis, obscurae opinionis, infimi generis, modicae substantiae, cognitus nulli nisi soli mihi; non est mihi pecunia, nulli placere possum per servitia, desunt mihi praemia et dona et munera, haec omnia perplurimorum sacerdotum requirit et desiderat cupiditas et avaritia; si hujusmodi confiteor scelera mea sacerdotibus sine his praefatis muneribus dedignatur me audire, et protectio nem et defensionem et consilium exhibere vel aliquo modo succurrere, et ita deseror ab omnibus; quicumque me ex his aspiciunt fugiunt me aut persequuntur, et si qui de his mihi loquuntur venenum aspidum sub labiis eorum consideratur, occultam malitiam blandis sermonibus ornant, aliud ore promunt, aliud corde volutant, opere destruunt quod sermone promittunt, sub pietatis habitu velant malitias, calliditatem simplicitate occultant, produnt, culpant, objiciunt, ostendunt tantum vultu quod animo non gestant ».

(2) Ratherii Veronens. Synodica ad presbyteros, cap. 8. - Commonit. cujusque episcopi, cap. 15 (Martene, Ampl. Coll. VII. 3). - C. Biturícens. ann. 1031, cap. 12 (Harduin. VI, 1, 850). - C. Londiniens. ann. 1125, cap. 2; ann. 1138, cap. 1 (Ibid. VI, II, 1125, 1204).

(3) Du Cange, vedi *Confessiones Tricenariae*.

contanti, e mille difficoltà sollevavano quando non erano soddisfatti di quanto veniva loro offerto spontaneamente, mentre dice esservi laici imbevuti di idee ereticali i quali, per scrupolo di coscienza, pretendevano romperla con un costume lodevole — quello dell'offerta spontanea — introdotto dalla pietà dei fedeli. Perciò, proibite le esazioni smodate, imponendo di osservare il pio costume; i sacramenti dovevano esser conferiti gratis, ma ai vescovi occorreva rintuzzare coloro i quali tentassero sopprimere il pio costume (1). Parlando di questo metodo particolare di obbligare a libere offerte, non si accenna in modo speciale al sacramento della penitenza, ma è sentimento comune vi si dovesse includere, ed il lodevole costume aveva piantato profonde radici, nè è supponibile fossero molti i confessori scrupolosi come quello di cui narra con ammirazione Cesario di Heisterbach il quale, avendo il penitente rifiutato di promettere d'astenersi in avvenire dal peccato, gli gettò in viso il denaro datogli (2). I canonisti dei secoli XIII e XIV ci dimostrano come il costume fosse allora ormai ben regolato; il prete non poteva chiedere pagamento alcuno, nè rifiutare l'assoluzione anche se nulla gli veniva dato; era ammonito a non concupire, nella confessione, la borsa del suo penitente, nè, se costui fosse povero, doveva farsi rilasciare un'obbligazione di pagamento; assolutamente parlando, il penitente non era obbligato a pagare, a meno che il prete fosse proprio povero, oppure nella diocesi vigesse l'uso dei pagamenti, ma era buona cosa che, in ogni caso, desse prova della sua devozione, ed in favore di questa teoria citavasi come cosa al tutto naturale il decreto di Innocenzo III (3). Il cardinale Enrico di Susa manifesta la pia credenza non doversi corrompere, no, il prete con offerte irrisorie, ma, dal momento che i poteri di cui è investito nella confessione sono discrezionali, nei parrocchiani che a lui si presentano annualmente per la confessione, una buona reputazione di liberalità è assai desiderabile. S. Bonaventura afferma che ai tempi suoi vigeva l'abitudine di rifiutare l'assoluzione a coloro i quali nulla

(1) Cap. 42 Extra V, III.

(2) Caesar. Heisterb. Dial. Dist. III, cap. 35.

(3) Hostiens. Aureae Summae, Lib. V, De Poenit. et Remiss. paragr. 53, 54. - Jo. Friburgens. Summae Confessor. Lib. III, Tit. XXXIV, Q. 84. - Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XXXI, Q. 2.

dessero (1), e questo vien riconfermato da alcune frasi del concilio di Londra del 1268, tenuto sotto il legato Ottoboni, in cui lamentavasi la vendita universale dei sacramenti causa la venalità e l'avidità del clero, e si parla in ispecial modo dell'estorsione da pagarsi prima di ascoltare le confessioni. Esso imponeva si ricercassero diligentemente, e si punissero, i colpevoli, aggiungendo che tale costume nulla poteva addurre in propria difesa (2). In ciò gli Ordini Mendicanti avevano niente da invidiare al clero secolare. Impediti di ricevere denaro *brevi manu* introdussero la regola che il penitente dovesse recarsi a porgere la sua offerta al procuratore del convento, dove non sembra esistere proibizione alcuna di accettare denaro. Un poema popolare del secolo XIV dice di essi:

« *Thai say that thai destroye sinne,*
And thai mayntene men most therinne.
For had a man slayn al his kynne.
Go shrive him at a frere,
And for lesse than a payre of shone
He wyl assoil him clene and sone,
And say the sinne that he has done
His saule shal neuer dere (3).

Nel 1405, ai *Grands jours* de Troyes, il popolo si lagnò delle esazioni dei preti, e la corte, ossia il tribunale, decise, abbastanza capricciosamente, che per l'amministrazione dell'estrema unzione si potessero esigere otto *Deniers tournois*, ma che si dovessero gratuitamente visitare gli infermi ed ascoltare le confessioni (4). Naturalmente, questo non influì sulla pratica generale, e, nonostante il decreto di Innocenzo III, eranvi coloro i quali ritenevano

(1) S. Bonavent. Tract. Quia Fratres Minore Praedicent.

(2) C. Londiniens. ann. 1268, cap. 2 (Harduin. VII, 616).

(3) Hostiens. *Ubi supra.* - Monumenta Franciscana, p. 604 (M. R. Series). Nel 1482, quando il domenicano Jean Angeli predicò a Tournay che i parroci nulla dovevano ricevere dai loro parocchiani per le confessioni, ma che la cosa correva ben diversamente per i Mendicanti, la Sorbona condannò la proposizione come contraria al diritto naturale e divino, e conseguentemente come eretica. - D'Argentrè, I, II, 305.

(4) Preuves des Libertez de l'Eglise Gallicane, II, II, 91 (Paris, 1651).

si trattasse di vera e propria simonia. I dottori procurarono togliere questo sospetto distinguendo tra offerte volontarie e pagamenti forzosi. Se stipulavasi un contratto, oppure se l'assoluzione dipendeva dall'importo del denaro sborsato, allora esisteva certamente simonia nonostante il costume; se, senza questo, il prete si proponeva, non la salute delle anime, ma l'appagamento della sua sete di guadagno, eravi simonia mentale; se tale non era il suo scopo e l'offerta veniva fatta spontaneamente, potevasi accettarla senza commetter peccato (1). Ma i preti non curavansi per nulla di queste quisquilie, e spontaneo o meno, raccoglievano quanto più potevano. Nel tentativo di riforma fatto dal Cardinal Campeggio, nel 1524, allo scopo di mettere una diga al dilagare dell'eresia luterana, all'assemblea di Ratisbona, fece adottare il provvedimento che cioè, fosse proibito esigere alcunchè da penitenti che nulla volessero dare spontaneamente (2). Anche questo a nulla approdò; giacchè, nel 1536, il concilio di Colonia deplorava che invece delle penitenze canoniche, si imponessero multe, permettendo così ai peccatori di perseverare nelle vie del male con grave scandalo dei fedeli (3), e nel 1557, Giorgio Witzel, in una memoria diretta all'imperatore Ferdinando, fra le oppressioni alle quali urgeva provvedere prima di pensare ad un'efficace unione dei Luterani, annoverava pure tale sistema di esazione (4). Infatti, bene spesso il pagamento delle mance era veramente ciò che sopratutto importava. Allorquando, nel 1564, Pierre de Bonneville, processato dall'Inquisizione di Toledo, riconobbe non essersi confessato da due o tre anni, disse che ciò era successo in conseguenza di un odio che covava contro un suo rivale, ed avendogli chiesto gli inquisitori se non lo avesse mai detto al proprio parroco, egli rispose che sì lo aveva fatto, dicendogli di essersi confessato e comunicato nella chiesa parrocchiale, per cui il prete, avuto da lui quattro maravedis, se n'era partito soddisfatto (5).

(1) Weigel Claviculae Indulgentialis, cap. 76. - S. Antonini, Confessionale, fol. 31 a. - Bart. de Chaimis, Interrog. fol. 91 b.

(2) Constitt. Ratisponens. ann. 1524, cap. 9 (Hartzheim, VI, 200).

(3) C. Coloniens. ann. 1536, P. XIV, cap. 22 (Ibid. p. 310).

(4) Döllinger, Beiträge zur politischen, kirchlichen und culturgeschischte, III, 177.

(5) Mss. Universitäts Bibliothek, Halle, Yc. 20. T. V.

Quando S. Carlo Borromeo proibì a' suoi preti di chiedere mance ai penitenti, non proibì però loro di accettarne, e si giustificò non asserendo di voler evitare la simonia, bensì dicendo soltanto che il prete, addimostrandosi in ciò indipendente, avrebbe avuto un'autorità maggiore (1). Allorquando, nel 1585, il concilio di Aix ordinava si erigessero dei confessionali nelle chiese, prescrivendo però che non venissero forniti di cassette per elemosine, alludeva ad un fatto significantissimo. Certamente con ciò non si deve credere ch'ei volesse interdire qualunque offerta, giacchè il concilio di Narbonne del 1609, pur proibendo ogni questua o esigenza, permetteva di accettare quanto spontaneamente venisse offerto, ed il vescovo Zerola, verso quella medesima epoca, ci informa che tale costume era universale (2), quantunque fosservi rigoristi i quali sostenevano non potersi accettare pagamento alcuno senza incorrere in peccato di simonia (3). La regola gesuita lo proibisce, quantunque sia sempre stato difficile far osservare siffatta proibizione, ed il gesuita Giuseppe Agostino insegna che chi riceve qualche cosa in soddisfazione del disturbo subito nell'amministrazione de' sacramenti, commette per nulla simonia (4). Ancor meno venne ossequiato il precetto del Rituale Romano proibente a tutti i confessori di accettare alcunchè o di chiederne per l'esercizio delle loro funzioni (5), giacchè, poco tempo dopo, il Diana sostiene come, quantunque commetta peccato il prete che si rifiuta di amministrare la penitenza ed il viatico ad un morente se non è pagato, commette pure peccato colui che si rifiuta semplicemente, poichè così il morente verrebbe condannato all'inferno (6). Nè sembra egli si accorga quanto sia vergognosa l'idea

(1) S. Caroli Borrom. Instructio, pp. 69, 79.

(2) C. Aquens. ann. 1585, De Poenit. (Harduin. X, 1530). - C. Narbonn. ann. 1609, cap. 16 (Ibid. XI, 18). - Zerola, Praxis Sacr. Poenit. cap. XXV, Q. 29.

(3) Rebelli, de Obligationibus Justitiae, P. II, Lib. XVII. De Officio Confessarii.

(4) Reusch, Beiträge zur Geschichte des Jesuitenordens, p. 236 (München, 1894). - Augustini, Brevis notitia eorum quae necessaria sunt confessariis, *De simonia*, n. 6. - Ma tale proibizione dei gesuiti dipendeva dal loro superiore (Regulae Sacerdotum, n. 22).

(5) Ritual Roman. Tit. III, cap. 1.

(6) Summa Diana vedi *Scandalum*, n. 13. - Alph. de Leone, de Off. et Potest. Confessoris, Recoll. XIII, n. 53.

che in tal modo ei mostra di avere della sua fede e de' suoi ministri. Verso il 1700, varii concilii cercarono di sopprimere il costume del chiedere pagamenti, ma si guardarono bene dal proibire di accettarne (1). Il Chiericato riconosce che a tali pagamenti non si può dare il nome di «elemosine», come comunemente vengono chiamati, ma sono una specie di saldo per il disturbo avuto (2), e Van Espen accenna al pericolo in cui versano i preti di vivere a spese del confessionale, per cui il loro sostentamento dipende dal numero di penitenti che hanno (3). Lochon, verso quella medesima epoca, parla dei poveri che adducevano precisamente la loro povertà come scusa per non confessarsi, essendo impossibilitati a pagare quanto da loro si esigeva, e rimprovera amaramente quei parroci e vicarii i quali si vantano di ricavare dal confessionale da 100 a 150 lire all'anno, e di guadagnarsi molto di più durante il tempo pasquale od in quello di giubileo (4).

Il primo tentativo che io abbia riscontrato per far osservare le prescrizioni del Rituale Romano, avvenne al concilio di Avignone del 1725. In esso, ai vescovi venne imposto di vigilare allo scopo di impedire che i confessori ricevessero alcunchè, anche sotto forma di elemosina (5). Ma si trattò di un tentativo sporadico che sembra non producesse effetto alcuno, ed almeno in una sezione dell'opera delle confessioni, la chiesa fu costretta a chiudere un occhio, poichè dovette riconoscere il bisogno di mantenere i confessori dei conventi di monache. Nel 1589, la congregazione dei Vescovi e Regolari decretò che venisse loro pagata un'« elemosina » conveniente, e, nel 1605, stabilì che dovessero avere uno stipendio pagabile a domicilio del confessore, sufficiente a mantenerlo secondo il costume del paese, ed alle monache fu saviamente proibito di sborsare alcunchè (6). Nel 1657, questo stipendio venne

(1) C. Neapolitan. ann. 1699, Tit. III, cap. 5, paragr. 9. - Synod. National. Albana, ann 1703, P. III, cap. 4. - Synod. Bahiens. ann. 1707, Lib. II, Tit. 43 (Coll. Lacens. I, 186, 303, 851).

(2) Clericati, de Poenit. Decis. x, n. 1.

(3) Van Espen Jur. Eccl. P. II, Tit. VI, cap. 4, n. 16.

(4) Lochon, Traité du secret de la Confess. . 297 (Brusselle, 1708).

(5) C. Avinionens. ann. 1725, Tit. XXX, cap. 4 (Coll. Lacens. I, 535).

(6) Clericati, De Poenit. Decis. XLII, n. 4. - Pittoni Constitutiones Pontificiae, T. VII, n. 411, 557.

dalla Congregazione fissato a due *giuli* per diem, al quale la superiora del monastero poteva aggiungere qualche cosa se il confessore l'avesse meritato colla sua assiduità. Ritengo che queste regole siano tutt'ora in vigore (1). Tuttavia, se il confessore adempie al suo ministero specialmente in vista dello stipendio, egli commette un grave peccato mentale di simonia ogni volta che vi pensa (2).

Nei tempi moderni, il *beichtpfennig*, o pagamento al confessore pare sia regolato dalle usanze diocesane. Il Binterim, che scriveva verso il 1840, suda sette camicie per dimostrare in ciò non esservi simonia, giacchè non è obbligatorio, tuttavia riconosce che ripugna; in tal modo il peccatore può sentirsi allontanato dallo sgravarsi dei suoi peccati, ed il prete non può esortare alla confessione frequente, nel timore che egli ami assai più il denaro delle sue pecorelle, che non la salute dell'anima loro. In Germania, egli dice, questo costume venne abbandonato già da lungo tempo, ma in Olanda, dove i preti non hanno stipendio fisso, fiorisce ancora (3). In seguito, e cioè nel 1865, il sinodo di Utrecht proibì assolutamente di chiedere o di accettare alcunchè, perchè ciò rivestiva l'aspetto di una compra e vendita del perdono dei peccati e serviva non poco ad impedire le confessioni frequenti (4). D'altra parte, ancora nel 1846 ne trovo fatto cenno come di costumanza legale e punto discussa, vigente ancora in parecchie diocesi (5), ed il concilio di Quebec, nel 1863, proibiva che si esigesse alcunchè, ma impediva per nulla che si accettasse l'offerta allorchè qualcuno offriva spontaneamente (6).

---

(1) S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib .VI, n. 577. - Pittoni, *Op. cit.* n. 939. - Il *giuli* era una moneta di dieci soldi. Nella decisione del 1740, lo stipendio venne fissato a cinquanta corone l'anno. - Bizzarri, Collect. S. Congr. Episc. et Regular. p. 388.

(2) Pittoni, *Op. cit.* n. 411.

(3) Binterim, Denkwürdigkeiten, V, III, 296-8.

(4) Synod. Ultraject. ann. 1865, Tit. IV, cap. 8 (Coll. Lacens. V, 841).

(5) Aschbach, Allgemeines Kirchen-Lexicon, vedi *Beichptfennig*.

(6) C. Quebecens. I. ann. 1863, Decr. III, paragr. 10 (Coll. Lacens. VI, 402).

I Luterani ereditarono il *Beichtpfennig* e, come vedremo più tardi, lo mantennero a lungo.

CAPITOLO XIII.

IL SIGILLO DELLA CONFESSIONE

Sommario. — Il sigillo vien dichiarato di diritto divino. — Origine e sviluppo del segreto. — È reso obbligatorio dal canone lateranese del 1216. — Ma non è che un privilegio del penitente. — Gradatamente vien reso obbligatorio. — I martiri dello stesso. — Pressioni esercitate sui confessori per aver delle prove. — Modo di sfuggire al sigillo. — Pene per i violatori. — Difficoltà di intentar loro un processo. — Estensione del sigillo. — Ne viene esagerata l'importanza. — Consultazione con persone competenti. — Complicazioni scaturienti dai casi riservati. — Varie questioni scaturienti dal sigillo. — Sua influenza sulla penitenza. — Anche il penitente è obbligato al segreto. — Eccezioni. — Peccati futuri. — Debiti e depositi. — Materie menzionate dai penitenti. — Fino a qual punto il confessore possa alludere alle confessioni. — Impossibilità di far osservare il sigillo. — Garrulità dei confessori. — Casi di violazione. — Violazione abituale negli ordini religiosi.

È evidente che se la confessione auricolare dev'esser obbligatoria, il penitente deve ritenersi sicuro del segreto più assoluto sui peccati confessati. Qualora vi fosse il pericolo che anche le sue più leggiere mancanze venissero messe in pubblico, egli correrebbe un rischio seriissimo per la sua reputazione, mettendo a repentaglio anche l'armonia della propria famiglia, per tacere delle punizioni severe per delitti più gravi a cui dovrebbe sottostare, onde sgravare la di lui coscienza. Causa la malignità del prete egli potrebbe benissimo, in brev'ora, diventare la favola del mondo. La chiesa, rendendo obbligatoria la confessione, con ciò stesso fu costretta ad assicurare ai suoi figliuoli il segreto più impenetrabile sulle materie dalla confessione coperte.

Quantunque il concilio di Trento in proposito si taccia, e quantunque siasi disputato fra gli scolastici se il sigillo della confessione faccia parte dell'essenza del sacramento (1), la chiesa non ha esitato ad affermare esser esso di diritto divino. Sembra che i più antichi teologi non vi facessero alcun caso, e l'Aquinate s'accontenta di osservare che, siccome il prete deve uniformarsi a Dio, del quale è ministro, e Dio non rivela mai i peccati a lui svelati in confessione, così il prete deve imitar Dio (2). Siccome poi, egli dice, esso fa parte dell'essenza del sacramento, ed il sacramento è di diritto divino, così devesi concludere che anche il sigillo è di diritto divino (3). Duns Scoto, in ciò è d'accordo e ritiene che il confessore sia obbligato al segreto per diritto di natura, per diritto positivo divino, nonchè per il diritto positivo della chiesa (4). Il discepolo suo, François de Mairone riconosce il sigillo esser di diritto divino, sebbene non sia troppo facile dimostrarlo, perchè così fu decretato dalla chiesa (5). L'Astesanus accetta, senza nemmeno discuterla, quest'affermazione (6). Tuttavia l'argomento, anche senza addentrarci molto nelle prove, era assai discusso dagli scolastici. La si può arguire dall'osservazione di Durand de S. Pourçain, secondo il quale, l'argomento più comune è che la confessione ed il suo sigillo procedono dalla identica legge, e come l'una è divina, tale dev'essere pur l'altro; per conto suo, ei rigetta questo ragionamento e preferisce attenersi a ciò che afferma il sigillo far parte del sacramento e perciò esser di diritto divino (7). Guido de Monteroquer sembra nulla

(1) L'Aquinate (In IV Sentt. Dist. XXI, Q. III, art. 2) afferma che il sigillo costituisce l'essenza del sacramento, ed in ciò è seguito da Angiolo da Chivasso (Summa Angelica vedi *Confessio*, ult. paragr. 1), là dove tira la conclusione naturale ma contradditoria che la violazione dello stesso rende nulla la confessione. Pierre de la Polu afferma che al sacramento non è essenziale (Summa Tabienæ vedi *Confessionis celatio in corp.*), ed altrettanto afferma Domingo Soto (In IV Sentt. Dist. XVIII, Q. II, art. 6).

(2) S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XXI, Q. III, art. 1.

(3) Ejusd. Summae Suppl. Q. XI, art. 1.

(4) Jo. Scoti in IV Sentt. Dist. XXI, Q. unic.

(5) Fr. de Maironis in IV Sentt. Dist. XXI, Q. III.

(6) Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XX, Q. 2.

(7) Durand de S. Porciano in IV Sentt. Dist. Q. IV, paragr. 6.

sapesse dell'origine divina e basa il sigillo completamente sul diritto positivo della chiesa quale è espresso da Graziano e dal canone lateranese (1). Il Passavanti nulla dice dell'origine divina del sigillo, solo, per sostenerlo, accenna alla reverenza dovuta al sacramento, alle gravi punizioni inflitte a chi lo violi, ed al danno immenso che alla confessione ne verrebbe se il segreto venisse violato (2). Piero d'Aquila dimostra l'origine divina con un argomento di nuovo conio: chi rivelasse le confessioni, allontanerebbe gli individui dal confessionale; la confessione è di diritto divino, e quindi deve pur essere di diritto divino la proibizione di ciò che ostacolerebbe il suo libero esercizio (3). In generale, gli autori posteriori ammisero l'origine divina del sigillo; però, ancora sulla fine del secolo XV Gabriel Biel ritiene sia solo di diritto naturale e limitasi ad esporre l'argomento della sua utilità (4). Pietro di Osma negò l'obbligo del sigillo, e Sisto IV lo condannò come eretico. Tale condanna, raccolta da Melchior Cano, è l'unico argomento che siasi addotto. Infatti, se il sigillo non fosse di origine divina, la negazione dello stesso non poteva esser condannata come eretica. Il Gobat sostenne che Cristo non avrebbe imposto agli uomini il peso gravissimo della confessione senza implicitamente od esplicitamente diminuirlo col sigillo (5). Il Benzi va in cerca di prove presso la tradizione e la pratica della chiesa, mentre il Gury ed il Marc girano la questione affermando il sigillo esser implicitamente di diritto divino, poichè, per istituzione di Cristo, la confessione dev'esser segreta, e da qui scaturisce l'obbligo del segreto imposto ai confessori da Cristo stesso (6). E tali furono gli argomenti principali addotti. Naturalmente, tutti gli

(1) Manip. Curator. P. II, Tract. III, cap. II.

(2) Passavanti, Lo specchio della vera penitenza, Dist. C, cap. 4.

(3) P. de Aquila in IV Sentt. Dist. XX, Q. III.

(4) Gab. Biel in IV Sentt. Dist. XXI, Q. unic. art. 1. - S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XVII, cap. 22. - Summa Sylvestrina vedi *Confessio*, III, paragr. 1. - Summa Tabiena vedi *Confessionis celatio*, paragr. 1. - Dom. Soto in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. IV, art. 5.

(5) Melchior. Cani de Poenit. P. V (Ed. 1550, p. 80). - Gobat, Alphab. Confessar. n. 837.

(6) Benzi, Praxis Tribun. Conscient. Disp. II, Q. VII, art. 1, n. 1. - Gury, Comp. Theol. Moral. II, 647. - Marc. Institt. Mor. Alphons. n. 1860.

scrittori moderni ne sostengono l'origine divina, tuttavia, nessuno si dà la briga di citare argomenti del suo asserto, mentre il Guarceno, malgrado il prudente silenzio del concilio di Trento in proposito, afferma che il dubitare dell'origine divina del sigillo è eresia (1). Il Binterim ci asscura esser perfettamente inutile addurre prove: Cristo volle che tutti i suoi ministri conservassero — rispetto a' suoi figliuoli — in punto a questo il più assoluto segreto, nè occorreva egli esprimesse a parole questo loro obbligo (2). Eppure i teologi furono abbastanza ciechi da non accorgersi della contraddizione in cui cadevano, poichè ammettendo che la confessione pubblica per i peccati segreti fosse caduta in disuso costituendo essa una violazione del sigillo, con ciò implicitamente ammettevano esser questa un'introduzione relativamente recente (3).

Passata così assolutamente la questione dal dominio della ragione in quello della fede, non dobbiamo meravigliarci se una presuntuosa ignoranza ammettesse, non soltanto esser il sigillo di prescrizione divina, ma anche come, in realtà, in tutta quanta la storia della chiesa, non si riscontrasse neppur un sol caso di violazione dello stesso. Così il Guillois afferma con gran sicumera che esso non venne mai rotto, e che perfino i preti *Insermentes* della rivoluzione francese, alcuni dei quali raggiunsero il limite estremo della degradazione, mai rivelarono alcunchè di quanto era stato da loro udito in confessione (4). Il cardinal Gibbons andò più oltre, e colla soita logica teologica vide in questo fatto una prova dell'origine divina del sacramento (5). Tali asserzioni eran fatte

---

(1) S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 634. - Palmieri, Tract. de Poenit. p. 393. - Varceno, Comp. Theol. Mor. Tract. XVIII, cap. IV, art. 7.

(2) Binterim, Denkwürdigkeiten, V, III, 312.

(3) S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 512.

(4) Guillois, History of confession Translated by bishop de Goesbriand, p. 183. - Guillois trae la sua asserzione dei preti rivoluzionarii da Gregoire, Hist. des Confesseurs des Empereurs etc., p. 99.

(5) Il cardinal Gibbons afferma di « non esser mai venuto a mia conoscenza un solo esempio, nè di essermi mai imbattuto in qualcuno nella storia in cui il sigillo della confessione sia stato violato. Questo si può affermare non solamente di quei preti che si son conservati fedeli alla loro santa vocazione, ma anche di quelli che di tanto in tanto vi son venuti meno. Lo si può dire senza

appositamente per corroborare la fiducia di coloro i quali fossero proclivi a sospettare della discrezione dei loro pastori. Vedremo qui appresso quali ne fossero le basi.

Malgrado le affermazioni così recise dell'origine divina del sigillo, è assai istruttivo l'osservare che, quando i teologi accingonsi a stabilire i fatti e le minute particolarità, le ragioni da essi addotte per dimostrare la segretezza della confessione sono di ordine puramente umano. Essi affermano che se la confessione non fosse segreta, diventerebbe così odiosa che sarebbe impossibile farla praticare, e quando si accingono a discutere le innumerevoli questioni a cui essa diede incentivo, l'unico argomento che possono addurre, è questo che non sarebbe conforme al comando presunto di Cristo, ma che una decisione in questo od in quel senso renderebbe la confessione odiosa. Invece di dimostrare direttamente l'origine divina, partono dal presupposto da essi ammesso a priori, della necessità assoluta cioè, della confessione. E l'intera questione vien trattata esclusivamente sulle basi della più nuda convenienza (1).

Com'è naturale, nei primi tempi, quando l'unica forma di confessione penitenziale riconosciuta dalla chiesa era quella pubblica, non si ha traccia alcuna di una qualunque imposizione del se-

presunzione, questa inviolabilità si può considerare come una prova suppletoria, non solo dell'istituzione divina del sacramento della penitenza, ma anche della speciale protezione di Dio su coloro che sono stati incaricati dell'importante dovere di ascoltare le confessioni ». - Letter in N. Y. Herald, Feb. 7, 1892. In questo il cardinale altro non fa che esagerare alquanto l'asserzione di Aschbach in *Allgmeines Kirchen-lexicon*, vedi *Beichtsiegel*.

(1) Alex. de Ales, Summae, P. IV, Q. XIX, Membr. II, art. 1. - S. Bonaventurae in IV Sentt. Dist. XXI, P. II, art. 2, Q. 1. - S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XXI, Q. III, art. 1 ad 1. - S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XVII, cap. 22, paragr. 3. - Rob. Aquin. Opus Quadrages. Serm. XXIX, cap. 2. - Summa Tabiena vedi *Confessionis celatio*, paragr. 5. - Eisengrein Confessionale, cap. VII, Q. 14-17. - Dom. Soto in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. II, art. 5, 6. - Summa Diana vedi *Sigillum sacrament.* n. 16, 21, 38, 43, 46, 47. - Layman, Theol. Moral. Lib. V, Tract. VI, cap. 14, n. 14. - Gobat, Alphabet. Confessar. n. 873. - Benzi, Praxis Tribun. Conscient. Disp. II, Q. VII, art. 1, n. 1, 2; art. 3, n. 3, 23. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 634. - Gury, Comp. Theol. Moral. II, 647, 651, 654, 655, 671. - Varceno, Comp. Theol. Mor. Tract. XVIII, cap. IV, art. 7, paragr. 1.

greto. Chi ne desiderasse delle prove, non avrebbe che a chiederle agli antichi codici prescriventi le funzioni del sacerdozio e le pene imposte a coloro i quali mancassero all'adempimento del proprio dovere: i canoni di Ippolito e le Costituzioni Apostoliche, i cosidetti Canoni degli Apostoli, e le Epistole canoniche di S. Gregorio di Nissa e di S. Basilio Magno, i decreti penitenziali di concilii come quello di Elvira, di Nicea e di Ancyra e le collezioni della chiesa d'Africa. Tutte queste costituzioni insieme unite, costituiscono un corpo di diritto canonico abbastanza ampio, il quale rappresenta la dottrina e la pratica delle diverse chiese fino alla fine del secolo IV, e se i preti avessero avuto un obbligo qualsiasi di prestarsi ad ascoltare le confessioni dei peccatori e di conservare circa le stesse il più assoluto silenzio, è indiscutibile che in questi documenti se ne troverebbe qualche accenno unitamente alle pene previste per chi l'avesse violato. Invece tutti questi legislatori danno prova di un'ignoranza la più assoluta, ed essa depone sufficientemente in favore della non esistenza (1). Contemporaneamente, il pericolo a cui la conoscenza pubblica dei propri peccati può esporre un penitente, si può arguirla dall'eccezione fatta da S. Basilio Magno in favore di una moglie che si confessò di adulterio nonchè da alcune osservazioni di St. Agostino (2). La prima allusione alla consigliabilità del segreto quando i peccatori ricorrono per consiglio a qualche sant'uomo, invece di confessarsi pubblicamente dinanzi a tutta la comunità, riscontrasi nella vita di St. Ambrogio scritta dal suo discepolo Paolino, e ciò dinota come il silenzio fosse volontario e come in quell'epoca fosse assai apprezzato, giacchè il biografo, volendo accennare a qualche tratto della vita del suo eroe, degno di lode, parla della reticenza con

(1) Nella penuria di documenti antichi, il canone cartaginese (p. 15)) che proibisce ai vescovi di negare la comunione per peccati confessati privatamente, è stato citato come prova (Lenglet Du Fresnoy, Traité du secret inviolable de la confession, p. 14. Paris, 1707). Costoro dimenticano che nei tempi primitivi il penitente non veniva ammesso alla comunione fino a che non avesse condotto a termine la sua lunga penitenza, e vedremo che quando i Penitenziali permisero che alla comunione si venisse ammessi a mezza penitenza, questo fu un favore.

(2) S. Basilii, Epist. Canon. II, cap. XXXIV, S. Augustini, Serm. LXXXII, cap. 8.

cui il santo entrava in siffatte materie, la qual cosa faceva di lui un modello da proporsi all'imitazione dei preti posteriori, onde si facessero piuttosto intercessori al cospetto di Dio che non accusatori al cospetto degli uomni (1). Nel secolo V. Sozomene accenna alla tradizione secondo la quale, in seguito alla persecuzione di Decio, il numero dei penitenti fu tale che i vescovi si videro costretti a mettere in ogni chiesa dei santi preti noti per la loro saggezza e taciturnità onde ascoltare le confessioni, e le particolarità alle quali egli accenna, dimostrano come tale costume fosse ancora sconosciuto a' suoi contemporanei (2). In Occidente, fu solo nel 459 che Leone Magno proibì si leggessero pubblicamente le confessioni al cospetto delle comunità, giacchè questo distoglieva i peccatori dallo sgravare la propria coscienza, causa l'umiliazione a cui dovevano sottostare ed il pericolo che correvano di esser puniti dei loro delitti (3). Ammessa così come lecita la confessione segreta, ne scaturì naturalmente, fosse consigliabile esporla soltanto a quei preti dai quali il penitente potesse aspettarsi non avrebbero tradita la sua confidenza. Nel secolo VI S. Benedetto consiglia a' suoi monaci di rivelare tutti i loro peccati al rispettivo abate od a qualche altro atto a curare le loro ferite senza renderle pubbliche (4). Verso quella medesima epoca, in Oriente, S. Giovanni Climaco ci dimostra come quivi non si conoscesse ancora, a questo proposito, veruna regola fissa, poichè, prevenendo l'Aquinate, egli fa fede che Dio non rivela i peccati a lui confessati, ed il confessore deve seguire il di lui esempio (5).

Durante i secoli susseguenti, e man mano che andavasi diffondendo la pratica della confessione auricolare, la questione del segreto rimase in tale condizione; una specie di obbligo morale, vago, cioè, senza espressione ben definita e senza penalità alcuna per chi lo violasse. Nel vasto corpo dei Penitenziali, che fecero incetta di tutti i peccati possibili per stabilire la pena che loro andava

(1) Paulini, Vit. S. Ambros. n. 39.

(2) Sozomen. H. E. VII, 16.

(3) Leonis PP. I, Epist. CLXVIII, cap. 2.

(4) S. Benedicti Regulae, cap. XLVI. Verso la fine del secolo VI questa ingiunzione è ripetuta da S. Paolino di Aquileia, *De salutaribus documentis*, cap. 52.

(5) S. Jo. Climaci, Lib. de Pastoris Officio.

annessa, nessuna ne è prevista per la violazione del segreto, e veruna allusione riscontrasi pure nei numerosi *Ordines* che pervennero fino a noi.

Nell'813 sappiamo finalmente che quest'obbligo e la sua violazione era contemplato. Ciò si deduce da un'inchiesta ordinata da Carlo Magno per appurare la verità di un rapporto a lui pervenuto secondo il quale alcuni preti, lasciatisi corrompere dalla promessa di una ricompensa avrebbero tradito alcuni ladri da loro confessatisi (1). Il Legislatore franco saggiamente si accorse che se si fosse lasciato libero corso a questa pratica e se si fossero ammesse simili testimonianze, nessuno poteva più ritenersi sicuro della vita medesima. Contemporaneamente egli riconobbe ciò esser permesso quando torni utile al penitente. Infatti, per incoraggiare i suoi convertiti sassoni a confessarsi, egli promulgò una legge per cui chi spontaneamente si fosse confessato ad un prete accettandone la penitenza, sulla testimonianza del confessore evitava la pena di morte (2). Verso la fine del secolo IX, il concilio di Douzy dice ai preti che i peccati loro confessati devono esser noti solo a Dio nelle loro preghiere, ma non accenna ad alcuna pena, e l'unica autorità da esso citata è il passo della regola di S. Benedetto (3).

Il secolo X non ci presenta materiale alcuno che ci possa servire per seguir lo sviluppo del sigillo, ma spuntando il secolo XI esso ci si presenta come uno degli incidenti dello sviluppo sacerdotalistico. Un *Ordo* di quel tempo manifesta la propria sollecitudine per i penitenti, ordinando di non prescriver loro alcun digiuno che possa tradire il commesso peccato, imponendo, invece dello stesso, preghiere ed elemosine (4). Verso quella medesima epoca, fa capolino la prima pena imposta a chi violasse il sigillo rivelando una confessione, e l'estrema severità della stessa fa fede circa la convinzione profonda della difficoltà ad imporre la regola, giacchè stabilisce che il reo debba esser deposto e condannato a

(1) Capit. Car. Mag. I, ann. 813, cap. 27.
(2) Capit. de Partibus Saxoniae, ann. 879, cap. 14.
(3) C. Dusiacens. II, ann. 874, cap. 8 (Harduin. VI, I, 157).
(4) Morin. de Poenit. Append. p. 25.

passare il resto della vita in continui pellegrinaggi (1). La forma sotto la quale questa ci si presenta, ha tutti i contrassegni di una novità, e sebbene sia stata copiata nella collezione di Anselmo di Lucca (2), sembra rimanesse ancor incognita ed inefficace per tutto quel tempo. Alcuni canoni Normanni del periodo contengono similmente un precetto per cui nessuno deve rivelare i peccati conosciuti in confessione (3). Verso quello stesso periodo, Lanfranco sentì il bisogno di dimostrare minutamente la necessità che il confessore serbasse il segreto in merito a quanto avesse potuto apprendere in confessione. In proposito, non cita alcuna regola fissa, nè alcuna decisione autorevole della chiesa; non minaccia pena alcuna, soltanto dice che il prete il quale agisse diversamente si renderebbe reo di peccato mortale (4). Non si potrebbe indicare più chiaramente la mancanza assoluta, in proposito, di una prescrizione universalmente riconosciuta. Siffatta prova ci vien offerta dalla lotta ingaggiata da St. Anselmo per riformare il concubinato del clero; non dovevansi privare dall'esercizio delle loro funzioni coloro i quali avessero confessato i loro peccati e se ne fossero pentiti, e ciò per semplici ragioni di convenienza, senza invocare proibizione alcuna di rivelare quanto si fosse passato in confessione (5). Egualmente significante è il modo con cui l'argomento è trattato di S. Ivone di Chartres. Egli dice esistere canoni i quali proibiscono di rivelare le cose udite in confessione, e passa a citarne alcuni pochi, tratti dai concilii più antichi e da St. Agostino. Ma questi non hanno nessuna relazione coll'argomento (6).

---

(1) Corrector Burchardi, cap. 244 (Wasserschleben, p. 678). - « Caveat ante omnia sacerdos ne de his qui ei confitentur peccata sua alicui recitet; quod ei confessus est non propinquis non extraneis, nec, quod absit, pro aliquo scandalo, nam si hoc fecerit deponatur et omnibus diebus vitae suae peregrinando poeniteat. Si quis sacerdos palam fecerit et secretum poenitentiae usurpaverit, ut populum intellexerit et declaratum fuerit quod celare debuerit ab omni honore suo in cunctum populum deponatur et diebus vitae suae peregrinando finiat ».

(2) Anselmi Lucens. Collect. Canon. Lib. XI, cap. 25.

(3) Post Concil. Rotomag. ann. 1074, cap. 8 (Harduin. VI, I, 1520).

(4) Lanfranci, Lib. de Celanda Confessione (Migne, CL, 625-8).

(5) S. Anselmi, Cantuar, Epistt. Lib. I, Ep. 56.

(6) Ivon. Carnotens. Epist. CLVI; Decret. P. V, cap. 363-4.

Evidentemente, egli non poteva citare autorità alcuna e non sapeva quale pena prescrivere. Quando Abelardo afferma darsi casi in cui la prudenza consiglia di non confessrsi per evitare scandali, dà a divedere aver ben poca fiducia nella segretezza dei confessori, ed in altro passo asserisce esservi molti prelati il confessarsi ai quali non solamente è inutile, ma dannoso, data la facilità con cui rivelano quanto loro venne confessato, scandolezzando la chiesa ed esponendo i penitenti ai più gravi pericoli (1). Il cardinal Pullus sente il bisogno di dimostrare che il confessore non deve privare della comunione o svergognare con una pubblica accusa coloro di cui i peccati egli è venuto a conoscere per mezzo della confessione segreta (2).

Poco tempo dopo, riscontriamo il canone del *Corector Burchardi*. Esso si presenta in una forma alquanto abbreviata sotto il nome di Gregorius. Fa parte della collezione di Graziano, il quale, basandosi sopra di esso, afferma che il confessore che riveli i peccati del suo penitente dev'esser deposto (3). Graziano fu prontamente seguito da Pier Lombardo (4); era facile identificare quel « Gregorius » con Gregorio I o Gregorio VII. La punizione tremenda prevista in quel canone, chiamato a far parte delle due più autorevoli opere del secolo XII, divenne canone fisso del diritto canonico; essa considera la colpa come una delle più gravi che si possano immaginare, anzi, esagera eccessivamente il carattere inviolabile del sigillo. Sviluppandosi la teoria sacramentale, ed aumentando l'importanza attribuita alla confessione auricolare era inevitabile si andasse insistendo sempre più sulla segretezza impenetrabile del confessionale. Non soltanto al prete era proibito parlare dei peccati così appresi, ma non poteva neppure servirsi, comunque, della conoscenza in tal modo acquistata. Pietro di Blois rimprovera acerbamente un abate perchè trattava con disprezzo i suoi penitenti esponendoli così a sospetto, mentre Alessandro III stabiliva il confessore non avere diritto alcuno di rimproverare pubblicamente un penitente per i suoi peccati, o di scomunicarlo nominatamente, dando così già forza di legge alle

(1) P. Abaelardi, Epit. Theol. Christ. cap. XXXVI; Ethicae, cap. XXV.
(2) Rob. Pulli, Sententt. Lib. VI, cap. 51.
(3) Cap. 2 Caus. XXXIII, Q. III, Dist. 6.
(4) P. Lombardi, Sentt. Lib. IV, Dist. XXI, paragr. 7.

ammonizioni impartite un quarto di secolo prima dal cardinale Pullus (1). Verso la fine del secolo, il vescovo Eude di Parigi accettava il principio in tutta la sua pienezza e stabiliva che nessuno per zelo eccessivo, per odio od anche per timore di morte, dovesse rivelare, direttamente od indirettamente, con parole o con segni o con semplici allusioni, cose udite in confessione, e nel 1199 un concilio di Dalmazia comprende tale reato fra quelli implicanti la degradazione (2). Evidentemente la severità estrema del *Corrector Burchardi* era sconosciuta o disapprovata. Innocenzo III fece comprendere quale importanza annettesse al sigillo allorchè dichiarò che il confessore il quale rivelasse un peccato, era più colpevole del penitente che l'aveva commesso (3); ma, se devesi prestar fede ad una storia raccontata da Cesario di Heisterbach, il quale per esser cisterciense, abbiamo motivi di credere ben informato, non sembra che quel papa lo considerasse come inviolabile. Narra, infatti, Cesario che un cisterciense non ancora ordinato prete, aveva l'abitudine di celebrare la messa; confessatosi all'abate, questi gli ordinò di cessare dal commettere tanto sacrilegio, ma egli disobbedì perchè temeva di esser scoperto. L'abate, perplesso, espose il caso nel prossimo capitolo e chiese consiglio. Radunati gli abati, anche costoro non seppero quali pesci pigliare e ricorsero ad Innocenzo III, il quale espose la cosa dinanzi al sacro collegio. Quivi i cardinali furono d'avviso che non si dovesse rompere il sigillo, ma Innocenzo dichiarò che una tale confessione non era confessione, ma bestemmia, e non aveva diritto ad esser rispettata. Finalmente i cardinali furono del suo parere, e la decisione venne comunicata al prossimo capitolo cisterciense (4).

Per ultimo, come già abbiamo visto, quando il concilio lateranese, nel 1216 rese obbligatoria la confessione annuale, si prese ogni cura di assicurare il popolo che sarebbe stata segreta. E ciò

(1) P. Blesens. dePoenit. (Migne, CCVII, 1091). - Post. Concil. Lateran. P. XLIX, cap. 55 (cap. 2 Extra I, xxxi).

(2) Odonis Paris. Synod. Constitt. circa 1198, cap. 6; Concil. Dalmat. ann. 1199, cap. 4 (Harduin. VI, II, 1941, 1953).

(3) Innocent. PP. III, Serm. I, de Consecrat. (Migne, CCXVIII, 652).

(4) Caesar. Heisterbach. Dial. Dist. II, cap. 32. - Cesario narra un'altra storia di un prete il quale tentò di sedurre una penitente minacciandola di rivelare i suoi peccati, ed avendo essa resistito mantenne la parola.

mediante una clausola che sanzionava positivamente la pena prevista dal *corrector Burchardi*, sostituendo i pellegrinaggi a vita colla reclusione a vita in un monastero. Allora non pensavasi affatto ancora a pretendere l'origine divina di una prescrizione puramente umana, nè sembra che gli ecclesiastici per molto tempo ritenessero veramente avesse forza di legge, poichè, pochi anni dopo, Giovanni, prete di S. Tomaso de Portione in Roma, fu interdetto, coll'obbligo di pagare del proprio, perchè rifiutavasi di fare il nome dell'autore di alcuni furti da lui appresi in confessione. Appellò ad Onorio III, il quale ordinò gli si togliesse l'interdetto, facendo semplicemente osservare come sarebbe stato pernicioso costringere i preti a render noto quanto potevano aver appreso in confessione, od a pagare per ciò che fosse stato rubato. Nè un tentativo siffatto da parte di giudici ecclesiastici sembra che arrecasse sorpresa od indignazione, e nel 1235 S. Raimondo di Pennaforte, nelle Decretali di Gregorio IX, trae da tale decisione una conclusione la quale dimostra come fino ad allora la questione fosse considerata puramente disciplinare (1). Infatti, chi desiderasse sapere fino a qual punto il sigillo fosse ancora considerato quale istituzione puramente umana — privilegio previsto a favore dei penitenti — non avrebbe che a por mente allo stesso S. Raimondo, il quale afferma come un eretico il quale confessi la propria eresia e si rifiuti di abbandonarla e di tradire i suoi compagni, non abbia alcun diritto al sigillo, giacchè, per esser egli infedele, non può pretendere che il sigillo gli mantenga fede. (2). E questa continuò ad esser la dottrina della chiesa per lungo tempo ancora: essa trovasi tutta espressa nel verso: « Est haeresis crimen quod nec confessio celat », con grave impaccio dei canonisti più recenti i quali, fino al tramonto del secolo XV furono costretti a discuterla, e per saltare il fosso dovettero asserire che tutt'al più il confessore può avvertire il vescovo di vigilare sul suo gregge, ma senza far nomi (3). Dippiù; verso il 1220, Guglielmo

(1) Cap. 13 Extra V, XXXI.

(2) S. Raymundi, Summae, Lib. III, Tit. XXXIV, paragr. 4.

(3) Hostiens. Aureae Summae, Lib. V, de Poenit. et Remiss. paragr. 53. - S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XXI, Q. III, art. 1 ad 1; Ejusd. Summae Suppl. Q. XI, art. 1. - J. Scoti in IV Sentt. Dist. XXI, Q. unic. - Astesani, Summae Lib. V, Tit. XX, Q. 2. - Durand de S. Porciano in IV Sentt. Dist. XXI,

d'Auxerre parla di tre casi sottoposti ai dottori di Parigi, in due dei quali i confessori vennero a conoscere impedimenti matrimoniali, e nel terzo — irregolarità di un chierico ad esser ordinato. I dottori decisero che il rivelarli non avrebbe costituito violazione di sigillo; infatti, essi affermavano tale violazione esistere quando, senza necessità alcuna si divulgano cose udite in confessione, ma qui trattasi semplicemente di «apertura» di sigillo, giacchè occorre fare ogni possibile per evitare il male (1). Matteo Paris, narrando come, nel 1247, Innocenzo IV riescisse a sventare una congiura ordita contro la sua vita causa le rivelazioni di un prete che l'aveva appreso al letto di morte di uno de' complici, non fa commento alcuno (2). Evidentemente, per elaborare l'origine divina e l'importanza suprema del sigillo occorse del tempo, ed anche dopo che questa teoria venne accettata, nel secolo XVII, furonvi ancora canonisti francesi che dimostrarono come in Francia il delitto di alto tradimento non fosse protetto dal sigillo (3).

Durante gli sforzi fatti per rendere popolare la confessione, allo scopo di rimuovere il timore sentito naturalmente da tutti che il confessore avesse a commettere qualche indiscrezione, cercossi di persuadere il popolo che un potere sovrannaturale cancella immediatamente dalla memoria del prete il ricordo di tutti i peccati ascoltati. Abbiamo già visto come questa credenza venisse enfaticamente asserita nei *sermones ad fratres in eremo* fatti passare per opera di St. Agostino. Anche Pietro Cantore dichiara che quando coloro che sono in gravissimo pericolo di naufragio confessano pubblicamente i loro peccati, questi vengono immediatamente cancellati dalla memoria di coloro che li hanno ascoltati e che si sono salvati (4). La punizione stabilita dal canone latera-

---

Q. IV, paragr. 12. - Manip. Curat. P. II, ract. III, cap. II. - Summa Pisanella vedi *Confessionis celatio*. - Rob. Aquin. Opus Quadrages. Serm. XXIX, cap. 2. - Gab. Biel in IV Sentt. Dist. XXI, Q. unic. art. 3, Dub. 1.

(1) Tournely, de Sacr. Poenit. Q. VI, art. IV.

(2) Matt. Paris. Hist. Anglic. ann. 1247 (Ed. 1644, p. 486).

(3) Lenglet du Fresnoy, Traité sur le secret de la confession, p. 127. Enrico IV propose la questione al proprio confessore, il gesuita Coton, il quale coraggiosamente rispose che, per quanto la vita del re sia sacra, il sigillo è ancor più sacro. - Ibid. p. 129.

(4) P. Cantor. Verb. Abbrev. cap. 144.

nese basta a sfatare questa superstizione, e Guglielmo di Parigi si guarda bene dal ripeterla, ma avventura un'affermazione che, anche se dimostrata erronea non avrebbe recato danno, quando ci assicura tale esser il potere della confessione sacramentale che perfino l'onisciente Iddio dimentica i peccati confessati (1).

Essendo basato su mezzi puramente umani, il canone lateranese ottenne i suoi effetti solo assai lentamente. I sinodi locali ed i concilii tenuti nei due secoli susseguenti non fecero che ripetere con maggiore o minore insistenza i suoi decreti e poco a poco riuscirono ad impressionare i sacerdoti coll'idea dell'odiosità estrema del peccato annesso alla rivelazione delle confessioni (2). Nel 1302, infatti, il concilio di Toledo, per mettere un freno alle violazioni del sigillo, fu costretto a minacciare la deportazione alle miniere o la prigione perpetua a pane ed acqua (3), e l'Astesano propende a maggiore mitezza quando si tratta di evitare di promuovere peccatori indegni, o di evitare la contrazione di matrimonii fra persone legate per il peccato dal vincolo dell'affinità spirituale (4). Frattanto gli scolastici si erano messi attivamente all'opera di elaborazione delle loro teorie sull'origine divina, ed esaurivano il loro genio nell'escogitare casi che ne supponessero la rigorosa osservanza. Tutto questo divenne dottrina universalmente accettata, per modo che quando Pedro di Osma, nel 1479, volle negare la necessità della confessione, negando pure, di conseguenza, l'obbligo del sigillo, Sisto IV non esitò a condannare come eretica la sua opinione (5). Non basta. Nel 1524, il concilio di Sens sentì il bisogno di fermarsi abbastanza a lungo a spiegare come il prete che rompe il sigillo viola la legge divina, naturale ed ecclesiastica e come questo fatto renda impossibile la confes-

(1) Guill. Paris. de Poenit. cap. 21.

(2) Statuta Rich. Poore ann. 1217, cap. 29 (Harduin, VII, 97). - C. Rotomagens. ann. 1223, cap. 9 (Ibid. p. 128). - C. Moguntin. ann. 1261, cap. 8 (Hartzheim III, 598). - C. Moguntin. ann. 1281, cap. 8 (Ibid. p. 664). - C. Coloniens. ann. 1280, cap. 8 (Ibid. p. 828). - Synod. Nemausens. ann. 1284 (Harduin. VII, 912). - Statutt. Joh. Episc. Leodiens. ann. 1287, cap. 4 (Hartzheim, III, 689). - Statutt. Synod. Remens. circa 1330, Sec. Locus, Praecept. IV (Gousset, Actes, etc. II, 540). - C. Suessionens. ann. 1403, cap. 45 (Ibid. p. 631).

(3) C. Penna-Fidelis ann. 1302, cap. 5 (Aguirre, V, 227).

(4) Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XX, Q. 2.

(5) Alph. de Castro Adv. Haereses Lib. IV vedi *Confessio*.

sione; aggiungeva, poi, in via di ammonimento, la clausola del canone lateranese comminante la degradazione e la reclusione monastica (1). Nel 1605 il sinodo di Coira, ordinando che i preti venissero interrogati su quanto sapessero concernente il sigillo, dalle domande che dice doversi loro rivolgere si scorge com'esso si aspettasse che la grande maggioranza del clero lo ignorasse (2). Eppure ancora in quest'epoca c'erano non pochi dottori i quali ritenevano che della confidenza avuta in confessione si potesse usare per evitare un male maggiore della semplice infrazione del sigillo, qualora lo si fosse potuto fare senza rivelare, direttamente od indirettamente, il penitente o portargli pregiudizio (3), dottrina questa, che non venne condannata fino al 1682, quando venne sottoposta alla Congregazione dell'Inquisizione nel novero degli errori giansenisti (4). Sull'esordire del secolo XVIII ad Arras avvennero dei torbidi abbastanza gravi, in causa dell'indiscrezione di alcuni confessori, che misero capo ad una serie di scandali per sedare i quali fu necessario l'intervento dei tribunali civili. Pare fossero prodotti dal tentativo di imporre le bolle papali contro la sollecitazione, bolle tanto energicamente combattute dal clero gallicano, e toccarono il loro apogeo colla pubblicazione di un trattato in cui si asseriva che il confessore può rivelare indirettamente una confessione quando si tratti di conseguire un fine buono; che può costringere il penitente a rivelare il nome del complice che egli può interrogare sia sacramentalmente che fuori, denunciarlo al vescovo perchè gli faccia il processo, fornire i nomi e i fatti, citare i testimonii ed interrogarli; che il confessore può pure costringere il penitente a ripetere minutamente i proprii peccati fuori del sacramento e così esonerarlo dall'obbligo del sigillo. Il vescovo di Arras, Gui de Rochechouart, nel 1708, condannò venti due proposizioni estratte da questo trattato e proibì che fosse letto o sostenuto (5). Probabilissimamente si trattava di un'opera scrit-

(1) C. Senonens. ann. 1524 (Bochelli, Decr. Eccles. Gallic. Lib. II, Tit. VII, cap. 171).

(2) C. Curiens. ann. 1605, *De sigillo* (Hartzheim, VIII, 642).

(3) Vittorelli not. in Tolet. Instruct. Sacerd. Lib. III, cap. 15.

(4) Le Tellier, Recueil Historique des Bulles, Mons (Rouen), 1704, p. 428. - Viva Trutina Theol. Append. paragr. 6.

(5) Lochon, Traité du secret de la confession, Brusseles, 1708, pp. 331-42.

ta da un avversario delle misure papali, allo scopo di far vedere praticamente le conclusioni che dalle stesse si possono trarre.

Nel corso di questo sviluppo la chiesa pretende di avere alcuni martiri che col proprio sangue avrebbero messo il sigillo della propria fedeltà all'obbligo del segreto. Nel 1383, narrasi che re Venceslao di Boemia, fortemente irritato colla propria moglie Giovanna, ordinasse al di lei confessore, Giovanni di Nepomuk, allora canonico di Praga, di rivelargli la di lei confessione. Avendo egli rifiutato resistendo a tutte le minacce ed all'incarcerazione, dal ponte lo fece gettare nella Moldava. La santità del martire venne resa palese dal fiume stesso, che, disseccatosi in quel posto, lasciò scoperto il suo cadavere, che dopo tre giorni venne seppellito nella chiesa di S. Vito, e ci si racconta che chiunque, a partire da quel momento, volle insultare la sua memoria fece presto una mala fine. Roma, però, tardò molto a riconoscere i suoi meriti, poichè non volle canonizzarlo fino al 1729 (1). Un altro martire del sigillo, sebbene dubbio, viene presentato nella persona del gesuita Henry Garnet. Si dice che Catesby rivelasse in confes-

(1) Dubrav. Hist. Bohem. Lib. XXIII. Non c'è santo che possa ritenersi al sicuro dagli attacchi degli iconoclasti. Nel 1677 il gesuita Balbinus (Epit. Rer. Bohemicar. ann. 1383) dice che perfino gli ignoranti negavano i meriti del santo martire. Le ricerche moderne hanno assodato che fuvvi un Giovanni Nepomuceno, notaio, canonico e vicario di Giovanni di Genzenstein, arcivescovo di Praga, annegato per ordine di Venceslao nel 1393, in conseguenza di una questione avuta coll'abbazia di Klabran. - Abel, Die Legende vom heiligen Johann von Nepomuk, Berlin, 1855. La prova in favore del martirio si può riscontrare negli *Acta in causa canonizationis Beati Joannis Nepomuceni Martyris* (Viennae, 1722, pp. 318 sqq.), dove è interessante seguire lo sviluppo della leggenda. La più antica fuggevole allusione si riscontra in Paul Zidek, che scrisse nel 1471, e cioè quasi novant'anni dopo la data che si assegna al martirio. Generalmente per spiegare il silenzio di tutti gli scrittori precedenti e contemporanei si ricorre all'eresia degli Ussiti, ma questa non scoppiò se non più di trent'anni dopo la data assegnata all'avvenimento. Quando Sigismondo riuscì a restaurare per un certo tempo il cattolicismo dopo aver riconquistata Praga, nel 1436, se fra il popolo ci fosse stata una credenza di questo genere è certo che sarebbe stata sfruttata. Inoltre, i Callistiani, setta dominante degli Ussiti, conservarono la confessione auricolare ed il sacramento della penitenza, e non è possibile che essi non avrebbero venerato, se ci fosse stata, la vittima di Venceslao.

sione la congiura delle Polveri a Padre Oswald Tesmond o Greeway pregando il Tesmond di consultare Garnet sotto sigillo; Garnet cercò inutilmente di dissuadere Catesby, e nel processo che venne fatto egli riconobbe di aver conosciuto la congiura sotto sigillo di confessione (1). A questo devesi indubbiamente attribuire la controversia sul sigillo scoppiata fra Isaac Casaubono ed il Cardinal Duperron. Casaubono sostenne i confessori essere obbligati a rivelare le trame contro lo stato, ed affermava che la Sorbona pure si era pronunciata in questo senso; in quella vece Duperron nella sua risposta produceva una dichiarazione dei principali dottori della Sorbona stando alla quale era meglio salire il patibolo che sostenere una simile dottrina (2). Un altro martire ci viene presentato nella persona di Johann Sarcander, pastore di Holleschau in Moravia, il quale, nel 1620, durante i torbidi del breve regno di re Winter, venne messo a morte, per essersi rifiutato, dicesi, di violare il sigillo (3).

Diffatti, il confessore di troppi segreti era depositario, perchè potesse evitare pressioni a svelarli, ed in quell'epoca il sigillo era ancora troppo imperfettamente rispettato nè allo stesso nelle legislazioni di allora si era ancora riconosciuto la forza di causa esimente dal deporre in qualità di testimonii. Il caso accennato più sopra in cui Onorio III intervenne per proteggere un prete minacciato da un tribunale ecclesiastico per essersi rifiutato di rivelare gli autori di un furto, dimostra quanto, dapprincipio, fosse difficile anche per gli ecclesiastici riconoscere l'obbligo supremo del silenzio, e possiamo star certi che nei tribunali civili siffatte coercizioni erano ancor più frequenti. Per un certo tempo non si riuscì a stabilire quale avesse da essere la linea d'azione da adottarsi dai preti in simili casi. S. Raimondo di Pennaforte si accontentò di introdurre il decreto di Onorio nella compilazione di Gregorio IX, e nella *summa* evitò prudentemente la scottante questio-

(1) Bartoli, Dell'istoria della Compagnia di Giesù in l'Inghilterra, pp. 495, 545 (Roma, 1667). - Clericati, de Poenit. Decis. XLIX, n. 2. - R. Bellarmini, Apologia pro sua Responsione, Mendacium, XV (Opp. IV, 408, Neapoli, 1858).

(2) Lochon, Traitè du secret de la confession, Prèface.

(3) Guillois, History of Confession, etc. p. 187. Il processo di beatificazione di Sarcander ebbe principio nel 1836.

ne, ma vi ha accennato il suo *postillator* (1). Interrogato dinanzi ai tribunali, il prete non poteva addurre a scusa del proprio silenzio l'obbligo del sigillo confessionale, si che gli era permesso di ricorrere alla menzogna, allo spergiuro, alle restrinzioni mentali; egli può dire: «Io nulla so», colla restrinzione: «da potervi dire». La qual cosa costituisce una prova quanto mai convincente della novità del sigillo e della difficoltà che s'incontrava nel farlo osservare. Alessandro di Ales lo spiega così: quanto il prete sa per confessione lo sa in quanto Dio, non in quanto uomo, e quindi può negare di saperlo anche sotto giuramento (2). Sembra che questa leggera bestemmia di conoscere le cose in quanto Dio venisse inventata nel secolo precedente da Alessandro III (3), e gli scolastici se ne impadronirono per esonerare il confessore da ogni responsabilità di fronte agli uomini, poichè essi argomentavano che ciò che egli conosce in quanto Dio non può conoscerlo in quanto uomo; perciò il negare anche sotto giuramento questa conoscenza non era punto spergiuro, e furonvi di quelli i quali arrivarono fino a dire che ammettere siffatta conoscenza fosse bugia. A questo sistema demoralizzante di equivoco portarono tutto il peso della loro autorità uomini come S. Tommaso e S. Bonaventura (4). Duns Scoto lo disapprovò col dire che il confessore nell'esercizio delle sue funzioni sacramentali è non Dio ma ministro di Dio, e la conoscenza che ha in quanto nomo la si può facilmente provare col fatto che egli ricorre assai spesso al consiglio di uomini competenti, quando si tratti di casi difficili, che nei sermoni accenna a materie apprese in confessione, e col fatto pure che il confessore può parlare di un peccato così appreso purchè lo faccia in maniera da non scoprire nè punto nè poco il penitente (5). Durand de S. Pourçain cerca di sciogliere la difficoltà col dire che innanzi ad un tribunale il testimonio deve parlare in quanto suddito, mentre il confessore, *Qua confessor*, non è suddito, ma, se

(1) Guill. Redonens. in Raymund. Summae, P. III, Tit. XXXIV, paragr. 4.

(2) Alex. de Ales, Summae, P. IV, Q. XIX, Membr. 2, art. 1.

(3) « Quia non ut judex scit sed ut Deus ». - Post Concil. Lateran. P. XLIX, cap. 55. - Cap. 2 Extra, I, XXXI.

(4) S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XXI, Q. III, art. 1 ad 1, 3; Summae Suppl. Q. XI, art. 1. - S. Bonav. in IV Sentt. Dist. XXI, P. II, art. 2, Q. 1.

(5) J. Scoti in IV Sentt. Dist XXI, Q. IV, Q. unica.

comparisce come testimone volontario, commette peccato di bugia se nega la conoscenza avuta (1). Pierre de Palu si occupa a lungo di questo soggetto, la qual cosa dimostra quanto fosse difficile agli scolastici l'andare d'accordo (2). Tuttavia la finzione della conoscenza in quanto Dio solleticava troppo l'amor proprio del clero ed era troppo comoda perchè venisse abbandonata; essa riuscì a superare le difficoltà opposte dai dottori Scotisti (3), e salì al grado di luogo comune nei manuali e nei sistemi in cui insegnavasi ai preti a commettere spergiuro ed a tranquillizzare la propria coscienza col dire di non conoscere la cosa in quanto uomo (4). Finalmente anche i giuristi civili l'accettarono ed ammisero che con tale giuramento non si commetteva peccato alcuno (5).

Col sorgere del secolo XVII parve che si volesse mettersi sopra una strada più onesta e più retta. Willelm van Est ammonisce i preti non poter essi negare la conoscenza, ma dover dire che tali domande sono empie e che non possono perciò rispondere, ed il Maldonato asserisce che il prete dovrebbe dire di nulla aver da dire, giacchè a nessun costo può rivelare quanto ha appreso in confessione (6). Ma costoro ebbero pochi seguaci, e sonvi dei moralisti, come il Berteau, il Busembaum ed il Gobat che suggeriscono di ricorrere ad ingegnosi equivoci ed alla restrinzione men-

(1) Durand. de S. Porc in IV Sentt. Dist. XXI. Q. IV. Paragr. 10.

(2) P. de Palude in IV Sentt. Dist. XXI, Q. III, art. 3, concl. 1.

(3) Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XX, Q. 1. Angiolo da Chivasso (Summa Angelica vedi *Confessio*, ult. paragr. 4) consiglia la restrinzione mentale « Quia non possit negare quin sciat ut homo ». - Gab. Biel (In IV Sentt. Dist. XXI, Q. unic. Art. III, Dub. I, ad 3) ammonisce il confessore di rifiutare di rispondere, e se questo torna a danno dell'accusato egli non ne è responsabile.

(4) Jo. Friburg. Summae Confessor. Lib. III, Tit. XXXIV, Q. 91-7. - Manip. Curator. P. II, Tract. III, cap. 11. - P. de Aquila in IV Sentt. Dist. XX, Q. III. - Passavanti, Lo specchio delle vera penitenza, Dist. V, cap. 4. - Summa Pisanella vedi *Confessionis celatio*, n. 2. - S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XVII, cap. 22. - Summa Sylvestrina vedi *Confessio*, III, paragr. 6. - Caietani, Summula vedi *Confessori necessaria*. - Summa Tabiena vedi *Confessionis celatio*, paragr. 1. Eisengrein Confessionale, cap. VII, Q. II. - Fr. Toleti, Instructio Sacerdotum, Lib. III, cap. XVI, n. 4. Eisengrein, però, dice più sotto (Q. 19) che il confessore deve protestare contro ogni domanda e dichiararla sacrilega.

(5) Damhouder Rerum Criminal. Praxis, cap. LIII, n. 8.

(6) Estius in IV Sentt. Dist. XVII, paragr. 14. - Tournely, de Sacr. Poenitent. Q. VI, art. 4.

tale, mentre altri, come il Laimann ed il Diana aderiscono alla formola antica dello spergiuro col pretesto di conoscere le cose solo in quanto Dio (1). I moralisti moderni d itutte le scuole si uniscono nel dire che il prete deve negare apertamente anche sotto giuramento di conoscere qualunque cosa appresa in confessione. Alcuni di essi, però, non si danno nemmeno la briga di spiegare quest'affermazione ricorrendo alla finzione della conoscenza in quanto Dio (2). Questa teoria si è mantenuta in vita fino ad oggi e vi si è insistito e vi si insiste ancora. Ciò probabilmente a beneficio dei preti occupati nelle lontane missioni, giacchè è difficile che una nazione civile non voglia riconoscere la natura privilegiata dei rapporti tra penitente e confessore, come quelli tra cliente ed avvocato. È bensì vero che ancor recentemente, nel 1810, a Jemappes, un tribunale insistette perchè un prete rivelasse l'autore di un furto da lui appreso in confessione, ma avendo egli sporto appello la decisione venne cancellata dalla corte di cassazione. Nel 1822, dinanzi al tribunale di Poitiers, il magistrato prosecutore fece una domanda simile, ma ne ottenne un rifiuto. Nel 1813 la questione venne risolta a New York nel caso di un prete a nome Kohlmann, che aveva restituito alcuni oggetti rubati, e che egli aveva costretto il ladro a restituire. Egli si rifiutò di fare il nome del ladro e venne processato, ma un giury protestante lo mandò assolto sulla base ragionevolissima che voler distruggere il sigillo confessionale equivale a negare per i cattolici il sacramento (3).

---

(1) Berteau, Director. Confessar. p. 494. - Busembaum Medulla Theol. Moral. Lib. VI, Tract. IV, cap. 3, Dub. 1. - Gobat Alphab. Confessar. n. 840. - Jac. a Graffiis Practica Casuum Reservator. Lib. II ,cap. XXXVI, n. 23. - Layman, Theol. Moral. Lib. V, Tract. V, cap. 14, n. 12. - Summa Diana vedi *Sigillum sacr.* n. 30. - Arsdekin, Theol. Tripart. P. III, Tract. I, cap. 3, Q. 1.

(2) Habert Praxis Sacr. Poenit. Tract. I, cap. 8. - S. Alph. de Ligorio, Theol .Moral. Lib. VI, n. 646. - Benzi, Pract. Trib. Confess. Disp. II, Q. VII, art. 1, n. 4. - Concina, Theol. Christ. contracta, Lib. XI, cap. IV, n. 11. - Th. ex Charmes Theol. Univ. Diss. V, cap. IV, art. 2. - Zenner, Instruct. Pract. Confesar. paragr. 60. - Gury, Comp. Theol. Moral. II, 650. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. IV, art. 7, paragr. 1. - Gousset, Theol. Morale, III, 12. - Mig. Sanchez, Prontuario de la Teol. Moral. Tract. VI, Punto XIII, paragr. 21.

(3) Gregoire, Hist. des Confesseurs des Empereurs, etc. pp. 92-4.

Il rigore estremo delle pene prescritte dal canone del *Corrector Burchardi* e da quello del concilio lateranese — deposizione e penitenza a vita in pellegrinaggi oppure in un monastero — indicano quale importanza si annettesse alla conservazione del sigillo. Il canone lateranese diventò legge della chiesa, e continuò ad esser citato come in vigore da tutti gli scrittori fino al secolo XVIII, ed anche assai addentro in questo (1). Eppure i preti chiacchieroni o mal disposti non avevano certo di che preoccuparsene gran che, poichè nel foro della coscienza la penitenza veniva imposta a discrezione del confessore, alla pari di tutti gli altri peccati (2), e nel foro esterno non si poteva infliggere punizione alcuna senza processo e convinzione, l'esito del quale era assai dubbio. Pochi penitenti traditi avrebbero avuto il coraggio e la costanza di sobbarcarsi alle spese ed ai rischi di un processo dinanzi al vescovo od al superiore del reo, con la triste prospettiva di un risultato dubbio quanto all'esito del processo ma certissimo ad estendere ed intensificare la conoscenza dei proprii delitti o delle proprie debolezze. Diffatti si discusse parecchio se si potesse intentare un processo senza l'assentimento del penitente. La prova era difficile a raggiungersi, poichè il sigillo gravava anche su coloro ai quali il prete avesse potuto confidare illecitamente i segreti del confessionale, e si discusse pure in qual modo il penitente potesse scioglier qualcuno da siffatto obbligo. E diffatti, il sigillo era talmente sacro, che il Gobat afferma commettere sacrilegio quel giudice che tentasse anche lontanamente di trarne profitto,

(1) Hostiens. Aureae Summae, Lib. V, de Poenit. et Remiss. paragr. 53. - Summa Pisanella vedi *Confessionis celatio*, paragr. 1. - S. Antonini, Summae, Lib. III, Tit. XVII, cap. 22. - Summa Sylvestrina vedi *Confessio*, III, paragr. 5. - Eisengrein Confessionale, cap. VII, Q. 18. - Toleti, Instruct. Sacerd. Lib. III, cap. XVI, n. 4. - Em. Sa Aphorismi, Confess. vedi *Confessio*, n. 31. - Summa Diana vedi *Sigillum sacram.* n. 51. - Hericourt, Loix Ecclestiastiques de France, T. II, p. 14.

(2) S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XVII, cap. 22. La Penitenzieria Papale stabilì la tassa di assoluzione per la violazione di sigillo in sette *Gros tournois*, ma mise in evidenza l'odiosità del delitto aggiungendo che si sarebbe potuto infliggere una punizione ancor più severa, clausola questa che non trova riscontro in nessun'altra tassa. - Libellus Taxarum, fol. 17 b (White Historical Library, Cornell University, A. 6124).

giacchè a nessuno è lecito parlare di siffatte cose, e Lenglet Du Frenoy sostiene non potersi nemmeno esaminare il confessore, poichè se egli solo lo permettesse commetterebbe una seconda violazione peggiore della prima. Così la questione si presentava irta di difficoltà, ed i dottori non erano nemmeno d'accordo nel dire a chi spettasse l'onere della prova. Nel 1443, Nicolò di Osimo diceva che qualora il confessore avesse negata l'accusa ed il penitente non avesse potuto provarla, nè il confessore fosse in grado di dire da qual parte gli fosse pervenuta la conoscenza che aveva del delitto, nè si potesse provare che l'avesse avuta dal penitente, allora la punizione doveva essere discrezionale. Prierias e Giovanni da Taggia affermano che qualora il prete sostenga d'aver sentito parlare del delitto fuori di confessione, alcuni dottori dicono che gli si deve credere, mentre altri sostengono che deve provare dove l'ha udito, altrimenti la presunzione milita contro di lui, ma anche in tal caso la punizione è discrezionale, poichè non è pienamente convinto; ed in questa conclusione al tutto irragionevole conviene anche l'Henriquez. Chiericato afferma nessun processo esser valido senza il consenso del penitente, e che tutti i testimonii sono obbligati al sigillo e non possono testificare senza sua licenza. Per un altro verso, il Benzi dichiara il processo potersi fare anche senza facoltà del penitente, e che il delitto si può provare con testimoni. Tournely sostiene che, qualora l'accusato asserisca di aver avuto dal penitente il permesso di rivelare il suo peccato, a lui spetta l'onere della prova, la quale è per lui impossibile; motivo per cui i processi di questo genere debbonsi fare con molte precauzioni. Queste non sono tutte le questioni implicate in quest'argomento, ma basteranno a giustificare l'osservazione del Leglet Du Fresnoy che pochi sono i processi difficili a farsi come quello per violazione di sigillo (1).

(1) Gobat, Alph. Confessar. n. 847. - L. du Fresnoy, Traité du Secret, p. 264. - N. de Auximo in Summam Pisanellam vedi *Confessionis celatio*, n. 1. - Summa Sylvetrina vedi *Confessio*, III, paragr. 5. - Summa Tabiena vedi *Confessionis celatio*, paragr. 16. - Henriquez, Summae Theol. Moral. Lib. VI, cap. XIV, n. 10. - Summa Diana vedi *Sigillum sacram.* n. 51-55. - Clericati, de Poenit. Decis. XLIX, n. 6, 17. - Benzi, Praxis Trib. Confess. Disp. II, Q. VII, art. 1, n. 6. - Il Diana (*Ubi sup.*) fa osservare che quando l'infrazione del sigillo veniva denunziata all'inquisizione in generale il processo veniva deferito al tri-

Date queste incertezze e l'ansietà della chiesa di evitare degli scandali tanto pericolosi, è evidente che i processi per delitti di questo genere debbono esser stati rari, e più rari ancora debbono esser stati i casi in cui siasi inflitta la pena prevista dai canoni. Infatti, Gobat accenna al caso di un parroco il quale in un sermone si permise di rimproverare due suoi parrocchiani per peccati da lui appresi in confessione, e lo fece in maniera tale da poterli facilmente identificare; con tutto ciò i giudici ecclesiastici si accontentarono di infliggergli una multa grave. Aggiunge che in quel tempo (1666) sarebbe stato impossibile imporre la pena della prigionia perpetua in un monastero, e che, ciononostante, tutte le punizioni dipendevano dalla discrezione del giudice (1). Col tempo si riconobbe che la punizione canonica era diventata antiquata, e parrebbe che, per lo meno in alcuni luoghi, una volta convinto il reo si avesse l'abitudine di degradarlo e consegnarlo al braccio secolare, il quale qualche volta, come accadeva a Venezia, lo metteva a morte, e qualche volta lo condannava alle galere (2). Oggigiorno non è certo più il caso di chiamare in aiuto il braccio secolare, e la colpa viene certo colpita meno duramente. La congregazione dei vescovi e regolari, qualora il delitto sia stato commesso da qualche membro di ordini religiosi, prescrive la pena relativamente leggerissima di digiunare tre volte alla settimana a pane ed acqua, di mangiare seduto sul pavimento del refettorio, e poscia starsene sulla porta a vedere ad entrare ed uscire i frati (3).

Una volta stabilito il sigillo della confessione, naturalmente gli scolastici s'accinsero a svilupparlo in ogni senso, esaltandone l'inviolabilità. Sorse allora la questione se il vescovo od anche il papa potesse sciogliere il prete dall'obbligo suo, giacchè era sorta l'abitudine di considerare il potere dispensatorio come superiore ad ogni legge. Alcuni dottori dicono di sì, od almeno che la que-

---

bunale vescovile, giacchè l'inquisizione non aveva giurisdizione se non quando il reo avesse ritenuto qualche altra eresia concernente il sacramento.

(1) Gobat Alphab. Confessar. n. 843-5.

(2) Henriquez, Summae Theol. Moral. Lib. I, cap. XIX, n. 9. - Gobat, Alphab. Confessar. n. 842. - Clericati de Poenit. Decis. XLIX, n. 18. - Benzi, Praxis Trib. Confess. Disp. II, Q. VII, art. 1, n. 6.

(3) Pittoni Constitutiones Pontificiae, T. VII, n. 963.

stione è dubbia (1), ma la maggior parte degli autori stanno per la negativa, e ciò per varie ragioni: perchè il confessore conosce solo in quanto Dio, perchè la chiesa non può modificare quanto è stato ordinato da Dio, perchè nel confessionale il prete altro non è che un delegato di Dio, e come tale è superiore al papa, il quale non è altro che un delegato generale. Così il principio riuscì a stabilirsi, e si ammise che qualora un prete fosse stato scomunicato dal vescovo o dal papa per essersi rifiutato di rivelare una confessione tale scomunica era nulla (2).

Prestamente la definizione della violazione del sigillo venne ampliata in modo da abbracciare non solo la pubblicazione o rivelazione di qualunque peccato confessato, ma anche ogni accenno od indizio che potesse lasciar trasparire, se non conoscere chiaramente quanto fosse avvenuto in confessionale. Era perfino proibito dire di un ladro impiccato che, in punto di morte, aveva dato segno di grande pentimento, confessando i suoi furti. Quanto il prete conosceva in quanto Dio non poteva conoscerlo in quanto uomo; questo non deve per nulla influire sulle sue azioni, per lo meno in maniera da ridondare comunque a detrimento del penitente, o poter rendere odiosa la confessione. Qualora il confessore fosse stato abate ed in confessione avesse appreso da un priore che quest'ultimo non era idoneo alla carica che copriva, non poteva rimuovernelo; qualora si fosse accorto che il suo servo era un ladro, non ne lo poteva accusare, e si discuteva se potesse adottare una sorveglianza più rigorosa, per esempio per ciò che concerne la custodia delle chiavi; qualora fossesi accorto che la sua chiesa era stata polluta non ne poteva avvisare il vescovo e ribenedirla; qualora, perfino, si fosse accorto che il suo confessore ordinario

(1) F. de Mairone (In IV Sentt. Dist. XXI, Q. III) accenna a quest'opinione, ma dice di esserle contrario. Piero d'Aquila (in IV Sentt. Dist. XX, Q. III) propende per la negativa, ma dice: « ideo illud non assero sed pro nunc suspensum relinquo ».

(2) S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XXI, Q. III, art. 3; Summae Suppl. Q. XI, art. 1. - Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XX, Q. 2. - Durand de S. Porciano in IV Sentt. Dist. XXI, Q. IV, paragr. 8. - S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XVII, cap. 22. - Rob. Aquinat. Opus Quadrages. Serm. XXIX, cap. 2. - Summa Sylvestrina vedi *Confessio*, III, paragr. 1, 2. - Summa Tabiena vedi *Confessionis celatio*, paragr. 1.

non era un prete, non avrebbe potuto cessare dal confessarsi da lui, qualora ciò avesse potuto gettare su di lui del discredito, ma poteva limitarsi a narrargli i peccati veniali adendo ad un altro confessore per i mortali; nemmeno segretamente poteva rifiutare l'eucarestia a chiunque avesse appreso in confessione non esser preparato a riceverla; non poteva rifiutarsi di celebrare il matrimonio di persone a proposito delle quali avesse appreso in confessione esistere un impedimento assoluto; non poteva battezzare o salvare la vita di un bambino nascituro, qualora ne avesse appresa l'esistenza in confessione dalla madre morente; non poteva adoperarsi ad impedire l'esecuzione di uno del quale avesse in tal guisa appresa l'innocenza; non poteva evitare la società di uno del quale in tal guisa avesse appreso esser scomunicato. Nessun limite conobbe la stravaganza dei teologi quando si trattò di stabilire l'importanza infinita del sigillo. Non è permesso violarlo nemmeno per salvare la vita del papa, per evitare la rovina di uno stato, od anche, come affermano alcuni, per la salvezza dell'uman genere, per prevenire una conflagrazione universale del mondo, la perversione della religione, od il tentativo di distruggere per completo tutti i sacramenti (1). In tali condizioni l'integrità del sacramento della penitenza dipendeva essa stessa dalla suprema importanza del sigillo. Qualora un confessore, confessandosi, non avesse potuto menzionare un peccato senza accennare a materie udite in confessione poteva ometterlo lasciandolo inconfessato (2). Simil-

(1) Summa Tabiena vedi *Confessionis celatio*, I. - Fumi Aurea Armilla vedi *Confessor*. n. 7. - Dom. Soto in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. IV, art. 5. Toleti, Instruct. Sacerd. Lib. III, cap. XVI, n. 3, 6. - Em. Sa Aphorism. Confessar. vedi *Confessor*. n. 27 Addit. - Henriquez, Summae Theol. Moral. Lib. VI, cap. XIX, n. 5. - Summa Diana, vedi *Sigillum sacr.* n. 1, 27. - Clericati, de Poenit. Decis. XLIX, n. 2, 15. - Gobat Alphab. Confess. n. 790, 894, 899, 904. - Berteau, Direct. Confessar. p. 492. - Benzi, Praxis Trib. Consc. Disp. II, Q. VII, art. 1, n. 2; art. 3, n. 23. - Tournely, de Sacr. Poenit. Q. VI, art. IV. - Bened. PP. XIV, Casus Consc. Maii, 1737, Casc. 2. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 634, 657-8. - Th. ex Charmes Theol. Univ. Dissert. V, cap. IV, Q. 2, art. 2. - Gury, Comp. Theol. Moral. II, 667. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. IV, art. 7. - Mig. Sanchez, Prontuario de la Theool. Moral. Trat. VI, Punto XII, n. 4.

(2) Gab. Biel in IV Sentt. Dist. XXI, art. 3, Dub. 1 ad 5. - Summa Sylvestrina vedi *Confessio*, III, paragr. 8. - Toleti, Instr. Sacerd. Lib. III, cap. XVI,

mente qualora un penitente avesse rivelato il nome del proprio complice nel peccato e questo si fosse presentato per confessarsi ma senza rivelare quel peccato, il confessore non poteva permettersi di interrogarlo su di esso, ma doveva dargli l'assoluzione, nonostante sapesse che aveva ancora l'anima macchiata di peccato mortale e ne avrebbe commesso un altro accostandosi alla comunione in quello stato (1). Queste frivolezze sacramentali dimostrano quanto poco fosse il rispetto che si aveva per le funzioni delle chiavi, tanto che il Reuter, per evitarle suggerisce di ripetere il *Misereatur tui*, etc., omettendo le parole dell'assoluzione sacramentale, lasciando partire il penitente inassolto sebbene colla credenza di esserlo (2). Non è forse il caso di dire che con ciò le leggi divine venivano a trovarsi in contraddizione l'una coll'altra?

Naturalmente si insegnava e si insegna al confessore che dev'esser pronto a subire ad ogni istante la morte piuttosto che violare in qualunque maniera il sigillo. Comunque possa essere, poi, gli è severamente vietato di servirsi in qualunque maniera di una

---

n. 3. - Gobat, Alphab. Confess. n. 838. - Layman, Theol. Moral Lib. V, Tract. VI, cap. 14, n. 13. - Benzi, Praxis Trib. Consc. Disp. II, Q. VII, art. 3, n. 10. - Th. ex Charmes, Theol. Univers. Diss. V, cap. IV, Q. 2, art. 1, concl. 5. - Varceno, Comp. Theol. oral. Tract. XVIII, cap. IV, art. 7. Questo punto non si potè risolvere senza qualche discussione. La questione venne posta sotto forma del caso di un prete che assolvette un penitente da un caso riservato senza averne l'autorizzazione. Può egli confessare il fatto se con ciò il confessore è probabile che venga a conoscere il peccatore, come sarebbe, per esempio, se si trattasse di un vescovo che ha ottenuta la propria sede simoniacamente? Duns Scoto (In IV Sentt. Dist. XXI, Q. unic.) dice che non lo può fare, ma deve confessarsene a Dio; François de Mairone (In IV Sentt. Dist. XXI, Q. III) dice che lo può, giacchè altro non fa che passare dall'una all'altra confessione, ed ambedue sono coperte dal sigillo.

(1) Summa Diana vedi *Sigillum sacr.* n. 49. - Habert. Praxis Sacr. Poenit. Tract. IV. - Alcuni autori affermano che in questo caso, che si presenta assai di frequente, il confessore può fare una domanda generale, ma se gli venisse risposto negativamente dovrebbe dare l'assoluzione. - Gobat, Alph. Confessar. n. 241-5. - Benzi, Praxis Trib. Consc. Disp. II, Q. VII, art. 3, n. 8. - Manzo (Epit. Theol. Moral. P. I, De Poenit. n. 94) afferma che se non può indurre indirettamente alla confessione e non può rifiutare l'assoluzione, piuttosto che violare il sigillo deve permettere l'assoluzione sacrilega.

(2) Reuter Neoconfessarius Instructus, n 36.

conoscenza avuta in confessione, e si discuteva pure se potesse pigliare una precauzione qualunque per evitare un tranello tesogli, del quale avesse avuto conoscenza in confessione. Per meglio illustrare questa teoria i teologi escogitarono un gran numero di casi ipotetici, oggetto di discussioni per secoli. Basterà che accenniamo ad un paio. Un prete, viaggiando a caso con alcuni compagni, da uno di essi apprende in confessione esser stata ordita una congiura per trucidarlo quando saranno arrivati ad un posto che bisogna attraversare; deve egli continuare indifferentemente il proprio viaggio, oppure gli è permesso evitare il pericolo, qualora possa farlo senza tradire il penitente? Ancora, un penitente confida in confessione ad un prete, che il calice in cui deve celebrare la messa è stato avvelenato: deve egli compiere il divino servizio e morire, oppure può ricorrere a qualche scusa e non celebrare? Dei rigoristi sostenevano che il prete deve adempiere il suo servizio come se niente fosse; altri, invece, sostenevano poter egli benissimo evitare di farlo, purchè potesse farlo senza far sospettare del penitente, ma tutti sono concordi nel dire dover egli affrontare la morte piuttosto che violare il sigillo (1).

Si è discusso, e con gran nomi dall'una e dall'altra parte, se un confessore possa permettersi l'uso della conoscenza avuta in confessione dell'indegnità di un penitente per votare pro o contro dello stesso in una votazione segreta, quando il penitente sia candidato ad un posto. Diffatti, il grado, se pure ce n'è uno, in cui il confessore può lasciarsi guidare nelle sue azioni da una conoscenza

(1) Jo. Scoti in IV Sentt. Dist. XXI, Q. unic. - Astesani, Summae, Lib. V, Tit. xx, Q. 2. - Rob. Aquin. Opus Quadrages. Serm. XXIX, cap. 2. - Summa Angelica vedi *Confessio*, ult. paragr. 7. - Summa Sylvestrina vedi *Confessio*, III, paragr. 9-13. - Summa Tabiena vedi *Confessionis celatio*, paragr. 12. - Dom. Soto in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. IV, art. 5. - Henriquez, Summae Theol. Moral. Lib. VI, cap. XXIV, n. 5.- Layman, Theol. Moral. Lib. V, Tract. VI, cap. 14, n. 20. - Summa Diana vedi *Sigillum sacr.* n. 28, 29. - Gobat, Alph. Confessar. n. 897. - Tamburini, Method. Confess. App. VI. - Arsdekin, Theol. Tripart. P. III, Tract. III, cap. 4, n. 17, Clericati, de Poenit. Decis. XLIX, n. 14. - Tournely, de Sacr. Poenit. Q. VI, art. IV. - Benzi, Praxis Trib. Consc. Disp. II, Q. VII, art. 3, n. 23. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 659. - Th. ex Charmes, Theol. Univ. Diss. V, cap. IV, art 2 - Gury, Comp. Theol. Moral. II, 669. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. IV, art. 7, n. 1.

avuta in confessione, è stato oggetto di interminabili discussioni e, stando al Tamburini, è una delle questioni più importanti e più vessate; quantunque sianvi stati dei dottori che manifestarono una spiccata tendenza ad una dottrina lassista, pure la grande maggioranza degli autori ritiene che ciò renderebbe odiosa la confessione (1).

È violazione del sigillo rifiutare il certificato di confessione, nonostante che si possa rifiutare l'assoluzione, una volta che tali certificati siano richiesti, come avverrebbe, per esempio, nei seminarî e nei conventi; e ciò anche quando degli stessi si possa abusare per fare una comunione sacrilega; ma quando tali certificati non siano obbligatorî, ed il penitente inassolto possa chiederli, a scopo cattivo, come sarebbe, per esempio, per contrarre matrimonio, allora si possono rifiutare. In questi certificati non devesi mai specificare se siasi accordata o meno l'assoluzione, giacchè ciò costituirebbe violazione del sigillo (2). Infatti, il dire esser stata rifiutata l'assoluzione costituisce violazione di sigillo, e se i parenti, i maestri od i padroni chiedessero se i loro fanciulli, i loro scolari od i loro servi sono stati assolti, bisogna rispondere loro di rivolgersi per informazioni ai penitenti stessi, ed altrettanto devesi rispondere alle suore di carità degli ospedali quando interro-

---

(1) S. Antonini, Summae, P. II, Tit. XVII, cap. 22, paragr. 1. - Escobar, Theol. Moral. Tract. VII, Exam. IV, cap. 7, n. 21. - Tamburini, Method. Confess. Append. cap. VI, paragr. 2, n. 1. - Arsdekin, Theol. Tripart. P. III, Tract. I, cap. 3, Q. 15. - Summae Alexandrinae, P. I, n. 577. - Lenglet du Fresnoy, Traité du secret, p. 203, Append. p 38. - S. Alph. de Ligorio, Lib. VI, n. 655-7. Il gesuita Tanner sostenne che il confessore può servirsi della conoscenza acquistata in confessionale in bene, purchè non la riveli; può avvisare le pubbliche autorità perchè vigilino, può rimandare gli indegni od impedire che vengano eletti, ecc., ma il Generale Acquaviva proibì che quest'opinione servisse praticamente o venisse insegnata nelle scuole. - Summa Diana vedi *Sigillum sacram.* n. 43.

(2) Summa Diana vedi *Sigillum sacram.* n. 32. - Benzi Praxis Trib. Consc. Disp. II, Q. VII, art. 3, n. 7. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 639. - Gury, Comp. Theol. Moral. II, 661. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. IV, art. 7, n. 2. - Tuttavia questo viene negato da alcuni autori di polso come il De Lugo, il Bonacina ed altri (Benzi. *Loc. cit.*) e nel secolo XVII la pratica non fu uniforme (Du Freenoy, p. 253).

gano per sapere se possono disporre per il viatico (1). Perfino il conversare col penitente fuori del confessionale sui peccati uditi in confessione costituisce violazione di sigillo, a meno che il penitente spontaneamente conceda il permesso di parlarne. Toletus afferma che qualora il confessore s'accorga d'aver impartita a torto l'assoluzione (come se si trattasse di casi riservati, o se l'avesse fatto senza imporre la restituzione) non può informarne il penitente ma dovrebbe dirgli: « vi prego di riconfessarvi giacchè nella vostra confessione mi sono ingannato », ed allora il penitente deve obbedire, qualora l'impedimento esista realmente, ma se si rifiuta non lo si può costringere, e se c'è pericolo di scandalo è meglio tralasciare perfino di avvisarlo. Anche se il confessore sa che il penitente non ha fatta la penitenza, in una posteriore confessione non può affatto alludervi (2).

L'importanza suprema annessa al sigillo apparisce dalla regola che qualora si presenti un caso a proposito del quale due siano le opinioni prevalenti, quella si deve seguire che è in favore del sigillo, escludendone la contraria, poichè devesi evitare ad ogni costo la violazione dello stesso (3). Questo denota che qui, come in tutte le altre parti di questo soggetto, ogni tentativo di stabilire una regola pratica fissa non ha fatto altro che dare la

(1) Benzi, *Loc. cit.* - Varceno, *Loc. cit.* - Gury, Comp. Theol. Moral. II, 659. - Caietano (Summula vedi *Confessori necessaria*) nega che il dare siffatte informazioni costituisca una violazione, ma dice esser cosa che non devesi fare.

(2) Toleti, Instruct. Sacerd. Lib. III, cap. XVI, n. 5. - Summa Diana vedi *Sigillum sacram.* n. 40, 41. - Escobar, Theol. Moral. Tract. VII, Exam. IV, cap. 7, n. 41. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 652-3. - Th. ex Charmes, Theol. Univers. Diss. V, cap. IV, art. 2. - Varceno, Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. IV, art. 7, n. 1. - Tutto questo ha dato la stura ad un vero esercito di questioni sulle quali gli autori sono tutt'altro che unanimi. Vedi Gobat, Alphab. Confessar. n. 825-35. - Clericati, de Poenit. Decis. XLIX, n. 10. Benzi, Praxis, Disp. II, Q. VII, art. 3, n. 14. - Arsdekin, Theol. Tripart. P. III, Tract. III, cap. 4, n. 13.

(3) Benzi, Praxis, Disp. II, Q. VII, art. 1, n. 5. - Gury, Comp. Theol. Moral. II, n. 650. - Guarceno (Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. IV, art. 7) afferma non potersi servire delle opinioni probabili in materia di sigillo, ma è impossibile escludere per completo il Probabilismo, giacchè Tamburini (Method. Confess. Append. cap. VI, n. 16) cita due opinioni probabili ed opposte sulla questione se si possa celebrare in una chiesa polluta.

stura ad un cumulo di problemi dubbii che hanno messo a ben dura prova il genio dei moralisti, senza mai riuscire ad una soluzione che avesse il consenso universale. Vale la pena di accennare brevemente ad alcuni di siffatti problemi, se non altro per far vedere quanto fosse difficile trattare questioni tanto delicate.

Abbiamo già visto come al penitente fosse permesso scriver la propria confessione e consegnarla a mano al confessore. Qualora, per caso o per trascuratezza, quel foglio fosse caduto in altrui mani, colui che l'avesse trovato sarebbe obbligato al sigillo? Alcuni dottori dicono di sì; lo scritto rappresenta una confessione incoata, e qualora cadesse nelle mani di un giudice costui non può servirsene, ma deve coprirlo di un silenzio impenetrabile. Questa questione si presentò sul tappeto all'epoca del processo della famosa Dame de Brinvilliers, nel 1676. Fra le sue carte ne venne trovata una contenente la narrazione dei delitti di cui era accusata e di altri parecchi egualmente atroci; era in forma di confessione sacramentale, ed incominciava così: « Je me confesse à Dieu et à vous, mon père »; dopo matura discussione non venne accettata come documento, quantunque sia certo che non mancò di influire sull'animo dei giudici (1). Tuttavia, a questo proposito, gli scrittori più recenti sono di parere diverso; l'opinione più comune si è che qui il sigillo non c'entra affatto, e simili confessioni cadono solo sotto il dominio della legge naturale del segreto; tutti poi sono d'accordo nel ritenere che colui il quale si serva di una informazione così ottenuta commetta peccato mortale, qualora i peccati ivi esposti siano mortali, altri invece ritengono commetta peccato mortale anche se i peccati sono veniali. Però, il Gury sostiene che qualora la carta fosse già stata consegnata nelle mani del confessore diventa parte della confessione e con ciò oggetto di sigillo (2).

La questione del confessore che si consiglia con persone competenti abbraccia taluni punti oscuri. Al confessore vengono sot-

(1) Em. Sa Aphorism. Confessar. vedi *Confessio*, Addit. ad Calcem. - Summa Diana vedi *Sigillum sacram.* n. 11. - Lenglet Du Fresnoy, Traité du Secret, p. 150.

(2) Clericati, de Poenit. Decis. XLIX, n. 7. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 650. - Benzi, Praxis, Disp. II, Q. VII, art. 4, n. 3. - Gury, Comp. Theol. Moral. II, 653.

toposte tante questioni dubbie e difficoltose che anche i più esperimentati debbono sentire il bisogno di consultarsi qualche volta con altri, ed il canone lateranese impone ai preti di ricorrere nei casi dubbii all'aiuto di persone di loro più dotte, sopprimendo attentamente i lnome del penitente (1). Anteriormente alla confessione obbligatoria di scrupoli di questo genere non ne esistevano. Verso il 1190, a Clemente III vennero inviate confessioni particolareggiate, coi nomi dei penitenti per avere il suo avviso; le sue risposte le ripetettero e vennero incorporate nelle compilazioni legali del tempo, rendendole così *pubblici juris* (2). Naturalmente, una volta stabilito il sigillo, ciò divenne impossibile, e gli scolastici non ebbero difficoltà a sostenere che esso abbracciava anche simili consultazioni, poichè queste in realtà altro non sono che parte della confessione (3). Con tutto ciò, Guido de Monteroquer, non senza ombra di ragione, ritiene che il semplice atto della consultazione costituisca una specie di violazione del sigillo, e sostiene che il confessore, quando ricorre per consiglio, non deve dire: «Io ho ascoltato questo delitto in confessione», ma deve esporre il caso ipoteticamente: «qualora si presentasse un caso come questo, che cosa fareste voi?» E continua col dire che il confessore non può dire d'averlo udito, poichè allora agiva come vicario di Dio (4). St. Antonino non va tanto lontano, ma insiste perchè si usi la maggior cautela, per modo che il consultante non lasci sospettare nemmeno alla lontana il penitente; finalmente dice che il confessore non deve mai abbandonare il confessionale per consultare un esperto eppoi ritornare, poichè ciò lascerebbe supporre agli astanti che il penitente stesse confessando qualche peccato mortale (5). Sembrerà strano, eppure con tutte queste precauzioni per conservare il segreto, si discuteva se il consultante fosse o no vincolato dall'obbligo del sigillo. C'erano dei moralisti i

(1) Cap. 12 Extra v. XXXVIII. - « Sed si prudentiori consilio indiguerit illud absque ulla expressione personae caute requirat ».

(2) Compilat. II, Lib. IV, Tit. XIII, cap. 2; Lib. V, Tit. XVIII, cap. 2 (Friedberg, Quinque Compilationes Antiquae, pp. 96, 102).

(3) Jo. Scoti in IV Sentt. Dist. XXI, Q. unic.

(4) Manip. Curat. P. II, Tract. III, cap. 11.

(5) S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XVII, cap. 22, paragr. 3. - Toleti, Instruct. Sacerd. Lib. III, cap. XVI, n. 2. - Benzi, Praxis, Disp. II, Q. VII,

quali sostenevano che qualora la consultazione fosse avvenuta col permesso del penitente, egli agiva come agente di quest'ultimo, e quindi la comunicazione a lui fatta non era sacramentale, ed era vincolata solo dal segreto naturale; altri pensavano che siccome la consultazione tocca davvicino l'amministrazione del sacramento, così è soggetta al sigillo sacramentale (1). Qualora il penitente non voglia dare il permesso di una consultazione, il confessore deve rifiutare l'assoluzione e dirgli di cercarsi qualche altro confessore di lui più dotto (2).

Abbiamo già visto quale fonte di dubbii fossero i casi riservati. Essi dividevano la confessione dall'assoluzione. Anche l'obbligo del sigillo a loro riguardo fu oggetto di discussioni lunghe e di esito dubbio. Da ciò apparisce come, nel modo in cui il sigillo è accettato oggi, altro non è che una conseguenza ed un parto della confessione obbligatoria, giacchè la pratica di inviare i penitenti irretiti da casi riservati, al vescovo continuò per assai lungo tempo ancora, la qual cosa equivaleva a dire al mondo che colui aveva commesso un peccato riservato. Nel 1408, Giovanni Gersone si lagnava dell'infamia alla quale erano esposti i peccatori, particolarmente le donne, per il fatto di doversi recare dal vescovo (3). Gli scolastici, conciliatori di tutte le contraddizioni, trovarono alquanta difficoltà a scioglier questa. Guglielmo di Ware cita Guglielmo di Auxerre al quale fa dire che il sigillo non impedisce al confessore di riferire il caso al superiore, ma dice trattarsi qui di un errore, poichè riduce le funzioni di confessore a quelle di interprete. Eppure Duns Scoto accettò quest'opinione; egli sostenne che in tali casi il confessore altro non è che un interprete ossia un mezzo di comunicazione, e così il complesso rappresenta una sola confessione ed è oggetto di sigillo (4). Infatti

(1) Escobar, Theol. Moral. Tract. VII, Exam. IV, cap. 7, n. 10. - Layman, Theol. Moral. Lib. V, Tract. VI, cap. 14, n. 18. - Liguori, nelle edizioni più antiche della sua teologia morale (Lib. VI, n. 648. Cf. Elenchum Quaestionum, Q. 77) ritiene che il consultante non sia obbligato al sigillo, ma più tardi conclude l'affermativa esser più probabile.

(2) Lenglet Du Frensoy, Traité du Secret, p. 210.

(3) C. Remens. ann. 1408 (Gousset, Actes, etc. II, 658).

(4) Vorillong in IV Sentt. Dist. XXI. - Jo. Scoti in IV Sentt. Dist. XXI, Q. unic.

questa era la spiegazione più semplice che potesse darsi di un penitente inviato al vescovo con lettere esplicatorie a chiedere egli l'assoluzione e la penitenza per incesto o per omicidio, o per qualunque altro caso riservato. E questa pratica, come abbiamo accennato più sopra, continuò per lo meno fino alla vigilia della riforma, e probabilmente anche dopo. Infallantemente il rigore ognor crescente introdotto nel sistema del sigillo contribuì ad affievolire il costume, giacchè, verso il 1690, Arsdekin afferma infrangere il sigillo quel confessore che, senza di lui permesso, dia al proprio penitente una lettera per il vescovo in cui dica semplicemente lo stesso esser irretito da caso riservato (1). Il sistema moderno di ricorrere per avere le facoltà necessarie evita la difficoltà togliendo la riserva, e la formola di ricorso è redatta in maniera da ridurre la violazione di sigillo ad un minimo, quantunque non si possa certamente evitare una parte tale di violazione da costituire una vera e propria infrazione secondo l'opinione più rigida. Onde evitarlo il più che fosse possibile, Gobat ammonisce i preti, perchè, quando ricevono la facoltà, non mandino subito per il penitente ma attendano che si presenti da se stesso; allora lo ammoniscano di dire: «Io mi accuso del tale peccato», e lo assolvano immediatamente senza alcun segno di croce, probabilmente onde evitare di attirare l'attenzione (2). Così parrebbe che al sigillo si annettesse un'importanza assai maggiore del sacramento, si da rendere quest'ultimo al tutto diverso dal primo.

La restituzione della roba di male acquisto e la riparazione delle ingiurie costituiscono una parte importante del doveri del confessionale. Anche questi presentano delle difficoltà che difficilmente si conciliano cogli obblighi del sigillo, giacchè il confessore è il tramite naturale di cui si serve il penitente per fare la restituzione, quando voglia evitare la vergogna di farla direttamente ,e si è discusso parecchio se, adempiendo a questa funzione egli violi il sigillo o no. Il peso dell'autorità sta per la negativa, ma al confessore viene imposta la maggior cautela onde non lasciar sospettare la fonte della restituzione (3).

(1) Arsdekin, Theol. Tripart. P. III, Tract. III, cap. 4. n. 6.

(2) Gobat, Alphab. Confessar. n. 700.

(3) Benzi, Praxis, Disp. II, Q. VI, art. 3, n. 21. - Gury, Comp. Theol. Moral. I, 708.

Quando si trattò di stabilire l'inviolabilità del sigillo, una questione assai discussa fu se il prete potesse far uso di una conoscenza acquistata tanto in confessionale che per altra via. Da una parte, si sosteneva poterci essere dei preti maliziosi che colla scusa di averli appresi fuori del confessionale potevano rivelare dei peccati quivi appresi: dall'altra i peccatori potevano prontamente chiudere la bocca del confessore rivelandogli in confessionale i loro misfatti. Alessandro di Ales ritiene che quest'ultimo argomento sia il più forte, ed espone il caso di quattro preti che viaggiavano di conserva; uno di questi commise un delitto sotto gli occhi dei suoi compagni e se ne confessò ad uno di essi. Gli altri due denunziarono il reo e citarono il confessore come teste, ed essendosi questo rifiutato di deporre, il vescovo giustamente lo potè punire (1). Sonvi dei dottori i quali distinguono e dicono che le labbra del confessore debbono esser sigillate dalla confessione se del delitto era a conoscenza prima della stessa, ma non se l'ebbe in seguito. L'Aquinate confuta questi argomenti e ritiene che la conoscenza avuta per altra via esoneri il confessore dal sigillo senza riguardo a tempo, ma che il confessore non deve accennare di aver conosciuto il fatto anche per mezzo della confessione (2). Bonaventura concorda coll'Aquinate ed aggiunge che il confessore dovrebbe ammonire il penitente del fatto della conoscenza che egli ha per altra via; poi non dovrebbe mai offrirsi spontaneamente in qualità di testimonio, ma aspettare di esser invitato a deporre dalla competente autorità (3). L'uso della conoscenza acquistata estrinsecamente è entrato, salvi pochi dissidenti, a far parte della pratica della chiesa, ma gli argomenti minuti ed intricati richiesti perchè ciò avvenisse denotano le difficoltà della questione e l'ansia affannosa di evitare di rendere odiosa la confessione (4).

Una questione in apparenza semplice ed elementare, ma che provocò interminabili discussioni e non è ancora stata risolta in

(1) Alex. de Ales, Summae, P. IV, Q. XIX, Membr. 2, art. 2.

(2) S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XXI, Q. III, art. 2; Summae, Suppl. Q. XI, art. 5.

(3) S. Bonaventurae in IV Sentt. Dist. XXI, P. II, art. 2, Q. 3.

(4) Eisengrein Confessionale, cap. VII, Q. 27. - Arsdekin Theol. Tripart. P. III, Tract. III, cap. 4, n. 2. - Benzi Praxis, Disp. II, Q. VII, art. 3, n. 12.

maniera definitiva, è quella se il penitente possa o no autorizzare il confessore a rivelare qualcuno dei peccati da lui rivelatigli in confessione. Alessandro di Ales e Bonaventura dimostrarono che tale autorizzazione ha da esser nulla, poichè il confessore conosce solo in quanto Dio ed ignora in quanto uomo; perciò se il penitente vuol sciogliere il confessore dall'obbligo del silenzio, deve raccontargli i fatti anche fuori di confessione. Altri dottori avanzarono un'altra ragione: il papa non può autorizzare la violazione del sigillo, quindi tanto meno un laico. L'Aquinate mette recisamente da un canto queste quisquilie di dialettica ed afferma che il penitente è perfettamente libero di permettere al confessore di rivelare quanto gli piace ed a chi gli piace (1). Durand de S. Pourçain avanza una ragione di convenienza, e dice che ammessa la validità di tale autorizzazione un giudice potrebbe imporre ad un prigioniero sotto processo di sciogliere il proprio confessore dal sigillo, ed un rifiuto lo esporrebbe a ragionevole sospetto (2). Guglielmo di Ware riconosce che la facoltà di autorizzare il proprio confessore a parlare è un fatto stabilito, giacchè ciascuno è libero di rinunziare ad un proprio diritto (3). Guido da Monteroquer afferma trattarsi di questione assai discussa, ed Angiolo da Chivasso nega siffatto potere (4). Così le cose camminavan zoppe; chi affermava, chi negava, e chi si accontentava di esporre lo stato della questione dichiarandola dubbia e disputata; nè si è mai riusciti a risolverla in modo autorevole, nonostante che l'opinione più comune fra gli scrittori moderni siasi dichiarata per l'affermativa, ed il prete, dicesi, deve andare eccezionalmente cauto nel servirsi di tale autorizzazione, poichè qualunque indiscrezione tende a rendere odiosa la confessione, nè tale autorizzazione si deve estorcere con minacce o col negare l'assoluzione (5).

(1) Alex. de Ales, Summae P. IV, XIX, Membr. II, art. 2. - S. Bonaventurae in IV Sentt. Dist. XXI, P. II, art. 3, Q. 2. - S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XXI, Q. III, art. 2; Summae Suppl. Q. XI, art. 4.

(2) Durand de S. Porciano in IV Sentt. Dist. XXI, Q. IV, paragr. 9.

(3) Vorillong in IV Sentt. Dist. XXI.

(4) Manip. Curator. P. II, Tract. III, cap. II. - Summa Angelica vedi *Confessio*, ult. paragr. 5.

(5) Summa Sylvestrina vedi *Confessio*, III, paragr. 2. - Summa Tabiena vedi *Confessionis eclatio*, paragr. II. - Eisengrein, Confessionale, cap. VII,

Abbiamo visto più sopra quanto fosse profondamente radicato il costume di confessarsi ai laici, e quanto riuscisse difficile stabilire il diritto esclusivo del sacerdozio ad ascoltare le confessioni. In simili confessioni la questione dell'obbligo del sigillo era delicatissima, giacchè il negarlo, per un verso, avrebbe portato all'abolizione della pratica, per l'altro avrebbe contribuito a diminuire la reverenza dovuto a tutto ciò che è connesso col sacramento. L'Aquinate, sostenitore del carattere quasi sacramentale delle confessioni fatte a laici, dimostra che, assolutamente parlando, in esse il sigillo non può esistere, ma con tutto ciò colui che ascolta la confessione è obbligato al segreto più rigoroso (1). L'Astesanus afferma che egli partecipa in qualche modo del sigillo e qualora lo violasse andrebbe soggetto ad una punizione discrezionale (2). Questo concetto fu quello che prevalse. Prierias cita a quest'effetto vari autori, e sostiene che il confessore laico, quando venga interrogato, deve negare e giurare come farebbe il prete, la qual cosa lascia supporre che anch'egli ascolta la confessione in quanto Dio (3). Domingo Soto pure sostiene che il laico è vincolato al segreto assai più del prete, e se lo viola commette peccato mortale, meritevole di severa punizione. Il Cardinal Toletus afferma che tali confessioni implicano l'obbligo del sigillo (4). Diana ritiene trattisi ancora di questione disputata, mentre il Chiericato afferma il laico confessore esser obbligato al

---

Q. 23-5. - Em. Sa Aphorismi Confessar. vedi *Confessor*. n. 30. - Mart. Fornarii Institt. Sacerd. p. 93. - Toleti, Instruct. Sacerd. Lib. III, cap. XVI, n. 4. - Zerola, Praxis Sacr. Poenit. cap. XXV, Q. 34. - Marchant, Trib. Animar. Tom. I. Tract. IV, Tit. VI, Q. 6, Append. 2, Concl. 3. - Busembaum Medullae Theol. Moral. Lib. VI, Tract. IV, cap. 3, Dub. I. - Arsdekin, Theol. Tripart. P. III, Tract. III, cap. 4, n. 12. - Lenglet Du Fresnoy, Traité du Secret, p. 173. - Tournely, de Sacr. Poenit. Q. VI, art. 4. - Benzi, Praxis Disp. II, Q. VII, art. 1, n. 3. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI, n. 651. - Marc. Institt. Moral. Alphonsin. n. 1866.

(1) S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XXI, Q. III, art. 1 ad 3.

(2) Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XX, Q. 2.

(3) Summa Sylvestrina vedi *Confessio*, III, paragr. 1, 4. Vedi pure Petri Hieremiae, Sermones De Poenit. Serm. XVII (Brixiae, 1502).

(4) Dom. Soto in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. IV, art. 1, 5. - Toleti, Instruct. Sacerd. Lib. III, cap. XVI, n. 6, 7.

sigillo (1). I dottori più recenti, invece, dicono che dal momento che la confessione vien fatta ad un laico solo in caso di necessità, così non può esser oggetto di sigillo; qualora venisse fatta colla credenza erronea che il confessore fosse un prete, allora è oggetto di sigillo, ma tutti riconoscono trattarsi di una questione in cui non esiste unanimità di opinioni (2).

Più sotto quando ci faremo a trattare della soddisfazione, vedremo come la definizione rigida del sigillo riuscisse a far mitigare la severità della penitenza, giacchè uno degli assiomi universalmente ammessi fu questo che al penitente non si dovesse mai infliggere una penitenza tale da esporlo a lasciar sospettare i peccati da lui confessati. Per sviluppare e rendere dominante questo concetto vi volle del tempo. L'Aquinate fa osservare che le confessioni debbono essere segrete, e non pubbliche perchè l'esposizione del peccato produrrebbe scandalo ed ecciterebbe al male, ma nella penitenza non c'è scandalo alcuno, poichè anche per peccati da nulla come per nessun peccato si possono compiere opere di penitenza (3). Tuttavia la penitenza andò diminuendo in modo talmente rapido, che una penitenza appena appena gravosa non poteva fare a meno di lasciar supporre che il penitente fosse caduto in peccato mortale; il desiderio di evitare di rendere odiosa la confessione bastò a fâr si che anche la penitenza venisse imposta segretamente, come segreta doveva esser la confessione. L'Astesanus espone la regola per la quale il penitente è obbligato a fare segretamente la sua penitenza, quando la conoscenza della stessa potesse far si che egli od il confessore perdessero alquanto della loro reputazione, la qual cosa suppone che anche il confessore potesse imporre solo penitenze che si potessero fare segretamente (4). Questo principio venne accettato in modo talmente universale, che Durand de S. Pourçain si chiede se i Penitenzieri papali non rendano di pubblica ragione i peccati loro sottoposti,

(1) Summa Diana vedi *Sigillum sacram.* n. 3. - Clericati, de Poenit. Decis. XLIX, n. 6.

(2) Benzi, Praxis, Disp. II, Q. VII, art. 4, n. 2. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. IV, art. 7.

(3) S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XVII, Q. III, art. 4 ad 4.

(4) Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XX, Q. 2.

quando, trattandosi di clericidio o di simili altri odiosi delitti, battono i penitenti facendo loro fare il giro della chiesa, e risponde che il penitente va a cercare egli stesso il penitenziere e lo fa solamente quando si sa che il delitto è conosciuto nel suo paese, e con tutto ciò porta la faccia talmente velata che ben difficile riesce riconoscerlo (1). Nei tempi moderni si è affermato violarsi il segreto quando si impongono penitenze tali da lasciar legittimamente sospettare trattarsi di peccati mortali, ma in questo come in tante altre cose non è certo facile conciliare necessità contradditorie, ed è ammesso doversi fare eccezione per talune penitenze quando si tratta di far restituire dei debiti, di riparare a lese reputazioni, di salutare un nemico e di evitare le occasioni prossime di peccato tralasciando un dato genere di commercio, di rimandare una concubina, di abbandonare una certa casa, ecc. (2). Inoltre, parrebbe che anche certi generi di penitenza, come sarebbe, per esempio, il baciare la terra per aver bestemmiato, non si possano imporre senza che siavi violazione implicita di sigillo (3). Anche le penitenze in uso fra gli Ordini Regolari sono state oggetto di discussione. Una volta cadute in disuso le penitenze capitolari, per l'introduzione della confessione auricolare, assai spesso venne prescritto che la penitenza si facesse nel capitolo o nel coro o nel refettorio, e questo, aumentando il rigore del sigillo, venne denunziato come infrazione dello stesso (4).

Quantunque, assolutamente parlando, il penitente non sia obbligato al sigillo confessionale, pure tutto ciò che passa in confessione dev'esser coperto col velo di un segreto impenetrabile fatta eccezione, s'intende, della sollecitazione al male di cui possa rendersi colpevole un confessore. Questo eccettuato, commette pec-

(1) Durand de S. Porciano in IV Sentt Dist. XIV, Q. IV, paragr. 12-13. - Cf. Jo. Friburgens. Summae Confess. Lib. III, Tit. XXXIV, Q. 12. Eppure il Pontas (Dict. de cas de Conscienc. vedi *Confesseur*, II, cas. 3) asserisce non doversi assolvere il penitente che si rifiuta di accettare una penitenza di digiunare un venerdì all'anno perchè si esporrebbe al pericolo di far sospettare la sua famiglia od i suoi amici, dichiarando di preferire di fare una penitenza più lunga in Purgatorio.

(1) Tournely, de Sacram. Poenit. Q. VI, art. 4. - Benzi, Praxis, Disp. II, Q. VII, art. 3, n. 5.

(2) Th. ex Charmes Theol. Univers. Diss. V, cap. 5, Q. 2, concl. 2.

(3) Jo. Sanchez, Selecta de Sacramentis, Disp. VI, n. 18.

cato mortale quel penitente il quale parli di quanto gli è stato detto dal prete, sopra tutto, ci si dice, se ciò mira a screditare quest'ultimo o ad esporlo al ridicolo. Sonvi degli autori propensi a ritenere che anche il penitente sia obbligato al sigillo sacramentale, ma la grande maggioranza afferma trattarsi semplicemente di sigillo naturale (1). Se gli autori, quando affermano che il penitente può negare anche sotto giuramento di aver fatto qualunque confessione, perchè si è confessato al confessore in quanto Dio e non in quanto uomo, sono corretti, parrebbe che la distinzione fra i due sigilli non fosse molto grande (2), ma c'è la differenza pratica che la violazione di questo sigillo per parte del penitente non va soggetta ad alcuna punizione speciale. Commette un peccato mortale del quale può sgravarsi colla confessione e la soddisfazione.

Qualora la chiesa non si fosse trovata nella necessità di mettere un limite alle proprie operazioni, il sigillo rappresenterebbe un'eccezione al diritto divino affidato alla chiesa. Abbiamo visto come dapprincipio esso non si potesse applicare all'eresia, perchè non vale la pena di conservar fede agli eretici, ed è probabile che questo conducesse alla teoria sostenuta da alcuni autori, che tutti i peccati di cui il penitente non promette di emendarsi non cadono sotto la protezione del sigillo e vanno svelati. L'Aquinate pensò bene di confutare minutamente questa teoria, in ciò seguito dai

(1) Jo. Gerson. Regulae Morales (Opp. Ed. 1488, XXV, F.). - Jo. Nider, Praeceptorium, Praecept. III, cap. IX. - Eisengrein, Confessionale, cap. VII, Q. 19. - Gobat, Alphab. Confessar. n. 862. - Henriquez, Summae Theol. Moral. Lib. VI, cap. XXI, n. 6. - Layman, Theol. Moral. Lib. VI, cap. XIV, n. 20. - Reginald. Praxis Fori Poenit. Lib. III, n. 35. - Busembaum, Medullae Theol. Moral. Lib. VI, Tract. IV, cap. 3, Dub. I, resp. 2. - Tamburini, Method. Confess. Append. cap. IV, n. 1. - Benzi, Praxis, Disp. II, Q. VII, art. 4, n. 4. - Gury, Comp. Theol. Moral. II, 652. - Varceno, Comp Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. IV, art. 7. paragr. 1. - Parrebbe che di tanto in tanto fosservi dei penitenti che si lagnavano dei proprii confessori ai loro superiori, dicendo spudoratamente quanto loro era stato consigliato in confessione, e pare che in generale riuscissero a creare dei serii grattacapi. - Lochon, Traité du secret de la Confession, pp. 45-8.

(2) Em. Sa Aphorismi Confessar. vedi *Confessor*. n. 24. - Alabardi, Tyrocinium Confessionum, P. I, cap. XXXVII (Venetiis, 1629).

principali dottori. Ma questa ebbe dei sostenitori fino al secolo XVI (1).

Una controversia di carattere ancor più dubbio sorse a proposito dei peccati futuri. Questi sono costituiti dai peccati che il penitente ha ancora intenzione di commettere e che si rifiuta di abbandonare. Molte furono le ragioni addotte per dimostrare come al confessore non si dovesse impedire di portarli a cognizione degli individui o delle autorità minacciati, ed i dottori più antichi, quali S. Raimondo di Pennaforte ed Alessandro di Ales sostennero questi non aver diritto al privilegio del sigillo (2). Tuttavia, il desiderio di rendere meno repulsiva che fosse possibile la confessione vinse questo ragionamento, ed autori posteriori sostennero il segreto dover coprire pure i peccati futuri, ma che se fosse necessario scongiurare il pericolo da essi derivante, il confessore poteva avvertirne in termini generali i prelati od i legislatori perchè stessero in guardia (3). La qual cosa era di per sè un'infrazione della regola per la quale non si poteva fare nessun uso della conoscenza appresa in confessione. Eppure ancora nel secolo XV Angiolo da Chivasso sosteneva che qualora i peccati futuri minacciassero un terzo essi non facevano più parte del *Foro poenitentiae* e si potessero rivelare; con tutto ciò riconosce che la maggior parte dei dottori la pensa diversamente (4). Breve tempo dopo il Caietano si pronunciava assolutamente in favore del sigillo mentre Prierias dava un esempio tipico dell'incosciente facilità con cui tutto si può dire e fare purchè torni comodo. Egli espone il pro ed il contro della questione esponendo le ragioni dell'una e dell'altra parte, e ne conclude poscia che se il male che si deve impedire è maggiore dello scandalo proveniente dalla rottura del sigillo, allora il prete dovrebbe rivelare il peccato; ciò avviene sopra

(1) S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XXI, Q. III, art. 1 ad 1; Summae, Suppl. Q. XI, art. 1. - Durand de S. Porciano in IV Sentt. Dist. XXI, Q. IV, paragr. 12. - Summa Tabiena vedi *Confessionis celatio*, paragr. 2.

(2) S. Raymundi, Summae, Lib. III, Tit. XXXIV, paragr. 4. - Alex. de Ales, Summae, P. IV, Q. XIX, Membr. II, art. 2.

(3) S. Bonaventurae in IV Sentt. Dist. XXI, P. II, art. 2, paragr. 1. - Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XX, Q. 2. - Summa Rosella vedi *Confessionis celatio.*

(4) Summa Angelica vedi *Confessio* ult. 7.

tutto quando la minaccia pende su di un individuo o di una comunità, giacchè allora il confessore è obbligato a rivelarlo, qualora lo possa fare in modo conveniente senza esporre se stesso ed altri, compreso il penitente (1). Autori posteriori sembrano unanimi nel dichiarare che anche tutti questi peccati vanno coperti col sigillo, ma che le parti minacciate si possono avvertire con tutta cautela ed in termini generali (2).

Trattandosi di debiti e di depositi menzionati dal penitente nel corso della confessione si fa una distinzione abbastanza curiosa. Se si tratta di furto, di frode o di usura commessa dal penitente, il sigillo copre tutto; se no, non si possono considerare come parte della confessione sacramentale, ed il confessore deve rivelarne quanto ne sa, qualora venisse chiamato a deporre dinanzi all'autorità competente, anche se avesse giurato di conservare il più assoluto silenzio (3). Probabilmente questa questione fece parte di un soggetto assai più vasto, oggetto di interminabili discussioni, e cioè la posizione esatta delle materie casualmente od in altro modo menzionate dal penitente in confessione, ed i rapporti più o meno diretti intercedenti tra questi ed i suoi peccati.

(1) Caietani, Opuscul. Tract. XXI. - Summa Sylvestrina vedi *Confessio*, III, paragr. 2.

(2) Summa Tabiena vedi *Confessionis celatio*, paragr. 2. - Eisengrein, Confessionale, cap. VII, Q. 15. - Toleti, Instruct. Sacerd. Lib. III, cap. XVI, n. 6. - Summa Diana vedi *Sigillum sacram.* n. 16. - Juenin, de Sacramentis, Diss. VI, Q. 5, cap. 6, art. 4, paragr. 2. - Tamburini, Method. Confess. Append. cap. III, n. 9. - Clericati, de Poenit. Decis. XLIX, n. 15. - Tournely, de Sacr. Poenit. Q. VI, art. IV. - Benzi, Praxis, Disp. II, Q. VII, art. 3, n. 2. Lochon (Traité du secret, p. 96) non si vuole indurre ad ammettere che si possa ammonire. Da un caso narrato dal Damhouder (Praxis criminalis, cap. CLII, n. 9) come accaduto a tempo suo a Bruges, si può vedere quanto fosse allora rigoroso il sigillo. Un malato confessossi ad un prete di essersi unito ad alcuni suoi complici per appiccar fuoco in una settimana circa a varie parti del borgo. Il prete riportò il fatto in termini generali al magistrato, il quale lo citò a spiegarsi per modo che riuscì a scoprire il penitente ed i suoi complici. Tuttavia, nell'istruttoria venne deciso che non si potevano punire per la fonte da cui l'informazione era venuta.

(3) Jo. Friburgens. Summae Confess. Lib. III, Tit. XXXIV, Q. 98. - S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XIV, cap. 19, paragr. 12. - Summa Pisanella vedi *Confessionis celatio*, n. 8. - Jac. a Graffiis Practica casuum reservator.

Si tratta di una questione amplissima ed oscurissima, le intricate variazioni della quale formarono la delizia dei casuisti che vi si trovavano a casa loro. Parrebbe che fosse già sciolta dall'Aquinate quando disse che, nonostante il sigillo si estendesse su tutti quei punti sui quali si estende il sacramento, pure il segreto devesi conservare rigorosamente su tutto ciò che vien detto in confessionale, in causa del pericolo di scandalo. Con tutto ciò non molto tempo dopo, Giovanni di Freiburg sostiene l'obbligo del segreto estendersi solo ai peccati confessati (1). La discussione quivi venne concentrata particolarmente su quelli che sono noti sotto il nome di difetti naturali, come malattie, illegittimità, nascita ignobile, discendenza giudaica ed altre simili materie di cui a caso il penitente può sortire a parlare in confessione. Fino a quel punto queste dovevano esser coperte col sigillo? Ecco quella che il Tamburini chiamava col nome di *Celebris difficultas*. Alcuni dottori sostennero che anche questi erano protetti dal sigillo, ed altri no; ma nei tempi moderni è ita prendendo sempre più piede la tendenza a ritenere che anch'essi fossero oggetto di sigillo per la ragione semplicissima che il rivelarli contribuirebbe a rendere odiosa la confessione. Con tutto ciò molti ritengono che i diffetti personali che il confessore può osservare di per sè non abbiano alcun diritto a segreto. E così pure le opinioni sono divise in parti uguali circa la questione se un confessore possa dire di un penitente che è eccessivamente scrupoloso o troppo spiccio, quantunque si ammetta generalmente che chi lo dicesse commetterebbe un'indiscrezione. Le circostanze che non possono spiacere al penitente quali sarebbero se è ammogliato, o prete o soldato o commerciante non sono considerate come soggette a sigillo (2). Tuttavia sonvi degli autori di grande valore che ritengono i peccati veniali non esser

Lib. I, cap. xxxvi, n. 36. Tuttavia, la Summa Tabiena (vedi *Confessionis celatio*, paragr. 9) dice che nonostante siffatte materie non siano oggetto di sigillo, non debbonsi rivelare.

(1) S. Th. Aquin. Summae, Suppl. Q. XI, art. 2. - Jo. Friburg. *Ubi Sup.*

(2) Toleti, Instruct. Sacerd. Lib. III, cap. xvi, n. 2. - Jos. Augustini, Brevis Notitia Necess. Confessionar. De Sacr. Poenit. n. 54. - Gobat, Alphab. Confessar. n. 792. - Tamburini, Method. Confess. App. cap. iii, n. 13. - Benzi, Praxis, Disp. II, Q. vii, art. 3, n. 1, 3. - Gury, Comp. Theol. Moral. II, 657. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. iv, art. 7, paragr. 1. Gobat (*Loc. cit.*) cita a questo proposito l'interessantissima osservazione del Cardi-

oggetto di sigillo, e che se il confessore inavvertitamente ne parlasse non commetterebbe se non peccato veniale (1).

L'eccezione al sigillo venne pure ammessa per le virtù ed i doni spirituali del penitente, da lui rivelati in confessione. Il Diana asserisce che il confessore, per ottenere la sepoltura cristiana per una pubblica prostituta non può avvisare il parroco che essa è morta pentita e ch'egli l'ha assolta, ciò è vero (2), ma la testimonianza del confessore è un elemento importantissimo nella canonizzazione dei santi, e quantunque il sigillo non venga a cessare colla morte (3), si è sempre ritenuto che non impedisse la rivelazione delle virtù dal confessore apprese al confessionale, come sarebbe la verginità conservata da S. Tomaso d'Aquino, da S. Francesco Saverio, da S. Pio V, e da S. Luigi Gonzaga. Così un confessore che si faccia a scrivere la vita di un pio penitente può dire che egli non ha mai commesso un peccato mortale. L'estensione di questo sistema ai vivi è stata oggetto di considerevole discussione; la maggior parte dei moralisti sostengono che quando si tratti di visioni e di estasi e di rivelazioni e di altre grazie spirituali narrate in confessione, per essere guidati ma che non hanno nulla a che vedere coi peccati non possono essere oggetto di sigillo se non a condizione che il penitente imponga che non se ne parli, nel qual caso rientrano nella regola comune e sono oggetto di sigillo (4).

Si è pure discusso se si possa far uso della conoscenza appresa in confessione a beneficio del penitente. Questa proposizione è assai affine a quella dei Giansenisti condannata dall'Inquisizione

---

nal de Lugo: « Si tamen circumstantiae sunt publice notae, et simul careant probro, potes innoxie de illis loqui, ut quando quis confessus est se peccasse cum aliqua, cum tamen sit clericus in majoribus aut conjugatis ».

(1) Clericati, de Poenit. Decis. XLIX, n. 5.

(2) Summa Diana vedi *Sigillum sacram.* n. 50.

(3) Juenin de Sacramentis, Diss. VI, Q 5, cap. 6, art. 4, paragr. 3. - S. Alphons. de Ligorio, Lib. VI, n. 634. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. IV, art. 7.

(4) S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XVII, cap. 22, paragr. 3. - Gobat, Alph. Confessar. n. 795. - Clericati, de Poenit. Decis. XLIX, n. 8. - Benzi, Praxis, Disput. II, II, Q. VII, art. 3, n. 4, 18. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. IV, art. 7, paragr. 1.

nel 1682, ma posteriormente a quella decisione il Chiericato l'afferma. Pare che tale uso sia molto raccomandabile, ma non va esente da pericoli inevitabili ed autori più recenti l'hanno rigettato (1). Strettamente connessa con questo era la pratica raccomandata da alcuni tra i più antichi dottori di ottenere il nome del complice nel peccato allo scopo di amministrargli quella che passa sotto il nome di correzione fraterna. L'energia colla quale, nel 1708, Lenglet Du Fresnoy tuonò contro questa infrazione del sigillo dimostra che si trattava di un abuso assai inveterato (2).

La natura umana essendo ciò che è, è evidentemente impossibile che il prete eviti di parlare dei peccati da lui uditi in confessione. Tutt'al più deve esser saggio uno scambio di esperienze, e può essere uno degli elementi indispensabili dei consigli spirituali dati ai penitenti. Per un altro verso, il confessionale può degenerare in pettegolezzo nocivo per ambe le parti capace di far sospettare del peccatore. Riconoscendolo inevitabile la chiesa lo permette, pur consigliando la maggior cautela onde evitare il pericolo di identificare l'individuo di cui si tratta, nonostante che affermi debba preferirsi il più assoluto silenzio, sopra tutto alla presenza dei laici, ed i libri fanno molti esempi di casi in cui, senza indiscrezione volontaria, si sono potuti identificare i penitenti rompendo in tal modo il sigillo. Ammonimento ai confessori (3).

Si è pure discusso non poco fino a qual punto il predicatore dal pulpito possa servirsi di cose apprese al confessionale. È impossibile impedire un uso siffatto, ed è pure impossibile fissare delle regole sicure che possano servire di guida. Generalmente i teologi sono d'accordo nel dire esser per un parroco infrazione del sigillo il dire di aver udito in confessione di questo o quel peccato ed il farlo in maniera che la comunità può identificare il peccatore. Quando, poi, si tratti di piccole comunità, come sarebbe un convento di monache od un gruppo di novizii, è consigliabile di non accennare affatto a cose ascoltate in confessione. Perfino il dire,

(1) Clericati, de Poenit. Decis. XLIX, n. 11. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. IV, art. 7.

(2) Du Fresnoy, Traité du secret, pp. 231-40.

(3) Berteau Director Confessar. p. 491. - Clericati, de Poenit. Decis. XLIX, n. 8. - Gobat, Alphab. Confessar. n. 816, 820. - Gury, Comp. Theol. Moral. II, 664.

conversando od in altro modo, che questo o quel gruppo di peccati predominano in questo o quel luogo, costituisce violazione o meno a seconda dell'ampiezza di quel luogo, e siccome in tutte le cose si è cercato di definire il tutto in modo assoluto, così per comune consenso si è stabilita l'ampiezza del luogo a tre mila abitanti; il sigillo divino resta in vigore per i luoghi inferiori a tal cifra ma non per i superiori (1). Si può comprendere di leggieri come nei piccoli centri in cui i falli di ciascuno sono noti a tutti, sia facile attribuire a conoscenza acquistata in confessionale qualunque allusione del parroco che si potesse applicare a qualcuno dei suoi parrocchiani. La qual cosa produce scandalo.

Nonostante le declamazioni dei teologi secondo i quali il sigillo non si potrebbe infrangere nemmeno se si trattasse di evitare una conflagrazione universale del mondo, è un fatto che l'inviolabilità del sigillo va soggetta a parecchie eccezioni. Una delle principali delle stesse si è questa che, in tempo di pestilenza, il confessore può provvedere alla propria sicurezza facendo portare il morente a una finestra e di qui ascoltandolo, oppure standosene ben lontano dal letto, per modo che il penitente è obbligato a parlare a voce alta sì che altri possono sentire quant'egli dice. In tali casi, tuttavia, la confessione di un solo peccato basta e l'assoluzione si può impartire anche da rispettosa distanza (2).

Per aver diritto alla protezione del sigillo le confessioni hanno da essere genuine e sacramentali, fatte allo scopo di ottenere l'assoluzione. La confessione si può fare anche per altri motivi, ed in tal caso essa sfugge al sigillo. La prova sta nell'intenzione del penitente e, questo fatto ha offerto un ampio campo alle sottili di-

(1) Gobat, Alphab. Confessar. n. 877-80. - Benzi, Praxis, Disp. II, Q. VII, art. 3, n. 22. - Casus Conse. Bened. PP. XIV, Jun. 1737, cas. 3. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 654. - Gury, Comp. Theol. Moral. II, 667-8. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. IV, art. 7, paragr. 2. Alquanto simile è la risposta di Benedetto XIV (Casus Conscientiae Aug. 1739, cas. 3) alla questione se violi il sigillo quel prete che preghi un amico di recarsi alla cattedrale a procurarsi la facoltà di assolvere da un incesto. Egli dice che ciò dipende dalla grandezza della città o villaggio, che può o meno lasciar sospettare all'amico il nome del penitente.

(2) Layman, Theol. Moral. Lib. V, Tract. VI, cap. 13, n. 3.

stinzioni dei casuisti (1). Come abbiamo già visto al confessionale si ricorreva assai spesso allo scopo di assicurarsi il segreto. Così accadde nel caso dei Gesuiti di Spagna, al quale abbiamo già accennato più sopra; quei buoni teologi avrebbero dovuto accorgersi che l'espediente al quale ricorsero non solamente era sacrilego, ma era pure inefficace, in quanto non poteva certo bastare a tranquillizzare le loro coscienze. Tuttavia non fu di loro invenzione, giacchè vi si fece ricorso per lo meno non appena il sigillo venne reso obbligatorio, poichè, nel 1279, l'arcivescovo Peckham di Canterbury, essendo ricorso per aiuto a Roma onde mettere al dovere un vescovo licenzioso, che da una concubina aveva avuto cinque figli, scrisse che il reo aveva riconosciuta la propria colpa in un colloquio privato e poscia aveva preteso per la stessa il sigillo confessionale (2). Naturalmente questo portò alla pratica di confidare i proprî segreti ai preti sotto sigillo, sebbene fuori di confessione. Generalmente, sebbene non universalmente si ammise che siffatte confidenze non avessero diritto alla protezione del sigillo, ma quando si trattò di stabilire il grado di obbligo incorso dal prete nell'accettare una confidenza sotto tale condizione, tacita od espressa, la diversità di opinione si rivelò abbastanza grande. Sonvi dei moralisti i quali ritengono che quantunque qui non possa esser parola di sigillo, pure vincola come se fosse vero e proprio sigillo, altri ritengono si tratti di sigillo naturale, altri pensano che questo segreto sia un poco meno efficace di un segreto sotto giuramento, e che si possa violare in caso di necessità o dietro ordine del superiore. Padre Sayre afferma che al tempo suo era pratica comune (anno 1605), anche tra laici, e che la credenza nella sua santità era un errore volgare grandemente diffuso (3).

(1) Durand de S Porciano in IV Sentt. Dist. XXI, Q. IV, paragr. 12. - N. de Auximo in Summ. Pisanell. vedi *Confessionis celatio*. - Vittorelli in Toleti Instruct. Sacerd. Lib. III, cap. XVI, n. 7. - Juenin de Sacramentis, Diss. VI, Q. 5, cap. 6, art. 4, paragr. 3. - Gobat. Alph. Confessar. n. 798. - Benzi, Praxis, Disp. II, Q. VII, art. 2. - Gury Comp. Theol. Moral. II, 648.

(2) Wilkins Concilia, II, 40.

(3) S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. XXI, Q. III, art. 1. - Summa Pisanella vedi *Confessionis celatio*, n. 6 cum not. Nich. de Ausimo. - Summa Tabiena vedi *Confessionis celatio*, paragr. 3. - Caietani, Summula vedi *Confessori necessaria*. - Toleti, Instruct. Sacerd. Lit. III, cap. XVI, n. 7. - Henriquez, Summae Theol. Moral. Lib. VI, cap. XXI, n. 3 - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, art. IV, n. 7. - Sayri Clavis Regia Sacerd. Lib. XII, cap. XVI, n. 15.

In un clero come il medioevale, tanto ampiamente composto di elementi corrotti ed ignoranti dei loro doveri, era evidentemente impossibile evitare violazioni assai frequenti del sigillo. La trascuratezza, la malizia, l'ubbriachezza, la scurrilità, il pettegolezzo — ed altri motivi più o meno innocenti — facevano sì che l'osservanza del precetto del sigillo fosse quanto mai difficile. Bisognava abbandonarla agli sforzi del tempo. Per venire a questa conclusione non è punto necessario che noi ci basiamo per completo su argomenti *a priori*, nonostante che i casi di infrazione solo di rado fossero di tale natura da meritare un posto nelle cronache del tempo. Delle prove ne abbiamo ed amplissime nelle lagnanze di coloro ai quali venne affidato di introdurre e far osservare la legge della confessione auricolare. Anteriormente al canone lateranese (ann. 1216), Alain de Lille avverte i penitenti di non confessarsi a preti notoriamente rivelatori dei peccati loro confidati in confessione; qualora il parroco fosse uno di questi, bisogna procurarsi la licenza per andarsi a confessare da un altro (1). Le minacce contenute nel canone lateranese non riuscirono a migliorar la cosa troppo in fretta. Guglielmo di Parigi afferma nessuno esser obbligato a confessarsi quando il confessore è un traditore od un rivelatore di confessioni; tutt'al più quando il parroco sia tale, occorre confessargli solo quei peccati che, se rivelati, non potrebbero cagionare danno alcuno, e poscia chiedere licenza a lui od al vescovo di andarsi a confessare altrove (2). Poco tempo dopo, accadeva un caso abbastanza notorio, ben noto a teologi e storici. Il Domenicano Berenguer de Castel-Bisbal, vescovo di Gerona, era confessore di Giacomo I, *El Conquistador*, d'Aragona, e secondo quanto quest'ultimo affermò ad Innocenzo IV, proditoriamente rivelò un suo segreto appreso in confessione. L'ira reale fu terribile; preso, gli venne recisa quasi tutta la lingua, poscia venne bandito. Ma siccome questo fatto rappresentava una violazione delle immunità del clero, così il re venne scomunicato. Allora egli, come già aveva fatto in altri tempi Enrico II d'Inghilterra, si dichiarò lieto di farsi dare l'assoluzione concedendo agli ecclesiastici un'esenzione parziale dalle leggi civili, e col fare enormi donazioni al monastero di S. Bonifaza ed all'ospedale di S. Vicente a Valencia (3).

(1) Alani de Insulis, Lib. de Poenit. (Migne, CCX, 304).

(2) Guill. Paris. de Sacr. Poenit. cap 2.

(3) España Sagrada, XLIV, 22-27, 279-87. - Concil. Ilerdens. ann. 1246

Ma anche quando i preti erano abbastanza prudenti da evitare il nome del penitente, il cardinal Enrico di Susa si lagna che, nella loro smania di chiacchierare si lasciassero andare ad esporre circostanze tali che tornava facile scoprire il peccatore; in tal modo i peccatori si spaventavano solo all'idea di confessarsi (1). Questo spavento che si aveva della garrulità del clero fu un fattore abbastanza considerevole del successo riportato dagli Ordini Mendicanti, i quali, almeno in un periodo di tempo un poco più antico, riuscirono ad introdursi nel ministero del confessionale, attirando il pubblico, poichè erano considerati come assai più rigorosi che non il clero secolare nell'osservanza della regola (2). Nè si trattava di un timore semplicemente presunto dell'indiscrezione sacerdotale; no, il timore era veramente basato sull'esperienza. Lo dimostrano gli sforzi fatti dai sinodi locali per tutti i secoli XIII e XIV per imporre l'osservanza del precetto. Ancora nel secolo XVI il catologo delle interrogazioni che si dovevano rivolgere ai preti nell'esame di abilitazione alle confessioni contiene una domanda sulla violazione del sigillo, la qual cosa dimostra come questa fosse una colpa allora comune (3). Erasmo accenna come a cosa allora comune e notoria alla garrulità dei confessori (4), e questa è pure riconfermata dal fatto che in tutti i manuali ed i libri di testo arrivati fino a noi si trova ripetuto quanto diceva Guglielmo di Parigi, che, cioè, il penitente il quale sappia per esperienza che il suo parroco è un rivelatore di confessioni, oppure ha ragione di temere per sè stesso, è scusato se a lui non si confessa; qualora possa adire ad altro prete può farlo; se no, si confessi solo di quelle cose che, anche rivelate, non gli apporterebbero danno alcuno (5). La Croix vi insiste sopra dicendo che qualora un pe-

---

(Aguirre, V, 194). - Raynaldi, Annal. ann. 1246, n. 43-48. - Caramuelis Theol. Fundam. n. 1841.

(1) Hostiens. Aureae Summae, Lib. V, De Poenit. et Remiss. paragr. 52.

(2) S. Bonaventurae, Tract. Quare Fratres Minores Praedicent.

(3) B. de Chaimis, Interrog. fol. 92 b. - Somma Pacifica, cap. XXII. - Confessionario breve y muy provechoso, cap. XII.

(4) « Sunt enim permulti, quod compertum est, qui, quod accipiunt in confessionibus effutiunt ». - Erasmi Colloq. Confabul. Pia.

(5) S. Bonaventurae, Confessionale, cap. IV. Partic. I. - Manip. Curator. P. II, Tit. III, cap. 4. - Joannis de Janua Summae vedi *Confessio*. - Summa Pi-

nitente sappia con certezza che il suo confessore rivelerà i suoi peccati anche ad una sola persona, non è obbligato a confessarsi nemmeno in punto di morte, e, se avesse qualche peccato veniale, potrebbe confessar questo, ricevendo indirettamente l'assoluzione anche dei mortali (1). Nè questi provvedimenti eran presi solo per ovviare a qualche difficoltà d'ordine puramente teoretico. Lo si potrebbe dimostrare fino all'evidenza. Bartolomeo da Medina parla dei malanni introdotti in Ispagna da confessori immodesti che violavano il sigillo e gettavano il disonore su tutto il ministero delle confessioni, rendendone degno di sprezzo le funzioni (2).

Nel 1604 il concilio di Cambrai sentì il bisogno di proibire ai preti di chiacchierare insieme delle confessioni ascoltate, e nel 1699, il concilio di Napoli volle porre un freno al malanno mettendo in guardia il clero dal rivelare le confessioni (3). Ma questi sforzi pare riuscissero a ben poco. Lo si può arguire dal rimprovero fiero di indiscrezione fatto da S. Leonardo di Porto Maurizio a quei preti che troppo liberamente si intrattenevano di cose udite in confessione come se si fosse trattato di chiacchiere del marciapiede (4).

Nel 1708, Lochon afferma di esser stato indotto a scrivere il suo libro dall'indiscrezione di molti preti e dall'incertezza sentita dai fedeli se la loro confessione sarebbe stata segreta. Infatti, dic'egli, è indubitato che molti preti si intrattengono assai volentieri delle confessioni udite, parlandone senza reticenze a tavola ed altrove, dicendo se hanno concessa oppure rifiutata l'assoluzione, chiacchierando delle faccende domestiche e dei difetti dei loro penitenti e violando senza scrupolo il sigillo, mentre altri ne fanno tema delle loro prediche per umiliare coloro contro i quali

---

sanella vedi *Confessio*, III, n. 4. - S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XIV, cap. 18, paragr. 8. - Saulli Comment. in Savonarolae Confessionale, fol. 85 a. - Clericati, de Poenit. Decis. XXIII, n. 11. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 673. - Bonal, Institt. Theol. IV, n. 246.

(1) La Croix, Theol. Moral. Lib. VI, P. II, n. 1190.

(2) Bart. a Medina, Instruct. Confessar. Lib. II, cap. 4.

(3) C. Cameracens. ann. 1604, Tit. VIII, cap. 8 (Hartzheim, VIII, 594). - C. Neapolitan. ann. 1699, Tit. III, cap. 5, n. 5 (Coll. Lacens. I, 185).

(4) S. Leonardo da P. M., Discorso Mistico e Morale, paragr. XXX.

nutrono qualche rancore (1). Nè in Italia le cose camminavano meno zoppe, poichè il Pittoni afferma che l'imprudente garrulità dei confessori è causa di scandali continui (2). L'azione di parecchi concilii recenti parrebbe giustificare la conclusione che nemmeno il sigillo confessionale fosse osservato con quella cura che sarebbe stata desiderabile (3).

Ma anche lasciando questi casi d'indole generale, è vero che i casi particolari per la loro stessa natura non sono tali da esser facilmente conosciuti o ricordati; e tuttavia io mi sono imbattuto in alcuni che sanno magnificamente a dimostrare come fossero tutt'altro che infrequenti. Uno che, per il suo carattere pubblico, attirò in modo particolare l'attenzione del tempo, avvenne nel 1331. Esso fu un incidente della lotta che costrinse a ricoverarsi in Inghilterra Roberto d'Artois cognato di Filippo di Valois, dando così la stura alla guerra dei cent'anni. Durante il tentativo fatto per sostenere le sue pretese all'Artois, alle quali aveva rinunziato, Roberto produsse parecchi documenti falsificati Questi vennero dichiarati fraudolenti, una donna che li aveva fabbricati per lui venne abbruciata viva, ed egli fu costretto a fuggirsene presso il duca di Brabante. Nel corso del processo intentatogli, il suo confessore, un domenicano a nome Jean Aubery, venne arrestato, ma si rifiutò di rivelare quanto aveva appreso in confessione. Pressato a parlare, acconsentì a condizione che un giurì composto di dottori in teologia lo assicurasse che poteva farlo con tranquilla coscienza. Un'adunanza di teologi venne immediatamente raccolta nel palazzo del vescovo di Parigi, presieduta da Pierre de Palu, il maggior teologo che la Francia allora avesse, allora allora creato patriarca di Gerusalemme. In tutti i suoi scritti Pierre aveva sostenuto rigidamente gli obblighi inerenti al sigillo confessionale, ma, in quell'occasione, dimostrò che il confessore poteva

(1) Lochon, Traité du secret, Prèface, pp. 59-60, 63, 71. - Vedi pure Summae Alexandrinae, P. I, n. 570.

(2) Pittoni, Constitutiones Pontificiae, T. VII, n. 345. - « Confessarii igitur ommino linguam continuant, quia, ex eorum imprudenti loquacitate saepissime gravissima oriuntur scandala ».

(3) C. Senonens. ann. 1850, Tit. III, cap. 5; C. Lauretan. ann. 1850, Sect. IV, n. 25; C. Venet. ann. 1859, P. III, cap. XXII, paragr. 5 (Coll. Lacens. IV, 892; VI, 334, 785).

e doveva rivelare quanto sapeva; solo i peccati, ei disse, sono coperti dal sigillo, ma qui non si trattava di rivelare dei peccati, sibbene di far conoscere la verità, necessaria per la giustizia e la pace del reame, cosa per la quale Jean Aubery si sarebbe meritata una ricompensa. Tutti i dottori presenti assentirono, e Jean promise di testificare e gli venne assicurato che sarebbe stato raccomandato al re. Venne tratto dinanzi agli officiali e rivelò quanto sapeva, dopo di che venne ricondotto in prigione ove stette per tutta la vita, martire del sistema ma non del sigillo (1).

Un secolo dopo ci imbattiamo in un esempio in cui il sigillo venne violato da un'alta autorità. Giacchè in questo caso il confessore fu un cardinale il quale, dietro dispensa di Eugenio IV, rivelò una confessione, la conoscenza della quale era della massima importanza per la politica papale del momento. Di questo caso Prierias si fa l'apologista e dimostra come ciò avvenne per una causa giusta, benefica e legittima per uno, quantunque non per il penitente, ed, inoltre, il penitente avrebbe potuto rivelarlo di per sè (2). Si potrebbe pure accennare a parecchi casi verificatisi nel secolo XVI. Si dice che la congiura del Contestabile di Borbone venisse scoperta per la rivelazione di un confessore al quale sarebbe stata confidata. Ma la storia viene da altri narrata diversamente (3). In Ispagna, S. Tomaso da Villanova, quand'era arcivescovo di Valenza, intervenne per salvare dal patibolo un assassino il quale per sfortuna si era confessato al fratello della sua vittima che l'aveva tradito: In questo caso il confessore venne punito leggermente (4). Ma non sempre il prete reo se la scappava con tanta facilità. A Tolosa, nel 1579, un oste uccise un suo cliente e ne seppellì il cadavere in cantina: confessò il proprio delitto ad un prete il quale, sedotto dalla ricompensa offerta a chi avesse

(1) Guill. Nangis. Contin. ann. 1331.

(2) Summa Sylvestrina vedi *Confessio*, III, paragr. 2.

(3) De Thou (Hist. Universelle, Liv. III) afferma che il Seigneur de Valier, padre di Diana di Poitiers, era immischiato nella congiura e venne tradito dal suo confessore. Pasquier (Recherches de la France, Liv. VIII, ch. 39) afferma che due gentiluomini normanni vennero sollecitati ad unirvisi e si rifiutarono; ei si confessarono a un prete il quale rivelò la cosa a Brèzè, Siniscalco di Normandia.

(4) Lenglet Du Fresnoy, Traité du secret, pp. 101-104.

denunziato l'omicida, denunziò il reo ai magistrati; sottoposto alla tortura egli confessò il proprio delitto, ed aggiunse che nessuno allo infuori del confessore poteva averlo tradito; venne fatta un'inchiesta, il risultato della quale fu questo che il parlamento di Tolosa rimandò libero il reo e fece impiccare il prete, dopo esser stato debitamente deposto dal sacerdozio per mano del vescovo (1). Altrettanto avvenne in un caso verificatosi a Padova verso il 1530, in cui un'assassino venne rimesso in libertà ed impiccato in sua vece il prete a Venezia (2).

Nel secolo XVII Gobat narra di due casi avvenuti da poco tempo. In uno di questi un uomo aveva avvelenati due suoi figli, uno dei quali era morto. Caduto in sospetto fuggì, ma essendosi imbattuto in un domenicano del suo paese, colla confessione volle liberare la propria coscienza. Ma il Domenicano parlò; l'uomo venne arrestato, processato e giustiziato. In altro caso, una donna processata per un delitto non si potè mai indurla a confessarlo. Un domenicano le fece visita in prigione; essa a lui confessò, quegli rivelò il tutto al giudice, e la disgraziata venne messa a morte (3). Quanto al castigo che sarebbe spettato a quei frati, parrebbe che la pratica teutonica in queste materie differisse dalla latina, quantunque possa anche darsi che ciò debbasi attribuire piuttosto alla crescente indifferenza per la santità del sigillo, giacchè ciò apparisce manifesto da un caso curioso avvenuto nel 1705 nella diocesi di Carcassona. Un parroco rivelò una confessione alla moglie di un uomo al quale il penitente aveva recato danno. La cosa si fece pubblica ed il sindaco del paese denunziò il prete al-

(1) Clericati, de Poenit. Decis. XLIX, n. 19.

(2) Du Fresnoy, *Op. cit.* p. 108.

(3) Gobat, Alphab. Confessar. n. 778-9. Nella sua qualità di gesuita, Gobat naturalmente non era troppo alieno dal mettere in mostra mancanze dei Domenicani, ma non osserva egli stesso il precetto del sigillo, poichè ci narra di un contadino che gli diede molto daffare per strappargli di bocca il numero dei suoi peccati. Il parroco di costui era un penitente di Gobat, che così venne a sapere come fosse assai trascurato nel confessare, per cui egli ammonì il contadino perchè al suo ritorno dal parroco gli dicesse che non c'era da meravigliarsi se i suoi parrocchiani si confessavano tanto male, dal momento che anch'egli si confessava in modo tanto imperfetto (Ibid. n. 444). Siccome Gobat era un dotto teologo ed un esperimentatissimo confessore, così quanto egli narra ci fa dubitare assai che le rigide prescrizioni messe nei libri fossero osservate.

l'ufficio vescovile, il quale, convintolo, lo condannò a tre anni di reclusione in un seminario. La punizione era anche canonicamente leggiera, eppure quel parroco, non contento d'essersela cavata pel rotto della cuffia, volle appellare al tribunale del Metropolitano, il quale cassò la sentenza, e caricò tutte le spese al sindaco. Questi interpose appello *comme d'abus* al parlamento di Tolosa, il quale, esonerato il sindaco, dichiarò che quivi terminava la sua giurisdizione (1). Pochi anni dopo questo fatto, si dice che Père d'Aubenton rivelasse al Reggente Orleans una confessione di Filippo V di Spagna (2).

Dati questi casi è assai degno di nota che la violazione del sigillo non figuri nel novero dei casi riservati alla giurisdizione episcopale *in foro poenitentiae*, se non in pochi casi solo. Mi sono imbattuto in un solo esempio, quello dell'abate di Montecassino, il quale esercitava diritti diocesani sopra una plaga abbastanza vasta di territorio (3). Siccome la lista dei peccati riservati è pubblica, probabilmente sarebbe troppo indiscreto pretendere che si lasciasse supporre la possibilità di simili casi. Nel medesimo tempo, però si ammette che essi fanno parte di quella classe in cui la *parvitas materiae* non può esser addotta in difesa, e cioè, che la leggerezza dell'infrazione non può attenuare la violazione. Tuttavia, autori recenti affermano che se il pericolo di indiretta rivelazione è remotissimo la *parvitas* si può ammettere (4).

I violatori più persistenti del sigillo furono gli Ordini Regolari. Abbiamo visto con quanta insistenza venisse proibito ai superiori monastici di servirsi in qualunque modo di una notizia appresa in confessionale. Eppure già nel secolo XIII si riscontrano dei lamenti che essi facessero tutto il possibile per avere informazioni sui peccati dei loro sudditi, stabilendo un codice ad uso dei confessori per il quale ogni mancanza aveva una penitenza particolare, sì che saputa la penitenza si sapeva subito di quali man-

(1) Du Fresnoy, *Op. cit.* Append. p. 105.

(2) Grègoire, Histoire des confesseurs des Empereurs, p. 99.

(3) Jac. a Graffiis de Casuum Reservat. Lib. II, cap. XXXVI, n. 1.

(4) Alph. de Leone de Off. et Potest. Confessar. Recoll. VII, n. 43. - Gury, Comp. Theol. Moral. II, 649. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVII, cap. IV, art. 7.

canze fosse reo ciascun membro della casa (1). Naturalmente ei si servivano senza scrupolo di ulteriore violazione di quanto potevano sapere con questa violazione del sigillo. La tentazione di approfittare del confessionale per il governo di grandi e qualche volta anche di insubordinate corporazioni d'uomini negli Ordini Religiosi bastava a togliere ogni reverenza alla santità del sigillo. Fu di uso continuo e venne ridotta a sistema fra i Gesuiti i quali se ne servirono come di mezzo con cui mantenere ed imporre la disciplina ferrea della Società. Chi volesse gettarvi dentro uno sguardo indagatore, basterebbe esaminasse un curioso memoriale di alcuni gesuiti spagnuoli all'Inquisizione, inoltrato verso il 1590 a Sisto V per mezzo del Sant'Ufficio. Fra le varie lamentele c'è anche questa che la compagnia di Gesù è governata per mezzo del confessionale. Il confessore ordinario, vi si dice, può assolvere solo dai peccati veniali e dai mentali. Tutti i peccati attuali e mortali sono riservati al rettore del collegio od al suo superiore; a questo superiore ogni membro deve confessarsi una volta ogni sei mesi, e poscia ripetere la confessione una volta all'anno al provinciale quando viene, e poi ancora al visitatore quando fa il suo giro. Tutto questo allo scopo che i superiori conoscano il carattere di ogni membro e possano governarlo in conformità dello stesso. La qual cosa rende odioso il sacramento, porta a confessioni imperfette, giacchè, vi si dice, una volta in tal modo violato il sigillo se uno nasconde i proprii peccati non fa più peccato, ed il sacrilegio consiste nell'abusare così di un sacramento. Inoltre, molti, confessandosi, si servono di quest'occasione per sussurrare alle orecchie dei superiori false testimonianze concernenti i loro confratelli, e siccome tutto deve esser scritto ed inviato al Generale così molti vengono ingiustamente puniti; gli uomini sono disonorati e perdono la speranza di una promozione. Non è cosa fuori dell'ordinario che uno stia nel noviziato per venti o trent'anni senza mai esser ammesso ai voti (2).

(1) Collectio de scandalis ecclesiae (Döllinger, Beiträge zur politischen-kirchlichen und Cultur-Geschichte, III, 191).

(2) Bibl. Vatican. Mss. Ottobonian. Lat. n. 495. Siccome io ritengo che questo importante documento sia inedito, un breve estratto dello stesso servirà alla storia — ancora da scriversi — della Compagnia di Gesù:

« Con lo qual dizen hacerse el santo sacramento de la confesion odioso, pues hazen que totas sus flaquezas y miserias los ayan los subditos de manifiestar

Pare che Sisto V non tenesse in alcun conto questo memoriale, ma è lecito presumere che esso contribuisse non poco ad indurre il suo successore Clemente VIII ad occuparsi seriamente dell'argomento. Infatti c'erano teologi autorevoli i quali sostenevano che un prelato per il governo della propria diocesi o convento può servirsi delle informazioni ottenute in confessionale dai suoi sudditi (1). Nulla più di questo faceva sì che la confessione diventasse odiosa fra gli ecclesiastici, e per questa ragione furonvi dei prelati coscienziosi, come S. Carlo Borromeo, che avevano l'abitudine di rifiutarsi ad ascoltare le confessioni dei loro sudditi (1). Non era certo facile nemmeno ad un papa il trattare questa materia; l'influenza degli Ordini Religiosi era potente; formidabile era lo scandalo che poteva derivare dal proclamare che il sigillo confessionale veniva abitualmente violato da coloro stessi che erano considerati come il baluardo della chiesa, e possiamo star certi che se Clemente si indusse ad agire, ciò dovette avvenire per un senso profondo della necessità della cosa. Eppure, nel 1593, egli fece il passo decisivo di proibire ai superiori ed a tutti i confessori

---

muchas vezes y a muchas personas, y para governarlos exteriormente, y que desto procede el detener a muchos religiosos veinte y trenta años sin admitirlos à la profesion, y que el que entre mozo novicio se vee viejo y novicio. Dizen tambien hazerse esto santo sacramento pernicioso, porque da ocasion à que no se haga la confesion entera y que se callen en ella muchas faltas, y aun dizen que con tanto perjuicio y daño de sus honrras y famas no les obliga el precepto de la integridad de esto santo sacramento, y que no peccan en dimidiar sus confesiones. Demas desto dizen este santo sacramento se haze sacrilego de parte de los superiores confesores, pues usan del para sus designias y gobierno exterior y de parte de los que confiesan pues dividen la confesion, no se confesando enteramente con escrupulo de sus consciencias, y que ay muchas quef so color de confesiones dizen de otros al superior quando se confiesan testimonios falsos, como saben que su gobierno es de confesiones y que el superior los a de creer y escriverlo al General, y que asi se an visto muchos testimonios lebantados y muchos castigos sin culpa, de donde se sigue que las faltas y caydas en la dicha compañia perpetuamente estan en pie y dexan el hombre sin credito». Chi volesse saperne di più intorno alle turbolenze accennate più sopra dal punto di vista gesuitico, vedi Carlo Borgo, *Memoria Cattolica*, pp. 91, sqq. Cosmopoli (Roma), 1780.

(1) Juenin de Sacramentis Dissert. VI, Q. 5, cap. 6, art. 4, paragr. 3.

(2) Clericati, de Poenit. Decis. XXXIX, n. 3.

che potessero esser promossi, di usare in qualsivoglia maniera di una notizia avuta in confessione per il governo esterno degli Ordini. Inoltre, egli limitò pure il loro potere a stabilire casi riservati, la qual cosa dimostra quanta poca fosse la fiducia che aveva di essere obbedito. E ciò per porre un freno all'abuso lamentato dai gesuiti spagnuoli, poichè i confessori potevano benissimo evadere l'ordine, spogliandosi dell'autorità che loro conferiva il confessionale coll'aumentare il numero dei casi riservati. Di questi egli ne prescriveva sette e proibiva che venissero aumentati altro che dai capitoli generali, e subito dopo aboliva praticamente anche questo decretando che qualora un superiore si fosse rifiutato di concedere la facoltà per un caso riservato, il confessore potesse farne senza ed assolvere (1). Urbano VIII fu costretto a ripubblicare la legislazione di Clemente, la qual cosa dimostra quanto fosse ostinata la opposizione eccitata, ma questa da quel tempo rimase legge della chiesa, e la proibizione di usare del segreto appreso in confessionale venne estesa tanto ai prelati secolari quanto ai regolari (2).

---

(1) Clement. PP. VIII. Decr. 26 maggio 1593 (Bullar. IV, 68, inter Constitt. Urbani VIII). - Bernardi a Bononia Man. Confessar. Ord. Capuccin. cap. 5, paragr. 2. - La Croix, Theol. Moral. Lib. VI, P. II, n. 1600, 1602 sqq. Gli undici casi riservati quivi specificati sono: l'apostasia, l'abbandonare furtivamente la casa nottetempo, il sortilegio, il furto mortale di proprietà della casa, la proprietà privata violando il voto di povertà, il peccato carnale consumato, lo spergiuro in tribunale, la complicità nel procurare l'aborto, l'omicidio od il ferimento, la falsificazione della firma o del sigillo della casa, e l'intercettare le lettere tra il superiore ed i suoi sudditi. I Gesuiti, nella quinta congregazione generale, tenuta nel 1595, vi aggiunsero altri nove casi. - Quintae Congregat. Gen. Decr. 51, 57, 64 (Decreta Congreg. Gener. Antverpiae, 1635, pp. 311, 322, 328). Cf. La Croix, Theol. Moral. Lib. VI, P. II, n. 1668). L'umana malvagità riesce sempre a trarre profitto delle misure prese per metterle un freno. Il sistema dei casi riservati che Clemente VIII aveva virtualmente abrogato, venne adottato da Martino V nel 1430, come mezzo di imporre la tanto necessaria riforma dei Francescani Conventuali, quando dichiarò esser casi riservati al Provinciale: la disobbedienza contumace, la proprietà privata, i peccati della carne, la violenza, la falsa testimonianza, il libello, la falsificazione dei sigilli e le false accuse. - Martini PP. V. Bull. *Cum generale*, Regulae, cap. 7 (Bullar. I, 311).

(2) Gury, Comp. Theol. Moral. II, 670.

CAPITOLO XIV.

L'ASSOLUZIONE

Sommario. — La chiesa primitiva nulla seppe dell'assoluzione. — Potere della preghiera intercessoria. — Formole deprecatorie della così detta assoluzione. — Sviluppo dell'assoluzione dalla riconciliazione. — La teoria dei sacramenti. — Concezioni primitive dei sacramenti. — Sviluppo verificatosi nel secolo XII. — La teoria viene stabilita da Pier Lombardo. — Poco a poco viene accettata. — Viene adottata autorevolmente nel 1439. — Formole di transizione dell'assoluzione. — Introduzione della formola indicativa. — È resa *de fide* dal concilio di Trento. — Ricapitolazione. — Il sacramento in mani contaminate da peccato. — Assoluzione in punto di morte. — Cause invalidatrici dell'assoluzione. — Assoluzione parziale. — Assoluzione condizionata. — Reimputazione dei peccati. — L'assoluzione prima o dopo fatta la penitenza. — La confessione e l'assoluzione nella chiesa luterana. — La stessa nella chiesa calvinista. — La stessa nella chiesa anglicana.

A dir vero, dell'assoluzione ci siamo già occupati, sebbene genericamente, nei capitoli precedenti. Però in essa sonvi parecchie coserelle necessarie ad esaminarsi un poco più minutamente se vogliamo comprendere meglio quell'evoluzione del sacerdotalismo che portò alla teoria ed alla pratica ora esistente nella chiesa.

Abbiamo visto come nei tempi primitivi nulla si riscontri che corrisponda al moderno concetto di assoluzione: nel senso, cioè di perdono o remissione dei peccati per opera di un altro essere umano. Esisteva la riconciliazione alla chiesa, ma nulla lasciava supporre che questa riconciliazione abbracciasse anche od impli-

casse la giustificazione, e cioè la riconciliazione del peccatore con Dio. Però la penitenza dava al peccatore il diritto alla mediazione della chiesa, compresi i suoi ministri e la comunità, e tale mediazione si riteneva fosse un fattore efficace per placare l'offesa Divinità. Fin dai tempi primissimi si riteneva che le preghiere dei giusti fossero un mezzo validissimo di supplire al pentimento del peccatore e di indurre Dio a cancellare la sentenza di perdizione. Per tutto il tempo della durata della penitenza come pure alla cerimonia della riconciliazione la comunità univa a quella dei ministri e del peccatore stesso le proprie preghiere. Si ricercava l'intercessione di tutti, ma un'efficacia al tutto particolare si annetteva a quelle dei martiri, dei santi e, per ultimo, dei preti. Sviluppo naturale, questo, di una religione che si andava sempre più contaminando di elementi pagani, formandosi della divinità una concezione sempre più antropomorfica.

Abbiamo pur visto come poco a poco si sviluppasse la credenza nel potere delle chiavi, e come, qualunque possano esser state le pretese affacciate dai preti censurate da S. Girolamo e da Isidoro di Pelusio, la chiesa ancora per lungo tempo e per mezzo dei suoi più autorevoli espositori non pretendesse affatto per i suoi ministri il potere di rimettere i peccati. Questa fu una delle eresie dei Donatisti, molto opportunamente combattuta da S. Agostino. — Quando essi pretesero di usare la forma « indicativa » di assoluzione, che venne adottata dal cristianesimo latino solo nel secolo XIII, ei li dichiarò pazzi ed eretici, giacchè Dio e non il prete perdona i peccati (1). Il prete altro non può fare se non pregare per il peccatore pentito ed implorare per lui la misericordia di Dio; ciò era tutto, e nessuno avrebbe avuto il coraggio di definire con esattezza il valore di queste preghiere: esse facevano quanto era in loro potere, nè il peccatore poteva pretendere di più. Ed i padri furono talmente alieni dall'usurparsi le funzioni proprie di Dio che perfino la formola del battesimo era semplicemente deprecatoria, e le parole « Io ti battezzo », non fanno la loro apparizione fino al secolo VII (2).

(1) S. Augustin. Serm. XCIX, cap. 8.

(2) Il sacramentario più antico data dalla fine del secolo V; non ci fa conoscere quali fossero le particolarità del rito battesimale, ma, nella messa che segue, la remissione dei peccati viene tutta attribuita a Dio: « quos ex aqua

Leone I attribuì ai vescovi un potere puramente supplicatorio, nonostante riconosca che le preghiere della chiesa procurano la riconciliazine con Dio (1). Il biografo di S. Ilario di Arles dice che questi per i penitenti altro non faceva che pregare (2). Un sermone attribuito a S. Cesario di Arles sostiene che la penitenza privata è molto meno efficace della pubblica, perchè per quest'ultima il penitente ottiene la remissione dei peccati mediante le preghiere della comunità mossa a pietà di lui dalla sua umiliazione; supporre l'inefficacia di tali preghiere equivarrebbe a dubitare

---

et Spiritu Sancto regenerare dignatus est ribuens eis remissionem omnium peccatorum ». - Sacram. Leonianum (Muratori, Opp. XIII, P. I, p. 522). Subito dopo questo ne viene uno del secolo VI o VII, che ci dà tutto il rituale. Esso non contiene alcun « Ego te baptizo », ma quando il fedele esce fuori dalla terza immersione il prete pronuncia la preghiera: « Deus Omnipotens, Pater Domini Nostri Jesu Christi qui te regeneravit ex aqua et Spiritu Sancto quique dedit tibi remissionem omnium peccatorum, Ipse te lineat Chrismate salutis in Christo Jesu in vitam aeternam ». - Sacr. Gelasianum, Lib. I, n. LXXV (Muratori, XIII, II, 169). Nel susseguente *Sacramentarium Gregorianum* (Muratori, *Loc. cit.* pp. 745, 914) il prete all'atto dell'immersione, dice: « Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti » pur conservando il resto della formola e questa incongrua commistione di elementi indicativi e deprecatorii restano tutt'ora (Rituale Romanum, Tit. II, cap. 2), e vedremo come altrettanto debba dirsi della formola di assoluzione. Il parallelo è interessante, poichè l'Aquinate, lottando cogli avversarii della nuova formola indicativa di assoluzione da poco introdotta, sostiene che come nel battesimo (Opusc. XXII) il prete dice: « Ego te baptizo », così anche nell'assoluzione deve dire: « Ego te absolvo », ignorando che si l'una che l'altra formola non hanno in proprio favore l'antichità. Nel sacramento dell'estrema unzione, la formola deprecatoria è stata conservata a dispetto di alcuni tentativi fatti per modificarla in questo senso (Rit. Roman. Tit. v, cap. 2. - Concil. Trid. Sess. XIV, De Extrema Unctione, cap. 1. - Bened. PP. XIV, De Synodo Dioecesan. Lib. VIII, cap. 2). Una buona ragione di questo sta nel fatto che una delle funzioni di questo sacramento è quella di restituire l'ammalato alla salute secondo la promessa di Giacomo V, 14, e siccome in tal caso il risultato è noto, così era assai più saggio lasciare a Dio tutta la responsabilità, in luogo di fargliela condividere col suo ministro.

(1) Leonis PP. I, Epist. CVIII, cap. 2 (Ad Theodor.). - « indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri ». Così pure (Epist. CLXXI, cap. 1, ad Timoth.) « reconciliandos Deo per ecclesiae preces instanter acquiras ».

(2) Vita S. Hilar. Arelatens. cap. XIII (Migne, L, 1233).

della misericordia di Dio (1). Evidentemente quel buon santo non aveva mai sentito parlare dell'assoluzione sacerdotale o di una formola qualunque per impartirla.

Abbiamo pur visto come coll'introduzione dei Penitenziali, più stretti si facessero i rapporti tra preti e penitenti, e come lentamente la confessione e la penitenza privata invadesse il campo delle ceremonie pubbliche colle quali la chiesa era abituata ad amministrare la riconciliazione. Altrove esamineremo più minutamente altre particolarità di questa trasformazione; per ora ci basti accennare alla lotta tra vescovi e preti, in cui i primi conservarono la giurisdizione sui delitti pubblici e notorii abbandonando ai secondi i peccati privati noti solo mediante la confessione segreta, eccettuati quelli che presero il nome di casi riservati. Con tutto ciò, non si riteneva ancora che il prete coll'ordinazione ricevesse pure il potere di legare e di sciogliere, giacchè si riteneva che quanto potesse fare fosse di confortare il meglio che gli fosse possibile il penitente pregando per lui e per lui intercedendo presso Dio. Sono giunte fino a noi in gran numero le formole della così detta assoluzione contenute nei Rituali, nei Penitenziali e negli Ordines, e da esse possiamo scorgere come, fin molto tempo adden-

(1) S. Augustin. Sermones, Append. Serm. CIV, n. 7; CCLXI, n. 2 (Migne, XXXIX, 1948, 2228). Una bolla di Bonifacio IV (608-615) generalmente è stata citata per dimostrare l'esistenza primitiva dell'assoluzione sacramentale. Essa dice: « Sunt nonnulli fulti nullo dogmate, audacissime quidem zelo magis amaritudinis quam dilectione inflammati asserentes Monachos, qui mundo mortui sunt et Deo vivunt, sacerdotalis officii potentia indignos, neque poenitentiam neque christianitatem largiri, neque absolvere posse per divinitus injunctam sacerdotali officio potestatem. Sed omnino labuntur ». Viene attribuita ad un sinodo che il Beda (H. E. Lib. II, cap. 4) dice esser stato tenuto da Bonifacio IV: « de vita monachorum et quiete ordinaturus », e come tale fa parte delle collezioni (Harduin. III, 585; Migne, LXXX, 104) e dei più recenti canonisti (Ivon. Decret. VII, 22; Gratian. cap. 25, Caus. XVI, Q. 1). Tuttavia è evidente che si tratta di una falsificazione (Jaffè, p. 939); di quel concilio non è giunto fino a noi nessun altro atto, e questo si trova solo in due Mss. considerevolmente diversi l'uno dall'altro. È improntata ad un canone del concilio di Nimes, tenuto da Urbano II nel 1096 (Harduin. VI, II, 1749) come faciente parte della lotta alla quale più sopra abbiamo accennato, tra il clero regolare ed il secolare, e, sulla testimonianza del Beda, venne attribuita a Bonifacio IV per darle il valore di una maggiore antichità.

tro nel secolo XII, altro non fossero che preghiere fatte a Dio perche perdni al peccatore pentito (1). Esse non bastavano a restituirlo alla comunione, poichè ciò era regolato dalla lunga penitenza imposta. Alcune di queste formole sono minute, in altre la cerimonia è di una semplicità estrema; una volta compiute le lunghe cerimonie preliminari, il prete ed il penitente s'inginocchiano e pregano; il prete dice semplicemente: « ti guardi Iddio dal male», ecc., e poscia rimanda il peccatore (2). La preghiera è l'unico mezzo di ottenere il perdono a cui si accenni negli statuti che passano sotto il nome di S. Bonifacio e nella regola di S. Crodegang (3); alla stessa accenna esclusivamente Alcuino (4), ed anche Benedetto il Levita null'altro conosce, fatta eccezione dell'imposizione delle mani per i peccatori pubblici riconciliati ed assolti dalla scomunica (5). E questa era regola talmente univesale che dopo

(1) Sacramentarium Gregorianum (Muratori, Opp T. XIII, P. II, pp. 882-9, 833-4, 916). - Sacramentarium vetus (Migne, CLI, 865-8). - Liturg. Fontanellens. (Ibid. p. 914). - Wasserschleben, Bussordnungen, pp. 252, 302, 349, 363, 376, 389, 411, 423, 426, 437, 551, 666. - Morin. de Poenit. Append. pp. 19, 23, 51, 55. - Martene, de Antiq. Eccles. Ritib. Lib. I cap. VI, art. 7. - Pez, Thesaur. Anecd. II, II, 661. - Burchardi, Decreti, Lib. XIX, cap. 7. Altrettanto avveniva nella chiesa greca. Vedi il *Libellus poenitentialis* attribuito a Giovanni il Digiunatore (Morin. Append. pp. 80-2, 94). Un *Ordo* greco di data incerta rifiuta espressamente ogni potere di rimettere i peccati - « Ego humilis et peccator sum: illius qui meae humilitati confitetur peccata super terram dimittere non valeo. Nullus est qui peccata dimittere possit nisi solus Deus... Deus tibi dimittat in hoc saeculo et in futuro. Vade in pace ». (Ibid. p. 120).

(2) « Et dicitur ei capitulum: Dominus custodiat te ab omni malo et reliqua, et relinquas eum ». - Poenit. Sangallens. (Wasserschleben, p. 426). - Poenit. Floracens. (Ibid. p. 423).

(3) S. Bonifacii, Statuta, cap. 31 (D'Achery Spicileg. I, 509). - Reg. S. Chrodegang. cap. 32 (Migne, LXXXIX, 1073) - « Tunc da illi poenitentiam canonice mensuratam et postea effunda super eum orationes et preces ».

(4) Alcuini, Epist. CXII. - « Quatenus orationibus illius nostrae confessionis oblatio Deo acceptabilis fiat et remissionem ab eo accipiamus cui est sacrificium spiritus contribulatus ».

(5) Bened. Levit. Capitul. Lib. V, cap. 116. - « Ut divinis precibus et miserationibus absolutus a suis facinoribus mereatur; quoniam sine manus impositione nemo absolvitur ligatus ». Qui l'imposizione delle mani assolve dalla scomunica; l'assoluzione dai peccati viene da Dio.

la confessione il penitente veniva ammonito di chiedere non l'assoluzione ma la preghiera e l'intercessione, perchè Dio si degnasse concedergli il perdono (1). La funzione così compiuta qualche volta veniva chiamata col nome di « Ripropiziazione » per denotare che, mediante gli sforzi del prete, Dio poteva esser nuovamente reso propizio al peccatore (2). Teodolfo di Orleans considera la confessione semplicemente come un ricorso al prete per consiglio ed aiuto, allo scopo di poter cancellare i peccati mediante la reciproca preghiera ed il compimento della penitenza (3). Allorquando nell'850, il concilio di Pavia negò che i preti fossero in possesso di un qualunque potere delle chiavi, con ciò non proibì loro di continuare a pregare per i penitenti com'eran venuti facendo da due secoli, ammettendo così implicitamente il carattere puramente intercessorio delle preghiere (4). Questo è ancor più comprovato dal sinodo di Douzi, dell'874, il quale afferma non avere il prete sugli altrui peccati un potere maggiore di quello che ha sui proprii. Egli altro non può fare che pregare per sè e per gli altri (5). A queste ceremonie si annetteva un'importanza talmente leggiera,

---

(1) « Domino Deo confessus sum et tibi amico et sacerdoti Deo, et rogo te cum humilitate ut digneris orare pro me infelici et indigno ut mihi dignetur per suam misericordiam Dominus dare indulgentiam peccatorum meorum. - Othmari Abbatis Instructio (Wasserschleben, p. 437). Questo continuò fino al secolo XI. Il vescovo Burchard (Decr. XIX, 7) dà una formola simile, che si trova pure nel *Corrector Burchardi*, cap. 182 (Wasserschleben, p. 666), ed in un *Ordo* stampato dal Garofalo da un Ms. di Farfa del secolo XI (Garofalo, Ordo ad dandam Poenitentiam, Romae, 1791. p. 37). Vedi pure Morini, Append. p. 56.

(2) Poenit. Cummeani, Prolog. (Wasserschleben, p. 462). - « Quid est autem repropitiare delictum nisi adsumpseris peccatorem et monendo, hortando, docendo adduxeris eum ad poenitentiam, ab errore correxeris, a vitiis emundaveris, et feceris eum ut ex tale converso propitius sit Deus, pro delicto repropitiare diceris ».

(3) Theodulphi, Capitulare, cap. 30 (Harduin. IV, 919). - « Quia confessio quam sacerdotibus facimus hoc nobis adminiculum affert quia accepto ab eis salutari consilio, saluberrimis poenitentiae observationibus sive mutuis orationibus, peccatorum maculas diluimus ».

(4) Synod. Regiaticina, ann. 850, cap. 7 (Harduin. V, 27).

(5) C. Duziacens. II, ann. 874, cap. 8 (Harduin. VI, 157). - « In secreta oratione pro quibus sicuti et pro suis jugiter intercedat peccatis ».

e si era talmente lontani dall'idea che le stesse fossero necessarie al perdono dei peccati, che Carlo Magno, ordinando un digiuno ed una preghiera generale per la fame, la pestilenza e la guerra, ordinò ai suoi sudditi di prepararvisi, non colla confessione e l'assoluzione, ma col purgare da sè stessi l'anima propria mediante il pentimento e le lacrime, e coll'astenersi dal più oltre peccare (1). Ancora alla fine del secolo XI il valore attribuito a queste pratiche sacerdotali era talmente indefinito che Urbano II, al concilio di Nimes, del 1096, promulgò un canone in cui affermava le preghiere dei monaci esser assai più efficaci di quelle del clero secolare ad ottenere il perdono dei peccati; quindi agli stessi non dovevasi impedire di amministrare l'assoluzione (2). La qual cosa dimostra quale idea vaga si avesse ancora dell'assoluzione, e come l'efficacia del potere intercessorio dipendesse dalla santità dell'intercessore e non dalla sua ordinazione. Inoltre, le varie collezioni di canoni di quel tempo continuano a contenerne di quelli che al prete attribuiscono semplicemente il potere di consigliare il penitente (3). Ancora nel 1117. quando la regina Urraca di Castiglia ed il vescovo Gelmirez di Compostella si trovarono assediati da un turba di ribelli, aspettandosi da un momento all'altro la morte, il vescovo non parlò mai di assolvere i suoi compagni di sventura; ei propose loro semplicemente di confessarsi l'un l'altro ed unirsi per pregare Dio a rimetter loro i peccati (4). Nè il carattere puramente intercessorio del rito era ristretto alla riconciliazione privata; ciò accadeva pure per le ceremonie delle riconciliazione pubblica compiute dal vescovo all'atto di riammettere il peccatore pentito alla chiesa dopo compiuta la penitenza assegnatagli; e se una differenza essenziale c'era, essa stava tutta in questo che in simili occasioni tutta la comunità si univa al vescovo nella preghiera (5).

(1) Ghaerbaldi, Instruct. Pastoralis (Martene, Ampl. Coll. VII, 23).

(2) C. Nemausens. ann. 1096, cap. 2, 3 (Harduin. VI, II, 1750).

(3) Burchard. Decr. XIX, 30 (Corrector Burchardi, cap. 205). - Burchardi, XIX, 36 (Ivon. Decr. XV, 53). - Ivon. Decr. XIII, 43.

(4) Historia Compostellana, Lib. I, cap. CXIV, n. 4 (Hispaña Sagrada, XX, 231). - « Confiteamur alterutrum peccata nostra et oremus pro invicem ut salvemus; invocemus misericordiam Dei ut peccata nostra dimittat et misericordiam suam praestare nobis dignetur ». - Evidentemente il vescovo contemporaneo Munio che lo narra nulla sapeva dell'assoluzione.

(5) Sacrament. Gelasianum, Lib. I, n. 59 (Muratori, Opp. T. XIII, P. II,

Eppure durante questo periodo di tempo, avvenne una trasformazione. Di questa non è possibile seguire il lavorio di sviluppo; essa è confusa ed irregolare, ma da essa finì per scaturire il potere delle chiavi e l'assoluzione sacramentale. È impossibile seguirne passo passo i varii stadii, poichè gli sparsi accenni che ne possediamo non è possibile farli rientrare in una catena simmetricamente cronologica. Abbiamo già parlato a lungo della riconciliazione, termine che, nonostante le contrarietà dei vescovi, venne ad esser adoperato per designare il risultato della confessione privata accompagnata dalle preghiere del prete e dall'imposizione della penitenza (1); essa poteva esser amministrata in ogni epoca dell'anno, mentre la riconciliazione pubblica era riservata al vescovo che l'amministrava il Giovedì Santo, ed era ceremonia che raddolciva gli estremi istanti del penitente morente (2). A poco a poco, collo svilupparsi della credenza nel potere delle chiavi, questa riconciliazione si ritenne che conciliasse in qualche maniera il peccatore tanto con Dio che colla chiesa. Abbiamo visto come Benedetto il Levita, con una serie di audaci interpolazioni, intercalasse nelle antiche formole l'idea che l'assoluzione fosse effetto delle preghiere del prete, ed il termine di assoluzione prese quietamente ad esser usato promiscuamente come sinonimo di riconciliazione (3). Stando agli scrittori antichi, il penitente otteneva il perdono mediante una serie di sforzi personali e di opere buone;

---

pp. 20, 91). - Poenit. Ps. Roman. (Wasserschleben, p. 376). - Pez, Thesaur Anecd. II, II, 631. - Poenit. Bobiens. (Wasserschleben, p. 411). - Poenit. Ps. Bedea (Ibid. p. 256). - Vedi pure un minutissimo *Ordo* per la penitenza pubblica, della fine del secolo IX in Morin. Append. pp. 60-68.

(1) Poenit. Ps, Theodori, cap. 41, paragr. 1 (Wasserschleben, p. 610). - Poenit. Ps. Ecberti (Morin. Append. p. 19). - Pez, Thesaur. Anecd. II, II, 56. - Ps. Alcuin. Lib. De Divinis Officiis, cap. 13. - Bened. Levitae Capitul. Lib. V, cap. 116. - Statuta S. Bonifacii, cap. 31 (D'Achery, I, 509). - Commonitor. cujusque Episcopi, cap. 47 (Martene, Ampl. Collect. VII, 5).

(2) Morin. Append. pp. 29-31. - Ps. Eutychian. Exhortat. ad presbyteros (Migne, V, 165-8). - Ps. Evaristi, cap. III (Burchardi Decr. Lib. XVIII, cap. 16; Ivon. Decr. P. XV, cap. 38; Gratian. cap. 4 Caus. XXVI, Q. VI).

(3) Parrà strano, eppure fin da epoca abbastanza remota, la chiesa pretese di avere il potere di assolvere l'anima dopo morte, pretesa in seguito abbandonata. Tratteremo più convenientemente l'argomento altrove quando ci faremo ad esporre le varie dottrine intorno alla vita futura.

ciò abbiamo potuto constatare esaminando le numerose liste in cui si parla dei sette modi di ottenere il perdono, aiutato dalle preghiere del prete e della comunità, ma ora, nello spirito di molti, l'assoluzione veniva, sebbene in modo indistinto e vago, associata alla riconciliazione, mentre altri conservavano ancora distinte le due idee. Alcuino si serve promiscuamente dei due termini, ed altrettanto fa Benedetto il Levita (1). Verso il 900 Abbone di S. Germain usava l'assoluzione in luogo della riconciliazione, ed altrettanto fa un penitenziale press'a poco di quest'epoca (2). Con tutto ciò, il sinodo di S. Macra, nell'881, attribuisce a Dio l'assoluzione e la riconciliazione al prete od al vescovo. Altrettanto fa il vescovo Riculfus di Soissons (3). Questa concezione spiega forse il perchè Urbano II si servisse del termine di assoluzione in un decreto del 1196, menzionato più sopra, ma che, ancora nel secolo XII vi si attribuisse un significato eccezionalmente vago, apparisce dalla regola che quando un monaco fosse caduto gravemente ammalato doveva ricevere la benedizione e l'assoluzione da tutti i suoi confratelli, qualora avesse peggiorato gli si doveva amministrare l'estrema unzione e l'eucarestia, dopo di che tutti si univano nel pregar Dio per la sua assoluzione (4). In una delle False Decretali si trova pure la distinzione tra assoluzione e riconciliazione, quantunque non sia troppo facilmente intelligibile;

(1) Alcuini, Epist. CXII. - Bened. Levitae Capitular. Lib. V, cap. 129, 134, 136 (Isaac. Lingonens. Tit. I, cap. 13, 16, 17).

(2) Abbon. Sangerman. Serm. III (D'Achery, I, 339). - Poenit. Vindobonens. (Wasserschleben, p. 418).

(3) Concil. Apud. S. Macram. 881, cap. 7 (Harduin, VI, I, 361-2). « Quoniam aliter nec a Deo salvetur nec sacerdotali ministerio reconciliari potest ». - Riculfi, Suess. Constt. cap. 9, 11 (Ibid. pp. 416-17).

(4) P. de Honestis Regulae Clericorum, Lib. II, cap. 22. Circa venti anni dopo riscontriamo l'assoluzione sul letto di morte fra i Certosini. - Guigonis I, Consuetud, cap. XII, paragr. 2. La parola assoluzione viene usata in senso di funzione sacerdotale in un concilio tenuto a Roma da Gregorio VII verso il 1075 (Pflungk-Harttung, Acta Pontiff. Roman. II, 126). I canoni analoghi di un concilio di Poitiers del 1100 si servono della frase *Poenitentiam dare* (Harduin. VI, II, 1860). L'eccessiva vaghezza del concetto di « assoluzione » in questo periodo di tempo si può scorgere nel fatto che Gregorio assolse il suo lontano corrispondente. Di esempi di questo genere ne incontreremo ancora parecchi quando ci faremo a trattare dello sviluppo delle indulgenze nel secolo XI.

essa dice che il prete può assolvere l'ammalato ma per riconciliarlo sia pure per peccati segreti ha bisogno del permesso del vescovo (1), ed è probabilmente sull'autorità di questa decretale, inserita in tutte le collezioni di canoni, che, verso il 1130, Onorio di Autun riservava al vescovo il potere di riconciliare pur abbracciando l'assoluzione fra i doveri del prete (2). A partire da questa epoca tra i due termini non venne più fatta differenza pratica. Herbert di Losinga, nella sua preghiera a S. Giovanni, non chiede l'assoluzione o remissione dei peccati, ma la riconciliazione (3). Ma già gli scolastici si erano accinti all'impresa di tutto definire, e, se non verbalmente, dovettero certo accorgersi che una qualche distinzione fra i due termini virtualmente sinonimi esisteva. Evidentemente essi si sentirono tocchi dall'uso dell'uno e dell'altro termine per denotare la stessa cosa, e S. Ivone di Chartres, la principale autorità dei primordii del secolo XII, tentò di dimostrare che quantunque si trattasse di un solo atto pure il risultato era duplice. Ciò è quanto ei fece quando si diede a spiegare che il prete assolvendo riconcilia i penitenti a quella guisa che Cristo nella sua umanità riconciliò il mondo e nella sua divinità lo assolse (4). Questo concetto, denotante la completa identità dell'assoluzione e della riconciliazione, pare sia diventato universale, poichè Alessandro di Ales definisce la confessione sacramentale nel senso che conferisce la riconciliazione mediante l'assoluzione, ed il potere della stessa è esclusivamente nelle mani del prete (5),

(1) Ps. Evaristi, cap. III (Burchardi, Decr. Lib. XVIII, cap. 16).

(2) Honorii Augustodun. Gemmae Animae, Lib. I, cap. 181, 185.

(3) Herberti de Losinga, Epist. XVIII (Bruxellis, 1836, p. 36). - « Veniam, tandem veniam, O beate Johannes tuis meritis ad reconciliationem ».

(4) Ivon. Carnot. Serm. II (Migne, CLXII, 518). Con tutto ciò S. Ivone dà un canone (Decr. XV, 28) in cui il prete riconcilia i moribondi solo secondo l'antica regola, per la quale il penitente, qualora sopravvivesse, dovrebbe fare la debita penitenza.

(5) Alex. de Ales, Summae, P. IV, Q. XIX, Membr. 1, art. 1. - « Confessio sacramentalis.... quae ordinata est ad reconciliationem quae fit per absolutionem ». Evidentemente l'Ales distingue la riconciliazione nel *Forum internum* da quella nel *Forum externum*, che rappresentava un'assoluzione assolutamente indipendente. Se volessimo discutere minutamente questo soggetto andremo troppo per le lunghe, ed un solo esempio basterà ad illustrare tanto la differenza che il vantaggio risultante per la chiesa dall'estendere la propria giu-

Eppure il significato del termine assoluzione continuò ad esser vago. Nel 1134 sappiamo dalla Regola Cisterciense che in talune particolari occasioni si assolvevano nominatamente tutti i parenti morti dei frati e l'assoluzione veniva conferita semplicemente colla frase *Requiescant in pace* (1). Qualunque preghiera, sia se fatta per i vivi che per i morti, terminava invariabilmente coll'assoluzione; ed era uguale tanto per i vivi che per i morti, poichè, verso la metà del secolo, Graziano, sostenendo la necessità della confessione, si domanda come un prete possa o debba pregare per un peccato che non conosce (2).

Collo svilupparsi della semplice preghiera sacerdotale in assoluzione o perdono dei peccati dinanzi a Dio, noi possiamo seguire il risultato pratico dello sviluppo del potere delle chiavi, il quale viene ad esser completato dal nuovo fattore della dottrina affine, la teoria dei sacramenti, inventata dal genio instancabile degli scolastici del secolo XII. Poche sono le cose che meglio della maniera in cui i sacramenti crebbero si moltiplicarono ed investironsi del potere di determinare l'umana salute, illustrano l'evoluzione del sacerdotalismo. In origine il termine di sacramento veniva usato in senso quanto mai vago e generico. Per Tertulliano

---

risdizione su tutti e due i mondi. Nel 1200 il Duca di Lenezycz impiccò Giovanni lo Scolasticus di Plockz e di Breslau, per cui Pietro, arcivescovo di Gnesen, lo scomunicò e lanciò l'interdetto sui suoi stati. Egli si riconciliò sottomettendo all'arcivescovo la città ed il distretto di Lovicz e conferendo talune franchigie e proprietà alle chiese di Breslau, Ploczk e Cujavien, ed inoltre coll'obbligo per parte sua di supplicare Gregorio IX di riconfermare la sua assoluzione. Una guerra coi pagani lo scusò per non essersi presentato in persona a Roma, e Gregorio inviò una commissione al vescovo di Breslau e ad un canonico di Cracovia perchè lo assolvesse dopo avergli imposta una penitenza tale da far rifuggire altri dallo abbandonarsi in avvenire a simili delitti. - Raynald. Annal. ann. 1240, n. 36, 37. - Vedi pure il caso di Ruggiero da Bonito, sottoposto a penitenza, nel 1319, da Giovanni XXII per aver assassinato il vescovo di Fricento (Raynald. ann. 1319, n. 13), e la formola per tali casi nel « Formulary of the papal penitentiary », p. 30 (Philadelphia, 1892).

(1) Usus antiquiores Ord. Cisterc. cap. 100 (Migne, CLXVI, 1480). - « In quibus tamen absolutionibus dicetur tantum *Requiescant in pace* ». Cf. Du Cange, *Absolvere* 4; *Absolutio* 5.

(2) Post Cap. 87, De Poenitentia, Dist. I, paragr. 9.

esso ha semplicemente il significato di mistero (*musterion*) (1). E bensì vero che nel secolo IV Ilario di Poitiers parla del sacramento del battesimo, ma considera pure come un sacramento la fede; così la croce è un sacramento, ed altrettanto dicasi della crocifissione e perfino della preghiera (2). St. Agostino piglia il termine sacramento per designare quanto di santo vi può essere in una data cerimonia; la celebrazione della Pasqua è un sacramento; perfino un numero può esser un sacramento; nel battesimo le parole trasformano l'acqua in un sacramento (3); ma non si può dire che questo significato egli lo conservi anche quando parla dell'arca di Noè come di un sacramento, e dice che i sacramenti della Legge Antica erano una figura della venuta di Cristo, dopo la quale essi vennero aboliti sostituendoli con quelli della Nuova Legge, minori di numero, maggiori d'influenza, più facili a compiersi (4). Evidentemente egli non riteneva ancora che la penitenza che fosse durata per tutta la vita avesse un carattere sacramentale. Di tanto in tanto, però, si serve della parola nel significato d'origine di mistero. (5).

All'argomento non si annetteva nè un interesse nè un'importanza speciale, e negli scrittori dei secoli successivi riscontransi allusioni abbastanza rare ai sacramenti (6). S. Isidoro di Siviglia, costretto a definire con maggiore precisione il significato della parola, lo fece servendosi della definizione di S. Agostino ed aggiungendo che i sacramenti sono il battesimo, la cresima e l'Eucarestia, i quali sono così chiamati, perchè sotto l'involucro di

---

(1) Tertull. adv. Marcionem, Lib. V, cap. 16; De Anima cap. 9; De Jejuniis, cap. 7.

(2) S. Hilar. Pictav. Tract. in Ps. CXVIII, n. 5; Comment. in Matt. cap. V, n. 1; cap. VI, n. 1; Cap. XI, n. 25; Cap. XIII, n. 6; Cap. XXX, n. 2; cap. XXXIII, n. 5.

(3) S. Augustin. Epist. LV, ad Januarium, cap. 1, 4, 17; in Johannem tract. LXXX, n. 3.

(4) S. Augustin. contra Faustum, Lib. XIX, cap. 12, 13.

(5) Ejusd. Epist. CXL, cap. 14. - « Aut certe profundum sacramentum nos intelligere voluit »

(6) Pare fosse riservato al Padre Tournely lo scoprire che la ragione per cui i Padri accennano tanto raramente ai sacramenti si è che non li si voleva esporre al ridicolo dei pagani. - Th. ex Charmes, Theol. Univ. Diss. V, cap. II, Q. 2, art. 2.

cose materiali opera segretamente la divina virtù (1). Gregorio Magno quando dice che noi riceviamo i sacramenti esternamente per esser internamente ricolmati della grazia dello Spirito, è probabile voglia alludere a questo (2). Questa limitazione del termine a denotare oggetti materiali non impedì che la parola venisse assumendo un significato più vago e generico. Nelle Liturgie del settimo secolo si parla della Quaresima come di un sacramento; la croce vi è un sacramento, ed altrettanto dicasi della venuta di Cristo, degli Articoli del Credo e perfino della Vergine (3). Un sacramento è pure il sale esorcizzato usato nel battesimo (4). Tuttavia lentamente la definizione data da S. Isidoro si fece strada. Nel secolo IX la troviamo copiata da Rabano Mauro, il quale aggiunge che oltre a quello di acqua sonvi altre varie specie di battesimo, giacchè sonvi il battesimo dello Spirito Santo e quello del martirio; e così pure, dic'egli, sonvi altri modi di purgare i peccati, e fra essi enumera il pentimento e la confessione, la qual cosa dimostra che fino allora quest'ultima era esclusa dal novero dei sacramenti (5). Il suo contemporaneo, Walafrid Strabo, condivide il suo modo di vedere; i soli sacramenti che egli conosce sono il battesimo, l'eucarestia e la cresima (6). Sui primordii del secolo XI, Fulberto di Chartres dice che per andar salvi basta credere nella Trinità, nel battesimo e nell'Eucarestia (7); non conosce altri sacramenti. Nel 1025 abbiamo un lungo discorso di Gerardo, vescovo di Arras ;esso verte sul pentimento ed è indirizzato ad alcuni Catari che egli cercava di convertire. Quel buon vescovo evidentemente non pensava affatto che la penitenza avesse alcunchè di sacramentale; ei nulla dice della confessione, dell'assoluzione o della soddisfazione, ma sostiene semplicemente che il pentimento basta ad ottenere il perdono dei peccati senza formole di

(1) S. Isidori, Hispal. Etymolog. Lib. VI, cap. XIX, n. 39, 40.

(2) S. Gregor. PP. I in I Regum Exposit. Lib. V, cap. III, n. 21.

(3) Missale Gothicum (Muratori, Opp. T. XIII, pp. 292, 355). - Sacramentum Gallicum (Ibid. pp. 635, 674, 767, 706).

(4) Sacrament. Gelasianum (Ibid. T. XIII, P. I, p. 67). Una sopravvivenza la si può ancora riscontrare nel Rituale Romano (Tit. II, cap. 2) dove si parla del sale benedetto come di un sacramentum.

(5) Rabani Mauri de Universo, Lib. V, cap. II.

(6) Walafridus Strabo de Rebus Ecclestiasticis.

(7) Fulberti Carnotens. Epist. 5 (Migne, CXLI, 197).

nessun genere e senza alcun intervento di preti (1). Per un altro verso, sulla fine del secolo, Lanfranco parla di tre sacramenti della confessione; per definire che cosa sia un sacramento cita St. Agostino, ed aggiunge che sacramento significa pure giuramento, poichè lo stesso vien preso sur una cosa sacra, e chiama pure col nome di sacramento la consacrazione di una cosa qualunque (2). Pare che S. Anselmo di Lucca avesse dell'argomento un'idea un poco più chiara, ma non conobbe anch'egli se non quattro sacramenti: il battesimo, la cresima, l'imposizione delle mani e l'eucarestia (3). Il suo contemporaneo Bonizo, nel trattatello da lui scritto sull'argomento, parla solo di tre: l'eucarestia, il sale benedetto e le tre forme di olio consacrato, ma dice esservi pure altri sacramenti ora usati dalla chiesa, come il soffiare nell'esorcismo, l'*effetatio* per i catecumeni, e l'imposizione delle mani mediante la quale nel battesimo viene infuso lo Spirito Santo, si riconciliano i penitenti, ed ai vescovi, preti e diaconi si conferisce la facoltà di esercitare le loro funzioni di ministero (4). Subito dopo S. Ivone di Chartres fa vedere di non avere un'idea più chiara del significato della parola. Ben lungi dall'attribuire a Cristo l'istituzione dei sacramenti, egli afferma che gli stessi vennero usati fin dalla creazione del mondo. Quando si fa ad enumerarli, menziona solo il battesimo, l'eucarestia ed il crisma o cresima, ma aggiunge esser pure sacramento tutto ciò che vien fatto sotto forma di esorcismo, come le preghiere e le insufflazioni; i sacramenti proprii dei vescovi e dei preti sono il catechizzare, il celebrare la messa ed il predicare; se allude al sacramento della penitenza lo fa col dire che il dolore da essa scaturiente deve pungere come il coltello anatomico del chirurgo; in quella parte del suo Decretum che è consacrata ai sacramenti si occupa solo dell'eucarestia, del battesimo, del crisma e dell'acqua santa (5). La Glossa di Monte Cas-

(1) Synod. Atrebacens. ann. 1025, cap. 8 (Gousset, Actes, etc. II, 32-6).

(2) Lanfranci, Lib. de Celanda Confessione; Ejusd. Lib. de Corp. et Sanguin. Domini, cap. 12, 13.

(3) S. Anselmi Lucens. Collect. Canonum, Lib. IX.

(4) Bonizonis Placentini, Lib. de Sacramentis.

(5) S. Ivon. Carnot. Serm. I, II, IV, XIII; Ejud. Decreti, P. I, II, cap. 73, 75, 118.

sino, probabilmente di questo periodo di tempo, dà solo la lista abituale comprendente il battesimo, il crisma e l'eucarestia (1).

Una volta che gli scolastici si accinsero alla ricostruzione della teologia non era da aspettarsi che la loro smania di tutto esplorare e definire lasciasse passare inosservato quest'argomento. Pare che il primo ad attaccarlo sistematicamente sia stato Ugo di S. Vittore, il quale vi consacrò un diligente trattato. I soli sacramenti da lui enunciati come essenziali alla salute sono il battesimo e la comunione. Sonvene, però, altri che aiutano alla santificazione, perchè per mezzo di essi puossi esercitare la virtù ed acquistare una grazia sempre maggiore, tali sarebbero l'acqua santa e le ceneri benedette messe sul capo il mercoldì delle ceneri; inoltre sonvene pure altri che sembra siano stati istituiti solo perchè necessarii alla santificazione degli altri sacramenti (2). Si fa poi a descrivere lungamente i tre grandi sacramenti del battesimo, della confermazione e del crisma, e dell'Eucarestia, dedicando tutto un capitolo alla questione se il battesimo sia il sacramento maggiore oppure l'imposizione delle mani. Quanto ai sacramenti minori, ei dice di non poterli enumerare tutti, ma li distingue in tre classi: quelli che sono composti da cose, come l'acqua santa, le ceneri benedette, la benedizione delle palme e della cera delle candele, e simili; quelli che constano di atti, come il segno di croce, l'alitazione nell'esorcismo, lo stendere le mani, l'inginocchiarsi ecc., quelli che constano di parole, come l'invocazione della Trinità e simili altre formole. In altro trattato dice che il matrimonio è un sacramento e così pure la penitenza, ma non sono forniti di una virtù loro particolare e sacramentale, e l'effetto dipende dal carattere del ministro (3). Si tratta, come si vede, di idee quanto mai indefinite e soventi volte contradditorie, la qual

(1) Du Cange vedi *Sacramentum*, I.

(2) Hugon. de S. Victor. de Sacramentis, Lib. I, P. IX, cap. 7.

(3) Ibid. Lib. II, P. VII, XI, XIV. Ejusd. Summae, Sentt. Tract. IV, cap. 1; Tract. VI, cap. 12. In un passo significantissimo egli dice: « Come posso io sentirmi certo del perdono se faccio tutta la penitenza impostami da un uomo che può essere un ignorante o negligente? Fate quanto vi si ordina. Dio conosce la vostra devozione. Se avete un prete che non vi dice quanto dovrebbe dirvi ciò avviene perchè i vostri peccati vi hanno meritata questa disgrazia ». - De Sacramentis, Lib. II, P. XIV, cap. 3.

cosa denota come si trattasse ancora di un terreno inesplorato, sul quale si camminava a tentoni in cerca della via. Nel 1139 il secondo concilio di Laterano, parlando dei sacramenti, non accenna affatto alla penitenza, quantunque ben difficilmente l'avrebbe omessa qualora essa avesse fatto parte dei sacramenti (1). È vero che verso quella stess'epoca S. Bernardo accenna di sfuggita al «sacramento della confessione», (2) ma evidentemente egli piglia la parola sacramento nel significato che comunemente le si attribuiva, giacchè il *liber de vera et falsa poenitentia* del Pseudo Agostino, che tanto esagerò il sacerdotalismo della penitenza, non la conosce ancora come sacramento e sembra che Ugo di Rouen ritenga gli unici sacramenti siano il battesimo e l'Eucarestia (3).

Le speculazioni dei teologi di Parigi non erano in tal modo riuscite ancora ad un responso. In Roma non attiravano affatto l'attenzione, giacchè Graziano cita senza dissentire l'enumerazione di S. Isidoro comprendente tre soli sacramenti: il battesimo, il crisma e l'Eucarestia, e si occupa solo del battesimo, della confermazione e dell'Eucarestia (4). Altrve per classificare i sacramenti parte dal concetto di quelli che sono di necessità e di quelli che sono di dignità; i necessarii non si possono ripetere, giacchè sono indelebili, e sono validi anche se amministrati da eretici (escludendo così la penitenza), mentre quelli di dignità debbono essere degnamente amministrati da persone degne ad altre degne (5). Evidentemente fino alla metà del secolo X non si aveva

---

1) C. Lateran. II, ann. 1139, cap. 2, 22 (Harduin, VI, II, 1208). Nella vita di S. Oddone, l'apostolo della Pomerania (Canisii, Thesaur. III, II, 62), morto nel 1139, egli viene rappresentato in atto di predicare ai suoi neo convertiti un sermone in cui sviluppa tutto il sistema dei sette sacramenti, il quinto dei quali è la penitenza. La data di questa vita è sconosciuta ed è stata collocata verso il 1500, ma probabilmente è un poco anteriore al 1189, quando S. Ottone venne canonizzato, giacchè quivi non si fa parola della sua canonizzazione. Naturalmente il sermone è una pia frode, che non ha alcun diritto ad esser citato come documento storico.

(2) S. Bernardi, Lib. ad. Milites Templi, cap. 12.

(3) Hugon. Archiep. Rotomagens. Dialogor. Lib. V (Martene, Thesaur. V, 947).

(4) Cap. 84 Caus. I, Q. 1. - P. III De Consecratione.

(5) Post Cap. 39, 106, Caus. I, Q. 1.

idea alcuna di una teoria dei sacramenti o sacramentale, come quella che venne più tardi manipolata dai teologi parigini. Le tracce più antiche di questa teoria noi le riscontriamo in Pier Lombardo, il quale è infallibilmente colui che diede forma alle idee che poco a poco avevano preso a predominare nelle scuole francesi e finalmente vennero accettate dalla chiesa come quelle che incarnavano magnificamente i suoi propositi di dominio sui destini spirituali dell'uomo. Fissando il numero dei sacramenti alla mistica figura di sette, battesimo, cresima, eucarestia, penitenza, estrema unzione, ordine e matrimonio — non perdette tempo ad indagare se questo o quello sarebbe stato riconosciuto, ma lo stabilì come fatto indiscutibile, come diffatti in quell'epoca era ormai per l'Università di Parigi, focolare e creatrice della moderna teologia (1). Fare delle asserzioni era facile, ma gli scolastici non potevano fare a meno di accorgersi della grande differenza che passava fra

(1) P. Lombardi, Sentt. Lib. IV, Dist. II, paragr. 1. - « Jam ad sacramenta novae legis accedamus quae sunt baptismus, confirmatio, panis benedictio, id est Eucharistia, Poenitentia, Unctio extrema, Ordo, Conjugium ». A questo periodo dobbiamo pure probabilmente attribuire una falsa decretale attribuita ad Alessandro I (A. D. 108-116) evidentemente fabbricata allo scopo di stabilire il carattere sacramentale del matrimonio. - Collect. Lipsiensis, Tit. LIX, cap. 6 (Friedberg, Quinque Compilationes Antiquae, p. 205). La chiesa primitiva non attribuiva affatto il titolo di sacramento al matrimonio. Lo dimostra uno dei canoni di Ippolito (XVI, 80, Achelis, p. 85) il quale denuncia come omicida colui il quale abbandoni una concubina per sposare una moglie, a meno che la concubina gli sia stata infedele. Tuttavia le costituzioni apostoliche (VIII, 38) danno un concetto diverso. Egualmente sconosciuto fu il sacramento dell'ordine. Ippolito afferma (V, 43-7, pp. 67-8) che qualora un credente avesse sofferto la prigione o la tortura per Cristo, era sacerdote di Dio « immo confessio est ordinatio ejus », ma per diventar vescovo doveva esser ordinato; qualora avesse confessato la fede, ma non avesse patito, era giudicato degno del sacerdozio, ma doveva esser ordinato dal vescovo. Uno schiavo punito per esser cristiano aveva lo spirito di un prete, ed il vescovo ordinandolo deve omettere la clausola concernente lo Spirito Santo. Tutto questo è mutato nelle Costituzioni Apostoliche, VIII, 29. Nemmeno il battesimo era essenziale (X, 63-4, p. 76). Non si deve battezzare lo schiavo senza il consenso del suo padrone. Deve accontentarsi di esser cristiano, e se morisse senza il battesimo non va separato dal resto del gregge. Le Costituzioni Apostoliche (VIII, 38) proibiscono di battezzare lo schiavo senza il consenso del padrone, ma omettono il resto.

i tre sacramenti primitivi ed i nuovi che venivano ad aggiungervisi, ora che da essi si scerneva il cumulo di pratiche prima annesse, quali l'acqua santa, il sale benedetto, il segno di croce, ecc., relegando questi ultimi nella posizione inferiore di semplici « sacramentali ». Evidentemente era necessario attribuir loro un'efficacia nuova e distinta, affine al misterioso potere attribuito al più antico di tutti, il battesimo. Ma ciò presentava difficoltà singolari, e prima che la teoria dell'efficacia soprannaturale dei sette sacramenti si potesse considerare come definita e stabilita doveva correre ancora molt'acqua sotto i ponti. Lo si può scorgere nel tentativo faticoso di Pier Lombardo per spiegare il carattere sacramentale della penitenza. Un sacramento, dic'egli, è un segno di una cosa sacra. Ma quivi dov'è questo segno? Quale esso è? In che cosa consiste? Alcuni, come Grandulfus, dicono che il sacramento è solo quanto apparisce esternamente, e cioè, la penitenza esteriore che è il segno dell'interna contrizione ed umiltà. Se così fosse non si potrebbe dire che tutti i sacramenti evangelici compiono ciò che figurano, poichè la penitenza esteriore non produce l'interiore, ma piuttosto l'interiore è la causa dell'esteriore. Ma essi dicono ciò doversi intendere solo dei sacramenti del Nuovo Testamento, come il battesimo, la confermazione e l'eucarestia. Ma i sacramenti della penitenza e del matrimonio datano fin dagli inizii del genere umano, ed anteriormente al tempo di grazia, poichè ambedue vennero istituiti per i nostri progenitori (1). Inoltre, se la penitenza esteriore costituisce il sacramento e l'interiore la cosa del sacramento, la cosa precede il sacramento assai più spesso di quello che il sacramento preceda la cosa; però in tutto ciò non c'è nulla di sconveniente, poichè nei sacramenti accade sovente che essi producono ciò che figurano. Dippiù, alcuni sostengono che la penitenza interiore e l'esteriore costituiscano un solo sacramento e non due, co-

(1) In questo Pier Lombardo e molti altri scolastici, tutti intenti ad innalzare la teoria sacramentale, sostennero inconsciamente un'eresia. Ancora nel secolo XIV Durand de S. Pourçaine, pur ammettendo (In IV Sentt. Dist. II, Q. 1, paragr. 6) che la penitenza è un sacramento della Nuova Legge, ritiene che il sacramento del matrimonio dati da Adamo. Disgraziatamente per la sua ortodossia, il Concilio di Trento (Sess. VII de Sacramentis in Genere, can. I) dichiarò esser *De Fide* che i sette sacramenti sono stati tutti istituiti da Gesù Cristo.

me il pane ed il vino nell'eucarestia; e, come nel sacramento del Corpo, così anche in questo, essi dicono, c'è un solo sacramento, e cioè, quello della penitenza esteriore; un sacramento ed una cosa, cioè, la penitenza interiore, ed una cosa e non un sacramento, vale a dire la remissione dei peccati. Quanto alla penitenza esteriore essa è tanto la cosa del sacramento (vale a dire, della penitenza esteriore) quanto il sacramento della remissione dei peccati, che essa figura e compie. Ancora, la penitenza esteriore è il segno sia della penitenza interiore che della remissione dei peccati (1). Questo passo basterà probabilmente a far vedere a qual razza di ragionamenti, attraverso alle sottili discussioni alle quali per secoli dedicaronsi le scuole, debbasi lo sviluppo graduale della teoria dei sacramenti, della sua natura, del suo potere, finendo poi coll'assumere quella forma definitiva oggi diventata materia di fede. Denota pure come, nel caso della penitenza, si finisse per accettare la conclusione che la remissione assoluta del peccato è effettuata dalla confessione sacramentale e dall'assoluzione.

È vero che la dottrina di Pier Lombardo dei sette sacramenti finì coll'esser accettata, ma non si può dire affatto che ciò avvenisse tutto a un tratto. Abbiamo visto quanto durasse a lungo il costume che i diaconi ammettessero alla comunione i penitenti, la qual cosa denota come il carattere sacramentale della penitenza solo lentamente riuscisse ad aprirsi un varco nella chiesa. Altrettanto devesi dire della persistenza della confessione fatta ai laici ed anche alle donne, e del costume di separare la confessione dall'assoluzione. Il cardinal Pullus ammette il sacramento della penitenza, ma non è poi in grado di spiegare com'esso produca l'assoluzione; e diffatti egli non riesce a dare una definizione intelligibile dell'assoluzione stessa; ammette che colui che perdona è Dio, ed il prete altro non fa che confortare il penitente col rivelare il perdono nel sacramento, ma siccome Dio non perdona se non dopo fatta la debita penitenza, e nessuno è in grado di dire quando questo tempo sia arrivato, così l'assoluzione data nel confessionale viene ridotta ad una semplice promessa che può anche darsi non

(1) P. Lombardi. Sentt. Lib. IV, Dist. XXII, paragr. 3. Antecedentemente (Dist. XIV, paragr. 1) aveva definito esser la penitenza esteriore un sacramento, e la penitenza interiore una virtù dello spirito, e si l'una poi che l'altra una causa di giustificazione e di salute.

venga mai mantenuta (1). Evidentemente quegli acutissimi intelletti fallivano all'impresa di adattare le vecchie teorie alle nuove, e le nuove erano comprese ancora troppo imperfettamente anche da coloro che le avevano formulate, come si può scorgere nella dottrina per tanto tempo predominante nelle scuole che il prete nel sacramento altro non fa che rendere palese il perdono di Dio. In questa condizione sviluppata solo a mezzo non si riconobbe l'importanza delle conseguenze che da questa teoria scaturivano, e venne trattata con ben poco rispetto. Stefano di Tournay non vi presta attenzione alcuna. Per lui la penitenza non era un sacramento più di quello che lo fosse per il suo maestro Graziano, ed altrettanto puossi dire di Maestro Rolando, che fu poi papa Alessandro III, quantunque quest'ultimo, forse per convenienza di nomenclatura, nella bolla *Omne datum optimum*, promulgata per i Templari a varie riprese tra il 1163 ed il 1183, parli della penitenza come di un sacramento (2).

Anche Riccardo di S. Vittore che tanto si adoperò a definire il potere delle chiavi, ed a restringerne l'esercizio nelle mani del sacerdozio, pare considerasse la questione sacramentale come questione di semplice sottigliezza teologica, destituita di qualunque importanza pratica; l'assoluzione è la condizione precedente per ricevere i sacramenti, ma allora la stessa non si può negare a coloro che si pentono perchè al momento del pentimento già hanno ricevuto il perdono di Dio (3). Pietro di Poitiers si addimostrò ancor più esitante nell'accettare la nuova teoria, e questa sua esitazione è veramente un indice dell'esitazione universale. Egli afferma esservi dei dottori i quali affermano che la penitenza non è un sacramento ma solo un sacramentale, alla pari dell'acqua santa e del pane benedetto; tuttavia egli ritiene assai probabile che sia un sacramento — non un sacramento del Nuovo Testamento ma dell'Antico, giacchè non è opera di Dio ma dell'uomo ed è solo un potere derivato dalla carità; deve certamente esser preceduta

(1) R. Pulli, Sentt. Lib. V, cap. 15, 24; Lib. VI, cap. 61. - « Peracta, inquam, poenitentia reus per Deum absolvitur.... Hujusmodi absolutionem homo non facit, quia quando eam fieri conveniat nemo novit ».

(2) Steph. Tornacens. Summa Decr. Gratiani, Caus. XXXIII, Q. 3. - Rolandi, Summa, Caus. XXXIII, Q. 3. - Rymer, Foedera, I, 30, 54.

(3) R. a S. Victor. de Potestate Ligandi et Solvendi, cap. 21, 22.

dalla remissione dei peccati, ma è necessaria perchè altrimenti potrebbe darsi che vano tornasse il perdono dei peccati per il disprezzo del penitente in riguardo della penitenza (1). Nel 1176, il concilio di Londra enumerando quelle funzioni sacerdotali per le quali non si può ricevere pagamento alcuno, omette la penitenza, ma dice espressamente che la stessa non faceva parte delle funzioni sacerdotali (2). Alain de Lille accetta solamente sei sacramenti, comprendendovi la penitenza, ed omettendo gli ordini, che sostituisce colla dedica delle chiese, mentre agglutina in uno, nel crisma, la confermazione e l'estrema unzione, come anticamente, mostrando in qual mare di incertezze si navigasse ancora a questo proposito (3). Adamo de Perseigne ammette la penitenza esser un sacramento e spiega che la contrizione del penitente è la *Res Sacramenti*, mentre il fare esternamente la penitenza rappresenta la species visibile esterna, la qual cosa dimostra come i teologi brancicassero ancora fra le tenebre in cerca di un'ipotesi che riuscisse a spiegare la nuova dottrina (4). La stessa indecisione si rivela in maestro Bandinus, il quale spiega l'uso della confessione col dire che il sacramento rivela bellamente l'unione tra Cristo e la chiesa (5). Evidentemente i teologi non sapevano ancora qual uso fare della loro nuova conquista. Essa riuscì a diffondersi nella chiesa ma solo molto lentamente. Ancora nel 1217 il vescovo Poore di Salisbury fu costretto ad enumerare i sette sacramenti ed a spiegarli al suo clero, dimostrando con ciò come in Inghilterra la nuova teoria fosse tutt'altro che comune, e nel 1255 Walter di Durham dovette ancora insistere perchè tutti i suoi preti sapessero almeno i sette sacramenti (6). Tuttavia questo dimostra come il catalogo di Pier Lombardo era riuscito a trionfare nelle scuole, e d'ora innanzi i teologi si arrovelleranno in un mare di sottigliezze, colle quali daranno prova del loro genio e della loro abilità dialettica

(1) Pet. Pictav. Sentt. Lib. III, cap. XIII.

(2) Concil. Londiniens. ann. 1175, cap. 7 Harduin, VI, II, 1637).

(3) Alani de Insulis de Artic. Fidei, Lib. IV (Pez, Thesaur. Anecd. I, II, 487).

(4) Adami Persenniae Abbatis, Epist. XXVI (Migne, CCXI, 672).

(5) Mag. Bandini, Sentt. Lib. IV, Dist. XIX.

(6) Richardi Poore Constitt. cap. 13; Walterii de Kirkham Constitt. ann. 1255 Harduin. VII, 92, 487).

nel determinare la natura, i rapporti e le operazioni dei sette sacramenti (1).

Questo sviluppo portò una rivoluzione completa in tutta quanta l'economia della chiesa, considerata come istrumento efficace d'umana salute. Essa s'interpose in modo permanente ed irremovibilmente tra Dio e l'uomo, poichè essa era la sola custode e ministra dei sacramenti, e questi erano considerati come essenziali a tutti coloro che veramente volessero la vita eterna. L'Aquinate afferma i sacramenti esser emanati dal costato di Cristo crocifisso, dice che tutta la chiesa è su di essi fondata, e che non può affatto istituirne dei nuovi (2). I tre sacramenti indispensabili sono: il battesimo, indispensabile a tutti, la penitenza indispensabile ai peccatori, e l'ordine agli ecclesiastici; gli altri costituiscono aiuti importanti alla salute, e così l'eucarestia che in principio occupava il primo posto, viene ora messa in seconda linea (3). Quanto al sacramento della penitenza, senza di esso non può darsi remissione di peccati, per lo meno senza il voto di riceverlo non appena le circostanze lo permettano; essa è l'unico tramite per il quale il peccatore lucra i benefizii della passione, e diventa in tal modo necessaria alla salvezza. È vero che alla remissione dei peccati basta la grazia infusa, ma questa non si ottiene senza il sacramento (4). Gli Scotisti nel definire la potenza della penitenza non si lasciarono sorpassare dai Tomisti. Duns Scoto insegnò questo esser talmente grande che basta di per sè purchè il penitente, al momento dell'assoluzione, non ostacoli gli effetti della stessa con un desiderio di commettere peccato, e l'Astesanus dichiara che solo per mezzo del sacramento si può ottenere il perdono dei pec-

(1) Vedi, per esempio, le infinite distinzioni ed argomenti di Alessandro di Ales (Summae, P. IV, Q. XIV, Membr. 1, art. 3) sul sacramento della penitenza, che egli dice esser stato istituito da Gesù Cristo in sugli inizii della sua predicazione, ma che non ha assunto forma vera e propria se non alla consegna delle chiavi a S. Pietro.

(2) S. Th. Aquin. Summae, P. III, Q. LXIV, art. 2; Suppl. Q. XVII, art. 1.

(3) S. Th. Aquin. Summae, P. III, Q. LXV, art. 4. Anche l'Aquinate cerca in modo alquanto contradditorio (Ibid. art. 2) di togliere questa pratica distinzione contro l'Eucarestia col dichiarar esser questo «sacramentorum omnium potissimum».

(4) Ejusd. Summae Suppl. Q. VI, art. 1.

cati (1). Tuttavia non si era ancora riusciti a costituire questo sacramento in maniera soddisfacente; tutti i sacramenti constano di materia e di forma, e Durand de St. Pourçain dice che la materia della penitenza è costituita dalle parole della confessione, mentre la forma consiste nelle parole dell'assoluzione; in tal modo la contrizione e la penitenza passano al grado di semplici accidenti, nonostante che siano essenziali a chi vuol godere dei beneficii del sacramento (2).

È vero che tutto questo, come il resto della teologia scolastica, altro non era che una speculazione di scuole, senza che fosse intervenuta alcuna autorevole definizione per parte della chiesa, ma divenne la dottrina universale in cui vennero istrutti i teologi, e venne accettata ovunque nel suo complesso, quantunque nelle particolarità continuasse ad esser assai discussa. Quando, finalmente, nel concilio di Firenze del 1439, si presentò l'occasione di definire quale fosse la dottrina della chiesa e ciò nel Decreto di Unione cogli Armeni, l'opera degli scolastici vi venne ratificata e la nuova teologia salì al grado di tipo del cristianesimo latino. Quanto ai sacramenti, il numero di sette dato da Pier Lombardo venne accettato come articolo necessario di fede, e le idee dell'Aquinate vennero accettate senza riserva, per ciò che riguarda le tre parti integrali di ciascun sacramento, vale a dire la materia, la forma e l'intenzione del ministro. Nel sacramento della penitenza la materia venne dichiarata esser l'atto del penitente — contrizione, confessione e soddisfazione — la forma le parole dell'assoluzione, il ministro il prete avente giurisdizione, e l'effetto l'assoluzione del peccato (3). La salute venne fatta dipendere in maniera tanto completa dal sacramento che uno degli assiomi della scolastica fu questo che nemmeno il papa possa concedere una dispensa che abiliti il peccatore a salvarsi senza assoluzione (4). Per ultimo, allorquando, nel secolo XVI, i Riformatori rimisero sul tappeto tutta la teoria scolastica dei sette sacramenti, il concilio di Trento ne portò alle stelle la necessità ed il potere definendo esser materia di fede

(1) Jo. Scoti in IV Sentt. Dist. XIV, Q. 4. - Fr. de Maironis in IV Sentt. Dist. XIV, Q. 1. - Astesani, Summae, Lib. V, Tit. II, art. 2.

(2) Durand de S. Porciano in IV Sentt. Dist. XCI, Q. 1, paragr. 4.

(3) C. Florentin. ann. 1439, Decr. Union. (Harduin. IX, 440).

(4) Summa Tabiena vedi *Absolutio*, I, n. 1.

che tutti e sette i sacramenti vennero istituiti da Gesù Cristo e sono necessarii alla salute (1). Quanto alla confessione, venne dichiarato esser *De fide* che venne istituita da Gesù Cristo e fu praticata dalla chiesa fin dapprincipio; il sacramento della penitenza è necessario al peccatore quanto lo può essere il battesimo, giacchè senza di esso non può conseguire la giustificazione, quantunque, in caso di necessità, possa bastare il voto di riceverlo, parte essenziale, questa, della contrizione (2). Questa definizione troncò le corna al toro, mentre l'importanza attribuita alla dottrina dei sacramenti e la prevalente ignoranza in riguardo degli stessi riflettesi nelle minute spiegazioni del catechismo preparato per istruzione dei parroci.

Passando in rassegna le feconde fatiche degli scolastici per definire e stabilire il potere delle chiavi e la dottrina dei sacramenti, si comprende di leggieri come le preghiere intercessorie dei preti si tramutassero gradatamente nell'assoluzione e come lentamente svanisse la distinzione tra il potere riconciliativo del vescovo e quello assolutorio del prete, trasmutandosi nel potere sacramentario attribuito ad entrambi. Questo sviluppo doveva portare necessariamente ad un altro cangiamento — verificatosi lentamente nel corso dei secoli XII e XIII — nella formola di ordinazione dei preti. Diffatti quivi venne interpolata la frase: « Ricevi lo Spirito Santo; i peccati di coloro saranno rimessi ai quali tu li rimetterai, e saranno ritenuti quelli di coloro ai quali tu li riterrai ». Una

(1) C. Trident. Sess. VII, De Sacram. in genere canon. I, 4.

(2) C. Trident. Ses. VI, De Justificatione, cap. 14; Sess. XIV, De Poenitentia, cap 2, 4; canon. 6. Data la definizione Tridentina non si riesce a comprendere come Pio V, Gregorio XIII, ed Urbano VIII (Bull. *In Eminenti*, Prop. 70, 71) siansi indotti a condannare la proposizione di Bajo e dei Giansenisti che, eccettuato il caso di necessità o di martirio, la contrizione unita alla perfetta carità ed al voto di confessarsi non rimettono i peccati senza il ricevimento vero e reale del sacramento.

(3) Catechismi Trid. Lib. II, de Sacramentis in genere (Colon. 1572). La chesa greca ha adottato i sette sacramenti della latina. Quello della penitenza produce il suo effetto quando l'assoluzione viene impartita dal prete, secondo le regole e le costumanze della chiesa. Immediatamente quindi tutti i peccati vengono da Dio perdonati al penitente, secondo la promessa di Cristo in Joh. XX, 23. - Liber Symbolicus, oder der grösserer Catechismus der Russen, pp. 67, 78 (Frankfort u. Leipzig, 1727).

volta stabilite queste funzioni così ampliate, non c'era certo da aspettarsi che vescovi o preti si accontentassero delle formole deprecatorie di assoluzione che loro accordavano solo il potere intercessorio riconosciuto ai loro predecessori. Una volta assicurato il penitente che la confessione e la penitenza gli conferiscono la remissione dei peccati, è naturale che egli chieda qualche cosa di più sicuro e di più chiaro di alcune poche preghiere pronunciate sul suo capo, ed era inevitabile che, colle mutazioni introdottesi nella dottrina, si cangiasse anche il sistema di preghiere e di pretese del prete e del penitente. In ambedue i casi le modificazioni vennero, ma solo gradatamente. Era naturale che la pretesa di possedere un potere superiore a quello intercessorio si rivelasse dapprima nelle formole della riconciliazione pubblica spettante ai vescovi. Un *Ordo Romanus* di incerta data, ma probabilmente antichissimo, frammiste a tutta una serie di preghiere puramente intercessorie, ne ha pure una che è bellamente «indicativa». In essa vien reclamato il potere di assolvere, nonostante che siffatto potere venga considerato come una delegazione di Dio. La forma plurale denota che era rivolta ad un certo numero di penitenti, i quali venivano sommariamente liberati dai loro peccati (1). Il modo in cui il cangiamento incomincia a rivelarsi nelle formole usate dai preti, dimostra che lo stesso era allo stato di poco più di un tentativo, la qual cosa indica come dapprincipio i preti molto timidamente aspirassero ad un potere appena appena superiore a quello di semplici intercessori appresso Dio. Le antiche preghiere vennero conservate, ma nelle stesse venne inserita un'asserzione in forza della quale il prete, in quanto poteva od in quanto gli era concesso, od in quanto gli era permesso, assolveva il peccatore, o lo associava ai santi, ai quali, per quanto possa apparir strano, veniva attribuito un potere assolutorio; la qual cosa dimostra fino

(1) « Nos etiam, secundum auctoritatem nobis indignis a Deo commissam absolvimus vos ab omni vinculo delictorum vestrorum ut mereamini habere vitam aeternam ». - Mag. Biblioth. Patrum. T. VIII, pp. 423-4 (Ed. Colon. 1618). Si tratta qui probabilmente di un'interpolazione di data più recente. Lo stesso *Ordo* contiene preghiere di carattere deprecatorio: « Ipse vos largifluo pietatis suae dono, ac meae simul parvitatis ministerio absolvere dignetur ab omnibus fragilitatis vestrae excessibus ».

a qual punto le idee concernenti le funzioni di Dio e delle sue creature fossero ancora allo stato greggio (1).

(1) Nel Martène e nel Morin trovansi numerose formole di questo genere transizionale estratte dalle raccolte di Padri; esse presentano l'oggetto sotto tutte le espressioni che l'immaginazione dello scrittore abbia potuto suggerire. Alcune abbastanza interessanti vennero stampate da D. Vincenzo Garofalo in Roma, nel 1791, dalle quali io estraggo i seguenti esempi:

In una, dopo le preghiere sul metodo antico, riscontransi la formola: « Ipse te absolvat ab omnibus peccatis et de istis peccatis quae modo mihi coram Deo confessus es... cum ista poenitentia quam modo accepisti, sis absolutus a Deo Patre et Filio et Spiritu Santo et ab omnibus sanctis ejus et a me misero peccatore ut dimittat tibi Dominus omnia delicta tua et perducet te Christus ad vitam aeternam ». Questa è seguita da una preghiera in cui troviamo « absolvat te sanctus Petrus et beatus Michäel arcangelus, et nos in quantum data est nobis potestas ligandi et solvendi absolutionem damus, adjuvante Domino nostro Jesu Christo ». - Garofali, p. 15.

Segue poscia un'altra formola, forse un poco meno sicura - « In ea potestate vel auctoritate fidentes quam Dominus nobis in beato Petro Apostolo tribuit... quantum nobis permissum est, ab omi vinculo peccatorum absolvimus: et quidquid voluntate propria, suadente Diabolo, commisisti, quantum possumus pro divina gratia indulgemus ». Ibid. p. 16.

Un poco più assertiva è la seguente: « Tu homo qui me confessus es peccata tua coram Deo et omnibus sanctis, qui fidem sanctae Trinitatis et remissionem peccatorum credis, in hac potestate ligandi atque solvendi quam tradidit Deus beato apostolo Petro et aliis apostolis et quae pertinet ad successores illorum pontifices et sacerdotes, et tantum quantum nobis concessa est et de his peccatis (quae) mihi confessus es, absolutus sis per misericordiam Dei, ut diabolus tibi nec nocere nec te dampnare possit ». - Ibid. p. 37.

Trattandosi di penitenti appartenenti al clero, parrebbe non si avvanzasse tale pretesa. La formola d'assoluzione è semplicemente deprecatoria, chiama ad intercedere per il peccatore tutti gli arcangeli ed angeli, i patriarchi, i profeti, gli apostoli, i martiri, i confessori ed i vergini. - Ibid. p. 24.

Il Muratori ha stampato (Antiq. Ital. Diss. LXVIII, T. XIV, p. 61) una formola curiosa che assume un potere operativo quasi profetico sulla morte futura. Denota pure come il termine di « mistero » fosse sinonimo di sacramento nonchè le idee confuse di quel periodo di tempo, vacillanti tra l'assoluzione e la riconciliazione, che, per maggior certezza, le abbracciano ambedue - « Tu qui es nostri mysterii vinculo alligatus, si forte tibi contigerit me absente, in aqua seu in itinere vel quocumque loco ut ab hoc saeculo migrare cogeris, quantum nostrae est potestati absolutus et reconciliatus sis a nobis et a Domino Deo ejusdemque misericordiae commendatus ».

Quando queste formole principiarono ad esser adoperate? Sa-
ebbe impossibile stabilirlo con sicurezza. Verso il 1020, il vescovo
urchard nel *Decretum*, che continuò ancora per assai lungo tem-
o a fare autorità, conosceva solo la forma rigorosamente depre-
atoria (1). Probabilmente il cangiamento ebbe principio durante
secolo XI e continuò per tutto il XII, facendosi passo passo più
eciso, man mano che gli scolastici andavano elaborando le loro
orie sacerdotalistiche ed il sacerdozio le traduceva in pratica.
uttavia, prima che la cosa uscisse dalle forme di un semplice ten-
ativo doveva passare molto tempo. Da una formola di riconcilia-
one dei pubblici penitenti, usata dalla chiesa di Reims nei pri-
ordii del secolo XIII si scorge che il vescovo solo in quanto po-
va accordava al penitente il perdono di Dio, ricorrendo all'inter-
essione della Vergine Maria e dei Santi (2). Ancor meno decisiva

(1) In Regino, De Discipl. Eccles. Lib. I, cap. 295, esiste una formola ansizionale, ma è riconosciuta come un'interpolazione. Nella formola data dal urchard (Decr. Lib. XIX, cap. 7) il prete, dopo aver recitati i salmi 102, 50, e 51 rivolge una lunga preghiera a Dio - « ut famulo tuo N. peccata et faci-ra sui confitenti debita relaxare et veniam praestare digneris et praeteritorum iminum culpas indulgeas », e finalmente rimanda il penitente collo scon-uro « Deus omnipotens sit adjutor et protector tuus et praestet indulgentiam peccatis tuis praeteritis, praesentibus et futuris. Amen ». Tutto il rito è pu-mente deprecatorio. Breve tempo dopo, nel 1032, ci imbattiamo in una for-ola transizionale curiosissima, che illustra i concetti vaghi e confusi allora in ga a questo proposito. L'arcivescovo di Bourges, proclamando la pace ed insi-endo perchè venga osservata, dice: « Haec qui observaverit, tanquam fillio cis immo Dei, a Domino nostro Jesu Christo et sanctis Apostolis ejus, abso-tionem conferimus peccatorum et benedictionem aeternam; ut sicut Dominus ato Petro et huic beato Martiali, ad cujus sanctissimum corpus assistimus, terisque apostolis, virtutem atque potestatem ligandi atque solvendi tribuere gnatus est; ita a peccatorum nexibus absolvere dignetur eos qui de pace et stitia Deo et nobis qui ejus vice licet indigni fungimur, obedire festinave-at ». - C. Lemovicens. ann. 1032, Sess. I (Harduin. VI, I, 874). Se questa un'assoluzione essa è condizionata ad un'azione futura, e quindi, come ve-emo, è nulla, secondo la dottrina ricevuta dalla chiesa.

(2) « Omnipotens Deus, qui beato Petro Apostolo suo caeterisque discipulis is suam licentiam dedit ligandi atque solvendi, ipse vos absolvat ab omni vin-lo delictorum. Et quantum nostrae fragilitati permittitur sitis absoluti ante ibunal Domini Nostri Jesu Christi, habeatisque vitam aeternam et vivatis in eculo saeculorum, intercedente beata Dei Genitrice Maria cum omnibus san-is ». - Morin, de Poenit. App. p. 48.

è un'altra risalente press'a poco al 1250. Infatti essa dice che Iddio concede ai penitenti il perdono per mezzo del ministero del vescovo (1). Per cui il vescovo altro non era che un istrumento. Un'altra ancora rivela la confusione d'idee allora predominante, poichè rappresenta il vescovo in atto di assolvere acciocchè Dio possa rimettere al penitente tutti i peccati, sia passati che futuri (2). Inoltre, parecchi *Ordines* di quel tempo contengono un certo numero di formole, che per la loro forma deprecatoria o transizionale, denotano come il vescovo od il prete fossero liberi di scegliere a loro piacimento quella che meglio fosse loro piaciuta, poichè tutte erano egualmente efficaci. Infatti, dal momento che nel secolo XIII prevaleva la teoria che il prete altro non può fare che rendere manifesto il perdono di Dio, evidentemente ben poca importanza si doveva annettere alla fraseologia esatta da usarsi in quest'occasione.

A questo possiamo probabilmente attribuire l'introduzione, avvenuta verso il 1240, di quella che è nota sotto il titolo di formula « indicativa », consistente nell'interpolazione della frase: «*Ego te absolvo*», io ti assolvo, fra le preghiere intercessorie, dalle quali stridentemente discorda (3). Per quanto l'importanza che

(1) « Ipse vos absolvat per misterium nostrum ab omnibus peccatis vestris... atque a vinculis peccatorum vestrorum absolutos perducere dignetur ad regnum coelorum. Amen. Absolutionem et remissionem omnium peccatorum vestrorum percipere mereamini hic et in aevum ». - Ibid. p. 71.

(2) Procedente pietate divina, ad quem propria remissio pertinet peccatorum, vos fratres invocato nomine Domini Nostri Jesu Christi absolvimus ut dimittat vobis Dominus omnia peccata vestra, tam praeterita quam futura. - Martene, de antiq. Ecclesiae Ritibus, Lib. I, cap. VI, art. 7, ordo 14. Sarà bene osservare che in questo, come in due delle formole precedentemente citate, c'è un tentativo di rimettere i peccati futuri.

(3) La data del 1240 si può ammettere come probabilmente approssimativa, giacchè la formola indicativa incomincia ad apparire subito dopo. L'Aquinate in un trattato (Opusc. XXII, cap. 5) che supponiamo sia stato scritto verso il 1270, fa dire al suo interlocutore che circa trent'anni prima esisteva solo la formola deprecatoria; l'Aquinate non lo nega, e si limita a citare il testo di Matteo in prova di maggiore antichità. Nel 1247 abbiamo un esempio della nuova formola, alquanto diluita dalla invocazione di Cristo o di S. Pietro - « Ego absolvo te auctoritate Domini Dei nostri Jesu Christi et beati Petri Apostoli et officii nostri ». - Joann. de Deo Poenitentiale, Lib. I, cap. 2.

allora vi si annettesse fosse piccola, date le teorie allora in voga sulle funzioni assolutorie del prete, tuttavia non potè certo fare a meno di esser mal vista e di incontrare opposizione, poichè presupponeva un potere al quale la chiesa non era ancora preparata. Però pochi anni prima, Guglielmo di Parigi, uno dei più eminenti teologi del suo tempo, se n'era servito a caso per illustrare il fatto che il prete, diversamente dal giudice civile, non può assolvere o condannare, ma solo pregare Iddio a concedere l'assoluzione, dimostrando in tal modo come la formola indicativa gli fosse ancora perfettamente sconosciuta (1). Perciò si presentò di sorpresa, ed i conservatori espressero le loro idee in una rimostranza indirizzata all'arcivescovo di Colonia da un dotto laico di Spira, in cui costui sosteneva che nessuno può dire ad un altro: « Io ti rimetto i tuoi peccati », poichè perfino Cristo disse solamente: « I tuoi peccati ti sian rimessi ». Così pure, qualora non si tratti di peccati commessi contro lui stesso, nessuno può dire ad un altro: « Ti perdoni Iddio i tuoi peccati ed io te li perdono » (2). Il primo a difendere la nuova formola, e la cui difesa è arrivata fino a noi, è Alessandro di Ales, nel 1245. Egli ne parla come di cosa ormai usata, e per dimostrare poi come assai convenientemente sia stata aggiunta alle preghiere deprecatorie dell'assoluzione, egli sostiene che le preghiere ottengono al penitente la grazia, e l'assoluzione altro non fa che supporre che la grazia sia stata concessa, giacchè il prete non potrebbe assolvere alcuno se non avesse la convinzione

(1) Guill. Paris. de Sacram. Poenit. cap. 19. « Neque more judicum forinsecorum pronuntiat confessor Absolvimus te, non condemnamus, sed magis orationem facit super eum ut Deus absolutionem et remissionem atque gratiam sanctificationis tribuat », ed aggiunge: « unde in absolutione confitentium non consueverunt dicere sacerdotes: dimittat tibi Deus peccata quae confessus es mihi ,sed potius omnia ». Eppure con un'incoerenza che dimostra come in questo periodo di sviluppo le idee fossero ancora quanto mai vaghe, egli attribuisce alla formola deprecatoria tutti i poteri dell'indicativa, perfino l'infusione della grazia e la liberazione dall'inferno e dal purgatorio; ciò che fa tutto è il sacramento (Ibid. cap. 21).

(2) Martène, Ampl. Collect. I, 357. La rimostranza è indirizzata a H., Arcivescovo di Colonia, che Don Martène suggerisce essere Heribert, arcivescovo dal 999 al 1021. Questo è evidentemente impossibile, giacchè in quel periodo di tempo non venne immaginata alcuna formola indicativa. È più probabile si tratti di Heinrich von Molenarken, arcivescovo dal 1225 al 1238.

costui esser già stato assolto da Dio (1). In tal modo egli se ne fa apologista e presuppone che in realtà non denotasse se non la dottrina allora in voga che il prete altro non può fare che rendere manifesto il perdono di Dio.

La discussione continuò, e, com'era da aspettarsi, la questione venne portata dinanzi all'Università di Parigi, la quale pare la discutesse abbastanza a lungo tra il 1350 ed il 1360. Come campione del sacerdotalismo, una sola era la conclusione che le si presentava, e diffatti si pronunziò in favore dell'*Ego te absolvo*, senza del quale l'assoluzione semplicemente deprecatoria era nulla (2). Ma con ciò non vennero ridotti al silenzio gli avversarii; alcuni dottori, dei quali non sappiamo il nome, scrissero un trattato in favore della formola resa veneranda dal tempo, e quel trattato colpì in modo tale il Generale dei Domenicani che costui invitò il grande campione dell'Ordine S. Tomaso d'Aquino, a confutarlo. La cosa non era certamente difficile per un abile dialettico com'era l'Angelico Dottore. Il potere delle chiavi era ormai riconosciuto assolutamente ed in questo senso egli doveva esprimersi; egli mise da parte tacciandoli di incompetenza gli autori più antichi citati in sostegno della vecchia formola, poichè si trattava di una questione gravissima: se il Maestro delle Sentenze non aveva adottata la formola indicativa, non l'aveva nemmeno espressamente combattuta, la qual cosa difficilmente avrebbe potuto fare poichè non ne aveva mai sentito parlare; siccome, poi, la nuova formola conser-

(1) Alex de Ales, Summae, P. IV, Q. XXI, Membr. I, Cf. Membr. 2, art. 1. Naturalmente, gli apologisti moderni trovano assai difficile a conciliare il cangiamento dall'assoluzione deprecatoria alla indicativa col potere inerente di legare e di sciogliere trasmesso per il tramite degli apostoli. Binterim (Denkwürdigkeiten, V, III, 23117) dop aver invocata una distinzione tra la penitenza pubblica e la privata, e dopo aver discusse le conclusioni dei Padri Morin e Martène che in origine il vescovo ed il prete coprivano un ufficio puramente intercessorio, cerca di dimostrare che la formola deprecatoria e l'indicativa sono virtualmente la stessa formola. « Das Gebet der kirche um der Sündervergebung ist zugleich der ausspruch das einer der Sündervergebung würdig ist ». Ammesso pure che ciò fosse alla metà del secolo XIII, dovette mutare radicalmente quando in seguito si presunse che l'assoluzione conferisse il perdono.

(2) S. Th. Aquin. Opusc. XXII, cap. 2.

vava poco coerentemente la preghiera preliminare per il perdono, egli spiega il fatto col dire che tale preghiera era stata conservata per abilitare il penitente a ricevere il sacramento, nonostante che nella stessa nulla si dica che autorizzi siffatta conclusione (1). In un'opera più recente l'Aquinate discute più minutamente la questione e risponde a tutti gli argomenti che si continuavano a portare contro l'innovazione, ma sulla fine riconosce che sarebbe a desiderarsi una spiegazione che chiarisse meglio la cosa, e dice che una forma più perfetta sarebbe la seguente: « Io ti assolvo, e cioè, ti concedo il sacramento dell'assoluzione » (2), concessione questa che ci fa vedere quanto le idee dei teologi fossero ancora vaghe.

A dispetto dell'Università di Parigi e del Dottor Angelico la nuova formola si andava diffondendo ben lentamente. L'incertezza di quel periodo di tempo trasparisce dall'opera autorevole del cardinale Enrico di Susa, che in un posto dà una formola apertamente indicativa, ed in altro una formola transizionale, mentre continuarono pure ad esser usate le formole puramente deprecative (3). Pare che la Santa Sede propendesse per l'innovazione, poichè al concilio di Londra del 1268, tenuto dal cardinal legato Ottoboni, venne adottato un canone in cui apertamente ordinavasi a tutti i confessori di usarla (4). Sulla fine del secolo, Giovanni di Friburgo discusse la questione in maniera da lasciar scorgere come non si considerasse ancora come risolta. Egli cita Alberto Magno, l'Aquinate, e Giovanni di Varzy — tutti domenicani — in favore della forma indicativa, ma aggiunge che siccome i preti non assolvono di autorità propria, ma come ministri, così sarebbe bene aggiungervi altre frasi, come: «Nel nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo», oppure: «in virtù della Passione di Cristo», od anche: «per l'autorità di Dio» (5). qualifiche tutte che denotano come a molte anime pie ripugnava ancora ammettere siffatto po-

(1) Ibidem.

(2) « Ego te absolvo, i. e. sacramentum absolutionis tibi impendo ». - S. Th. Aquin. Summae, P. III, Q. LXXXIV, art. 3.

(3) Hostiens. Aureae Summae, Lib. V, De Poenit. et Remiss, paragr. 45, 60. - Martène, de Antiq. Eccles. Ritib. Lib. I, cap. VI, art. 7, ord. 15, 17.

(4) C. Londiniens. ann. 1268, cap. 2 (Harduin. VII, 617).

(5) Joh. Friburg. Summae Confessor. Lib. III, Tit. XXXIV, Q. 89.

tere. I Francescani non si addimostrarono così pronti come i Domenicani ad approvare il cangiamento. S. Bonaventura accetta la formola indicativa, ma spiega che la preghiera iniziale è fatta per ottenere la grazia, e quando Dio ha perdonato la *culpa*, le parole *ego te absolvo* ottengono la remissione di parte della *poena* del Purgatorio, e fanno sì che il prete possa commutare tutto il resto nella penitenza appropriata, riducendo in tal modo la formola, nel suo complesso, ad una posizione subordinata (1). Duns Scoto considera come indifferente la fraseologia; le parole *ego te absolvo* bastano da sè, ed in tutto il resto della formola ciascuna chiesa può seguire il suo costume (2). L'Astesanus, nel 1317, sostiene che la formola indicativa e necessaria per distinguere l'assoluzione sacramentale dall'assoluzione generale che si dà nella messa, la quale è deprecatoria e non sacramentale (3). William Ware, brevissimo tempo dopo, adottava, sebbene a malincuore, l'opinione di Duns Scoto, ed aggiungeva che le parole: «nel nome del Padre ecc.», dovrebbero esser usate per dimostrare che il prete agisce come mandatario e non come principale (4). Perfino il Domenicano Durand de S. Pourçain ritiene che le parole *ego te absolvo* siano troppo assolute, trattandosi di Dio, e consiglierebbe l'introduzione di qualche clausola che riconoscesse l'azione di Dio (5).

Se nelle scuole si esitò alquanto ad accettare il nudo e crudo *ego te absolvo*, eguale incertezza si rivelò nelle chiese. Nel 1284 il concilio di Nimes prescrisse una formola alquanto diluita (6). Ancora nel secolo XIV eranvi delle chiese della Provenza che si servivano della formola: «Ti assolva Iddio Padre, Iddio Figlio, Iddio Spirito Santo» (7). Verso il 1325, Guglielmo vescovo di Cahors faceva uso di una formola non meno esitativa, e, verso il 1350, Pierre, vescovo di Senlis, ne prescriveva una di carattere deprecatorio (8). La formola in uso in Inghilterra ancora nel se-

(1) S. Bonaven. in IV Sentt. Dist. XVIII. P. 1, art. 2, Q. 1, 2.

(2) Jo. Scoti in IV Sentt. Dist. XIV, Q. IV.

(3) Astesani, Summae, Lib. V, Tit. II, art. 2.

(4) Guill. Vorillong in IV Sentt. Dist. XIV.

(5) Durand de S. Porciano in IV Sentt. Dist. XXII, Q. II, paragr. 6.

(6) Synod. Nemausens. ann. 1284 (Harduin. VII, 911).

(7) Fr. de Maironis in IV Sentt. Dist. XIV, Q. 1.

(8) Epist. Synod. Guill Episc. Cadurcens. cap. 14 (Martène, Thes. IV, 694). - Martène, de Antiq. Eccl. Ritib. Lib. IV, cap. XXII, ordo 4.

colo XV denota come colà si ritenesse ancora conveniente non pretendere un potere personale (1), e Tommaso di Walden è indignato dell'audacia di coloro che aggiungono: «Ed io ti restituisco alla battesimale innocenza» (2). Verso quella stessa epoca, Giovanni Gersone esigeva che si aggiungessero le parole: «Nel nome del Padre ecc.» (3). Con quell'epoca la frase *ego te absolvo* era diventata di uso generale, nonostante che le frasi alle quali si trovava concatenata variassero a seconda delle costumanze delle chiese locali, ed il concilio di Firenze, nel 1439, quando definì la stessa esser la «forma» del sacramento della penitenza, dichiarò implicitamente che quella formola era parte essenziale dell'assoluzione (4).

Nemmeno questo sciolse definitivamente la questione. Il Dr. Weigel, uno degli aderenti del concilio di Basilea, l'accettò, ma la spiegò nel senso che essa significhi solo che il prete agisce in qualità di ministro di Dio, assolvendo quanto già fosse stato assolto da Dio, e riconciliando il peccatore alla chiesa (5), e Roberto, vescovo di Aquino, morto nel 1475, ci dà una formola ancora in uso (6). Tuttavia nelle scuole si ammise universalmente che

(1) Ego auctoritate Dei Patris omnipotentis et beatorum apostolorum Petri et Pauli et officii michi commissi in hac parte, absolvo te ab hiis peccatis michi per te confessis et ab aliis de quibus non recordaris. In nomine Patris etc. Amen. - John Myrc's Instructions to Parish priests, v, 1801.

(2) Thomae de Walden de Sacramentis, cap. CLVII, paragr. 6.

(3) Jo. Gersonis, Opusc. Tripart. P. II, *Ad calcem*.

(4) C. Florentin. ann. 1439, Decr. Unin. (Harduin. IX, 440). - «Forma hujus sacramenti sunt verba absolutionis quae sacerdos profert cum dicit *Ego te absolvo*, etc.».

(5) Weigel Claciculae Indulgentialis, cap. 9.

(6) Rob. Aquin. Episc. Opus. Quadragesimale, Serm. XXIX, cap. 1. - Il prete informa il penitente che i suoi peccati meritano tutta quella penitenza - «Sed forte vita tua ad hoc agendum tantum non extenderetur. Injungo tibi tamen talem poenitentiam pro omnibus, et eleemosynas quibus peccata redimuntur, et omnia alia bona quae feceris et mala quae pro Christo sustinueris accepta loco poenitentiae et quod prosint tibi in remissionem peccatorum tuorum. et si interim moriaris, auctoritate Dei et beatorum Apostolorum Petri et Pauli et sanctae ecclesiae et nostratae, absolvimus ab omnibus his quae confessus es et ab aliis de quibus non recordaris in quantum possumus et debemus. Et si quidquid purgandum remanserit in purgatorio purgetur juxta misericordem Dei voluntatem».

l'unica clausola essenziale ed indispensabile era l'*ego te absolvo*, nonostante che Tomisti e Scotisti si arrabattassero a discutere il valore delle frasi addizionali e supplementari (1). Il Concilio di Trento, quando si fece a definire le dottrine della chiesa contro gli attacchi degli eretici, doveva inevitabilmente accettare questa posizione. Esso non si fermò punto a dare un'occhiata al passato, a vedere se ciò che esso proclamava come ortodossia non fosse per avventura quanto St. Agostino aveva stigmatizzato come eresia dei Donatisti ;no, esso accettò il costume, e con un'incoscienza serena decretò che le parole *ego te absolvo* sono esse sole quella parte essenziale della formola, da cui scaturisce il potere, e che le aggiunte, pur essendo lodevoli, sono superflue (2). Siccome senza queste parole l'assoluzione è nulla, cosi quel concilio inconsciamente proclamò al cospetto dell'universo che, per lo spazio di mille e trecent'anni, una chiesa infallibile non aveva mai impartito ai suoi figliuoli un'assoluzione valida, nonostante che tale assoluzione fosse indispensabile alla loro salute.

Il decreto Tridentino fu decisivo, e le antiche formole vennero presto sradicate da tutti quei luoghi in cui erano riuscite a conservarsi (3). Con tutto ciò, nel 1584, il vescovo Angles, dopo aver esposte su di ciò varie opinioni, ne concludeva che il prete, nella sua qualità di giudice, è libero di formulare la sentenza come gli par meglio, a condizione solo che quanto rimette lo rimetta con autorità (4). Tuttavia, un episodio abbastanza curioso veri-

(1) Summa Angelica vedi *Confessio*, V. - Summa Rosella vedi *Absolutio*, V. - Gab. Biel in IV Sentt. Dist. XIV, Q. II, art. 1, nota 1. - Bart. de Chaimis, Interrog. fol. 107-8. - Savonarolae, Confessionale, fol. 65 b. - Summa Sylvestrina vedi *Aboslutio*, VI, paragr. 2. - Summa Tabiena vedi *Absolutio*, I, n. 4.

(2) C. Trid. Sess. XIV, De Poenit. cap. 3. - « Docet praeterea sancta Synodus sacramenti poenitentiae formam, in quae praecipue ipsius vis est, in illis ministri verbis positam esse: *Ego te absolvo*, etc., quibus quidem de ecclesiae sanctae more preces quaedam laudabiliter adjunguntur; ad ipsius tamen formae essentiam nequaquam spectant; neque ad ipsius sacramenti administrationem sunt necessariae ». Cf. Catech. Trid. De Poenit. cap. 3.

(3) C. Leovardiens. ann. 1570, cap. 6; C. Wratislaviens. ann. 1592, cap. 8; C. Cameracens. ann. 1604, c. 18 (Hartzheim, VII, 317; VIII, 392, 595).

(4) Angles Flores Theol. Questionum, P. I, fol. 99 b (Venet. 1584). Per le susseguenti leggerissime varianti vedi C. Aquens. ann. 1585 *De poenitentia*, e C. Narbonn. ann. 1609, cap. 16 (Harduin. X, 1532; XI, 17).

ficatosi breve tempo dopo, ci permette di congetturare sull'importanza reale annessa a questo punto dalla Santa Sede. Essa aveva sotto la sua giurisdizione, nell'Italia Meridionale, un certo numero di parrocchie composte di cattolici greci, alle quali era permesso seguire gli antichi riti, fra i quali c'era pur anche una forma puramente deprecatoria di assoluzione. Nel 1595, Clemente VIII permise che, in caso di necessità, quei preti greci impartissero l'assoluzione a fedeli di rito latino, ma volle che in tal caso si servissero della formola prescritta dal concilio di Firenze ,alla quale, volendolo. potevano aggiungere la loro; sembra con ciò che egli non pensasse affatto che con ciò veniva ad ammettere che un greco si poteva salvare con un'assoluzione deprecatoria, mentre per un latino era necessaria la formola indicativa (1).

Fin qui, e quanto al rituale, le chiese locali erano riuscite fino ad un certo punto a conservare la propria indipendenza, ma il concilio di Trento venne ad alterare profondamente la situazione. Esso aveva stabilito più saldamente che mai la supremazia della Santa Sede, aveva incarnate in sè le speculazioni degli scolastici sulle questioni di fede ed aveva fatto si che la chiesa latina potesse organizzarsi in una compatta teocrazia, capace di resistere all'allarmante progredire dell'eresia. Per poter meglio approfittare di questo stato di cose, parve consigliabile introdurre per tutto una pratica uniformità. A quest'uopo, S. Pio V promulgò un Messale, Clemente VIII un Pontificale ed un Cerimoniale, e, nel 1614, Paolo V formulò un Rituale imponente ovunque l'obbedienza romana. In questo venne compresa una formola d'assoluzione, contenente la clausola indispensabile «Io ti assolvo», con varie preghiere e scongiuri stranamente contradditorii, sopravvivenza delle antiche formole deprecatorie, ed a partire da quell'epoca questo Rituale si è sempre conservato in vigore (2). Per stabilire la

(1) Clement. PP. VIII. Decr. 31 agost. 1595, paragr. 3 (Bullar. III, 52). Il Morin (De Poenit. Lib. VIII, cap. XII, n. 7) afferma d'aver interrogato a Roma il dotto Chian Ligarinus, rettore del collegio greco, mantenuto a spese del papa, quale fosse la formola usuale di assoluzione ; ed egli scrisse in greco una sentenza dal Morin tradotta così: « Ipse Domine remitte, dimitte, condona peccata hujus N. quia tua est potentia et tuum regnum, Patris, etc.

(2) Misereatur tui omnipotens Deus, et dimissis peccatis tuis, perducat te ad vitam aeternam. Amen.

tanto sospirata uniformità universale fu necessario del tempo, ma finalmente vi si riuscì. Nel 1703, il sinodo di Albania ordinò

« Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum tuorum tribuat tibi omnipotens Dominus. Amen.

« Dominus noster Jesus Christus te absolvat: et ego auctoritate ipsius te absolvo ab omni vinculo excommunicationis, suspensionis et interdicti in quantum possum et tu indiges. Deinde ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

« Passio Domini nostri Jesu Christi, merita beatae Mariae Virginis et omnium sanctorum, quidquid boni feceris et mali sustinueris sint tibi in remissionem peccatorum, augmentum gratiae et praemium vitae aeternae. Amen. » Rituale Romanum, Tit. III, cap. 2.

In questa formola le sole parole necessarie sono *Absolvo te*, quantunque sarebbe meglio aggiungere *a peccatis tui*, e questo basta quando si tratti di caso urgente. Altre formole sono valide, ma illecite, perchè non conformi alle prescrizioni della chiesa. Tali sarebbero *Ego tibi remitto vel condono peccata tua; Solvo te a peccatis tuis; Jubeo volo te absolutum a peccatis tuis*, etc. - Ferraris, Prompta Bibliotheca vedi *Absolvere*, III, n. 1-9. - Cf. Em. Sa Aphorismi Confessar. vedi *Absolutio*, n. 1; Summa Diana vedi *Absolutio*, n. 1. Mentre l'omissione dell'invocazione della Trinità non annulla l'assoluzione, alcuni dottori ritengono che l'ometterla sia peccato mortale, mentre altri ritengono si commetta solo peccato veniale. - Mig. Sanchez, Prontuario de la Teologia Moral. Tract. VI, Punto VII, n. 2.

L'assoluzione della scomunica è estranea al nostro argomento, ma il trovarne fatta menzione nella formola succitata denota che non era uno dei doveri meno delicati del confessore. Nel medio-evo le scomuniche *Latae sententiae* ed *Ipso facto* si erano talmente moltiplicate ed avevano conseguenze talmente intricate per il fatto di esser riservate al vescovo od al papa, che nessuno era in grado di sapere con sicurezza se era scomunicato o meno e nessun confessore se aveva o meno il potere di assolvere. Nel 1418, Martino V descriveva così la situazione: « et sint multiplices et inexplicabiles sententiae excommunicationis in corpore juris quarum nonnullae etiam a peritissimis ignorantur »; per cui provvedeva per l'assoluzione e la dispensa per quei preti che per ignoranza avessero concessa l'assoluzione senza esserne autorizzati (Pittoni, Constitutiones Pontificiae, T. VII, n. 47). La questione se, in queste circostanze, il penitente debba o no ritenersi assolto è una di quelle questioni intricate sulle quali i dottori non sono d'accordo (Jo. Friburg. Summae Confessor. Lib. III, Tit. XXXIV, Q. 75). La difficoltà non era minore quando i penitenti non sapevano di esser scomunicati (Summa Angelica vedi *Confessio*, I, paragr. 20; Bartolom. de Chaimis, Interrog. fol. 14-15). Nella pratica moderna la dottrina dell'ignoranza invincibile rende in tali casi l'assoluzione valida, nonostante che non per ciò la scomunica venga ad esser rimossa (Bened. PP. XIV, Casus Consc. Feb. 1736, cas. III).

che tutti i preti della provincia dovessero imparare entro due mesi la formola romana, pena la sospensione dalle funzioni (1).

La clausola finale: «tutto ciò che di bene puoi aver fatto, tutto il male che puoi aver sopportato ti ridondi a remissione dei tuoi peccati, ad aumento di grazia ed a ricompensa nella vita eterna», non era una novità. Già nel secolo XIII i dottori ammonivano i confessori della convenienza e proficuità per il penitente di imporgli per penitenza tutte le opere buone che potesse fare e tutto il male che potesse sopportare. Il sacerdotalismo anelava talmente ad avere il controllo di tutta la vita umana che gli scolastici arrivarono fino al punto di sostenere che le opere buone compiute per ordine del confessore venivano ad acquistare un doppio valore in forza del potere delle chiavi e che semplicemente in forza di queste frasi pronunziate dal sacerdote, tutte le opere di carità e di pietà compiute dal penitente, tutte le disgrazie sopportate, passate e future, acquistavano il valore di altrettante penitenze compiute in remissione dei proprii peccati: evidentemente per tutto il corso della sua vita l'uomo non poteva mai trattare a tu per tu con Dio. Così, quantunque questa clausola non fosse indispensabile, tornava altamente utile al penitente, ed il confessore era ammonito di non ometterla mai. Così diventò parte riconosciuta della formola, e, secondo alcuni autori, servì a giustificare l'imposizione di penitenze irrisorie per delitti gravissimi (2). Con tutto ciò, in questo, come in tantissime altre cose, i dottori erano discordi, poichè alcuni sostenevano che siccome quella clausola era di carattere semplicemente deprecatorio, così non poteva innalzare le

---

Quando il confessore abbia fretta e quindi ometta la clausola *Ab omni vinculo excommunicationis*, ecc. si disputa se venga pure impartita l'assoluzione dalle censure. Il Tamburini (Meth. Confess. Lib. II, cap. x, n. 57) sostiene l'affermativa perchè l'assoluzione dal peccato implica lo scioglimento di tutti i vincoli imposti dallo stesso; ma questo ragionamento prova l'inutilità delle censure.

(1) Synod. Albana, ann. 1705, P. II, cap. 4 (Coll. Lacens. I, 302).

(2) Hostiens. Aureae Summae, Lib. V, De Poenit. et Remiss. paragr. 51, 60. - Jo. Friburg. Summae Confessor. Lib. III, Tit. XXXIII, Q. 108-10. - Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XXXI, Q. 2. - S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XVII, cap. 21, paragr. 1; Ejusd. Confessionale, fol 69 a, 71 b. - Summa Angelica vedi *Confessio*, VI, paragr. 4. - Savonarolae, Confessionale, fol. 65 b. - Summa Sylvestrina vedi *Confessor*, IV, paragr. 2. - Zerola, Praxis Sacr. Poenit.

buone opere del penitente si da attribuir loro un'efficacia sacramentale (1)

Naturalmente la decisione di Trento, riconfermante quella di Firenze, venne accettata incondizionatamente dai telogi, e non fu difficile dimostrare che le parti deprecatorie contenute nella formola non avevano alcun potere assolutorio, poichè, come fa osservare Willelm van Est, sarebbe assurdo ripetere la forma del sacramento colle parole «Io ti assolvo», qualora questa fosse già pronunziata con frasi differenti (2). Ancor più enfatico è Juan Sanchez; l'assoluzione avviene per opera del prete e non di Cristo, precisamente come nella messa è il prete e non Cristo che consacra, per cui vano è rappresentare il prete in atto di pregare, argomento che illumina sufficientemente la rivoluzione prodottasi per opera della teoria sacramentale nella dottrina del perdono dei peccati (3). Ma quando venne il tempo in cui i dotti, perfino ortodossi, frugando gli antichi documenti, misero in luce i dimenticati rituali e dimostrarono fino all'evidenza che la clausola indicativa era un interpolazione recente, ben difficilmente questa doveva riuscire a mantenere il posto usurpato. I teologi vennero a trovarsi di fronte ad un crudele dilemma. Padre Morin tratta la questione in una forma che non ammette replica, ma tratta l'argomento storicamente, e non teologicamente, e, pur facendo vedere come e quando il cangiamento venne introdotto, non ha poi il coraggio di indagare come l'antica dottrina si possa conciliare colla nuova (4). Padre Juenin non se la scappa così facilmente Ammette il fatto che anticamente tutte le assoluzioni erano in forma deprecatoria e che il concilio di Trento le abolì rendendo *de fide* le assoluzioni indicative; per spiegare questo fenomeno storico egli si accontenta di dire che la chiesa può definire quali condizioni siano richieste alla validità dei suoi sacramenti; si trat-

---

cap. XXIV, Q. 10, 12. - Summa Diana vedi *Absolutio*, n. 2. Si è probabilmente perchè sembra in qualche maniera invalidare l'importanza di questa clausola nella formola che Clemente XI (Bull. *Unigenitus*, Prop. 70) condannò come errore giansenistico la proposizione che le sofferenze temporali servono sempre sia a punire il peccato che a purgare il peccatore.

(1) S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 507.

(2) Estius in IV Sentt. Dist. XV, paragr. 3.

(3) Jo. Sanchez, Selecta de Sacramentis, Disp. VI, n. 13.

(4) Morin. de Poenit. Lib. VIII, cap. 8-12.

ta di un processo giudiziario ed il tribunale è libero di stabilire regole nuove che sostituiscono le antiche (1). dimenticando discretamente che qui si tratta di materia di fede e non di disciplina, che qui l'uomo viene ad aver a che fare coll'uomo e non con Dio, e che nel 1230 seguiva ancora precisamente quella legge che seguiva nel 1300 quando quella legge venne mutata, non per opera di una rivelazione, ma per la sottile dialettica di pochi scolastici. Padre Tournely ammette il cangiamento, e, noncurante dei decreti tridentini, afferma non poter fare differenza alcuna, giacchè anche i Greci assolvono validamente con una formola semplicemente deprecatoria (2). Più prudente, il Liguori fa osservare pacatamente come alcuni dottori asseriscono che l'antica forma era deprecatoria, ma sonvene pure di quelli che lo negano; «comunemente» fra i teologi si ritiene che la forma deprecatoria non sia valida, ed è certo che il concilio di Trento ha reso *de fide* l'uso della forma indicativa (3). Più ardito è il Palmieri; egli ammette che l'antica forma deprecatoria veniva usata nella penitenza pubblica, che, dic'egli, non era sacramentale, ma c'era pure un'altra forma usata per la penitenza privata, nonostante che egli non riesca a spiegare come sia avvenuto che questa forma non ha lasciato tracce dietro di sè: inoltre, egli sostiene, col Tournely, che tra le due forme non passa differenza sostanziale, e che la deprecatoria è sufficiente, ed in questo non esita ad accettare l'affermazione del Liguori, nonostante che egli, per conto suo, si astenga

(1) Juenin, de Sacramentis, Dissert. VI, Q. VII, cap. 1, art. 1; cap. 2, art. 2, paragr. 2.

(2) Tournely, de Poenit. Q. VI, art. II.

(3) S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 430. Un teologo spagnuolo recente cita il Liguori per dimostrare essersi sempre negata universalmente l'esistenza dell'antica formola deprecatoria (*Comunissime*), ed il Concina per dimostrare che la prova che se ne adduce non è concludente, e quivi egli lascia la questione. - Mig. Sanchez, Prontuario de la Teol. Moral. Tract. VI, Punto VII, n. 9. Padre de Charmes. La più bella prova dell'imperturbabilità teologica ce la fornisce il padre Charmes. Egli non si perita di dire (Theol. Univ. Diss. V, cap. II, Q. 2, art. 2): « Forma sacramentalis absolutionis ex institutione Christi debet esse indicativa; ita nec unquam fuerit nec possit esse deprecativa », e nega tutte le prove che scaturiscono dai Penitenziali e dagli *Ordines*: « Tum quia nullius est momenti illa probatio negativa contra expressa clavium concessione a Christo facta ecclesiae ».

dal fare un'affermazione positiva (1). Quando si assiste allo spettacolo di un St. Alfonso de' Liguori che accetta ad occhi chiusi una questione *de fide* semplicemente perchè tale è stata dichiarata dal concilio di Trento ,e di un dotto teologo Romano che in Roma stessa richiama la questione sul tappeto, può egli darsi che il semplice fedele non si senta scosso nella sua sicurezza per ogni dogma?

Mi sono fermato un poco minutamente su queste questioni, perchè esse gettano un fascio di luce sull'evoluzione del potere sacerdotale di rimettere i peccati, potere sul quale tanto ampiamente poggia l'autorità spirituale della chiesa. Ricapitoliamo brevissimamente la questione; non sarà tempo perso. La primitiva riconciliazione alla chiesa andava accompagnata dalle preghiere del prete e del popolo; per esse si nutriva fiducia che il penitente venisse pure riconciliato con Dio. Solo il vescovo poteva operare questa riconciliazione, egli solo nell'ordinazione riceveva lo Spirito Santo, con annesso il potere delle chiavi, nella sua interezza. L'esser stato ripetuto continuamente il comando al prete di non ammettere alla riconciliazione senza il permesso del vescovo sta ad indicare che i preti usurpano continuamente a proprio profitto le prerogative vescovili, che i vescovi procuravano gelosamente di conservare. Col sorgere del sistema dei Penitenziali, particolarmente nelle vastissime diocesi formatesi in seguito all'opera dei missionari, i vescovi dovettero accontentarsi di accordare ai preti il permesso di pregare sui loro penitenti, cerimonia alla quale essi non annettevano affatto l'esercizio del potere di sciogliere e di legare, poichè, come abbiamo visto, nel sinodo di Pavia dell'850, essi dichiararono espressamente questo potere esser privilegio vescovile del quale i preti non potevano partecipare se non in qualità di delegati dei vescovi, giacchè solo i vescovi erano i rappresentanti degli apostoli. In questo modo riuscì a stabilirsi la così detta assoluzione dei Penitenziali, la quale era opera di conforto dei penitenti, senza una misura esatta del suo valore in quanto intercessione appresso Dio. Collo svilupparsi

(1) Palmieri, Tract. de Poenit. pp. 127-41. « Nos rem in medio relinquimus, quamvis, ut quod est fateamur, verisimilior nobis appareat sententia affirmans sufficientiam per se formae deprecativae ».

della credenza nel potere delle chiavi, preti e penitenti si unirono ansiosamente per attribuire a questa ceremonia deprecatoria una importanza sempre maggiore, vantaggiosa per entrambi, e siccome poco a poco la riconciliazione colla chiesa venne ad esser considerata come sinonimo della riconciliazione con Dio, così si incominciò a credere che la formola del prete concedesse veramente il perdono per cui si supplicava. Stabilito finalmente il potere delle chiavi, ed innalzata la confessione al grado di sacramento, ed una volta ritenuto che all'atto dell'ordinazione si conferisse al prete lo Spirito Santo ed il potere di legare e di sciogliere, si incominciò a respingere ogni distinzione fra riconciliazione ed assoluzione; sì l'una che l'altra erano sacramentali, sì l'una che l'altra assicuravano il perdono al peccatore che non frapponesse ostacoli alla loro azione. In tal modo la riconciliazione diventò l'assoluzione, e siccome fra le funzioni proprie del prete venne riconosciuta quella di amministrare i sacramenti, così questa non gli potè più esser tolta. Ma anche facendo ai preti questa concessione, i vescovi vollero conservarsene il controllo; quantunque teoreticamente il potere delle chiavi venisse concesso da Dio, in pratica non era se non un potere delegato, giacchè lo si poteva esercitare solo col consenso del vescovo, e sotto il titolo di casi riservati il vescovo conservò giurisdizione esclusiva su quei peccati sui quali piacquegli conservarla. Così, verso la fine del secolo XII, Pietro di Poitiers afferma che, quantunque il potere di legare e di sciogliere sia proprio dell'ordinazione ed il prete l'abbia in forza di questa, pure non è se potenziale e non attivo, a meno che tale diventi per esser il prete costituito in cura d'anime o per delega del vescovo (1). Frattanto la forma deprecatoria della riconciliazione e dell'assoluzione continuava ad appagare le coscienze, ma siccome il valore attribuito alla ceremonia veniva agnor più attenuato dalla dialettica degli scolastici, così poco a poco venne assumendo una forma sempre più decisamente indicativa, fino a che, finalmente, venne arditamente imposta la formola: « Io ti assolvo ». Era natu-

(1) P. Pictav. Sentt. Lib. III, cap. 16. La falsa decretale di Evaristo, già citata, dimostra che il prete poteva assolvere dai peccati segreti per potere delegato - « Ut presbyteri de occultis peccatis jussione episcopi poenitentes reconcilient ». - Ps. Evaristi, cap. III (Burchard, Lib. XVIII, cap. 16; Ivon. Decr. XV, 38; cap. 4, caus. XXVI, Q. VI).

rale che il sacerdozio facesse buon viso a quest'insperato aumento della propria autorità; ed era pure inevitabile che i penitenti vi si adagiassero abbastanza facilmente per maggiore tranquillità della loro coscienza; l'opposizione prodotta dall'innovazione lentamente venne fatta tacere, e finalmente il concilio di Trento pose lo stigma della nullità a quella che fino alla metà del secolo XIII era stata la pratica universale della chiesa.

L'assoluzione sacramentale si era appena stabilita con grande soddisfazione degli scolastici, che subito sorsero discussioni per precisarne la natura, l'estensione, il modo d'operazione. Della più importante di queste questioni già ci siamo occupati al capitolo VII, ma ce ne sono alcune altre poche che vale la pena di accennare brevemente.

La validità del ministero sacerdotale in mani peccatrici occupò per assai lungo tempo la chiesa; essa aveva prodotta la lunga e pericolosa eresia dei Donatisti, e, in un tempo in cui la teologia scolastica era ancora in formazione, i Valdesi fecero rivivere la vecchia teoria che il prete malvagio non può amministrare validamente i sacramenti. Ugo di S. Vittore, in un passo citato più sopra, sarebbe quasi stato disposto ad ammettere la virtù dell'assoluzione dipendere dalla capacità del ministro, ma i lamenti di Pier Lombardo e di Alain de Lille sull'ignoranza ed i vizii della maggior parte del clero dimostrarono quale colpo fatale avrebbe portato alla teoria sacramentale quest'ammissione, e nelle scuole venne allora accettata l'opinione che il prete cattivo in virtù dell'ufficio che copre concede validamente e lecitamente l'assoluzione; alla pari della consacrazione dell'ostia, il sacramento della penitenza è prodotto *Ex opere operato* e non *Ex opere operantis* (1). Tuttavia, la chiesa non riuscì a stabilire con precisione se questo principio si potesse pure applicare al caso di un prete eretico che impartisse l'assoluzione *In articulo mortis* ad un vero credente. Nel caso affine del battesimo, in cui pure è in giuoco la salvezza di un'anima umana, chiunque, sia pure un eretico od un pagano, un maschio od una femmina, può amministrare validamente il sacramento, ma l'Aquinate dichiara questo non potersi dire di nessun

(1) Hostiens. Aureae Summae, Lib. V, De Remiss, paragr. 3. - Estius in IV Sentt. Dist. XV, paragr. 2.

altro sacramento (1). S. Antonino afferma che l'assoluzione di un eretico è buona quando il penitente ne ignora l'eresia od è saldo nella fede ed urge la necessità (2). Il concilio di Trento afferma che il caso di morte toglie ogni riserva e tutti i preti possono assolvere da qualunque peccato tutti i peccatori (3), e quantunque quei buoni padri avessero probabilmente in vista i casi riservati al papa od ai vescovi, quelle imprudenti parole vennero raccolte per dimostrare la validità di un'assoluzione impartita da un eretico, mentre, quasi per rendere ancor maggiore la confusione, venne citata una decisione privata del concilio per sostenere la negativa, ed una di Innocenzo XI in sostegno dell'affermativa. Il Liguori afferma che anteriormente al concilio l'opinione comune era contraria, ma dopo di allora si è dichiarata favorevole alla validità di siffatte assoluzioni (4).

Era regola antica che al morente che la cercasse non si potesse mai rifiutare l'assoluzione (5), e quando la riconciliazione venne trasmutata in assoluzione a poco a poco questo caritatevole costume riuscì a stabilirsi, e finalmente venne riconosciuto come regola universale espressa nelle frasi più sopra citate del concilio di Trento. Qualora il moribondo avesse chiesto un confessore, od avesse dato un segno qualunque di contrizione, ed all'arrivo del prete già avesse perduto la parola, poteva ancora esser assolto condizionatamente senza confessione; anche se fossero mancati questi indizî, qualora fosse stato un buon uomo regolare nelle sue pratiche religiose, l'opinione della maggioranza dei dottori era che siffatta assoluzione fosse buona, nonostante che gravi nomi stessero per la negativa. Si narra di Clemente VIII che, visto cadere un operaio dalle impalcature di S. Pietro, con rara presenza di spirito, mentre il povero operaio era ancora in aria, gli gridasse: « Se ne sei capace, io ti assolvo dai tuoi peccati » (6). Tutta-

(1) S. Th. Aquin. Summae, P. III, Q. LXXXII, art. 7 ad 2.

(2) S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XIV, cap. 19, paragr. 16.

(3) C. Trid. Sess. XIV, de Poenit. cap. 7.

(4) S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 560. - Ferraris, Prompta Biblioth. vedi *Moribundus*, n. 32-35.

(5) Innoc. PP. I, Epist. VI, cap. 2. - Rodolphi Bituricens. cap. 44.

(6) Em. Sa Aphorismi, Confessar. vedi *Absolutio*, n. 10. - Juenin, de Sacramentis, Diss. VI, Q. VII, art. 4, paragr. 3. - Ferraris, Prompta Biblioth.

via si danno innumerevoli casi, come, per esempio, nel caso di una battaglia o di un naufragio, in cui gli uomini muoiono senza la possibilità delle spirituali consolazioni. La chiesa si vanta di non esigere mai l'impossibile dai suoi figli, e per quanto molte volte essa possa invalidare la presunta necessità del sacramento per la salute, ha sempre concesso che in tali casi la contrizione unita al desiderio di ricevere il sacramento basta ad ottenere il perdono (1). Non sarebbe certo facile stabilire il quantitativo di contrizione necessario ad ottenere la remissione dei peccati in queste circostanze, ma un caso ricordato parrebbe indicare che un semplice impulso sia sufficiente. Un cavaliere ucciso in un torneo venne sepolto in luogo non consacrato, in forza delle bolle papali scomunicanti tutti coloro che partecipassero a siffatti illeciti divertimenti, ma i suoi amici appellarono al papa e dimostrarono che sul punto di morire il cavaliere aveva alzata la destra alla fronte in atto di fare il segno di croce; questo fatto venne considerato come prova sufficiente del pentimento di quel cavaliere, ed il pontefice autorizzò la sepoltura coi riti della chiesa (2). Inoltre, la concessione dell'indulgenza plenaria della *Cruciata* conteneva la clausola che se in punto di morte fosse mancato un confessore il morto non venisse privato del suo diritto alla sepoltura ecclesiastica, purchè fosse debitamente contrito e si fosse confessato al

---

vedi *Moribundus*, n. 3, 4. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 482. Con tutto ciò la proposizione che si debba assolvere uno che abbia sempre menato vita cristiana, anche se quando arriva il confessore avesse perduto i sensi o la loquela, quando venne enunciata dal gesuita Moya, venne condannata come pericolosa dalla Sorbona (D'Argentrè, III, I, 113) e più recisamente ancora venne rifiutata dal Pontas (Dict. de cas de Conscience vedi *Absolutio*, cas. 4). I Gesuiti ordinarono che non la si insegnasse nelle scuole, ma i loro preti ne arguirono che la proibizione di insegnarla non interdicesse di servirsene nella pratica (Gobat, Alph. Confess. n. 602-5). Per le opinioni contradditorie in argomento vedi La Croix Theol. Moral. Lib. VI, P. II, n. 1140).

(1) Dom. Soto in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. IV. - Palmieri, Tract. de Poenit. p. 279.

(2) Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, II, 622. Il Caramuel narra (Theol. Fundam. n. 1876) come esempio da imitarsi quello di Don Baldassare de Morradas che quantunque si trovasse insensibile e morente in Praga, pure alcuni preti, chiamati in tutta fretta, non osarono assolverlo. Allora venne un gesuita a nome P. N. grandemente stimato per la sua dottrina

tempo prescritto (1). In caso di morte subitanea, se il confessore fosse arrivato troppo tardi, non poteva assolvere, poichè la sua giurisdizione si stende solo sui vivi. Però, c'erano degli autori i quali ritenevano che siccome l'anima non abbandona il corpo se non passato un certo tempo dopo la morte apparente, così durante quest'intervallo il prete può impartire l'assoluzione condizionata, ma questa credenza non è se non dubbiamente probabile, ed in pratica non è raccomandata (2).

Occupandoci del potere delle chiavi abbiamo viste le differenti teorie emesse successivamente intorno al valore dell'assoluzione conferita nel sacramento. Possiamo aggiungere che oltre a quelle idee generali sorsero pure non poche questioni concernenti i varii casi particolari che si potevano presentare. Per quel tanto che queste concernono l'individuo, noi le esamineremo nel primo capitolo del volume seguente, ma alcune dipendono dal confessore, e di queste daremo qui un breve cenno. Come abbiamo visto, la limitazione della giurisdizione diede la stura ad un mucchio di incertezze, giacchè il sacramento è nullo qualora il prete assolva un penitente di altra diocesi, oppure lo assolva di un peccato che il suo vescovo ha a sè riservato. Quantunque, poi, il liberalismo moderno abbia di molto diminuite queste incertezze, queste difficoltà, riesce pur sempre impossibile al penitente ignorante il conoscere tutte le particolarità, e va pur sempre soggetto ad esser ingannato dalla credenza di esser assolto mentre non lo è, facilità d'inganno di cui, ci si dice, anticamente si approfittò assai, designando questo o quel prete per amore di lucro (3). Un'altra fonte

---

e pietà, il quale fece uscire gli altri, e dopo breve tempo lasciò la stanza dicendo: « Ha dato segni sufficienti di dolore ed io l'ho assolto », nonostante che le condizioni del moribondo non avessero cangiato d'un pelo. Come fa osservare il Caramuele, così venne salvato Don Baldassare e venne evitato uno scandalo.

(1) Nogueira Exposit. Bullae Crociatae, Coloniae, 1744, p. 3. - Nella bolla moderna della crociata questi privileg' non vengono ristretti ai moribondi, ma possono esser partecipati dai viventi che per una causa qualunque non possano confessarsi. - Pii PP. IX. Bull. *Dum infidelium*, 30 aprile 1861, paragr. 1.

(2) La Croix Theol. Moral. Lib. VI, P. II, n. 1164.

(3) Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XXXVIII, Q. 3. - Weigel Claviculae Indulgentialis, cap. 7. - Bart. de Chaimis, Interrogatorium ,fol. 13 b, 92 a.

di incertezze si ha quando il confessore non comprende il penitente, sia per esser duro d'orecchio, che per disattenzione, o distrazione o sonnolenza, poichè la teoria è questa che egli deve comprender chiaramente tutti e singoli i peccati per poter concentrare su di essi la propria attenzione, altrimenti l'assoluzione è nulla. Come abbiamo visto più sopra, quest'argomento è stato oggetto di vivaci dibattiti, e di grande varietà di opinioni. L'ignoranza del confessore intorno ai suoi doveri è un'altra fonte di dubbii alla quale abbiamo accennato più sopra. I teologi non si sono mai stancati di diffondersi sul cumulo immenso e variato di conoscenze richieste perchè il confessore possa attendere convenientemente ai doveri del confessionale, ma siccome il clero rifulge particolarmente per la mancanza di queste conoscenze, così la questione se Dio ratifichi i giudizî di un prete ignorante è una di quelle sulle quali più è stato difficile mettere d'accordo i teologi. Alcuni ritengono che Dio ratifichi veramente il giudizio di siffatti preti, altri no, ed altri ancora si sono accontentati di dire trattarsi di una questione vessata, con probabilità per l'una e per l'altra parte (1). Tuttavia, la questione è di quelle che toccano tanto davvicino il valore di tutto il sistema, che far dipendere la validità del sacramento dalla dottrina o dalla sapienza del ministro equivarrebbe a distruggere ogni fiducia nello stesso, e quindi, come vedremo in seguito, nei tempi moderni si è manifestata la tendenza ad assicurare il penitente che l'assoluzione è buona, indipendentemente dal valore del confessore. Così si può comprendere di leggieri quanto siano intricate le questioni concernenti la validità dell'assoluzione, giacchè in molti casi dipendono dal sentimento sia del penitente che del confessore. La salute del primo può dipendere dal modo di apprezzarle, e dal ripetere, qualora lo reputi necessario, la confessione, ma in molti casi questo sorpassa il potere che ha di conoscere i fatti, od anche, dato il caso che li conosca, di applicarli legalmente (2).

Inoltre, esiste la questione impenetrabile dell'intenzione del ministro, intenzione che è indispensabile alla validità di tutti i sa-

(1) Astesani, Summae, Lib. V, Tit. XXXVIII. - Estius in IV Sentt. Dist. XVII, paragr. 3. - Summa Diana vedi *Confessarius*, n. 25. - La Croix, Theol. Moral. Lib. VI, P. II, n. 1213.

(2) Vedi Dom. Soto in IV Sentt. Dist. XVIII, Q. II, art. 5; Q. III, art. 3.

cramenti. Dapprincipio, nello sviluppo della teoria sacramentale a questo non si prestò attenzione alcuna, ma poco a poco venne a costituire una specie di contrappeso alla teoria dell'*Ex opere operato*, obbligando il prete ad una specie di cooperazione. Attraverso ai lavori degli scolastici questa teoria venne ad assumere una forma sempre più decisa finchè l'Aquinate definì che il sacramento consta della materia, della forma e dell'intenzione del ministro, l'ultima delle quali è indispensabile a tutte e due le altre (1). Questa definizione venne formalmente accettata dalla chiesa al concilio di Firenze del 1439, e riconfermata in quello di Trento (2). In tal modo è *De fide* che l'intenzione del confessore di voler fare ciò che la chiesa fa, è essenziale alla validità dell'assoluzione (3). Come al solito i teologi erano divisi; alcuni sostennero bastare l'intenzione di compiere la ceremonia esterna, ma Alessandro VIII condannò quest'opinione nel 1690 (4). Questo gettò il dubbio sulla validità di tutte le assoluzioni, dubbio che i teologi riconoscono, ma che non sono in grado di rettificare (5), ed allo scopo di rispondere all'argomento esser contrario alla divina giustizia che il peccatore pentito od il fanciullo innocente debba andar dannato per la malizia di un prete, il Ferraris deve accontentarsi di dire che ei si dannano per i proprii peccati, attuali ed originale: Dio ha stabilito i mezzi per la loro salute, e se essi vogliono servirsene, debbono impedire la malizia del suo ministro (6).

---

(1) Alex. de Ales, P. IV, Q. VIII, Membr. III, art. 1, paragr. 1. - S. Bonavent. in IV Sentt. Dist. VI, P. II, art. 3, paragr. 1. - Hostiens. Aureae, Summae, Lib. III, De Baptism. paragr. 8. - S. Th. Aquin. in IV Sentt. Dist. VI, art. II; Opusc. V, De Art. Fidei et Sacram.; Summae, P. III, Q. LXIV, art. 8, 10. - Durand de S. Porciano in IV Sentt. Dist. VI, Q. II, paragr. 8-10.

(2) C. Florent. ann. 1439, Decr. Union. (Harduin. IX, 438). - C. Trid. Sess. VII, De Sacrament. in genere, can. II.

(3) Ferraris, Prompta Biblioth. vedi *Intentio*. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 16, 17, 18, 25.

(4) Alex. PP. VIII, Constit. *Pro Pastorali cura*, Prop. 28 (Bullar. XII, 67). È una delle materie la discussione delle quali è stata prudentemente proibita da Benedetto XIV, *De Synodo diocaesana*, Lib. VII, cap. IV, n. 9.

(5) Durand de S. Porciano in IV Sentt. Dist. XIX, Q. II, paragr. 7. - Dom. Soto in IV Sentt. Dist. XVII, Q. II, art. 5. - Pallavicini, Hist. Concil. Trident. IX, VI, 4-6.

(6) Ferraris, Prompta Biblioth. vedi *Intentio*, n. 30. Per talune delle più

Da tutto questo apparisce evidente esser impossibile la sicurezza che la assoluzione concessa nel confessionale sia veramente valida, anche per un penitente benissimo disposto, ma per quanto questo si ammetta dai teologi, ciò non toglie che essi non si stanchino mai d'assicurare il popolo della remissione dei suoi peccati per mezzo del sacramento. Abbiamo visto quanto fossero assolute le promesse fatte dal cardinal Bellarmino e da altri, e le stesse asserzioni si possono riscontrare nei manuali di istruzione popolare. In uno di questi, molto diffuso, e grandemente autorevole, al penitente vien detto che il confessore: « se vi troverà ben disposto, vi darà in nome di Dio l'assoluzione dai vostri peccati... e questa assoluzione sarà ratificata da Dio in paradiso » (1). In un'altr'opera assai recente si asserisce « che l'assoluzione del prete è valida ed efficace quanto lo potrebb'essere l'assoluzione impartita da Cristo stesso » (2).

Abbiamo accennato più sopra al principio che il perdono non può essere parziale, che la remissione deve esser per tutti i peccati o per nessuno, poichè l'assoluzione restituisce allo stato di grazia che è incompatibile colla coesistenza anche di un solo peccato mortale, e con Dio non ci può essere riconciliazione parziale. Inoltre, siccome basta un solo peccato mortale non rimesso per piombare il peccatore nell'inferno per tutta l'eternità, così praticamente la remissione di molti altri non apporta modificazione alcuna. Stando alla teoria, tutto questo è di evidenza meridiana, ma prima che gli scolastici fossero riusciti ad elaborare questa teoria, le idee a questo proposito erano talmente vaghe che c'e-

intricate questioni concernenti l'intenzione precisa del prete quando recita le clausole successive dell'assoluzione, vedi Gobat, Alph. Confessar. n. 146-57. Se il prete pronuncia la formola meccanicamente senza pensarvi, commette solo peccato veniale, purchè non sbagli. Ib. n. 177.

(1) Jos. Faà di Bruno, Catholic Belief: or a short and simple exposition of Catholic Doctrine, p. 310. Siccome quest'opera porta l'Imprimatur del Card. Manning (1883), dell'Arcivescovo McCloskey (1884), ed un'introduzione del vescovo Ryan di Buffalo (1884), e siccome la copia che io possiedo appartiene all'ottavo migliaio, così presumo che rappresenti la dottrina autorizzata in voga.

(2) Müller's Catholic Priesthood, I, 49. - Vedi pure il « Catechism of the Third Plenary Council of Baltimore » (1884), p. 32.

ran dei preti i quali ammettevano a penitenza i peccatori anche per un solo peccato ad esclusione degli altri. Urbano II condannò questa teoria al concilio di Amalfi del 1089, dicendo che trascinava a perdizione le anime, e l'ammonizione si dovette ripetere più di una volta (1). Pier Lombardo non ebbe molta difficoltà a far vedere tutta la fallacia di un'assoluzione parziale, ed emise la regola che la confessione per essere valida dev'esser completa; qualora il peccatore ometta qualche peccato mortale l'assoluzione concessa è nulla anche per i peccati confessati (2). Tuttavia, le idee in argomento erano ancora troppo confuse perchè potessero esser accettate universalmente, e verso la fine del secolo XII Maestro Bandinus sostenne che la confessione di un solo peccato è valida qualora segua l'emendamento, altrimenti no (3). Gli scolastici più recenti scorsero tutto l'errore di quest'asserzione, e divenne principio stabilito che il penitente deve confessare tutti i peccati mortali che rammenta e ricevere l'assoluzione per tutti, poichè Dio non rimette un peccato senza gli altri, ed il prete deve assolvere da tutti o da nessuno (4). Per quanto, però, la regola dovesse apparire immutabile per la sua stessa natura, abbiamo visto come andasse soggetta ad eccezioni in forza del principio della giurisdizione e dei casi riservati, e Padre Segneri l'abbandona alla discrezione del confessore col dire che qualora avesse molta fretta potrebbe accontentarsi di ascoltare i peccati più gravi impartendo per gli stessi l'assoluzione, ordinando al penitente di confessare il resto un'altra volta (5). Un'assoluzione parziale viene pure riconosciuta nella regola che qualora un'assoluzione invalida fosse seguita da una o più confessioni, ed allora si venisse a conoscenza dell'antecedente nullità, bisognerebbe ripetere la prima confessione, ma le altre no, perchè sarebbero valide (6).

(1) C. Melphitan. ann. 1089, cap 16; C. Claromont. ann. 1095; C. Lateranens. II, ann. 1139, cap. 22 (Harduin. VI, II, 1687, 1736, 2212). - Cap. 8, Caus. XXXIII, Q. III, Dist. 5.

(2) P. Lombard. Sentt. Lib. IV, Dist. XV, paragr. 3.

(3) Mag. Bandini, Sentt. Lib. IV, Dist. XV.

(4) Alex. de Ales, Summae, P. IV, Q. XVIII, Membr. VI, art. 5, paragr. 6. - S. Bonavent. in IV Sentt. Dist. XX, P. II, art. 1, Q. 1. - S. Th. Aquin. Summae, P. III, Q. LXXXVI, art. 3. - Cath. Trid. De Poenit. cap. 9.

(5) Segneri, Instructio Confessarii, p. 35 (Dilingae, 1699).

(6) Escobar, Theol. Moral. Tract. VII, Exam. IV, cap. 7, n. 36. - Clericati de Poenit. Decis. XXXI, n. 3-5.

L'assoluzione parziale, infatti, fu nota sotto il nome di *confessio dimidiata*, ed avveniva quando il prete limitava la propria attenzione solo ad una parte dei peccati confessatigli (1). Un altro esempio si ha nella regola che qualora un penitente si confessi di aver commesso un peccato dieci volte, e poscia si rammenti che il numero delle cadute fu di quindici o venti, nella susseguente confessione deve dire il numero in più, da cui si arguisce che i peccati prima confessati vennero rimessi mentre gli altri no (2). Queste minute particolarità non sono senza interesse in quanto dimostrano la difficoltà di applicare nella pratica il principio che in teoria apparisce tanto chiaro e naturale.

A quella guisa che non si poteva dare assoluzione parziale, così nella stessa non si dava gradazione o differenza di qualità, sopratutto in vista della sicurezza inoculata nei penitenti che il perdono concesso dal prete è valido e completo quanto lo potrebb'essere se fosse concesso da Cristo stesso. Con tutto ciò il genio dell'uomo studiò ancor questo, ed un'assoluzione concessa dal papa parve dovesse essere più efficace di quella concessa da un confessore ordinario. Un'indulgenza concessa alla Clarisse autorizzava il prete ad assolverle ed a ripristinarle all'innocenza battesimale come l'avrebbe fatto il papa qualora avesse potuto ascoltarle in confessione. Nel 1855, le Clarisse ricorsero al papa per sapere se questo privilegio fosse ancora in vigore, oppure se fosse stato compreso nell'abrogazione delle indulgenze monastiche fatta da Paolo V nel 1606, e venne loro risposto ciò non esser più in vigore durante la vita, ma esser ancor valido in punto di morte (3).

Altro argomento oggetto di lunghe discussioni e di grande varietà di opinioni è la validità delle assoluzioni condizionate, e cioè, delle assoluzioni condizionate da futuri avvenimenti. Nello sviluppo primitivo della teoria sacramentale le assoluzioni di questo genere rappresentavano la regola (4), giacchè il penitente

(1) La Croix Theol. Moral. Lib. VI, P. II, n. 1148.

(2) Cabrini, Elucidar. Casuum Reserv. P. I, Resol. XIV.

(3) Ferraris Prompta Biblioth. vedi *Indulgentia*, art. V, n. 66. - Decr. Authent. Sacr. Congr. Indulgent. n. 691, 12 marzo 1855. - « Quomodo Sanctitas Domini nostri Papae N. faceret si ipsemet in confessione peccata vestra auscultaret ».

(4) Rich. a S. Victore de Potestate, etc. cap. 8.

doveva conquistarsi il perdono colla penitenza e l'emendamento. Col perfezionarsi della teoria si riconobbe che tale assoluzione era incompatibile coll'efficacia assoluta reclamata dal sacramento, e coll'applicazione del tesoro della chiesa, e quindi venne dichiarata invalida (1), nonostante che ancora alla fine del secolo XIII, Henry di Ghent, il *Doctor Solemnis*, sostenesse che un vescovo potesse autorizzare un prete a confessare un penitente a condizione di lasciare a lui la facoltà di confermare l'assoluzione (2). Tuttavia, quando la dipendenza è basata su condizioni passate o presenti incerte, come sarebbe *si tu es capax, si ego possum*, la validità del sacramento è indubbiamente certa, qualora si verifichino le condizioni, e le probabilità sono in favore della validità anche quando la condizione venga formulata solo mentalmente, come ci si dice esser abitudine dei confessori timidi ed inesperti (3).

All'efficacia dell'assoluzione è intimamente connessa una questione scottante e molto discussa: la reimputazione del peccato. I peccati vengono essi rimessi in maniera tanto perfetta dal sacramento da rimanere completamente distrutti, oppure sono semplicemente sospesi, si da ritornare con tutte le loro conseguenze qualora il peccatore riconciliato si dimostri indegno della misericordia del suo Dio col ricadere in peccato mortale? Alla rigida virtù della chiesa primitiva, che nulla seppe del sacramento e per espiare il peccato esigeva una penitenza che avesse a durare per tutta la vita, parve naturale che l'ingratitudine della ricaduta rievocasse le offese perdonate e le loro responsabilità, ed a questo proposito si citava in prova la parabola di Matteo XVIII. 23-35. Così pure la intese St. Agostino, ed altrettanto si può arguire dal Sacramentario Gelasiano (4). S. Ivone di Chartres cita il passo di St. Agostino senza commenti, dimostrando con ciò che tale era

(1) Jo. Friburg. Summae Confess. Lib. III, Tit. XXXIV, Q. 186. - Marc, Institt. Moral. Alphonsianae, n. 1414.

(2) Summa Rosella vedi *Absolutio*, 5. - Summa Tabiena vedi *Absolutio*, I, n. 6.

(3) Clericati, de Poenit. Decis. XXXV, n. 12. - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI, n. 431. -Marc. Instt. Moral. Alph. n. 1663.

(4) S. Augustin. de Baptismo contra Donatistas, Lib. I, cap. 12. - Sacramentar. Gelas. Lib. I, n. XXXIX (Muratori, Opp. T. XIII, P. II, p. 93).

ancora l'idea in voga nel secolo XII (1). Appena entrarono nell'arringo gli Scolastici, questi misero subito sul tappeto questa questione, giacchè rappresentava un colpo serio portato al potere delle chiavi ed all'efficacia del sacramento che essi cercavano di stabilire; per atterrarla, però, era troppo profondamente radicata nella tradizione. In un passo, Ugo di S. Vittore argomenta in favore della reimputazione, quantunque si tratti di una delle vie nascoste di Dio che egli non può chiaramente discernere; in un altro argomento contro, perchè Dio non giudica due volte; ma si addimostra molto incerto (2). Graziano dedica all'argomento una lunga sezione e si perde in speculazioni sulle sue connessioni colla predestinazione, ma finalmente sembra propendere per l'affermativa (3). Pier Lombardo dice trattarsi di questione assai oscura e perplessa, dice che gli autori sono divisi, ed egli, per conto suo, l'abbandona prudentemente al giudizio del lettore senza azzardare un'opinione sua propria (4). Non si trattava di questione d'interesse puramente speculativo, ma di non lieve importanza pratica. Finchè la confessione fu rara e la maggior parte delle volte venne posposta fino al punto di morte, in pratica importava poco se una ricaduta avesse implicato o meno la reimputazione, ma quando venne imposta annualmente e si fece frequente, allora la credenza affermativa implicava la necessità di riconfessare tutti i peccati già perdonati e di fare per essi una nuova penitenza. L'esperienza dimostrò che pochi erano i penitenti che veramente subivano un cangiamento di cuore si da astenersi dal peccato e questo raddoppiamento cumulativo di penitenza era un peso talmente gravoso da compromettere il progredire della confessione annuale. Infatti di quale valore poteva essere la remissione reclamata dal potere delle chiavi, se questa durava solo fino a che si fosse commesso un nuovo peccato? Perciò i teologi erano piuttosto interessati a sostenere la questione dal lato negativo, eppure con tutto questo le nuove idee erano assai pigre a progredire. Pietro di Poitiers aderiva all'antica dottrina ed affrontò risolutamente

(1) S. Ivon. Decr. P. XV, cap. 21.

(2) Hugon de S. Victore, de Sacramentis, Lib. II, P. XIV, cap. 9; Summae Sentt. Tract. VI, cap. 13.

(3) Gratian. Caus. XXXIII, Q. III, Dist. 4.

(4) P. Lombardi, Sentt. Lib. IV, Dist. XXII, paragr. 2.

le conseguenze, dicendo esser assai più sicuro riconfessare i peccati già perdonati (1). Per un altro verso, Adamo di Perseigne afferma non esser necessario riconfessarli, se non per esercizio di umiltà (2), mentre Maestro Bandinus si accontenta di dire potersi tenere si l'una che l'altra opinione, giacchè i dottori sono divisi (3). Innocenzo III non esitò ad ammettere come verità evangelica che un solo peccato basterebbe a produrre la reimputazione di tutti i peccati già perdonati (4), ma la sua autorità non bastò a sciogliere la questione, la quale continuò ad esser discussa; la introduzione, infatti, dell'obbligo della confessione annuale era basata sul presupposto che i cristiani ricadessero prontamente nel peccato, e se questo fatto doveva implicare la ripetizione e quindi il prolungamento della confessione col raddoppiamento della penitenza, come avvenne secondo la leggenda della casa costruita da Jack, la reimputazione diventava una dottrina praticamente impossibile, della quale era giuocoforza sbarazzarsi o di riffa o di raffa. Ma l'impresa non era punto facile; Raimondo di Pennaforte si riconosce impotente a formulare un'opinione ed espone quattro teorie in voga in quel tempo senza sapersi decidere nè per l'una nè per l'altra (5). Il suo contemporaneo Guglielmo di Parigi afferma che la reimputazione era una delle quattro grandi questioni allora discusse nelle scuole; le si dichiara contrario, ma arriva praticamente allo stesso risultato, poichè sostiene che il peccato di ingratitudine sottopone il peccatore ricaduto a tutti i castighi dei peccati già rimessi (6).

L'espediente di trasportare il peso dalla reimputazione all'ingratitudine fu un compromesso ardentemente accolto. Il Cardinale Enrico di Susa, che non ebbe il coraggio di negare positivamente il ritorno dei peccati, e S. Bonaventura che lo negò, affermarono ambedue che il peccatore ricaduto si danna per la sua ingratitudine (7). Per salvare l'onore del sacramento, l'Aquinate diede

(1) P. Pictav. Sentt. Lib. III, cap. 12.

(2) Adami Persenniae Abbat. Epist. XXVI (Migne, CCXI, 683).

(3) Mag. Bandini, Sentt. Lib. IV, Dist. XXI.

(4) Innoc. PP. III, Serm. I, De Consecr. Pontif. (Migne, CCVII, 652).

(5) S. Raymundi, Summae, Lib. III, Tit. XXXIV, paragr. 4.

(6) Guill. Paris. de Sacram. Poenit. cap. 19.

(7) Hostiens. Aureae Summae, Lib. V, De Poenit. et Remiss. paragr. 57. - S. Bonav. in IV Sentt. Dist. XXII, art. 1, Q. 1, 2.

a questa dottrina una forma più attraente; egli sostenne che l'uomo non può disfare l'opera di Dio, e che nessun'azione posteriore può far tornare indietro quanto in antecedenza Dio ha concesso, ma ritorna la colpa del peccato, in quanto che il ricaduto è maggiormente aggravato dal perdono già ottenuto ed il peccato di ingratitudine produce virtualmente la reimputazione (1). Questo concetto, destinato a diventare predominante, non venne allora punto accettato universalmente. Giovanni di Friburgo non si azzarda a far altro che citare le opinioni fra di loro contradditorie dei dottori (2). Duns Scoto va un poco più oltre; il penitente ha dato a Dio una soddisfazione equipollente, la transazione è chiusa nè più si può aprire; tutt'al più il perdono può ritornare solo nel senso di circostanza aggravante. Ed in questo concetto egli venne naturalmente seguito dai suoi discepoli, François de Mairone, Astesanus e Piero d'Aquila (3). Spianata così la via dai Francescani, il domenicano Durand de S. Pourçain vi si mise col solvente universale del tesoro della salute; nel sacramento il prete applica un equivalente dei meriti di Cristo; il debito è pagato e non può essere nuovamente reclamato (4). Guido da Monteroquer espone l'una e l'altra opinione senza pronunciarsi in favore di nessuna delle due (5). Gabriele Biel propende verso l'idea dell'Aquinate; si può dire che i peccati perdonati facciano ritorno per l'ingratitudine della ricaduta, costituendo così una circostanza aggravante, che aumenta la punizione (6). La qustione era di quelle che, per l'importanza suprema, per l'incertezza e la lunghezza della discussione, parevano invitare l'autorità ad una definizione. E avreble dovuto venire col concilio di Trento, ma questo manten-

(1) S. Th. Aquin. Summae, P. III, Q. LXXXVIII, art. 1, 2, 3. - Egli cita un distico allora in voga nelle scuole:

Fratres odit, apostata fit, spernitque fateri
Poenituisse piget, pristina culpa redit.

(2) Jo. Friburg. Summae Confess. Lib. III, Tit. XXXIV, Q. 143.

(3) Jo. Scoti in IV Sentt. Dist. XXII, Q. 1. - Fr. de Maironis in IV Sentt. Dist. XXII, Q. 1. - Astesani, Summae, Lib. V, Tit. IV, art. 3. - P. de Aquila, in IV Sentt. Dist. XXII, Q. 1.

(4) Durand. de S. Porcian. in IV Sentt. Dist. XXI, Q. 1, paragr. 7.

(5) Manip. Curat. P. II, Tract. III, cap. 7.

(6) Gab. Biel in IV Sentt. Dist. XXXII, Q. Unic. art. 2, 3.

ne un discreto silenzio sull'argomento, e la stessa non venne mai risolta. I teologi post-tridentini insegnarono in generale una dottrina basata su quella dell'Aquinate: la reimputazione non avviene simpliciter ma *secundum quid*, giacchè i peccati susseguenti vengono aggravati in conseguenza dell'ingratitudine, ma l'argomento resta ancora sul tappeto ed è oggeto di discussione (1).

L'assoluzione si dovrebbe impartire prima o dopo la penitenza? Ecco un'altra questione concernente l'assoluzione, che, per l'alterato costume della chiesa, fu abbastanza discussa. Parrebbe evidente che il perdono e la ristorazione a membro della chiesa, col diritto di partecipare dei suoi misteri, non venisse accordato se non a penitenza compiuta. Tale, come abbiamo visto, fu la regola universale dei tempi primitivi, quando l'ammissione all'eucarestia era il segno della riconciliazione. Gli stadii successivi della penitenza misero capo alla restituzione completa alla comunione, ma ciò grado grado; diffatti, in un trattato scritto per combattere i Novaziani si parte dal presupposto che il penitente non può esser ammesso all'Eucarestia fino a che non abbia compiuta tutta la penitenza (2). I peccatori che non fossero stati sottoposti a penitenza pubblica seguivano i dettami della propria coscienza, stabilendo da se stessi se erano o no degni di ricevere il corpo ed il sangue del Signore (3). Ma S. Ambrogio rimproverava acerba-

(1) Estii in IV Sentt. Dist. XXII. - Juenin, de Sacramentis, Dist. VI, Q. VI, cap. 2, art. 4. - Th. ex Charmes, Theol. Univ. Diss. V, cap. VII, concl. 2. - Palmieri, Tract. de Poenit. pp. 195-203. - Varceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. 8. - Scheffer S. J. in *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1891, B. XV, S. 241.

(2) Ps. Augustin. Quaestt. ex Vet. et Nov. Testam. cap. 102 (Migne, XXXV, 2308).

(3) S. Augustin. Serm. CCCLI, cap. 4; Append. Serm. CXV, cap. 4; Serm. CCLV. - Socrat. H. E. V. 19. A meno che uno sentasi colpevole di cosa che merita la scomunica non devesi privare della medicina quotidiana dell'eucarestia (S. Augustin. Epist. LIV, cap. 3 ad Januarium). La qual cosa dimostra come allora si usasse la comunione quotidiana e che il peccatore poteva tacitamente ammettere il suo peccato coll'astenersene. Nel secolo VII, Teodoro di Cantebury afferma che i Greci comunicavansi tutte le domeniche, e chi se ne fosse astenuto per tre settimane incorreva nella scomunica. Altrettanto accadeva fra i Latini, eccetto che quivi non era imposta con una penalità. - Theodori, Poenit. I, XII, paragr. 1, 2 (Wasserchleben, p. 196).

mente coloro che chiedevano di esser ammessi a penitenza eppoi pretendevano di esser subito messi alla comunione (1). Man mano che nella chiesa greca riuscì ad introdursi la confessione privata, il confessore terminando le preghiere rituali sul penitente lo invitava a presentarsi nuovamente da lui una volta compiuta la penitenza, ed allora faceva per lui una seconda preghiera od assoluzione deprecatoria (2). Nel secolo VII, Teodoro di Canterbury enuncia la regola assoluta che la riconciliazione da farsi dal vescovo il Giovedì Santo debba avvenire dopo spirato il periodo di penitenza, periodo che frequentemente era assai lungo. Così un apostata che avesse fatto ritorno alla fede veniva escluso per tre anni dalla chiesa, dopo i quali gli era permesso di rientrare, ma non veniva ammesso alla comunione se non sette anni dopo (3). Era difficile che queste regole si potessero mantenere in tutto il loro rigore, ed il rilassamento progressivo della disciplina trasparisce dalla concessione per la quale, quantunque non si dovessero ammettere i penitenti alla comunione se non a penitenza finita, pure, per compassione, poteva loro esser permesso di accostarsi all'eucarestia sei mesi od un anno dopo (4).

Nel medesimo tempo, negli *Ordines ad dandam poenitentiam* che accompagnano i Penitenziali, sembra di riscontrare che le preghiere che nella confessione privata costituivano la cosidetta assoluzione, venissero pronunciate immediatamente dopo la confessione. Come abbiamo potuto constatare, esse non avevano al-

(1) S. Ambros. de Poenit. Lib. II, cap. 9. - Introdotto in Graziano, cap. 55, Caus. XXXIII, Q. III, Dist. 1.

(2) Joh. Jejunator. Libellus Poenit. (Morin, de Poenit. Append. pp. 80, 94). Il Morin tentò di ottenere una spiegazione di questa assoluzione dubbia da Leo Allatius, il quale lo assicurava che la seconda formola mirava a conferire l'assoluzione dalla scomunica. Siccome questo non combina troppo col contesto, egli fece interrogare l'arcivescovo di Trebizonda, quando si trovava a Parigi, e gli venne detto che questa formola veniva usata quando si trattava di ridurre la penitenza per compensare una soddisfazione insufficiente (Ibid. pp. 139-40).

(3) Theodori, Poenit. I, XIII, paragr. 2; Canones Gregorii, cap. 45 (Wasserchleben, pp. 197, 165).

(4) Theodori, Poenit. I, XII, paragr. 4; Theodori, Capitula, cap. 26; Canones Gregorii, cap. 123; Poenit. Merseburg. cap. 117; Poenit. Vindobonens. cap. 86; Judicii Clementis, cap. II; Poenit. Cummeani, XIV, 6 (Wasserchleben, pp. 196, 147, 174, 403, 421, 434, 492).

cun carattere sacramentale, e non restituivano il penitente alla comunione se non dopo compiuta tutta od in parte la penitenza, ma è certo che gli erano di conforto e lo inducevano ad accettare più volonterosamente la penitenza impostagli od a cercare di commutarla con qualche liberalità. Man mano che questa disciplina andava rilassandosi, sorse il costume di lasciare in facoltà del prete, almeno fino ad un certo punto, se ammettere subito il penitente alla riconciliazione, oppure farlo aspettare fino a penitenza finita (1); si riscontrano pure delle istruzioni da seguirsi quando il penitente venisse subito ammesso alla riconciliazione; si distingue pure tra i peccati segreti per i quali puossi ammettere subito alla riconciliazione ed i pubblici per i quali questa va rimandata al Giovedì Santo. La qual cosa, come vedremo in seguito, denota che tra la riconciliazione e la penitenza pubblica e privata in realtà non si faceva alcuna distinzione di carattere, solo che quando il peccatore aveva dato pubblico scandalo, era tenuto a manifestare pubblicamente il suo pentimento (2). Certamente questa continua rilassatezza non garbava punto ai sacerdotalisti più rigorosi, i quali procurarono di mettervi una diga ricorrendo all'espediente allora in voga della falsificazione. Halitgar di Cambrai attribuisce a Pio I (anno 141-151) un ordine proibente di ammettere i penitenti alla comunione prima che avessero compiuta la loro penitenza (3). Benedetto il Levita espone la regola positiva che, sia per la penitenza pubblica che privata, la riconciliazione debba esser posposta fino a penitenza compiuta (4). Era difficile serrare i freni

(1) Ps. Alcuini, Lib. de Divinis Officiis, cap. 13. - Morin. de Poenit. Append. p. 55.

(2) Poenit. Vindobonens. cap. 46; Ps. Theodori, Poenit. cap. 41, paragr. 1 (Wasserschleben, pp. 420, 610).

(3) Halitgari, Poenit. Roman. cap. 10 (Canisii, Thesaur. II, II, 130).

(4) Bened. Levit. Capitular. Lib. V, cap. 116, 127. Nel corso della penitenza pubblica, il penitente, pur non essendogli consentito di accostarsi all'eucarestia, poteva ricevere il sale benedetto, che, come abbiamo visto, era riconosciuto come sacramento. - Ibid. Lib. VII, cap. 263; Addit. IV, cap. 63, 76. Il caso di Ebbone, arcivescovo di Rouen illustra il principio della riconciliazione dopo le penitenza e l'uso politico del meccanismo disciplinare della chiesa nel disordine prevalente di allora. Dopo la ristorazione di Luigi il Bonario, nell'835, egli fu costretto a confessare la sua complicità nella ribellione dei figli dell'imperatore, ed in penitenza dovette rassegnare la sua sede. Quando, dopo la

della disciplina fra i selvaggi convertiti che erano stati vinti appunto dalla rilassatezza della stessa. Giona di Orleans si lagna che degli omicidi confessi si introducessero impudentemente nella comunità dei fedeli (1), e Nicolò I, prescrivendo la penitenza per un matricida, lo ammette alla comunione dopo tre anni, non ostante che ancora per più di sette anni non si potessero accettare le sue offerte ed egli dovesse fare rigorosa penitenza (2). Nell'895, il concilio di Tribur tentò di far rivivere l'antico rigore, ed in caso di omicidio volontario prescriveva che prima di riconciliare il penitente ed ammetterlo alla comunione dovesse fare sette anni di penitenza (3). Breve tempo dopo, Abbone di S. Germain affermava positivamente nessun vescovo poter concedere l'assoluzione prima che il penitente avesse fatta tutta la penitenza (4).

Il tentativo di rimettere in vigore l'antica disciplina fallì, ed il fallimento puossi, almeno in parte, attribuire al sistema di redenzione da penitenza, che, come avremo occasione di osservare nel prossimo volume, era destinato ad influire sinistramente sulla chiesa e sul popolo. Il lavorio di rilassamento è illustrato da una sentenza pronunciata, nel 1065, da Alessandro II in un caso di incendio di una chiesa. Quivi vennero prescritti cinque anni di penitenza, ma il reo veniva ammesso alla comunione appena spirato il primo anno (5). Nel secondo quarto del secolo susseguente Ildeberto di Le Mans ci fa vedere come, quantunque la riconciliazione formale venisse posposta a dopo terminata la penitenza, pure ai penitenti veniva accordato il favore di accostarsi alla comunione a Pasqua (6).

---

morte di Luigi, avvenuta nell'840, Ebbone potè fare ritorno in Francia al seguito dell'imperatore Lotario e prendere possesso della sua sede primiera, sostenne che il suo esilio di quasi sette anni eragli servito a mo' dell'usuale penitenza, e che perciò, in segno di riconciliazione, aveva diritto ad esser restituito alla sua sede. - Ebbonis, Apologeticum (Migne, CXVI, 15).

(1) Jonae Aurelianens. de Instit. Laicali, Lib. I, cap. 10.

(2) Nicholai PP. I, Epist. CXXXIII. - Gratian. cap. 15, Caus. XXXIII, Q. II.

(3) C. Triburiens. ann. 895, cap. 58 (Harduin. VI, I, 456).

(4) Abbon. Sangerman. Serm. II, III (Migne, CXXXII, 756, 769).

(5) Löwenfeld, Epistt. Roman. Pontiff. p. 53.

(6) Hildeberti Cenomanens. Serm. XXXIV (Migne, CLXXI, 509). Morin (De Poenit. Lib. IX, cap. XXIX, n. 17) ne dà un esempio tratto dal Rituale di Rouen del secolo XIV. Per un altro verso, nel secolo XIII, Alessandro di Ales

Una volta sviluppatasi la riconciliazione nell'assoluzione in senso sacramentale, parrebbe che il potere così concesso al sacerdozio dovesse imporre maggiore riserbo nell'esercizio dello stesso, ma il desiderio di rendere attraente la confessione era troppo forte, e per eccitare i penitenti ad accostarsi al sacramento vennero fatte molte concessioni. Come abbiamo visto, il Cardinal Pullus, quando la teoria sacramentale era ancora in incubazione, affermava che Dio non perdona fino a penitenza compiuta; una volta avvenuto lo sviluppo di questa teoria, vi si introdusse una clausola che salvava la capra ed il cavolo secondo la quale l'assoluzione impartita all'atto della confessione era condizionata all'adempimento della penitenza imposta; qualora questa fosse stata trascurata, il peccatore ricadeva nello stato di dannazione eterna (1). Come abbiamo visto, però, la assoluzione condizionata venne fuori di moda, ed allora si rese generale il costume di impartire l'assoluzione non appena finita la confessione; e per giustificare questa conclusione si disse che le opere della penitenza sono più meritorie se compiute in istato di grazia conferita dall'assoluzione (2). Diffatti, si introdusse l'abitudine di impartire l'assoluzione perfino prima di imporre la penitenza. S. Antonino afferma esser perfettamente indifferente che l'una preceda l'altra (3), mentre altri autori si pronunciano variamente. Alcuni ritengono l'opinione di S. Antonino, altri ritengono che l'assoluzione debba precedere, ed altri ancora sostengono doversi prima imporre la penitenza. Il Chiericato, poi, aggiunge l'argomento pratico che il penitente, qualora desideri il sacramento, non può rifiutarsi di accettare la penitenza (4). Con tutto ciò l'anico costume di protrarre l'asso-

dice (Summae, P. IV, Q. XIV, Membr. VI, art. 3) che il penitente non riconciliato può restare in chiesa fino all'Ottava di Pasqua, senza esser ammesso alla comunione.

(1) Rich. a S. Victore, De Postetate, etc. cap. 8.

(2) Estii in IV Sentt. Dist. XV, paragr. 10, 15. Se compiute dopo l'assoluzione le opere di penitenza sono *De condigno*, se fatte prima solo sono *De Congruo*.

(3) S. Antonini, Summae, P. III, Tit. XVII, cap. 20, paragr. 1.

(4) Summa Sylvestrina vedi *Absolutio*, VI, paragr. 2; *Confessor*, IV, paragr. 1. - Aurea Armilla vedi *Absolutio*, n. 7. - Azpilcueta, Comment. de Poenit. Dist. VI, cap. 1, *In princip.* n. 35. - Zerola, Praxis Sacr. Poenit. cap. XXIV, Q. 13. - Summa Diana vedi *Poenitentiam imponere*, n. 8. - Reginaldi Praxis

luzione fino al termine della penitenza fu duro a morire. Padre Morin dice risultare da varii rituali, fino al secolo XIV, che il giovedì santo i penitenti venivano ancora esaminati e divisi in due classi, quelli che avevano diritto alla riconciliazione, e quelli la cui penitenza continuava (1). Egli attribuisce l'innovazione dell'assoluzione immediata alle crociate, gli innumerevoli membri delle quali avevano diritto di usufruire del sacramento, mentre Padre Juenin l'attribuisce al moltiplicarsi delle indulgenze, che è poi press'a poco la stessa cosa (2). Indubbiamente questo contribuì a famigliarizzare lo spirito popolare al costume, ma non mancarono nemmeno le rimostranze. Il Dr. Weigel, che collo aver aderito al concilio di Basilea dimostra di appartenere alla classe dei rigoristi, cita una formola antica posponente la riconciliazione fino al termine della penitenza, e deplora l'universale rilassatezza, fonte di tanti malanni (3). Con tutto ciò quando Pedro di Osma sostenne a Salamanca l'assoluzione doversi differire sino a penitenza compiuta, il concilio di Alcalà nel 1479 dichiarò eresia questa dottrina, e Sisto IV, dopo essersi debitamente consultato coi suoi cardinali, riconfermò questa decisione (4).

In tal modo la santa sede dichiarava formalissimamente eresia una pratica che dapprincipio era stata universale e che era ancora in vigore da più di cent'anni. Tuttavia pare che la faccenda non passasse i confini della Spagna, e possiamo ragionevolmente supporre che altrove se ne fosse prestamente perduta fin la memoria, poichè allorquando, nel 1517, Lutero, nella sua dodicesima proposizione, asserì che anticamente la penitenza veniva imposta prima dell'assoluzione, come prova dell'esistenza della contrizione, Prierias non solamente lo ammise, ma asserì che anche allora tale era il costume, eccettuato il caso che si avesse la certezza che il penitente l'avrebbe compiuta, e, nel 1525, Latomus riconobbe che an-

---

Poenit. Fori, Lib. VII, n. 19. - Clericati, de Poenit Decis. XXXIV, n. 4. - Ferraris, Prompt. Bibl. vedi *Poenit. Sacr.* n. 39.

(1) Morin, de Poenit. Lib. IX, cap. XXIX, n. 15-17. Vedi pure Binterim, *Denkwürdigkeiten*, V, III, 202-3.

(2) Morin. de Poenit. Lib. X, cap. XXII. - Juenin, de Sacramentis, Diss. VI, Q. VI, cap. 5, art. 2.

(3) Weigel Claviculae Indulgent. cap. 19.

(4) Alfonsi de Castro adv. Haeresss, Lib. IV, vedi *Confessio.*

ticamente l'assoluzione veniva posposta fino a penitenza compiuta (1). Nel secolo XVII il cardinal Lugo è un'autorità di alto valore per dimostrare che il confessore, prima di impartire l'assoluzione, poteva esigere che il penitente facesse la penitenza; in tal caso, però, egli perdeva il merito dell'*Ex opere operato* (2). Breve tempo dopo, il cardinal Aguirre propendeva ancora al rigorismo, dicendo esser conveniente posporre l'assoluzione fino a penitenza compiuta, rimproverando i penitenti che l'esigevano subito col dir loro che abusavano della pazienza dei pii confessori, i quali dovevano posporre l'assoluzione fino a che il penitente si fosse reso degno di riceverla col fare la penitenza (3). Questi teologi porporati non s'accorgevano come con ciò andavano a cadere nelle dottrine eretiche del Giansenismo. Nel 1678 apparve su di ciò uno scritto anonimo, dal titolo *Pentalogus diaphoricus*. In esso si sosteneva l'assoluzione immediata esser un abuso, e, nel 1685, venne debitamente condannato dalla Congregazione dell'Indice (4) Antoine Arnauld, nel suo *Traite de la frequente communion* parlò nello stesso senso, ed altrettanto fece Giovanni, vescovo di Castoria, nel suo *Amor poenitens*, per il quale venne debitamente sospeso, *Donec corrigatur*. Altri rigoristi, come Huyghens, Opstraet, Gabriel ed altri furono egualmente zelanti, e le loro opinioni vennero condannate da Alessandro VIII nel 1690 (5). Natale Alessandro fu più prudente; egli asserì il potere del confessore di protrarre l'assoluzione, quando ciò gli sembri prudente, fino a che la penitenza in tutto o in parte sia stata fatta, particolarmente quan-

(1) Dial. Sylvest. Prieriat. art. 12 (Lutheri, Opp. Jenae, 1564, fol. 17 b). - Jac. Latomus de Confess. Secreta, Antverpiae, 1525.

(2) Gobat, Alph. Confess. n. 756.

(3) Aguirre, Dissert. in Conc. Toletan. III, n. 158, 164-5 (Concil. Hispan. III, 255).

(4) Père Le Tellier suppone (Recueil historique des Bulles, etc. p. 430) che il *Pentalogus* fosse una produzione giansenistica, ma il Dr. Reusch (Der Index der verbotenen Bücher, II, 520) ci informa che venne scritto da Carlo de Brias, provinciale carmelitano ed avversario dei Giansenisti, e che Antoine Arnauld lo dichiarò un ammasso mostruoso di verità e di errori.

(5) Arnauld, Traité de la frequente comunion, Ch. XI, XII. - Alex. PP. VIII. Decr. 7 dec. 1690, Prop. 16, 17, 18, 20, 22. - Viva Theol. Trutina in easdem Propp. - La Croix Theol. Moral. Lib. VI, p. II, n. 1205, 1230. - Index Innoc. PP. XI, Append. p. 3.

do trattisi di peccatori abitudinari (1). I Giansenisti più recenti, quali Pasquier Quesnel ed i suoi seguaci non andarono più oltre, quando sostennero esser salutare che i penitenti prima della riconciliazione scontino il peso dei loro peccati, giacchè l'assoluzione immediata distruggerebbe ogni sentimento di peccato e di vera penitenza. Ma da quell'epoca la Santa Sede era sotto l'influenza dei Gesuiti, ed anche proposizioni moderate come queste vennero da Clemente XI comprese nella condanna degli errori e delle eresie giansenistiche (2).

La lotta finale fu un incidente del tentativo di riforma della chiesa toscana, fatto dal Gran Duca Leopoldo, sullo scorcio del secolo XVII. Avremo in seguito occasione di occuparci più minutamente di questo movimento. Qui basti il dire che il suo *Protègè*, Scipione de' Ricci, vescovo di Pistoia e Prato, nel 1786, raccolse un sinodo diocesano per mettersi all'opera. Fra i malanni che, secondo quel sinodo, bisogna assolutamente curare, c'era l'eccessiva facilità di concedere l'assoluzione, la qual cosa era causa di una disastrosa demoralizzazione, che riduceva la virtù cristiana ad un nome vuoto di senso, facendo dell'amministrazione della penitenza una Babele di regole capricciose (3). Il trascurare, esso diceva, le vere funzioni del sacramento produceva deplorevoli abusi, ed i disordini in esso prevalevano, per modo che si assiste allo spettacolo di moltitudini di pretesi penitenti, senza che si verifichi una sola vera conversione (4). Fra le riforme suggerite allo scopo di

(1) Summae Alexandrinae, P. I, n. 598.

(2) Clement. PP. XI, Bull. *Unigenitus*, Prop. 87, 88 (Bullar, VIII, 121).

(3) « Si è introdotta quella sfrenata facilità di assolvere che è la cagione più feconda dei mali che soffra la chiesa. Si è perduta la vera idea della giustizia cristiana ed estinto lo spirito della religione, il quale consiste nella carità, non è rimasto che un vano simulacro di giustizia farisiaca, ed il puro nome della cristiana virtù. Colle varie immaginazioni degli uomini... si è introdotta una Babilonia ed una confusione di massime capricciose in ogni parte della morale e particolarmente nell'amministrazione della Penitenza ». - Atti e Decreti del Concilio di Pistoia dell'anno de 1786, p. 95. Questo decreto venne firmato dal Ricci e da 236 membri del sinodo. Sei si rifiutarono di firmare ed uno firmò condizionatamente. - Ibid. p. 100.

(4) « È l'origine funesta di tanti abusi e disordini che regnano pur tuttavia in un così augusto sacramento, e per cui piansero tante volte i Romani Pontefici e i sacri pastori, noi vediamo una moltitudine grande di pretesi penitenti e quasi nessuna conversione ». - Ibid. p. 141.

ovviare a queste deplorevoli condizioni, quella che presentemente ci riguarda, era questa che il sinodo dichiara che se non può disapprovare la pratica di imporre di fare la penitenza dopo l'assoluzione, pure è bene che la stessa sia preceduta da atti di penitenza e di umiliazione (1). Parrebbe che si trattasse di una misura di riforma moderatissima, eppure le frasi vivaci del sinodo scatenarono una vera tempesta di accuse, e si disse che il Ricci in questo tentativo mirava a richiamare in vita i condannati errori di S. Ciran, di Arnauld e dei Giansenisti (2). Le progettate riforme di Leopoldo andavano assai più oltre, egli voleva mettere un limite all'autorità della Santa Sede riducendola agli antichi limiti e pretendeva l'indipendenza dello stato. In tal modo incontrò la più vivace opposizione. Un'assemblea di suoi prelati, radunatasi a Firenze nel 1787, non si manifestò disposta ad appoggiarlo, ma egli poteva forse riuscire ad un buon resultato, se la morte di suo fratello Giuseppe II non l'avesse chiamato al trono imperiale, dove egli si affrettò nel 1792. Privato così del suo protettore, il sinodo di Pistoia non poteva evitare la condanna, e, nel 1794, Pio VI promulgò la bolla *Auctorem fidei*, in cui disapprovava ottanta cinque errori voluti riscontrare nelle frasi di quel sinodo. Fra queste, quella che esigeva dal penitente anteriormente all'assoluzione un atto di umiliazione e di penitenza è stigmatizzata come falsa, audace, insultante alla pratica universale della chiesa e conducente all'errore condannato in Pedro di Osma (3). Con tutto ciò, però, non si toglieva al confessore il diritto di esigere che prima di impartire l'assoluzione il penitente desse soddisfazione, cosa che i moralisti raccomandavano di fare con alcuni penitenti (4).

(1) Ibid. p. 148.

(2) Istruzione per un'anima fedele, p. 230 (Finale, 1787).

(3) Pii PP. VI. Bull. *Auctorem fidei*, Prop. XXXV.

(4) Palmieri, Tract. de Poenit. p. 460. Il Palmieri asserisce (p. 425) in contraddizione con tutte le prove, che nella chiesa primitiva l'assoluzione veniva generalmente impartita prima della soddisfazione, ed in appoggio di questo egli cita (p. 462) un passo insignificante delle Costituzioni Apostoliche, Lib. II, ed omette il passo decisivo: « Idem nos facere debemus et eos qui se peccatorum poenitere dicunt, segregare per certum tempus secundum proportionem peccati; deinde, poenitentia peracta, recipere tanquam patres filios » (Lib. II, cap. 19). Questo punto non è privo di importanza date le teorie moderne che,

Quantunque, assolutamente parlando, non faccia parte del nostro soggetto, forse non sarà discaro al lettore un rapido sguardo alle teorie ed alla pratica dei primitivi riformatori in fatto di confessione e di assoluzione. Per persone educate alle dottrine della chiesa era naturalmente difficile rinunziare ad un tratto e del tutto alle sue consolazioni; generalmente si credeva che la confessione fosse un baluardo della morale, ed assai difficilmente si sarebbe potuto indurre il popolo ad abbandonare per completo dei riti che era stato educato a considerare come essenziali alla salute. Nel 1520, Lutero approvò in modo assoluto la confessione auricolare che riteneva utile, anzi necessaria, nonostante che non fosse divinamente istituita, che avrebbe dovuto esser perfettamente volontaria, e strappata al monopolio del prete (1). La Confessione di Augsburg insistette sul fatto che fra i Luterani la confessione era obbligatoria ed alla comunione venivano ammessi solo quelli che si fossero diligentemente esaminati e confessati. La chiesa luterana si faceva un merito di insegnare la fede nell'assoluzione; vi si credeva come a voce discesa dal cielo, ed il credente non era punto oggetto di tutte le torture e di tutti i dubbii, che affliggono i cattolici romani. Le opere dei Penitenziali sono superflue; l'unica cosa necessaria è la fede, ed il credente è giustificato per la fede (2). Ai vescovi vien riconosciuta la giurisdizione di rimettere i peccati e di esaminare la fede di coloro che si fanno innanzi per esser ammessi alla comunione, allo scopo di rigettarli se indegni (3). Nella sua Apologia, Melantone afferma che i Riformatori avevano talmente migliorati i benefici della salute ed il potere delle chiavi

come vedremo in seguito, cercano di sostenere le asserzioni del Concilio di Trento secondo le quali il sacramento della penitenza e le indulgenze già esistevano in seno alla chiesa primitiva.

(1) M. Lutheri, de Captiv. Babilonica, cap. de Poenit.

(2) Confessio Augustana, Abusus, art. IV (Lutheri, Opp. Jenae, 1570, T. IV, fol. 198 a. - Goldast. Constit. Imperial. II, 164). L'esame necessario a preporsi alla confessione ed all'assoluzione non verteva sui peccati, ma sulla conoscenza che il penitente potesse avere della fede, sul Pater Noster, sui comandamenti e sul Catechismo. Lutero ritenne ciò fosse quanto principalmente bisognava confessare al prete. Era noto sotto il nome di *Verhör*. - Steitz, Die Privatbeichte und Privabsolution der Lutherischen Kirche, I, paragr. 31 (Frankfürt a. M. 1854).

(3) Confessio Augustana, Abusus, art. VII; De Potestate Ecclesiastica.

che molte coscienze turbate ne riportavano consolazione; ei credevano nella remissione gratuita dei peccati per opera di Cristo, e sentivansi pienamente riconciliati a Dio per opera della fede, mentre prima tutta la forza dell'assoluzione era attenuata dalla dottrina delle opere ed i sofisti ed i monaci non avevano mai insegnato la remissione gratuita. Per la confessione non c'era epoca fissa, poichè era assolutamente volontaria; non tutti sono in grado di confessarsi in ogni tempo, ed alla fine dell'anno è impossibile ricordarsi di tutti i peccati commessi; fare della confessione un obbligo ad epoca fissa equivale ad inceppare le coscienze, inducendo così molti alla disperazione (1).

Lutero ebbe del potere delle chiavi l'idea che lo stesso fosse stato concesso a tutta la chiesa in genere ed a ciascun membro in particolare. Tutti possono assolvere, fratello o prossimo poco importa, e possono assolvere in ogni tempo ed in ogni luogo, in casa o nei campi, e chi ne è richiesto non ha il diritto di rifiutarsi alla bisogna. Ma il privato non deve presumere di esercitare pubblicamente questo potere, giacchè ciò è riservato a colui che vien scelto dalla comunità, la quale a lui ne conferisce il diritto; in privato, tutt hanno uguale diritto, e l'efficacia dipende dalla fede del penitente. La miglior soddisfazione che uno possa dare è quella di non peccar più, di fare del bene al proprio prossimo, amico o nemico (2).

È naturale che le regole della chiesa luterana tendano ad annettere all'assoluzione del prete un'importanza maggiore di quella del laicato; nessuno doveva esser ammesso alla comunione senza esser stato assolto da un ministro; se non era conosciuto doveva sottoporsi al *Verhör*, ossia esame in tutti gli articoli della religione; c'era, inoltre, un *Rechenschaft* per il quale veniva interrogato se viveva in odio od in peccato, ma le interrogazioni speciali erano proibite, nè al penitente veniva chiesto se avesse qualche peccato sulla coscienza che lo rimordesse. Tanto il *Rechenschaft* quanto il *Verhör* avvenivano pubblicamente nel coro, ed il sigillo del confessionale era rigorosamente osservato come fra i cattolici — ciò che si confessava al pastore era considerato come confes-

(1) Ph. Melanchthonis Apologia (Lutheri, Opp. T. IV, fol. 229).

(2) Steitz, *Op. cit.* I, paragr. 7, 8, 9, 10, 11, 12, 16, 19; 34.

sato a Cristo (1). Quanto all'assoluzione, è istruttivo notare come la chiesa luterana si trovò a un tratto impigliata nelle medesime difficoltà dei cattolici, giacchè anch'essa pretese di formulare i poteri soprannaturali reclamati. La *Sächsische Kirchenordnung* del 1539, ammonisce il penitente di avere per l'assoluzione quella stessa reverenza che avrebbe per la parola di Dio discesa dal cielo (2). Altre formole rivelano quanto si fosse propensi ad evitare la forma indicativa, pur concedendo il perdono assoluto dei peccati presunto dalla teoria luterana (3).

La dottrina di Lutero che tutti i cristiani possono concedere l'assoluzione è stata molto dimenticata. Già, nel 1615, il *Kirchenordnung* del Brunswick-Lunenburg accenna solo al ministero per opera dei pastori (4). Nella stessa guisa l'assoluzione personale diventò riservata per alcuni casi speciali, mentre venne conservata l'assoluzione generale dal pulpito a tutta la comunità. Si ritenne che questa rimettesse efficacemente i peccati quanto l'assoluzione privata a tutti quelli che avessero fede e fossero ben disposti. Coloro che desiderassero partecipare al benefizio dovevano sottoporsi al *Verhör*, in cui esprimevano individualmente il proprio

(1) Ibid. II, paragr. 37 (pp. 111, 112, 115, 121, 122, 132; paragr. 38 (p. 133).

(2) La formola di assoluzione dice: « Und mein lieber Freund dies wort der Absolution so ich auf Gottes verheissung die mittheile, sollst du achten als ob dir Gott durch eine Stimme von Himmel Gnade und Vergebung deiner Sünder zusagt, und sollst Gott herzlich danken der solche Gewalt der Kirche und den Christen auf Erden gegeben hat ». - Steitz, II, paragr. 39.

(3) Ecco alcuni saggi di formole:

« Der allmächtige Gott... vergiebt er die alle deine Sünde, und ich als berufener Diener der christlichen Kirche, auf Befehl unseres Herrn Jesu Christi verkündige die solche Vergebung aller deiner Sünden in Namen des Vaters, etc ».

« In Namen desselbigen unsers Herrn Jesu Christi, auf seinem Befehl und in kraft seiner Worte, da er sagt: Welchem ihr die Sünde erlasset etc. spriche ich dich aller deiner Sünde frei, ledig und los das sie dir allgemahl sollen vergeben sein so reichlich und vollkommen also Jesus Christus dasselbige », etc.

« Und ich aus Befehl unsers Herrn Jesu Christi, anstatt der heilige Kirche sage dich frei ledig und los aller deiner Sünde in Namen », etc. - Steitz, II, paragr. 40.

(4) Steitz, II, paragr. 41 (pp. 149-50).

pentimento e ricevevano quelle istruzioni che potessero parere del caso (1). Oggigiorno, nella maggior parte delle chiese tedesche, anche il *Verhör* si è confuso colla formola generale. I pastori domandano tre cose: se ognuno si è confessato a Dio chiedendo la sua grazia; se ognuno ha la fede; se ognuno rinunzia a tutti i peccati ed all'odio. Avuta risposta affermativa a queste tre domande, il pastore annunzia che tutti coloro i quali osservino queste cose nei loro cuori possono star sicuri che i loro peccati sono loro perdonati per la passione di Cristo (2).

La chiesa *Luterana*, ereditando la confessione, ereditò pure il *Beichtgeld* ossia *Beichtpfennig* — l'emolumento pagato dal penitente al confessore. Il pastore Luterano si era sostituito al parroco senza avere di questo le temporalità, ossia le fonti di proventi scaturienti dalla celebrazione della messa, ed egli non innaturalmente, sebbene in maniera poco consigliabile, mantenne quei diritti che potè mantenere per provvedere al proprio sostentamento. Verso la fine del secolo XVII il giureconsulto Pietro Müller stampava in argomento un trattato, dal quale veniamo a conoscenza che la facoltà teologica di Leipzig decise che nessuna legge lo prescriveva, sì che il peccatore non era obbligato a pagare, ma tutto dipendeva puramente e semplicemente dalla sua buona volontà. Naturalmente si sostenne che non si trattava di un pagamento per aver il perdono dei peccati, ma di un segno di obbedienza e di amor di Dio, mentre l'esperienza ha dimostrato che ciò che si estorceva era assai maggiore di quanto veniva dato spontaneamente. Ciò in quell'epoca non era universale. Nel Würtemberg e nell'Hesse Superiore questa costumanza cessò; nel ducato di Altenburg venne difeso in vista della durezza dei tempi e del prezzo aumentato delle cose necessarie alla vita (3). Tutti si accorgevano che tale costume era scandaloso, ma era assai difficile sradicarlo. Si sapeva che molti ritenevano necessario il pagamento, e quindi si astenevano dal confessarsi; col chiederlo ed esigerlo

(1) Steitz, II, paragr. 42 (pp. 153-4). Nel 1666 il gesuita Gobat (Alphab. Confess. n. 619) afferma che in molte borgate luterane si osservava ancora il costume della confessione auricolare.

(2) Steitz, p. 160.

(3) P. Müller de Numo Confessionario, vom Beicht-Pfennige Commentatio; Ed. Quarta, Jenae, 1683, pp. 8-12.

i pastori si facevano odiare; quando in una parrocchia vi fossero stati parecchi ministri si accapigliavano per questo; quando si recavano al letto degli ammalati se lo facevano pagare immediatamente per paura di perderlo. Le questioni per i penitenti erano frequenti; queste vennero dichiarate un malanno della chiesa dalla facoltà di Leipzig, e venne dichiarato che nessuno doveva esser costretto a scegliersi un confessore. Già nel 1628, il Concistoro Supremo di Dresden minacciò di deporre dal benefizio e dall'esercizio delle funzioni coloro che raccogliessero *Beichtpfennig* a mo' di debito, ed inflisse questa pena ad alcuni pastori tradotti dinanzi al suo tribunale. Pare che gli scandali e le questioni giudiziarie non fossero rari, ed i rivali Calvinisti dicevano che i pastori luterani vendevano il perdono per tutta la vita per mezzo tallero (1).

Queste turbolenze continuarono. Verso la metà del secolo XVIII il Böhmer deplora il *Jus bannarium parochiale*, esistente quasi ovunque, e per il quale il peccatore non poteva confessarsi altro che nella propria parrocchia, sopravvivenza dell'antica «giurisdizione» della chiesa romana. Qualora nella parrocchia si fossero trovati due pastori, egli poteva confessarsi all'uno od all'altro, sì che essi venivano poi fra di loro a contesa e qualche volta negavano i sacramenti ad un parrocchiano che dall'uno era passato all'altro — oltraggio punibile colla sospensione. Tutto questo, dic'egli, scaturisce dal *Beichtpfennig;* egli vorrebbe che si abolisse ed ai pastori venisse assegnato un compenso per la diminuzione di rendite che con ciò avrebbero subita (2). Gli spiriti appena appena delicati si accorgevano dei malanni annessi a questo sistema. Allorquando, nel 1727, Friedrich Adolf Lampe venne chiamato ad una chiesa in Bremen abolì il *Beichtgeld*, che egli stigmatizzava di *Sündengeld*, e lo sostituì con un fondo di contribuzioni volontarie per assicurare i pastori contro il bisogno, esempio che venne imitato da tutte le altre comunità del territorio di Bremen (3). Altrettanto si riuscì a fare in Prussia nel 1817, e nel Nassau nel 1818 (4), ma in molti territorii è stato mantenuto nonostante che

(1) Müller, *Op. cit.* pp. 16-17, 19-20, 24-25, 29.

(2) J. H. Böhmer Jur. Eccles. Protestantium, Lib. V, Tit. XXXVIII, paragr. 66.

(3) Herzog's Real-Encyclop. VIII, 383.

(4) Ibid. II, 227.

la confessione fosse venuta meno, e rappresenta una parte notevole dello stipendio del pastore (1).

Più di Lutero fu radicale Zuinglio. Fin dal 1523 egli dichiarò che solo Dio perdona i peccati, ed attribuire tale potere ad una creatura è idolatria; la confessione fatta al prete od al prossimo altro non è che una consultazione e non una remissione, mentre le opere soddisfatorie sono semplici invenzioni umane. E con tutto ciò anch'egli sembra impossibilitato a spogliarsi per completo dell'idea di un intervento umano, poichè, aggiung'egli, il negare ad un penitente la remissione anche di un solo peccato equivale a servire di delegato, non a Dio, ma al diavolo, mentre il vendere la remissione equivale ad associarsi a Simone ed a Balaam ed esser emissarii di Satana (2). Nel 1536, breve tempo prima di morire, egli dedicò a Francesco I una esposizione di fede in cui scomparisce per completo quest'ultimo rimasuglio di concessioni fatte al sacerdotalismo. Ogni remissione di peccati devesi attribuire a Cristo, la si ottiene per mezzo della fede nella remissione operata da Cristo ed appella a Dio per opera di Cristo: nessuno può conoscere la fede di un altro, e così ogni assoluzione impartita da un uomo è futile (3). Verso quella stess'epoca apparvero le « Istituzioni » di Calvino Giovanni, rivedute poscia e rimaneggiate nel 1559, per modo che nella forma in cui sono arrivate fino a noi rappresentano la sua ultima revisione. Quantunque egli ritenga con Zuinglio che nessuno può concedere l'assoluzione, perchè nessun uomo può misurare il grado della fede di un altro, pure fa delle concessioni al sacerdotalismo; i ministri nella loro qualità di testimoni e di mallevadori assicurano maggiormente le coscienze dei peccatori, e così sono di aiuto a rimettere i peccati e ad assolvere le anime. La confessione generale fatta nella chiesa è la più sicura e la più salutare; la confessione privata è prescritta da S. Giacomo, e quantunque gli apostoli lasciassero ai penitenti libertà di scelta, pure il pastore è il confessore più adatto, poichè è am-

(1) Wetzer und Welte, II, 249.

(2) Huld. Zwingli, Artic. L-LVI (Niemeyer, Collectio Confessionum, Lipsiae, 1840, p. 12).

(3) H. Zwingli Exposit. Christ. Fidei, cap. XI *Remissio Peccatorum* (Niemeyer, p. 55).

maestrato a correggere i nostri peccati ed a consolarci, ma non è necessario che il penitente enumeri i proprî peccati (1). Anche Calvino fece una sosta in questo campo nebuloso; nemmeno egli fu sempre coerente; e se egli non avesse posseduto quello spirito di ribellione che ne fece di lui il capo più rappresentativo, le sue tendenze sacerdotalistiche si sarebbero sviluppate nel senso di una dominazione spirituale completa come quella del Crisianesimo Latino (2). Nel 1561, espresse il proprio dispiacere di essersi lasciato trascinare fino ad omettere, dopo la confessione generale da farsi nel servizio divino, alcune formole di assoluzione da pronunziarsi dal ministro (3). Si fu solo nel 1566, e cioè dopo la sua morte che la Confessione delle Chiese Elvetiche dichiarò enfaticamente bastare la confessione fatta a Dio, tanto privata, che pubblica nella confessione generale da farsi durante il servizio divino; vana è la confessione fatta al prete e l'accettare da lui la penitenza (4). Tuttavia, gli Ugonotti pur non avendo essi stessi alcuna formula di assoluzione, e non sembrando nemmeno disposti ad ammetterla, fatta eccezione per la scomunica, si dimostrarono disposti ad incoraggiare la pratica della confessione auricolare annettendole la protezione del sigillo. Ai pastori ed agli anziani, ai quali i delitti venivano manifestati, era proibito di rivelarli perfino al magistrato civile, eccettuato il caso di alto tradimento (5).

La riforma parziale che separò la chiesa inglese da Roma fece

(1) Jo. Calvini, Institutiones, Lib. III, cap. IV, paragr. 12, 22.

(2) Calvino e la chiesa di Ginevra dichiararono nullo il battesimo amministrato da un laico esigendo che si ripetesse (Quick, Synodicon in Gallia Reformata, I, 51), e questa teoria venne accettata dagli Ugonotti di Francia (Discipline, Ch. XI, can. I, AP. Quick, XLIV).

(3) Jo. Calvini, Epist. Ed. Genevae, 1617, p. 452: « Confessioni publicae adjungere aliquam insignem promissionem quae peccatores ad spem veniae et reconciliationis erigat nemo nostrum est qui non agnoscat utilissimum esse. Atque ab initio hunc morem inducere volui; sed cum offensionem quidam ex novitate metuerunt nimium facilis fui ad cedendum: ita res omissa est ».

(4) Helvetica Confessio et Expositio Christianae Fidei, cap. XIV (Genevae, 1654, p. 23).

(5) Discipline Ch. V. c. 8, 30 (Quick, I, XXXV). Il vescovo Gregoire, scrivendo nel 1824 (Histoire des Confesseurs des Empereurs, etc. p. 145) parla di un ministro luterano (calvinista?) francese del tempo suo il quale esigeva che i membri della sua comunità si confessassero.

si che in seno alla stessa si manifestasse la tendenza a conservare al prete una somma di potere assai maggiore di quella accordatagli dalle rivoluzioni più radicali del continente. Nel Rituale per l'ordinazione dei preti la Liturgia di Edoardo conservò la formola: « Ricevi lo Spirito Santo; saranno perdonati i peccati di coloro ai quali tu li avrai perdonati, e ritenuti quelli di coloro ai quali tu li avrai ritenuti »; (1) e questa formola vige tutt'ora, sebbene i Trenta Nove Articoli limitino espressamente i sacramenti al Battesimo ed alla Eucarestia (Art. XXV). Nè si riteneva che il potere delle chiavi così concesso fosse semplicemente potenziale. Nella Liturgia del 1552, ancora in uso, l'Ordine della Preghiera Mattutina e Serotina contiene una confessione generale da farsi dalla comunità, dopo la quale il ministro pronuncia una specie di assoluzione deprecatoria, affermando che « L'Onnipotente Iddio... ha dato il potere e l'ordine ai suoi ministri di dichiarare e pronunciare al suo popolo, purchè pentito, l'assoluzione e la remissione dei suoi peccati » (2). La fraseologia vaga usata in questa formola parrebbe scelta apposta per esser d'accordo coll'asserzione di S. Gerolamo che il prete altro non fa che rendere manifesto il perdono accordato da Dio. Nell'Ufficio per la Visita degli Ammalati, però, il potere delle chiavi viene asserito assolutamente. Il penitente ammalato deve confessare tutti i peccati da cui sente aggravata la sua coscienza, dopo di che il prete gli impartisce l'assoluzione in forma indicativa in cui l'*ego te absolvo* è quasi identico a quello della Chiesa Latina: « Il Signor nostro Gesù Cristo che alla sua chiesa ha lasciato il potere di assolvere tutti i peccatori che, sinceramente pentiti, in Lui credono, colla sua grande misericordia ti perdoni le tue offese: e coll'autorità sua a me affidata, io ti assolvo da tutti i tuoi peccati nel nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo » (3). Una rubrica della Liturgia del 1549 sta-

(1) Cardwell, The Two Books of Common Prayer, p. 416. - Nel moderno Prayer-Book esiste solo un'interpolazione di nessun'importanza, fatta nella revisione del 1662, dopo « Spirito Santo », « per l'opera e l'ufficio della chiesa a te affidato da Dio mediante l'imposizione delle nostre mani ».

(2) Cardwell, p. 27. Tutto questo servizio manca nella liturgia del 1549.

(3) Ibid. p. 363. Nella rubrica preliminare al ministro vien ordinato di esaminare l'ammalato « se vive in carità con tutto il mondo ». Nella formola moderna è stato interpolato « se egli pentesi veramente dei suoi peccati », interpo-

bilisce che «la stessa forma di assoluzione debba usarsi in tutte le confessioni private», e l'omissione della stessa nella revisione del 1552 denota il cangiamento avvenuto in quell'intervallo di tempo. Parrebbe che nel 1549 non sembrasse consigliabile abolire tutto a un tratto e per completo il sacramento della Penitenza, giacchè nel Servizio Divino di quell'anno per la comunione c'è un'esortazione a coloro che si sentono rimordere la coscienza a sgravarsene sene colla confessione auricolare fatta al celebrante «od a qualche altro discreto e dotto prete», ed a riceverne l'assoluzione, che, naturalmente, veniva impartita in forma indicativa, qual'era quella prescritta per gli ammalati; ma si trattava di confessione volontaria, che, dicevasi, non doveva apportare rancori fra coloro che credevano di dovervi ricorrere e coloro che credevano di poterne far senza. Nella revisione del 1552 questa clausola è modificata nel senso di un prudente invito a «rivelare il proprio dolore per poterne ricevere consiglio spirituale, ammonimento e conforto per sollevare la propria coscienza; e per poter ricevere, per il ministero della parola di Dio, il conforto ed il benefizio dell'assoluzione allo scopo di acquietare la propria coscienza ed evitare ogni scrupolo ed ogni dubbio» (1). Evidentemente i teologi Eduardiani non volevano affatto negare l'opportunità della confessione a coloro che l'avessero desiderata nè volevano spogliare il ministro del potere delle chiavi, e quando, alla conferenza di Savoy del 1661, il clero Puritano supplicò perchè la formola di assoluzione venisse resa «dichiarativa e condizionale» in luogo di indicativa, la domanda venne respinta (2). E tuttavia, nonostante che all'ordine sacerdotale venisse conservato il potere di legare e di sciogliere, questo cadde praticamente in disuso. Nel 1793, Henry

lazione introdotta nella revisione del 1662. - Campion and Beamont, The Prayer-Book interleaved, London, 1871, p. 209. Non vi è affatto proibito di negare l'assoluzione all'impenitente, ma la rubrica moderna ha inserito: «se egli umilmente e di cuore lo desidera», che non si riscontra nelle liturgie del 1549 e del 1552.

(1) Cardwell, *Op. cit.* pp. 278, 288, 291. Nella liturgia oggi usata esiste una leggiera modificazione - «Acciocchè, mediante il ministero della santa parola di Dio, egli possa ricevere il beneficio dell'assoluzione unitamente a consilio ed aiuto spirituale».

(2) Boyd, Confession, Absolution and the Real Presence, p. 106 (London, 1867).

Digby Beste, Fellow di Magdalene College ad Oxford, predicò un sermone in cui diceva esser necessario richiamare in vigore le frasi usate due secoli prima, ma siccome, pochi anni dopo, egli si convertiva al cattolicismo, così, nonostante che il suo tentativo avesse chiamato su di sè una certa qual attenzione, venne subito dimenticato (1). Il così detto movimento Trattariano fece rivivere l'assopita pretesa, dimostrata incontestabile dalla liturgia, e, nelle sfere superiori o ritualistiche dell'Anglicanesimo, si incominciò a praticare la confessione e l'assoluzione, quasi alla stessa maniera che la pratica la chiesa latina, ad eccezione di questo che il rito è volontario (2).

(1) Rev. Henry Digby Beste, A Sermon on Priestly Aboslution, 3d. Ed. London, 1874. - Cf. Rev. Orby Shipley, The Church and the World 1st Series, pp. 527-8; Blount's Dictionary of Theology s. v. *Confession of sins*, n. 5.

(2) Boyd, *Op. cit.* pp. 55-60. Questo si applica pure alla chiesa Episcopale degli Stati Uniti. In una recente discussione sull'argomento del Ritualismo, provocata da un indirizzo del vescovo Paret dinanzi alla Maryland Diocesan Convention, un giornale faceva osservare: « Oggigiorno in parecchie delle nostre chiese episcopali il confessionale è una parte distinta dell'ordinamento della chiesa in quanto è una comunione ».

INDICE.

PREFAZIONE DELL'AUTORE		*pag.*	5
CAPITOLO	I. — Il cristianesimo primitivo . .	»	10
»	II. — Disciplina	»	16
»	III. — La Penitenza Pubblica . . .	»	30
»	IV. — La Riconciliazione . . .	»	67
»	V. — Le eresie	»	83
»	VI. — Il perdono dei peccati . . .	»	98
»	VII. — Il potere delle chiavi . . .	»	132
»	VIII. — La Confessione	»	204
»	IX. — La Confessione obbligatoria . .	»	275
»	X. — Giurisdizione	»	329
»	XI. — Casi riservati	»	374
»	XII. — Il Confessionale	»	415
»	XIII. — Il sigillo della Confessione . .	»	490
»	XIV. — L'Assoluzione	»	547

DOTT. HENRY CHARLES LEA

Autore di « Storia del Celibato Ecclesiastico » - della « Storia dell'Inquisizione del Medio Evo »
della « Storia dell' Inquisizione di Spagna » ecc.

STORIA

della Confessione Auricolare

e delle

Indulgenze nella Chiesa Latina

PRIMA ED UNICA VERSIONE ITALIANA DI PIA CREMONINI
AUTORIZZATA DAL DEFUNTO AUTORE

VOLUME SECONDO

CONFESSIONE ED ASSOLUZIONE

Casa Editrice CULTURA MODERNA
MENDRISIO (Svizzera)
(Per l'Italia: PONTE CHIASSO - Como)
1915.

PROPRIETÀ RISERVATA

STABILIMENTO TIPO-LITOGRAFICO R. LONGATTI - COMO

CAPITOLO XV.

REQUISITI RICHIESTI PER L'ASSOLUZIONE.

SOMMARIO. — L'Assoluzione esige la cooperazione del penitente. — La fede nel perdono non è essenziale. — Definizioni esagerate della contrizione. — Attrizione. — Tentativi di classificazione. — Attrizione e contrizione e loro diversità. — Attrizione servile. — Il timore dell'Inferno. — Attrizione servile naturale e sovranaturale. — Il Giansenismo. — La Bolla Unigenitus. — Attrizione immaginaria. — Atti di contrizione. — Motivi del penitente. — Astensione dal peccato. — Emendamentto di vita. — Evitare le occasioni di peccato. — Il perdono delle offese. — Restituzione e riparazione. — Commutazione della Restituzione. — Commutazione sotto la Santa Cruzada. — Capacità del penitente.

La chiesa, collo sviluppo del sacerdotalismo, se ha portate alle stelle le funzioni del sacerdote, delegato di Dio, non ha totalmente sollevato il peccatore della responsabilità. Qualunque possa essere la potenza della formola EGO TE ABSOLVO, pronunziata nel sacramento, sarebbe grave errore il credere che essa producesse il suo benefico effetto incondizionatamente e senza la cooperazione del beneficato. Il Dr. Amort afferma che, anche una volta rimessa la colpa, la remissione della pena dipende dai meriti e dalle disposizioni del penitente (1). Perciò ci resta a vedere quale sia stata la dottrina e la pratica della chiesa per ciò che concerne i requisiti essenziali del penitente per rendere efficace il sacramento. Una giusta comprensione di tutto ciò è di vitale importanza non solo per il peccatore, ma anche per il confessore, poichè quest'ultimo commette peccato mortale ogni

(1) Amort, de indulgentiis, II, 251. « Absolutio sacramentalis facta a sacerdote vel episcopo tantum remittit partem pœnæ proportionalem merito, disposizioni contritioni ac fervori pœnitentis ».

volta che rifiuta l'assoluzione a torto a chi la merita, o la concede ad indegni, e si dice che non pochi preti coscienziosi si rifiutassero al ministero del confessionale per paura di perdere l'anima propria (2). Naturale è siffatto timore, poichè la giustezza della decisione del confessore deve dipendere da molti fattori, che non si è sempre in grado di rettamente valutare, ed avremo campo di vedere quali intricati problemi si presentassero in moltissimi casi, e quale divergenza di opinioni si verificasse fra' dottori. Diffatti, la posizione di un confessore coscienzioso non era affatto invidiabile, ed ancora peggiore sarebbe stata se non fosse stato per la consolante dottrina dell'ignoranza invincibile.

Il primo requisito per il conseguimento dei frutti del sacramento è la conoscenza della verità della religione, ed abbiamo appena visto come i Luterani vi insistessero su, e vi provvedessero nel *Verhör*. Altrettanto è accaduto nella chiesa cattolica, ed ai confessori che non lo sapessero è inculcato di principiare da un esame sulla profondità della fede del penitente. L'ignoranza dei punti principali della dottrina è peccato mortale, ma non rappresenta un serio ostacolo al confessionale, poichè non è necessario che il penitente sappia a memoria gli articoli del credo, bastando che egli esprima il proprio assentimento quando gli si rivolgessero domande come questa: « Credete voi nelle tre persone della Trinità? » (3). Una barriera è così rappresentata solo dalla miscredenza ostinata.

Strano! la fede non figura tra i requisiti necessarî all'assoluta sicurezza dell'infallibile efficacia del sacramento. La dottrina luterana della giustificazione per la fede produsse da parte della chiesa un antagonismo tutt'altro che innaturale. Disse S. Agostino che la credenza e la fede del recipiente nulla ha a che vedere colla sua salute, e questo dictum è entrato a far parte della collezione di Graziano (4). Ma la dottrina della giustificazione per la fede, vecchia per lo meno quanto Ilario di Poitiers, era praticamente inconciliabile con quella dei sacramenti, e quando, in favore di quest'ultima, fu necessario romperla colla fiducia nell'efficacia sufficiente della contrizione, si disse che nessuno avrebbe mai potuto sapere se la sua contrizione era suffi-

(2) Salvatori. Istruzione pratica per i novelli Confessori, P. II.

(3) Th. ex Charmes Theol. Univers. Diss. V. cap. VI Q. 5, § I.

(4) S. Agostino, de Baptismo contra Donatistas, III 14. Cap. 151 § 1, p. III. Dist. iv. Vedi pure Ps. Agostino, *de vera et falsa pœnitentia*, cap. 2. « Pœnitentia itaque quæ ex fide non procedit utilis non est. Oportet autem credere remedium pœnitentiæ a Salvatore concedi ».

ciente, la qual cosa rendeva necessaria la confessione sacramentale che supplisse alle sue deficienze (5). Così la teologia scolastica cessò di insistere sulla fede, e quando Lutero promulgò le sue rivoluzionarie dottrine, nel 1518, il Card. Caietano non esitò a dichiarare fantastica l'asserzione esser la fede più necessaria della contrizione. Egli dichiarò impossibile la fede assoluta nel perdono, sì che noi a questo proposito non possiamo mai avere certezza; aggiungere una quarta condizione alle tre già riconosciute della contrizione, della confessione e della soddisfazione equivale ad innalzare una nuova chiesa; per efficace che possa essere il sacramento, nessuno può dire di aver ricevuto o meno la carità infusa, e perciò nessuno può mai esser certo di aver ricevuto il perdono di Dio (6). Queste dottrine non vennero certo predicate al popolo, e, come dimostra l'Apologia di Melantone, i Luterani se ne servirono ampiamente per combattere i dubbî di cui ritennero dovesser esser preda i cattolici sui loro mezzi di salute in confronto della fiduciosa sicurezza delle nuove promesse. Più prudente fu Leone X quando si trattò di condannare la dottrina luterana, poichè limitossi a negare l'affermazione che il penitente sia veramente assolto quando creda realmente di esserlo (7). Col Concilio di Trento la controversia divampò troppo ardentemente perchè fosse possibile attenersi a siffatte reticenze. Tornava assai più comodo negare la dottrina che la fede nella soddisfazione di Cristo sia soddisfazione sufficiente per il peccato, andando assai più cauti nell'affermare che nessuno deve dubitare della misericordia di Dio, dei meriti di Cristo o dell'efficacia del sacramento, sebbene nessuno possa avere la certezza assoluta della fede di aver ottenuta la grazia (8). Da questi postulati non era difficile arguire che la fede nel perdono dei peccati non è condizione essenziale al peccatore per ottenere l'assoluzione e godere dei suoi benefizii (9).

Questioni più astruse e difficoltose furono quelle sorte a proposito del grado di contrizione o di attrizione sufficiente a far sì che il penitente nel sacramento possa acquistare il perdono dei peccati. Abbiamo visto (vol. I) come pur non potendosi negare, la dottrina originale del perdono per la contrizione venisse assai diluita col dire che

(5) S. Th. Aquinat. Summæ Suppl. Q. IV. Art. 2.

(6) Caietani, Opusc. Tract. XVIII. Q. 4, 5.

(7) Leonis PP. X. Bull. *Exsurge Domine* Prop. 12.

(8) C.Trid. Sess. VI. De Justific. cap. 9; Sess. XIV. De Pœnit. can. 12.

(9) Estii in IV. Sentt. Dist. XV. § I. Per autori dell'una e dell'altra parte vedi Liguori, Theol. Moral. Lib. VI. n. 439.

la contrizione efficace debba abbracciare il voto di confessarsi e di ottenere l'assoluzione, e come la stessa venisse surrogata dall'attrizione mediante l'ingegnosa teoria della virtù sacramentale convertente la emozione più debole in una più forte (vol. I). Così la contrizione scompariva praticamente dalla scena, mentre i teologi fra di loro facevano a gara a chi meglio definisse il peso sovrumano del dolore che si voleva esprimere colle parole. Alessandro Hales afferma che il vero penitente deve preferire le pene eterne dell'inferno al commetter od all'aver commesso anche un solo peccato mortale, e questo sentimento dovrebbe perdurare anche dopo l'assoluzione, per tutta la vita; la contrizione è la conversione completa della ragione e della volontà a Dio, sì che Dio viene ad esser amato sopra tutte le cose, e sopra tutte le cose detestato il peccato (10). L'Aquinate dice che il dolore deve esser il maggior che sia possibile sopportare, e che dovrebbe durare per tutta la vita (11). Il Caietano dice che le condizioni della contrizione stanno nell'amar Dio sopra le cose degne d'esser amate, odiare il peccato sopra tutte le cose degne di esser odiate ed evitarlo al di sopra di tutte le cose che sono da evitarsi (12). Il Catechismo tridentino dice esser esso il maggior dolore che mente umana possa concepire (13). Così la contrizione sufficiente è ridotta al grado di puro concetto scolastico, ed, allo scopo di renderla viemmeglio irraggiungibile, viene ancora sovraccaricata dal peso della grazia infusa, della carità, e dell'ispirazione preveniente, che fanno di essa un'opera assai più di Dio che dell'uomo, poichè fino a che sia vivificata dalla *charitas formata* non è se non *contritio informis*. Inoltre, essa presuppone un completo cangiamento di cuore e di vita. Così alla comune dei penitenti si può benissimo insegnare che senza il sacramento non c'è speranza alcuna di placar Dio o probabilità di salute (14).

(10) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XVII. Membr. II. Art. 1 § 6; Art. 2 § 2; Membr. VII. Astesani Summæ Lib. V. Tit. IX. Art. 1-4.

(11) S. Th. Aquin. Summæ Suppl. Q. III. Art. 1, 2; Q. IV. Art. 1.

(12) Caietani, Tract. IV. De Contrit. Q. I.

(13) Catech. Trid. De Pœnit. cap. 5.

(14) E' vero che quando Michele Baio sostenne che la contrizione, anche se informata da perfetta carità e comprendente il voto di confessarsi, senza il sacramento, è insufficiente, eccettuato il caso di necessità od il martirio, Pio V, nel 1567, condannò come erronea la proposizione (Pii PP. V. Bull. *ex omnibus*, Prop. 71). Ma il Frassinetti ammette (Nuovo manuale pratico dei parroci, pp. 383-4) che un penitente al quale sia stata rifiutata l'assoluzione può giustificarsi semplicemente con un atto di contrizione sincera al quale il confessore dovrebbe indurlo, ma mancando la conoscenza del quantitativo di contrizione richiesto od elicito, tali speculazioni sono puramente teoretiche, e non hanno alcun posto nel sistema pratico organizzato dalla chiesa.

Ma la scena cangia subito se ci volgiamo all'attrizione. E' vero che i dottori, discutendone, sono grandemente perplessi, giacchè le variazioni delle umane emozioni sono tante e complicate da rendere impossibile il classificarle e definirle, mentre la chiesa, nell'intento di regolare il destino dei suoi figli, ha assoluto bisogno di una classificazione e di una definizione, solo che l'amministrazione del sacramento debba essere qualche cosa più dei misteri di un mago. Un grande teologo, come il Card. Caietano, dà una classificazione, ed un altro grande teologo, come Domingo Soto, la dichiara assurda allucinazione (15); mentre la Santa Sede prudentemente evita di pronunziarsi, il Concilio di Trento si limita a vaghe generalità ed il Catechismo Tridentino, parlando diffusamente della contrizione, tace dell'attrizione (16). Diffatti, siccome la definizione comune del sacramento lo fa consistere nella contrizione, nella confessione e nella soddisfazione, la sostituzione della attrizione alla contrizione, sebbene inevitabile, era pericolosa. Come abbiamo visto, venne elusa coll'ipotesi scolastica che l'attrizione diventi contrizione nel sacramento, ma i Padri di Trento non ebbero il coraggio di dichiararlo apertamente. Affermossi nel primo sbozzo del decreto, ma Giovanni Emilio, vescovo di Tudela, fece osservare la mancanza dell'unanimità dei dottori, e venne sostituita la frase ambigua che essa incoraggi il penitente sui sentieri della giustizia (17). Domingo Soto, uno dei teologi del concilio, dice non potersi immaginare che il sacramento produca questo cangiamento e l'ammette solo nel caso in cui uno che abbia l'attrizione immagini che la stessa sia contrizione e, ricevendo il sacramento, riceva pure la grazia che lo mette in grado di esser contrito (18).

Per la stessa definizione della contrizione, non c'è un solo penitente su migliaia che possa dirsi così preparato alla confessione, ed, a meno di ammettere dei mezzi di salute superanti lo stato ordinario dell'umana natura, è vano dubitare che l'attrizione debba bastare nel sacramento, col dire che nell'antica legge la contrizione era necessaria, ma nella nuova venne sostituita colla confessione (19). Perciò l'unica

(15) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVII. Q. II. Art. 5.

(16) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. 4 Catech. Trid. De Pœnit. cap. 5, 6.

(17) Pallavicini Hist. Concil. Trid. Lib. XII. Cap. X. n. 26. Dapprima vi si leggeva la clausola « verum etiam sufficere ad sacramenti hujus constitutionem », alla quale venne sostituita l'attuale « quo pœnitens adjutus viam sibi ad justitiam parat ».

(18) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVII. Q. II. Art. 5. Cf. Zerola Praxim Sacr. Pœnit. cap. XXIV. Q. 37.

(19) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. II. n. 607.

questione che praticamente valga la pena di discutere è quale natura e grado di attrizione basti, e qui, data la complessità e la varietà delle umane emozioni, c'è ampia materia di interminabili discussioni. Tali discussioni, però, non sono semplici discussioni di parole, poichè, dato il compito impossibile assuntosi dalla chiesa, è dovere del confessore concedere l'assoluzione solo quando sia sicuro tale esser la volontà di Dio, e, se considera le sue funzioni come qualche cosa di più elevato di un vuotissimo formalismo, deve scrutare il cuore di ogni penitente misurando l'estensione e la profondità del suo pentimento e decidere se ha diritto ai benefizii del sacramento (20). Nel disimpegno di così terribili responsabilità egli è fornito di regole e di guide; le quali, però, sono oggetto di infinite distinzioni e disquisizioni per parte dei moralisti, e se il risultato di queste interminabili fatiche è semplicemente di aggiungere dubbio a dubbio e tenebre a tenebre, abbiamo un'altra prova della futilità degli sforzi dell'uomo per scrutare le imperscrutabili vie di Dio.

Non è affatto necessario invescarci nella malebolgia dialettica così creata, ma uno sguardo generale ad alcune delle questioni dibattute ci servirà a meglio comprendere la natura dei problemi in cui andavano ad urtare i confessori ed i tentativi fatti per risolverli. Prima di tutto ci si presenta la distinzione tra le due grandi divisioni del pentimento: contrizione ed attrizione. Che la stessa venisse riconosciuta in epoca abbastanza remota lo dimostra il trattato di Pseudo-Agostino, *de vera et falsa pœnitentia,* scopo principale del quale si è precisamente di stabilire siffatta distinzione (21), ma pare che il termine attrizione, usato per esprimere il pentimento imperfetto, apparisse per la prima volta sulla fine del secolo XII; diffatti l'esser esso usato da Alain de Lille denota come già fosse penetrato nelle scuole (22). Alessandro Hales afferma l'attrizione e la contrizione non esser semplicemente gradi, ma cose differenti per diversa origine, denotando l'una la *gratia gratis data,* l'altra la *gratia gratum faciens;* quando uno è attrito per taluni suoi peccati conserva pur sempre un desiderio degli

(20) « Ex his igitur collegi poterunt quæ ad veram contritionem maxime sunt necessaria; de quibus fidelem populum accurate oportebit docere, ut quisque intelligat qua ratione comparare eam possit, regulamque habeat qua dijudicet quantum absit ab ejus virtutis perfectione ». Catech. Trid. De Pœnit. cap. VI. Il rigorista Habert, dicendo che l'assoluzione non apporta alcun utile a chi non ha le disposizioni necessarie a riceverla, aggiunge tale esser la condizione della maggior parte dei penitenti (Praxis Sacr. Pœnit. Tract. V.).

(21) Ps. August. Lib. de vera et falsa Pœnit. cap. IX.

(22) Alani de Insulis Regulæ Theol. Reg. 85 (Migne CCX. 665).

altri; quando la grazia è infusa ed egli diventa contrito, perde ogni cattivo desiderio e sente dolore per tutti (23). Per un altro verso, S. Bonaventura riduce la contrizione al semplice grado di termine che si distingue da quello di attrizione; se il dolore è uguale a quello che si potrebbe provare per una disgrazia temporale, trattasi di un'opera di perfezione più che necessaria; il confessore non deve chiedere al penitente se sarebbe disposto a sopportare la morte o qualunque altro male piuttosto che commettere un peccato, poichè ciò sarebbe un tentarlo (24). L'Aquinate considera l'attrizione come grado inferiore della contrizione; l'una è il pentimento imperfetto, l'altra il perfetto; ma s'accorda coll'Hales in questo che l'una non può esser l'altra, nè diventare l'altra, giacchè si tratta non di abiti ma di atti, e nella contrizione c'è la grazia infusa (25). L'Astesano definisce l'attrizione disposizione *de congruo* per la remozione del peccato; quando Dio infonde la grazia diventa contrizione e cancella il peccato (26). Durando di S. Porcain ritiene che l'attrizione altro non sia che il timore del castigo, ma rappresenta il primo passo verso la contrizione, giacchè quest'ultima è accompagnata dalla grazia infusa sufficiente alla remozione del peccato (27).

Spogliata delle sue particolarità scolastiche, la differenziazione riducevasi così praticamente alla distinzione impalpabile della presenza od assenza della grazia, e S. Antonino, accettandola, rese ancor più impenetrabile la diagnosi col dire che il dolore, per debole che possa essere, è contrizione qualora venga informato dalla grazia; per forte, poi, che possa essere, non è se non attrizione se non è informato dalla grazia (28). Giovanni Nider, suo contemporaneo, è assai più rigido di tutti gli errori Quesnelliani condannati nella bolla *Unigenitus,* poichè dice che ogni vera attrizione ha radice solo nell'amore di Dio; la detestazione del peccato deve scaturire, non da sentimento della sua turpitudine, condivisa anche dai filosofi pagani, ma dall'esser esso offesa fatta a Dio; e quando l'uomo ha vera attrizione il sacramento converte questa in contrizione (29). La questione non venne chiarita col tempo e coi lavori delle successive generazioni di teologi. Domingo

(23) Alex. de Ales. Summæ P. IV. Q. XVII. Membr. V. Art. 1.
(24) S. Bonav. in IV. Sentt. Dist. XVI. P. I. Art. 2. Q. I.
(25) S. Th. Aquin. Summæ Suppl. Q. I, Art. II, III.
(26) Astesani Summæ Lib. V. Tit. I, Art. 2, Q. 1, Tit. 9, Q. 1-4.
(27) Durand de S. Porciano in IV Sentt. Dist. XVI. Q. II.
(28) S. Antonini. Summæ P. III. Tit. XVII. cap. 18.
(29) Jo. Nider Præceptorium Divinæ Legis, Præcept. III. cap. VIII e IX.

Soto aggirasi in un circolo vizioso quando afferma attrizione esser quella che non basta se scompagnata dal sacramento, mentre la contrizione basta da sè; egli dice assolutamente che tanto la contrizione che l'attrizione consistono nel detestare il peccato sopra ogni cosa e nell'aver l'intenzione assoluta di non più peccare in nessuna materia, giacchè, senza di ciò, l'attrizione non è degna di questo nome e non basta nemmeno se accompagnata dal sacramento. Ma i suoi sforzi per stabilire la differenza che passa fra le due sono puramente speculativi, poichè, rivolgendosi alla pratica, afferma che difficilmente il penitente può dire di possederle, mentre il prete trovasi nell'impossibilità di determinarle, nè, trattandosi sopra tutto di persone incolte, vale la pena di perder tempo a chiarire la cosa; basta dir loro che esse scaturirono dall'amore di Dio (30). Melchior Cano dice che la distinzione tra contrizione ed attrizione è facile, e passa ad esporre quattro differenze, che altro non sono se non definizioni; sulla grande questione se l'una si possa convertire nell'altra egli naturalmente schierasi dalla parte dei suoi compagni Tomisti contro gli Scotisti, e lo nega (31). Le generalizzazioni del concilio di Trento (32) non aiutano sostanzialmente affatto a stabilire una diagnosi differenziale pratica, e da allora i moralisti hanno continuato l'interminabile dibattito con un'aggiunta di raffinatezze e distinzioni (33). Quanto l'argomento sia intricato lo si può scorgere dal Palmieri, il quale consacra sessanta pagine alle condizioni richieste dalla contrizione perfetta e settanta pagine a quelle dell'attrizione (34), ma questa ricchezza di definizione apparisce subito superflua non appena si fa a spiegare la definizione tridentina della contrizione — secondo la quale essa consisterebbe essenzialmente nella detestazione e nel dolore dei peccati commessi e nella risoluzione di non peccar più — giacchè la detestazione diventa semplicemente « Vorrei non aver peccato », il dolore diventa parte o modo necessario della detestazione, e la risoluzione basta anche se semplicemente virtuale (35). Inoltre abbastanza logicamente si ritiene che l'uso delle indulgenze dimostri che la grazia infusa è superflua alla remissione della pena.

---

(30) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVII. Q. II Art. 5; Dist. XVIII, Q. III. Art. 3
(31) Melchior Cani Relect. de Pœnit. P. III. (Ed. 1550. fol. 34-5).
(32) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 4
(33) S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI. n. 433 sqq.
(34) Palmieri, Tract. de Pœnit. pp. 221-353.
(35) Ibid. pp. 214, 217 18.
(36) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. II. n. 1234.

Di gran lunga più importante nella pratica è la questione concernente la quantità o grado di attrizione richiesta perchè il penitente possa avere l'assoluzione mettendolo in grado di goderne i frutti. A nulla vale il sacramento concesso dal prete se egli interpone un « impedimento » che lo annulli. Qualunque finzione, per parte sua, sia mediante confessione intenzionalmente imperfetta sia per insufficienza di pentimento, rappresenta tale impedimento e lo lascia soggetto al peccato ed all'eterna dannazione, nonostante che egli adempia puntualmente il precetto della confessione annuale; diffatti, stando ai teologi più rigidi, siffatta *confessio informis* non è se non un nuovo peccato (37). Perciò, nell'economia della salute, non c'è questione praticamente più importante della definizione dell'attrizione sufficiente, e nessuna più di questa è stata minuziosamente e risolutamente dibattuta. Riducendo, poi, alla pratica del confessionale le conclusioni dei teologi, non sarebbe facile apprezzare di troppo l'influenza esercitata dalla sua azione riflessa sui concetti morali del fedele.

Scartando i concetti puramente teologici dell'ispirazione preveniente, della grazia infusa e della carità od amore di Dio, il pentimento imperfetto noto sotto il nome di attrizione può scaturire da un sentimento della turpitudine del peccato o dal timore delle sue conseguenze quaggiù e nel mondo futuro. Nella Regola che porta il nome di S. Basilio Magno, il timore dell'inferno è considerato come la più salutare delle emozioni che si possano utilizzare per eccitare una salutare detestazione del peccato, mentre, per un altro verso, S. Agostino lo denunzia come motivo abbietto che nulla ha a che vedere colla carità (38). Certo la penitenza, scaturiente da motivi più bassi dell'umana natura, ed egoistici, non è una fonte soddisfacente di diritto a partecipare della passione e della misericordia di Dio, ed appena gli scolastici principiarono ad occuparsene ebbero a dichiararlo. Fu allora nota col nome di attrizione servile, *attritio servilis* o *formidolosa,* e fu sempre oggetto fino ad oggi di attiva controversia. Abelardo ebbe enfaticamente a dichiarare che l'amore della giustizia è l'unica fonte di verace pentimento; che quella scaturiente dal timore dell'inferno non è che disperazione che porta a dannazione (39). Egualmente reciso è Pseudo-Agostino; falsa penitenza è quella che scaturisce dal timore

(37) Caietani Opusc. Tract. V. cap. 5. Si discute ancora, con buoni autori dall'una e dall'altra parte se siffatta confessione debbasi ripetere.

(38) S. Basilii, Regula, Interrog. 117 (Migne, CIII, 529). S. August. Epist. CXL. cap. 21.

(39) P. Abelardi, Epit. Theol. Christ. cap. 35.

del castigo: essa non ha valore alcuno e trascina l'anima alla perdizione (40) Altrettanto afferma il Card. Pullus; essa non ha valore alcuno ed il penitente è coartato e peccherebbe ancora se l'osasse (41). Graziano passa sotto silenzio la questione; pare la considerasse come sottigliezza scolastica indegna di occupare gli ozii di un canonista. Pietro Lombardo, parlando dei fattori del vero pentimento, non accenna nemmeno al timore dell'inferno (42). Eppure la questione già fermentava nelle scuole, e le opinioni già principiavano ad essere diverse, poichè, verso il 1170, Pietro di Poitiers, discepolo del Lombardo, dice che allora discutevasi assai se l'attrizione servile sia buona o cattiva, sia merito o peccato, sia compatibile od incompatibile colla carità, e ne conclude esser un dono gratuito di Dio, incapace per sè di meritare la vita eterna, ma che porta al desiderio della carità (43). Alessandro Hales concede raffinatamente che la contrizione debba essere sentita per il peccato e non per il castigo, eccettuato il caso in cui si tratta di una conseguenza del peccato (44). L'Aquinate dice semplicemente che mentre possiamo sentire dolore per il castigo, la contrizione riguarda esclusivamente il peccato (45). La maggior parte dei teologi domenicani aderirono ad un concetto più severo. Passavanti sostiene che la più fervida attrizione servile congiunta al sacramento non libera dalla dannazione (46). S. Antonino considera il timore dell'inferno come per sè assolutamente insufficiente, e Giovanni Nider dichiara che il dolore scaturiente da siffatto timore non è affatto attrizione ed altro non è che un novello peccato degno di punizione (47). I Francescani sostennero una dottrina più lassista. Per Duns Scoto non era nemmeno necessario discutere l'attrizione servile, poichè egli affermava bastare al peccatore sentire qualche dispiacere dei suoi peccati ed avere al tempo stesso nessuna intenzione di ripeterli; tutti i sacramenti operano da sè, e solo esigesi che non si frapponga alcun impedimento alla loro efficacia (48). I suoi discepoli accettarono ed applicarono le sue idee; l'Astesano afferma che l'amore di Dio ed il

(40) Ps. August. de vera et falsa Pœnit. cap. 9.

(41) R. Lulli, Sentt. Lib. V. cap. 31.

(42) P. Lombardi, Sentt. Lib. IV. Dist. XV. § 7.

(43) P. Pictav., Sentt. Lib. III, cap. 18.

(44) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XVII. Membr. III. Art. 2.

(45) S. Th. Aquin. Summæ Suppl. Q. II. Art. 1.

(46) Jac. Passavanti. Lo specchio della vera penitenza. Dist. IV. cap. 1.

(47) S. Antonini, Summæ P. I. Tit. XX. Jo. Nider Præceptorium divinæ legis Præcept. III. cap. VIII e IX.

(48) Jo. Scoti in IV. Sentt. Dist. XIV. Q. IV; Dist. XVII. Q. unic.

timore dell'inferno sono utili ingredienti del pentimento, e Pietro d'Aquila pare non conoscesse se non l'attrizione servile — il timore del castigo è la fonte di ogni pentimento (49). Angiolo da Chivasso non è altrettanto positivo; ei ritiene contrizione l'emozione prodotta dal timore del castigo; dice che tutti i dottori la ritengono efficace, ma pensa che quest'opinione sia dubbia, particolarmente quando trattisi di spiriti malati (50). Fra queste due scuole si intercalarono dottori variamente lassisti. Quasi completamente servile è il concetto di contrizione di Giovanni da Friburgo; parlando delle sue sei cause, manca il dolore d'aver offeso Iddio ed il desiderio di riconciliazione, e in loro luogo appare il timore dell'inferno e la perdita del paradiso (51). Guido de Monteroquer considera il timore dell'inferno come uno degli ingredienti della contrizione; ammette pochi esser coloro che sentono per i loro peccati un dolore uguale a quello che sentono per una disgrazia temporale, ma non spinge oltre la comparazione, ed i confessori su di ciò non debbono mai interrogare i loro penitenti (52). Gabriele Biel dice che il timore dell'inferno porta alla detestazione del peccato, qualora sia accompagnato dalla fede nella divina misericordia, dall'amore di Dio (53).

Poco a poco l'attrizione servile fece sua strada; la sua sufficienza rappresentava una dottrina consolante, e venne generalmente accettata perchè aumentava la lassezza che precedette la Riforma. I teologi più rigidi avevano bell'insistere sulla *dispositio congrua* richiesta per il ricevimento del sacramento, ma il Caietano ammette che essa manchi nella generalità dei casi, ed il suo contemporaneo Prierias dimostra che non esiste mai; basta desiderare di sentire dolore per i peccati commessi e di ottenere da Dio la grazia di evitarli; questa è l'attrizione virtuale, che viene convertita in contrizione dal sacramento, il quale imprime nel recipiente una disposizione nota sotto il nome di *ornatus* (54). È bensì vero che Giovanni da Taggia afferma esser nulla la confessione se il motivo principale è il timore dell'inferno, ma il Latomus assicura i suoi avversarî luterani che la grazia richiesta

(49) Fr. de Maironis in IV Sentt. Dist. XIV. Q. I. Vorrilong in IV Sentt. Dist. XIV. Astesani Summæ Lib. V. Tit. I, Art. 2, Q. 2, 3. P. de Aquila in IV. Sentt. Dist. XIV Q. II.

(50) Summa Angelica v. *Contritio* § 1; *Pœnitentia* § 15.

(51) Jo. Friburg. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. XXXIV. Q. 21.

(52) Manip. Curat. P. II. Tract. I, cap. 2, 6.

(53) Gab. Biel. in IV. Sentt. Dist. XIV. Q. II, Art. 3, Dub. 3.

(54) Caietani, Opusc. Tract. v. *De confessione* Q. 4. Summa Sylvestrina v. *Confessio sacr.* I. §§ 24, 26.

viene conferita nel sacramento (55). Così il sacramento diviene sempre più formola magica che supplisce alle deficienze tanto di chi lo concede che di chi lo riceve, e Melchior Cano, sebbene domenicano, asserisce che tutti i dottori fanno consistere l'attrizione semplicemente nell'imperfetto dolore che scaturisce dal timore del castigo (56).

Dopo i vigorosi attacchi dei Luterani ci si potrebbe aspettare che la chiesa frenasse alquanto questa tendenza alla lassezza, ma il concilio di Trento dichiarò che l'attrizione servile, purchè non accompagnata da desiderio di peccare, è un dono di Dio che nel sacramento apre le porte della giustificazione; è bensì vero che il penitente è ammonito che qualora mancasse la contrizione non deve lusingarsi di esser veramente assolto al cospetto di Dio (57), ma basta l'aver riconosciuto l'attrizione servile. L'applicazione pratica delle frasi puossi vedere nel catechismo promulgato, nel 1578, dal vescovo di Pavia per l'esame dei sacerdoti prima di essere abilitati a ricevere le confessioni, in cui appare che al penitente devesi solo imporre di esprimere qualche dolore dei suoi peccati e l'intenzione di farne penitenza ed astenersene (58). Nessuna meraviglia che il Catechismo Tridentino si lagni che la grande maggioranza del popolo creda non vi sia bisogno di alcun dolore profondamente sentito, bastando la semplice parvenza esterna (59), o che il Padre Fornari nelle sue istruzioni per i confessori accenni all'attrizione dicendo la stessa esser quanto di meglio ci si possa aspettare, come se la contrizione fosse scomparsa totalmente dal confessionale (60). In che consistesse l'attrizione lo dice il Chiericato il quale afferma che prima del concilio di Trento l'attrizione significava dolore perfetto, basato sull'amore di Dio, fino al punto in cui Dio infondeva la grazia, quando arrivava al grado di contrizione, ma che dopo il concilio si ritiene significhi semplicemente il dolore prodotto dal timore, sì che non può più arrivare al grado di contrizione, sebbene possa servire ad introdurre l'amore di Dio, diventando così contrizione (61). Diffatti, i padri tridentini sono talmente riusciti ad evi-

(55) Summa Tabiena, v. *Confessio sacr.* § 29, Latomus de Confess. secreta, 1525.

(56) Melchior. Cani Relect. de Pœnit. P. III (Ed. 1550, p. 33).

(57) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 4, 6.

(57) Confessionale Savonarola, jubente Hypp. de Rubeis Episc. Papiensis, per R. D. Alex. Saulium, Taurini 1578, fol. 81-2. « Dummodo adsit non solum aliqualis dolor de præteritis sed etiam propositum satisfaciendi et abstinendi de futuro.

(59) Catech. Trid. De Pœnit. cap. XII.

(60) M. Fornari, Instituctio Confessarior. Tract. I. cap. I. Per la grande e continua popolarità di quest'opera, vedi De Backer, III. 307.

(61) Clericati de Pœnit. Decis. XIV, n. 9.

tare una decisone che ancor oggi resta aperta la questione se nel sacramento sia necessario un poco di amore di Dio (62).

Ammessa così la sufficienza dell'amore servile, restava ancora di suddividerlo in naturale e soprannaturale. Per fonte di questa distinzione possiamo citare Domingo Soto, il quale ritiene probabile che l'attrizione prodotta dal timore dell'inferno basti se unita al sacramento; qualora il timore sia solo di castighi terreni non basta, sebbene la confessione sia valida, ma se il timore è prodotto da mali temporali inflitti da Dio, allora può bastare all'attrizione congiunta al sacramento (63). Così l'attrizione naturale incominciava ad esser nota come prodotto di timore di disgrazie o punizioni umane, soprannaturale restando quella che scaturisce dal timore del castigo di Dio, sia in questo mondo che nell'altro (64). L'insegnare che il dolore del peccato prodotto dal timore dell'infamia o della giustizia basti al sacramento equivaleva a ridurre l'antica definizione del pentimento alla più bassa denominazione spianando e facilitando il sentiero del peccatore al cielo, ma di teologi che difesero questa dottrina come probabile se ne trovarono. Nel secolo XVI Azpilcueta dice di averla sentita sostenere (65). Anche un buon autore come S. Francesco Saverio accettò l'attrizione naturale per buona là dove ammonisce i confessori che s'imbattono in peccatori insensibili a minacciarli dell'inferno per vedere di atterrirli ed indurli a pentimento predicendo loro ogni sorta di malanni — perdite di denaro e di reputazione, perdita di cause civili, prigione, malattie incurabili, ecc. (66). Continuò ad esser sostenuta e, nel 1679, Innocenzo XI fu costretto a condannarla (67), sebbene non condannasse la proposizione, allora comune fra teologi, che l'attrizione attuale non è necessaria e che basta la virtuale (68).

Il partito più rigorista della chiesa era certamente tutt'altro che soddisfatto della crescente lassezza che cercava di degradare la dottrina al livello della pratica corrente, e sforzossi di elevare alcun poco il concetto dell'attrizione servile soprannaturale. Data l'esistenza di

(62) Tournely de Sacr. Pœnit. Q. V. Art. II.

(63) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVIII. Q. III. Art. 3. Tamburini, Method. Confess. Lib. I. cap. I, § 5.

(64) Viva, Trutina Theol. in Prop. LVII Innocent. pp. XI. Trotta a Veteri Expos. Propos. Damnat. Tract. II Art. LVII.

(65) Azpilcueta Man. Confessar. cap. I, n. 8.

(66) S. Franc. Xaverii Niv. Epist. Lib. IV. Epist. 4 (Romæ. 1667. pp. 289-90).

(67) Innoc. PP. XI. Decr. 2 mart. 1679, prop. LXII. Cf. Aisdekin. Theol. Tripart. III, P. II. Tract. 4, cap. 5.

(68) Jo. Sanchez Selecta de Sacramentis Disp. XXXI, n. 8.

teologi i quali sostenevano che l'affermazione semplicemente verbale del dolore e del desiderio di astenersi, o del dolore del penitente di non sentire dolore sufficiente, od anche il timore passeggero e momentaneo del castigo costituisse l'attrizione formale sufficiente alla validità del sacramento (69), non potevano mancare gli spiriti desiderosi di far ritorno alle più antiche ed elevate concezioni dei Padri. Guglielmo Van Est, che propendeva per quello che poi prese il nome di Giansenismo sostenne che il timore dell'inferno non bastava se disgiunto dall'amore della giustizia (70). Pére Seguenot venne poi: in una versione del trattato di S. Agostino, *de virginitate,* egli colse la palla al balzo per affermare l'insufficienza della contrizione, e la necessità che la contrizione proceda da perfetta carità, proposizioni, queste, che la Sorbona, nel 1638, condannò perchè turbavano la quiete delle anime, perchè contrarie alla sicurezza ed alla pratica comune della chiesa e derogative del sacramento (71). La vaghezza della definizione tridentina, dettata da ragioni di convenienza, lasciavano ampio campo alle idee più svariate, e, nel 1666, il dotto Cristiano Wolff pubblicò un trattato per dimostrare che ciò voleva dire che la carità è necessaria alla remissione dei peccati e che l'attrizione servile è semplicemente utile, sebbene qualche volta necessaria (72). Ciò diede la stura a forte dibattito, e, nel 1667, Alessandro VII promulgò per mezzo dell'inquisizione un decreto in cui proibiva i vicendevoli abusi in cui erano caduti i teologi contendenti fino a che la Santa Sede si fosse pronunziata, nonostante che per incidenza affermasse che la maggioranza negava la necessità della carità (73). Il partito rigorista aveva a lottare non solamente colla prevalente lassezza della pratica, ma ben anche coll'accusa di Giansenismo di cui gli avversarii si servivano con assai efficacia. Quando sostenevano che il timore dell'inferno non è soprannaturale, e che l'attrizione basata esclusivamente su di esso, senza l'amore di Dio, non è emozione buona o sovrannaturale, Alessandro VIII, nel 1690, condannava queste proposizioni, ed il Viva le dichiarava Baiane e Gianseniste con un forte sapore di Luteranismo, mentre il Francolini sosteneva che il negare la sufficienza dell'attrizione senza la carità incoata è errore giansenista moderno, sebbene sembri attin-

(69) Em. Sa Aphorismi Confessar. v. *Absolutio* n. 13; *Contritio* n. 4. Alph. de Leone de Offic. et potest. Confessar. Recol. XX. n. 114.

(70) Estii in IV. Sentt. Dist. XV. § 1.

(71) D'Argentré, Collect. Judic. de novis erroribus III. I. 126.

(72) Chr. Lupi, Dissert. circa Contritionem et Attritionem (Opp. XI. 205).

(73) Index Alex. PP. VII, Index Decret. n 92.

ger forza nell'osservazione del Juenin, che i demonî si affliggono dei loro peccati non per aver offeso Dio ma per il castigo loro inflitto (74). Il Fénelon non esitò a denunziare per scandalosa la dottrina che l'attrizione scaturiente dal timore è sufficiente, ma aggiunse esser egualmente pericolosa la teoria che esige la carità predominante, e cercò un mezzo termine che congiungesse l'amore di Dio coll'amore del peccato (75). La grande assemblea del clero gallicano del 1700, presieduta da Bossuet, condannò la dottrina che l'attrizione servile basti senza l'amore di Dio per lo meno incoato, e la condannò come temeraria, scandalosa, perniciosa e tendente all'eresia, ordinando a tutti i sacerdoti di così istruire i loro penitenti (76). La battaglia tra lassismo e rigorismo, tra i teologi gesuiti ed il cosidetto Giansenismo, venne condotta con varia fortuna, ma l'influenza gesuitica a Roma fecesi preponderante, e finalmente, dopo lunga ed accanita lotta, Clemente XI, nel 1713, promulgava la bolla *unigenitus,* diretta primariamente contro Pasquale Quesnel, in cui condannava 101 proposizioni, fra le quali denunziava come errore giansenista l'asserzione che, da solo, il timore dell'inferno altro non faccia che portare alla disperazione, e che l'astenersi dal peccato solo per timore sia un atto puramente esterno e non anche interno (77). La vivace resistenza opposta alla bolla in Francia fu sul punto di produrre uno scisma almeno per una parte della chiesa gallicana. Ma sotto la pressura di Luigi XIV la bolla venne accettata, per lo meno di nome, da un'assemblea parziale dei vescovi dopo una discussione di quattro mesi, ma molti continuarono per conto loro la resistenza, con minaccie gravissime per parte di Clemente e con aperta ribellione per parte dei dissidenti. Le cose arrivarono al punto che quattro vescovi, con alla testa il Card. di Noailles, arcivescovo di Parigi, interposero appello al futuro concilio in ciò sostenuti dalla Sorbona e dalle facoltà di Reims e di Nantes. Gli appelli vennero messi all'Indice, alla Sorbona vennero soppressi i privilegi, e l'inquisizione romana ordinò che si perseguitassero per eresia tutti coloro che osassero criticare la bolla (78). I vescovi si lagnarono che la semplice nega-

(74) Viva Theol. Trutina in Alex. PP. VIII. Prop. XIV, XV. Francolini Discipl. Pœnit. Lib. III. cap. VIII, n. 1. Juen de Sacrament. Diss. VI, Q. IV cap. 2, Art. 3.

(75) Fénelon, sur le commencement de l'amour de Dieu (Oeuvres, Paris, 1838, II. 347).

(76) Habert Theol. Moral de Pœnit. cap. VIII. § IV. Juenin de Sacram. Diss. VII. Q. IV. cap. 4, Art. 2, § 4.

(77) Clemente PP. XI. Const. *Unigenitus*, Prop. 60, 62, 66 (Bullar VIII. 120).

(78) Première Instruction pastorale de Mgr. le Card. de Noailles, Paris, 1719, I. 41; II, 127, 157, 163, 166-76. Index Benedict. PP. XIV. 1744, p. 263. Clement. PP. XI.

zione delle proposizioni Quesnelliane fosse troppo vaga e lasciasse aperta la porta alla più deplorevole lassezza, inducendo ad una demoralizzazione generale, e supplicarono il papa di dare definizioni e spiegazioni tali da metterli in grado di evitare questi malanni, ma l'unica risposta che se ne ebbero fu che la bolla era sufficientemente chiara per chi non fosse guasto da perversa volontà, e che si allontanasse dalla chiesa chiunque non avesse voluto accettarla come stava (79). Il dibattito fu talmente accanito che, nel 1727, il benedettino Don Thierry de Viaixnes non esitò ad affermare che nel concilio generale al quale egli appellava la bolla sarebbe stata abbruciata e l'autore condannato per eresia (80). Nel 1729 la Sorbona finalmente si sottomise, e sconfessò la sua precedente ribellione (81), ma ciò non mise fine affatto all'agitazione. Le pratiche dei *convulsionaires* sulla tomba di Francesco de Paris, nel cimitero di S. Medardo, fino a che lo stesso venne chiuso con un decreto reale del 1732, illustrano l'esaltazione spirituale degli avversarî della bolla, e, ancora nel 1736, il giansenista vescovo di Senez ebbe a dichiarare che i miracoli operati ad intercessione del Paris dimostravano che la bolla non era tale da potersi accettare (82). Nel 1762 i così detti Giansenisti ebbero sui gesuiti la loro rivincita, ma l'agitazione continuò fino alla rivoluzione francese che smorzò tutte le eccitazioni, assorbendole.

La tattica papale di definire solo negativamente non poteva metter capo ad alcuna affermazione positiva di dottrina, ma la Santa Sede fu abbastanza prudente da evitare di addivenire ad una precisa determinazione di una materia incapace di definizione assoluta. Quando i rigoristi rivolgevano ai lassisti l'accusa di amministrare i sacramenti senza esigere una contrizione sufficiente, questi rispondevano che in pratica i rigoristi facevano altrettanto, giacchè altrimenti difficilmen-

---

Const. *Circumspecta*, 18 nov. 1716; Decret. S. Iaquis. 2 magg. 1714; 3 agosto 1719 (Bullar, VIII. 180, 402, 404). Quanto ai mezzi violenti adottati onde far accettare la bolla e le proteste del parlamento del Regno, vedi *Le temoignage de l'Université de Paris au sujet de la Constitution unigenitus*, Paris. 1716.

(79) Noailles, Instruction, 1 - 21 - 31.2 - 39 - 44 - 46 - 50. Clement PP. XI. Const. *Pastoralis officii*, 28 agost. 1718 (Bullar. VIII. 207).

(80) Colonia, Bibliothéque Janseniste, Ed. 1735, p. 6.

(81) D'Argentré, III. I. 172.

(82) Doyen, Vie du Bienheureux François de Paris; Recueil de Piéces, p. CLXV. (Utrecht, 1743). L'immensa letteratura accumulatasi sulle pratiche dei *convulsionaires* puossi benissimo dimenticare, ma degno di esser conservato è l'epigramma posto sulla porta di S. Medardo dopo la sua chiusura:

De part le Roy defence a Dieu
De faire miracle en ce lieu.

te si sarebbe potuto amministrare il sacramento (83). Sebbene Roma fosse riuscita così ad evitare la decisione di una questione dalla quale dipende l'efficacia di quasi tutti i sacramenti amministrati a penitenti, quando non fu costretta a parlare *ex cathedra,* non esitò a sostenere la dottrina della sufficienza della contrizione servile senza la carità. In una serie di istruzioni in lingua volgare, promulgate da Benedetto XIII, e che il concilio di Roma del 1725 ordinò fossero osservate in tutte le parrocchie, la definizione dell'attrizione è quella servile del concilio di Trento, frutto del timore dell'inferno, o della perdita del paradiso, o della turpitudine del peccato, ma vi si aggiunge — cosa che i padri tridentini cercarono abilmente di eludere — che questa basta, aggiungendo la spiegazione esser questa l'opinione comune, nonostante che la Santa Sede non avesse ancora decisa la questione (84). Fece perciò cosa saggia Benedetto XIV ammonendo i vescovi di non asserire assolutamente la sufficienza dell'attrizione semplicemente servile, o la necessità della carità incoata, giacchè la questione era ancora *sub judice,* e l'una e l'altra opinione potevasi impunemente sostenere (85). Mentre in pratica potevasi attenere sì all'una che all'altra opinione, il Ferraris asserisce il motivo dell'attrizione esser assai più la carità verso se stessi che quella verso Dio, giacchè scaturisce dal timore delle pene temporali od eterne, e, unita al sacramento, questa basta alla giustificazione; così pure per l'amore di Dio, egli affermò che l'attrizione, implicitamente od esplicitamente, formalmente o virtualmente, porta ad esso (86). Il Liguori dice che la gran massa degli autori è in favore della sufficienza dell'attrizione meramente servile, anche se essa è esclusivamente frutto del timore di malanni temporali inviati da Dio in castigo, ma aggiunge che anche l'altra opinione non manca di probabilità ed è più sicura (87).

I rigoristi non vennero messi completamente colle spalle al muro e si studiarono di evitare gli errori Quesnelliani dividendo il *timor servilis* in *simpliciter servilis* e *serviliter servilis;* il primo era il timo-

(83) Francolini Clericus Romanus munitus Disp. X. n. 2, 4.

(84) C. Roman. 1725, Tit. XXXII. cap. 3. (Romæ, 1725, p. 138). « Bastando il dolore imperfetto, cioè l'attrizione, già spiegata di sopra, o pura, o al più quella che è congiunta con qualche principio di amor benevolo verso Dio, il che rimane finora indeciso dalla Santa Sede ». Una versione latina puossi trovare nella *collectio lacensis,* I, 458.

(85) Bened. PP. XIV. De Synod. Dioeces. Lib. VIII. cap. VIII, n. 9.

(86) Ferraris Prompat Biblioth. v. *Pœnit. Sacram.* Art. II. n. 7, 8, 10.

(87) S. Alphons de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI n. 440-5. Per la disputa fin qui interminata su questa questione vedi le *Vindiciæ aphonsinæ,* pp. 426 sqq. (Romæ, 1873).

re del castigo senza il desiderio di peccare, il secondo conteneva questo desiderio ma frenato dal timore. Naturalmente l'attrizione frutto del primo è soprannaturale, ed il Padre De Charmes ritiene che ogni attrizione servile per poter bastare congiunta al sacramento debba comprendere un poco di amore di Dio (88). Il bellicoso rigorista Concina non si stanca mai di dire che la dottrina dei lassisti rappresenta un tentativo di conciliare i costumi pagani colle celesti ricompense (89). Vana fu questa resistenza. Il movimento giansenista toscano, ai tempi del Granduca Leopoldo I, col voler denunciare l'efficacia dell'attrizione meramente servile dicendo che la stessa non poteva esser madre che di conversioni fittizie, porse ai Lassisti il destro desiderato, e Pio VI condannò la dottrina come falsa ed irritante, contraria alla pratica sicura della chiesa, derogatrice del potere del sacramento (90). Così la chiesa aveva finalmente parlato ed in termini che, se non erano completamente ambigui, si potevano intendere nel senso di condanna di quanto non avesse carattere lassista, ed i sostenitori di questo seppero cogliere la palla al balzo. Miguel Sanchez trattò di giansenista e luterana l'esigenza della carità predominante; come altrove, anche qui si fece questione di parole, giacchè non c'è attrizione che non contenga implicitamente la carità (91). Il Palmieri dimostra che perchè il sacramento riconcilii il peccatore con Dio basta solo la remozione di un peccato non ritrattato, e questo può avvenire anche coll'attrizione frutto esclusivamente del timore servile (92). Il Catechismo del concilio di Baltimora asserisce che « la contrizione imperfetta », scaturiente dal timore dell'inferno o dall'odiosità del peccato basta, e nulla dice dell'atto per cui nel sacramento essa diventa contrizione (93).

Il pentimento viene ancora diluito nell'*attritio existimata,* ossia attrizione immaginaria, in cui il penitente crede veramente di posse-

(88) Th. ex. Charmes Theol. Univ. Diss. V. cap. III. Q. 3, Art. 1-2. Tournely de Sacr. Pœnit. Q. V. Art. 1.

(89) Concina Theol. Christ. contract. Lib. IX. Diss. I, cap. 7, §§ 5, 6. « Sed *nova via media* una conjungit paganicos mores et regni æterni præmium; sacramenta Christi et voluptates mundi; lucem et tenebras; bonum et malum ». Ibid. cap. 9, § 3, n. 4.

(90) Istruzione pastorale di Mons. vescovo di Chiusi e Pienza (Giuseppe Pannilini) § XXXVI, (Firenze, 1786, p. 89). Catechismo per i fanciulli ad uso delle città e diocesi di Cortona, Chiusi, Pienza, Pistoia, Prato, e Colle, Lezioni 11, 12 (Pistoia, 1786). Compendio dell'educazione overo istruzione cristiana, cap. 22 (Napoli, 1784). Atti e Decreti del Concilio di Pistoia dell'anno 1786 pp. 142-3, 147. Pii PP. VI. Const. *Auctorem fidei,* Prop. XXV. XXXVI.

(91) Mig. Sanchez Prontuario de la Theol. Moral. Trat. VI. Punto iv. § 2.

(92) Palmieri Tract. de Pœnit. p. 344.

(93) Catechismo del terzo Concilio plenario di Baltimora, 1886, p. 35.

dere un'attrizione che non possiede. A questa accennò già, nel secolo XIV, Durand de S. Pourçain, il quale ritiene sufficiente che il penitente si ritenga veramente pentito, giacchè Dio ed il sacramento colmano le lacune (94). Teoreticamente la questione è imbarazzante ed importante, giacchè ammettesi il fatto che nessuno possa rettamente apprezzare e valutare la profondità e la realtà delle proprie emozioni, e quando si pensi che uno può benissimo ingannarsi ritenendo di esser attrito mentre in realtà non lo è, diventa instabile la base di tutto il laborioso sistema creato dalle fatiche dei teologi. Tuttavia, siccome è impossibile sapere se la credenza del penitente nella propria attrizione sia o no fondata, o fino a qual punto Dio supplisca nel caso che andasse ingannato, così praticamente la questione diventa di genere puramente speculativo. Alcuni autorevolissimi dottori ricorrono per aiuto all'ignoranza invincibile in favore del penitente; (95) altri, come il Durand, dicono che, in vista della sua buona fede, Dio fornisce una grazia santificante sufficiente alla giustificazione (96), ma l'opinione dell'insufficienza di siffatta attrizione è la più comune, e ad essa propende il Palmieri, sebbene costui conforti il penitente assicurandolo che se è certo della sua attrizione questa gli basta nella confessione (97). Dopo tutto, la futilità di queste speculazioni che per sette secoli sono state pascolo dello spirito teologico è dimostrata dall'affermazione del Liguori che molti confessori chiedono semplicemente al penitente: « Domandate perdono a Dio di tutti questi peccati, ed in cuor vostro siete pentito?», e poscia, senz'aggiunger verbo, impartiscono l'assoluzione (98). Probabilmente questo spiega perchè il concilio di Bordeaux, nel 1859, si lagnasse che nella maggior parte dei casi il frutto del sacramento consistesse nella mancanza assoluta di contrizione (99).

---

(94) Durandi de S. Porc. in IV. Sentt. Dist. XVII. Q. XIII.

(95) Melchior, Cani Relecta de Pœnit. P. V. (Ed. 1550, p. 121).

(96) Berteau Director Confessar. Ed. XXI Venet. 1684, p. 489. Probabilmente questa è l'opera condannata dalla Sorbona, nel 1683, perchè contenente « non tantum multa inepta et ridicula sed etiam turpia et obscoena » (D'Argentré, III. I. 16). A Roma, però non venne condannata e pare fosse assai diffusa per lo meno per mezzo secolo.

(97) Palmieri Tract. de Pœnit. pp. 355-7. Cf. Escobar Theol. Moral. Lib. VII. Examen IV cap. 5, n. 28. Garamuelis Theol. Fundam. n. 1881. Arsdekin Theol. Tripart. P. III. P. II, Tract. 4, cap. 5. Busembaum Medullae Theol. Moral. Lib. VI. Tract. IV. cap. I, Dub. 2, n. 2. Th. ex Charmes Theol. Univ. Diss. V. cap. III. Q. I.

(98) S. Alph. de Ligorio, Praxis Confessarii cap. I. § 2, n. 10.

(99) C. Burdigalens. ann. 1859. Tit. III. cap. 5, § 3 (Coll. Lacens. IV. 761).

L'esaltazione progressiva da noi rintracciata nel potere attribuito al sacramento di sostituire le esigenze che si sarebbero dovute imporre alla coscienza del penitente facevano naturalmente sì che il formalismo soppiantasse gli elementi essenziali richiesti dalla chiesa antica ad ottenere il perdono. Una necessaria preparazione alla confessione trovasi nel così detto « Atto di Contrizione », ma ci si disse che se per Pasqua un cristiano non avesse modo di accostare un confessore non sarebbe obbligato a fare un atto di contrizione, giacchè quando la chiesa impone l'obbligo di un atto esterno con ciò non ci s'intende obbligati ad un atto interno quando l'esterno non sia possibile, poichè secondario è l'obbligo dell'atto interno (100). Così il segno ha soppiantato la cosa; la confessione che in origine altro non era che un segno di contrizione, è diventata la sola essenziale, e senza di essa la contrizione è inutile; l'obbligo che si aveva verso Dio è stato trasferito all'uomo. In sè, l'atto di contrizione non è se non un altro esempio del formalismo che tende ad accontentarsi di atti esterni. E' una formola che esprime dolore per i peccati commessi e l'intenzione di emendarsi, e, verificandosi talune circostanze, ad esso è annesso grande valore. Così se un prete che versi in istato di peccato mortale, ed è obbligato a celebrar messa sotto pena di produrre uno scandalo e non ha occasione di confessarsi ed ottenere l'assoluzione, può abilitarsi a celebrare con un atto di contrizione e coll'intenzione di confessarsi appena lo possa (101). Qualche volta queste formole sono elaborate e qualche volta semplici, e spesso si trovano in lingua volgare allo scopo d'aiutare la memoria delle persone incolte e rozze (102). Teo-

---

(100) Summa Diana, v. *Servus*, n. 42. Una concezione meccanica simile della morale trovasi nel detto non esser necessario che la contrizione sia sentita perchè i peccati siano rimessi se soccorrono alla memoria, giacchè oggetto della contrizione è la riconciliazione con Dio, e questo è già ottenuto. Ibid. v. *Attritio et contritio* n. 5.

(101) Astesani, Summæ Lib. V. Tit. XI. Jo. Gers, Regulæ Morales (Ed. 1488, XXV. E.). Casus Conscientiæ Bened. PP. XIV. Oct. 1736, cap. 3. Padre De Charmes suggerisce un altro metodo per sfuggire allo scandalo di un prete che per non poter esser assolto non può celebrare messa. Con un coltello dovrebbe tagliarsi il pollice, fasciarlo e poscia farlo vedere e dire che per questo non può celebrar messa. Theol. Univ. Diss. V. cap. VI. Q. 5, § 3.

(102) Tamburini (Method. Confess. Lib. I. c. I. § 6) dà quanto segue per un atto di contrizione « Pœnitet me intime de peccatis meis proper Deum quem summe diligo emendationem propono in futurum ». E questo per attrizione: « Mihi displicet peccasse propter mala quæ Deus mihi immittere vel bona quibus me privare potest ». Egualmente semplice è uno di Benedetto XIV (Casus Conscientiæ, Sept. 1739, Cas. 2). « Pœnitet me offendisse Deum quia summe bonum est, nec ultra hoc in æternum

reticamente, per esser efficace, l'atto di contrizione dev'esser basato sur una corrispondente emozione interna, la quale, sebbene ai moralisti sembri assai facile, non lo è affatto (103), e diffatti il Liguori dice che gli ignoranti non sono in grado di procurarsela (104). Parrebbe che il procurarsela fosse effetto di educazione, ma quando un'emozione di questo genere dipende da un'ordine della volontà, non è certo mancare di carità il ritenere che in moltissimi casi la forma sostituisca la sostanza, ed abbiamo l'autorità del Liguori che afferma esser ben pochi i penitenti che si diano la briga di prepararsi alla confessione (105).

Altra questione agitata nelle scuole a proposito della contrizione è se il sacramento possa esser valido eppure *informe*, od inoperativo in conseguenza del fatto che il pentimento non si estende a tutti i peccati mortali commessi. L'impossibilità di risolvere il problema non ha fatto che rendere più attraente il dibattito, e dall'una e dall'altra parte si sono schierati tutta una serie di nomi, ma la maggioranza sta per l'affermativa, per cui si dice che questa è l'opinione più probabile, e che il sacramento resta inoperoso fino a che venga vivificato dalla remozione dell'impedimento. Così se la penitenza è fatta in istato di peccato mortale, essa rivive e rimuove il castigo *ex opere operato* (106).

Strettamente connesso colla questione della sufficienza dell'attrizione è il motivo che induce il penitente a chiedere il sacramento. Abbiamo visto che questo era considerato come invalido se fonte dell'attrizione era esclusivamente il timore dell'infamia e della giustizia; non è facile distinguere questo da altri motivi mondani, ma i teologi dànno tali distinzioni che è assai difficile escluderne alcuno. Se una donna si confessa e si comunica ed ascolta la messa perchè così fanno le sue compagne ed essa desidera esser stimata, i suoi sacramenti sono sacrileghi? Se uno è caritatevole un po' per la bontà sua ed un po' per

---

faciam ». Più elegante ne è uno contenuto nelle istruzioni per i ragazzi impartite da Benedetto XIII (Concil. Roman. ann. 1725, p. 440):

Offesi il mio Signore,
Mio Dio, mar di pietà, fonte d'amore!
Ingrato offesi a torto
Chi sol per amor mio in croce è morto.
Pentami, sommo Ben, Bontà infinita:
Mai più ti offenderò, mai più, mia vita.

(103) Caramuelis Theol. Fundam. n. 2098.
(104) S. Alph. de Ligor. Theol. Moral. Lib. VI .n. 624.
(105) Ejusd. Praxis Confessar. cap. I. § 2, n. 10.
(106) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. II, n. 672, 1244.

desiderio di esser lodato, si acquista qualche merito? Anticamente ritenevasi che la confessione fatta in siffatte circostanze fosse nulla, ma i moderni casuisti ci assicurano che se la vana gloria è *per accidens*, il merito non va perduto (107).

Se la questione sul grado di sufficienza dell'attrizione si è dimostrata così intricata ed imbarazzante, quella dell'emendamento e dell'astensione dal peccato non ha provocato minori discussioni ed, in pratica, è forse ancor più difficile a risolversi. Come abbiamo visto, nella chiesa primitiva si riteneva che il pentimento supponesse la conversione del cuore e l'emendamento della vita, ed il Crisostomo venne accusato di eresia per aver voluto ammettere a penitenza i ripetutamente recidivi. Su di ciò erano basate le inabilità imposte ai penitenti per preservarli dalla tentazione, e la definizione data da Gregorio Magno del vero modo di compiere la penitenza differisce ben poco da quella di Lutero — dolore dei peccati passati e volontà di non ripeterli (108). Però, la natura umana è troppo debole per resistere ad una prova così rigorosa, mentre l'umana sapienza trovasi nell'impossibilità di stabilire una regola applicabile a tutti i casi, tirando una linea netta di demarcazione tra i cristiani ardenti che cadono ripetutamente ma sempre si sforzano di risorgere ed i peccatori abituali che considerano il perdono dei peccati commessi semplicemente come licenza a ricommetterli. Eppure a questo compito impossibile si accinse la chiesa quando volle guidare le coscienze dei suoi sudditi assoggettandoli alle chiavi del paradiso e dell'inferno, e dal saggio modo di compiere questo suo dovere dipende la maggior parte dell'influenza morale da essa attribuita al confessionale.

Data la profonda alterazione avvenuta nella chiesa in conseguenza della sua lotta coi barbari e della loro conversione nominale, l'antico rigore doveva necessariamente scomparire. Pur di portare il convertito al confessionale ed indurlo a chiedere la riconciliazione essa non si curava di imporgli una regola di vita troppo stretta per il futuro. Perciò riscontriamo che i Penitenziali si occupano ben poco, trattando della penitenza, dell'emendamento della vita, sebbene in alcuni più recenti, portanti le stigmate sacerdotalistiche del movimento Pseudo-Isidoriano del IX secolo, ciò trovi un posto fra i sette modi di otte-

(107) Summa Angelica, v. *Confessio* I. §§ 5, 24. Gury Cases Consc. I. 33-4.

(108) Gregor. PP. I. Homil. in Evangel. XXXIV. 15. « Pœnitentiam quippe agere est et perpetrata mala plangere et plangenda non perpetrare ».

nere il perdono (109). Che i fabbricatori delle false decretali volessero restaurare l'importanza dell'astenersi dal peccato trasparisce da una frase attribuita a Pio I, che il digiuno, la preghiera ed altre opere buone sono inutili se lo spirito non si allontana dal peccato (110). Al grande concilio di Piacenza, tenuto sotto Urbano II nel 1095, viene attribuito un canone che se fosse stato imposto avrebbe risolta la questione per l'avvenire; esso proibisce di impartire il sacramento della penitenza a tutti coloro che non vogliono deporre l'odio, od abbandonare la loro concubina, o qualunque altro peccato mortale (111).

Quando gli scolastici iniziarono i loro lavori pare non si curassero di popolarizzare la confessione imponendo rigidamente l'antica regola. Hugo da S. Vittore cita Ambrogio e Gregorio ed Isidoro per dimostrare che la penitenza è nulla se seguita da nuovi peccati, ma afferma che i susseguenti peccati dimostrano solo che il peccatore non è più penitente, è non che lo è stato (112). Pier Lombardo segue lo stesso ordine di idee: ei combatte gli antichi autori e vuol dimostrare che l'intenzione di non più peccare basta di per sè, e che la ricaduta nel peccato puossi curare con una nuova penitenza; se la contrizione produce l'emendamento è la contrizione sufficiente che per sè rimette il peccato e rende superfluo il sacramento (113) — donde la deduzione che il sacramento è fatto per coloro che non possono astenersi dal peccato. Per dilatare l'uso della confessione vennero rotte le barriere, ed Alessandro III ordinò tassativamente che si ammettessero alla confessione anche coloro che dichiarassero di non potersi astenere — precetto che entrò a far parte del diritto canonico (114). Eppure non era possibile distruggere senza lotta l'antica dottrina dei Padri. Alain de Lille cercò di riconciliare la regola antica colla nuova facendo consistere la penitenza nella contrizione dei peccati coll'intenzione, espressa per bocca del confessore, di evitarli (115). Adamo di Perseigne è più conservatore e dice che la confessione senza l'emen-

(109) Pœnit. Merseburg. *a* Prologo; Pœnit. Ps. Gregor. III. cap. 2 (Wasserschleben. pp. 388, 537).

(110) Graziano cap. 21 Caus. XXXIII. Q. III. Dist. 3. P. Lombardi Sentt. Lib. IV. Dist. XV. § 3. E' forse significativo che Graziano, pur citando il passo, cerchi di sostenere esser esso applicabile solo alla penitenza solenne e non al costume generale della chiesa.

(111) Bertold. Constant. Chron. ann. 1095. Strano, fra i canoni nelle collezioni attribuite al concilio non se ne trova uno simile.

(112) H. de S. Victore Summæ Sentt. Tract. VI. cap. IV.

(113) P. Lombard. Sentt. Lib. IV. Diss. XIV. § I; Dist. XV. § 7.

(114) Cap 5 Extra Lib. V. Tit. XXXVIII.

(115) Alani de Insulis de Arte Cath. Fidei Lib. (Pez. Thes. I. II. 497).

damento è inutile; ammesso anche il desiderio di abbandonare il peccato, se questo resta allo stato di semplice desiderio, le buone opere non bastano ad ottenere l'assoluzione; esse possono procurare qualche mitigazione dei tormenti dell'inferno, o possono esser compensate in questa vita con un poco di mondana prosperità, ma qui sta tutto il loro effetto (116). Eudo di Parigi, nel 1198, e Riccardo Poore di Salisbury, nel 1217, ordinano ai confessori di indagare se il penitente vuole astenersi dal peccato, e se rifiuta di prometterlo, gli si deve negare l'assoluzione, altrimenti cadrebbe in un nuovo peccato (117).

Quando il canone lateranese rese obbligatoria la confessione, la questione dell'astensione dal peccato, condizione antecedente all'assoluzione, entrò in una nuova fase, e la chiesa trovossi invescata in una serie di difficoltà tutt'altro che facili a risolversi, in pratica, sopra tutto per ciò che riguarda la sicurezza da esigersi dal penitente. Guglielmo di Parigi dichiara che il perdono dei peccati lo si deve promettere solo a chi lo abbandona, e con tutto ciò insiste enfaticamente nel precetto di non esigere dal penitente alcun voto o giuramento od anche semplice promessa, per non metterlo nel pericolo di cadere in un peccato più grave (118). Trattavasi di un dilemma tutti e due i corni del quale potevan provocare a peccato giacchè Berengario vescovo di Gerona, ammonisce i suoi preti di rifiutare l'assoluzione a chi non promettesse di astenersi dal peccato (119), e S. Bonaventura afferma che il confessore non può concedere l'assoluzione senza che si abbandoni il peccato; dice che devesi esigere promessa di astenersene, giacchè è peccato mortale impartire l'assoluzione a chi rifiuta di farla; così peccano quei pestiferi ignoramuses che concedono la licenza di confermare i concubinarî, gli usurai ed altri peccatori abitudinarî; potere che nè il papa nè S. Pietro stesso nè tutti gli angeli possiedono (120). Nel 1284, il concilio di Nimes si occupa enfaticamente dell'argomento e sostiene rigidamente doversi rifiutare l'assoluzione e la comunione a chi non abbia ferma risoluzione di astenersi dal peccato (121). Non sappiamo fino a qual punto questo venisse ammesso, e, nel 1287, il concilio di Liegi s'accontenta di rifiutare l'assoluzione a chi

(116) Adami de Persennia Epist. XX. (Martene Thesaur, I, 751).

(117) Odonis episc. Paris. Synod. Constt. cap. VI, § 8; R. Poore Constt. cap. XXX. (Hardu in. VI. II. 1940; VII. 97).

(118) Guill. Paris, de Pœnit. cap. 24, 26; de sacr. Pœn. cap. 21.

(119) Espana Sagrada, XLIV. 20.

(120) S. Bonaventuræ Confessionale cap. IV. Partic. 2, 3.

(121) C. Nemausens. ann. 1284 (Harduin. VII. 910).

non voglia dire di volersi astenere dal peccato (122). Giovanni di Friburgo riflette l'incertezza del periodo nell'ammasso di confuse e contradditorie autorità che cita. Il principio era certo, ma il busillis stava nell'applicarlo, e ne conclude che sebbene le sue buone opere siano inutili qualora il penitente non voglia astenersene, pure bisogna ammetterlo all'assoluzione ed esortarlo ad emendarsi (123). Gli Scotisti, colla loro propensione al Lassismo, sostengono bastare che il penitente, al momento di ricevere il sacramento, non abbia vera e propria intenzione di commettere peccato (124), ma l'Astesano aggiunge che qualora il penitente si dicesse disposto ad astenersene ed il peccato fosse grave, si dovrebbe da lui esigere un giuramento (125). Durand de S. Pourçain ammette la difficoltà di risolvere la questione dei penitenti che non vogliono astenersi dal peccato; cita argomenti dell'una e dell'altra parte ed evita apertamente di esporre un'opinione decisiva, limitandosi a dire che sarebbe assai più sicuro che un penitente cosiffatto si riconfessasse (126). Nel 1310, il concilio di Cambrai fu più rigido, ed ordinò di rifiutare l'assoluzione a coloro che non avessero intenzione di astenersi dal peccare, ma doversi loro imporre la penitenza ed obbligarli a compiere opere buone nella speranza che queste inducano Dio ad illuminare i loro cuori (127). Verso il 1330 Guglielmo Trie, arcivescovo di Reims, nelle istruzioni da lui impartite ai confessori si limita ad esigere che il penitente prometta di astenersi più che sia possibile (128). Il Cancelliere Gerson accenna alla dottrina scotista che basti l'assenza di intenzione vera e propria e ritiene più sicura e probabile l'opinione che si richieda l'intenzione vera e propria di non peccare (129), ma non dice come ciò si possa applicare. S. Antonino segue il concilio di Cambrai; se un penitente non è disposto ad abbandonare il peccato, bisogna rifiutargli l'assoluzione ed imporgli delle opere buone (130). Un altro autore del tempo getta tutta la responsabilità sul penitente, il quale deve avere la ferma intenzione di non più peccare, giacchè molti sentono la vera contrizione e si con-

(122) Joh. Leodiens. Stat. Synod. ann. 1287, cap. 4 (Hartzhe im III. 686).

(123) Jon. Friburg Summæ Confess. Lib. III. Tit. XXXIV. Q. 137, 139.

(124) Joh. Scoti in IV. Sentt. Dist. XIV. Q. 4. Dr. de Maironis in IV. Sentt. Dist. XIV. Q. I.

(125) Astesani Summæ Lib. V. Tit. XXXI Q. 2.

(126) Durand. de S. Porc. in IV. Sentt. Dist. XVII. Q. XIII.

(127) C. Camerac. ann. 1310 (Hartzhe im. IV. 114).

(128) Statuta Synod. Remens. Sec. Loc. Præcept. 4. (Gousset, Actes etc. II, 540). Vedi pure C. Seussion. ann. 1403 (Ibid. p. 630).

(129) Joh. Gersonis Regulæ Morales (Ed. 1488, XXV. H.).

(130) S. Antonini Instruct. de Audientia Confessionum, fol. IIb.).

fessano bene, ma se restano nei loro cuori i cattivi desiderî la confessione val nulla (131). Angiolo da Chivasso e Bartolomeo da Caimis affermano non doversi esigere alcun giuramento o promessa, ma esser peccato mortale assolvere il penitente che non voglia abbandonare un peccato mortale (132).

Nel progredire del lassismo che caratterizza il periodo anteriore alla Riforma il Caietano spiega che quella che comunemente passa sotto il nome di attrizione in confessione è il dispiacere d'aver peccato sentito dai concubinarî abituali ed usurai accompagnato da una velleità d'intenzione di riforma che non implica affatto una vera e propria intenzione di farlo. Diffatti egli dice che quasi tutti i penitenti ammettono di non aver affatto l'intenzione di abbandonare il peccato; qui la virtù del sacramento non cambia l'attrizione in contrizione, eppure la confessione è valida e non è affatto necessario ripeterla (133). Perfino un moralista severo come il Savonarola si accontenta di un semplice dispiacere; purchè non ci sia l'assoluta intenzione di continuare a peccare (4). Dato questo costume, le speculazioni dei teologi ci interessano solo perchè illustrano l'impossibilità di ridurre le teorie alla pratica. Prierias denota il conflitto fra l'una e l'altra quando dice che se il penitente dichiara di non poter abbandonare un peccato deveglisi rifiutare l'assoluzione — ma il confessore non deve mai permettere che alcuno se ne vada colla disperazione in cuore, e se assolve l'assoluzione tiene ed avrà il suo effetto purchè il peccatore sia veramente pentito (135). Così i confessori tenevano ad assolvere mentre i

(131) Raynaldi, Confessionale (*Sine nota, sed circa* 1476).

(132) Summa Angelica v. *Confessio* IV. § 13; VI §§ 1, 3. Bart. de Chaimis Interrog. fol. 92a. Cherubini de Spoleto Sermones Quadragesimales Sermon. LXII.

(133) Caietani, Opusc. Tract. IV. De Attritione Q. I; Tract. V. De Confess. cap. 5. Ma altrove ammonisce i confessori di principiare col chiedere al penitente se sia concubinario od usuraio o detentore di beni altrui; e se la risposta è affermativa deve rifiutarsi di ascoltarlo. Debbonsi pure rigettare coloro che detengono benefizii incompatibili in virtù di dispense papali. Caietani Summula V. *Interrogat.*

(134) Savonarolæ Confessionale fol. 34b.

(135) Summa Sylvestrina v. *Confessio sacram.* I. § 27; *Confessor* III. § 15. IV § 3. La teoria che un'assoluzione, imperfetta in forza di confessione fittizia, divenga valida in seguito quando il penitente la ripete, è, come molt'altri punti, discussa tra teologi severi e lassisti. Una confessione fittizia (*Confessio ficta*) è quando si nasconde qualche peccato oppure il penitente non ha intenzione di abbandonare il peccato. L'Aquinate ritiene (Summæ Suppl. Q. IX. Art. 1) che venendo meno la finzione l'assoluzione si fa buona e non occorre più ripeterla, quantunque la finzione rappresenti un peccato che bisogna confessare. Il Cancelliere Gersone, d'altra parte, dice (Regulæ Morales, Ed. 1488, XXV. H), che l'opinione più probabile sebbene sia pure la più severa è che non c'è assoluzione e quindi la confessione va ripetuta. Pare che la teoria moderna sia questa che se la finzione è *materiale* o preterintenzionale, il sacramento è perfettamente nullo. Marc Institt. Moral. Alphonsianæ n. 1397.

penitenti tenevano a peccare, ed il sistema era sufficientemente elastico da permettere alle coscienze di tutte le opinioni di starsene perfettamente tranquille, nonostante che Domingo Soto si scagli contro l'opinione lassista che, qualora il penitente dichiari la propria impotenza ad astenersi, pure la sua confessione basti ad osservare il precetto Lateranese (136).

Il concilio di Trento si guardò bene dall'emettere definizioni che turbassero lo stato di cose esistente, e limitossi a specificare che l'attrizione esclude la volontà di peccare, e ad anatematizzare la dottrina gregoriana e luterana che la miglior penitenza sia una nuova vita (137), dottrina assai più negativa che positiva, lasciando la porta aperta a chi per il momento avesse potuto non nutrire alcuna intenzione positiva di continuare nel malaffare. Egualmente riservato fu il catechismo tridentino; esso dice che la contrizione abbraccia l'intenzione ferma e certa di emendarsi, ma non dà istruzioni sul modo di trattare i recidivi od i peccatori abitudinarî (138). Lo zelo riformatore di San Carlo Borromeo la ruppe fino ad un certo punto con questo consolante opportunismo, dando l'ordine perentorio che nella provincia milanese i concubinarî, gli usurai, i bestemmiatori, od altri peccatori abitudinarî non venissero ammessi alla confessione fino a che, almeno per qualche mese, non avessero dato prova di volersi emendare (139). Disgraziatamente questa salutare severità fu solo locale, mentre il lassismo era generale. Manuele Sa afferma che la semplice intenzione di astenersi basta ad ottenere l'assoluzione anche se il confessore non ha fiducia nella sua efficacia, ma quando l'uomo ricade spesso negli stessi peccati è bene differire un poco l'assoluzione (140). In quest'ultimo caso il vescovo Zerola accontentasi di suggerire di ammonire il peccatore che, qualora non si astenesse, perderebbe tutto il frutto della sua confessione; qualora rifiutasse assolutamente di farlo non lo si deve rimandar disperato, ma imporgli qualche opera buona nell'idea che Dio lo illumini (141). Escobar sostiene non esser necessaria l'intenzione attuale di astenersi, ma bastare la virtuale, purchè ci sia la buona fede (142). Guglielmo van Est era considerato come rigido, eppure dimostra di aver ben poco condiviso il progresso morale del

(136) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVIII. Q. III. Art. 3.
(137) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 4; can. XIII.
(138) Catech. Trid. Da Pœnit. cap. 6.
(139) S. Caroli Borrom. Instruct. Confessar. (Ed Brixiae, 1676, pp. 76, 80).
(140) Em. Sa Aphorismi Confessar. v. *Absolutio* n. 12.
(141) Zerola Praxis Sacram. Pœnit. cap. XXVI. Q. 14, 15.
(142) Escobar Theol. Moral. Tract. VII Axam. IV. cap. V. n. 28.

formalismo del confessionale, poichè dichiara falso il detto di Lutero: « la miglior penitenza è una vita nuova », e quindi da condannarsi (143). Diana dice esser discutibile se l'attrizione abbracci un'intenzione esplicita od implicita di astenersi, e spiega che una sufficiente intenzione può coesistere accanto alla probabile aspettativa di una ricaduta (144). Tamburini dice lodevole, e da alcuni ritenuta necessaria, l'intenzione esplicita, ma esser probabile che basti la semplice detestazione del peccato, perchè nessuno desidera di fare quanto detesta (145).

Dottrine di queste ancor più lassiste vennero esposte ed ampiamente praticate. Antonio Molina afferma che egli sarebbe disposto ad assolvere ed ammettere alla comunione ogni settimana un penitente che a lui si presentasse collo stesso corteo di peccati (146). Gobat afferma d'aver avuto l'abitudine d'assolvere per sei o sette volte un penitente sempre reo dello stesso peccato, e poscia di ammonirlo di andare in cerca di altro confessore che fosse in grado di renderlo migliore (147), così il peccatore poteva continuare a peccare ed a farsi assolvere all'infinito. Juan Sanchez afferma che il confessore non ha alcun diritto di chiedere al penitente se è peccatore abitudinario, e che qualora lo facesse il peccatore ha il diritto di equivocare o mentire; l'assoluzione, dic'egli, non devesi rifiutare o differire ad un penitente che abitualmente pecchi contro la legge di Dio, della natura o della chiesa, nemmeno se non ci fosse speranza alcuna di emendamento, purchè si faccia vedere addolorato e volenteroso di emendarsi; egli ha diritto all'assoluzione, ed il rifiutargliela equivale a privarlo della grazia del sacramento che lo aiuti a vincere l'abito cattivo (148). Le due prime proposizioni di Sanchez vennero condannate da Innocenzo XI nel 1679 (149), ed egli allora ordinò ai superiori degli Ordini Religiosi di ammonire i confessori a rifiutare l'assoluzione a chi non fosse disposto a mutar strada, nonostante che la forma di quest'ingiunzione fosse qualche volta indebolita specialmente quando riguar-

(143) Estii in IV. Sentt. Dist. XVI. § 1.

(144) Summa Diana V. *Attritio et contritio*, n. 9.

(145) Tamburini Method. Confessionis Lib. I. cap. I, § 3. Quest'opera apparve nel 1645, e per un secolo fu molto in voga. Vedi De Backer II. 618.

(146) Ant. Molina de sacerdotio cap. VI. (Juenin de Sacr .Diss. IV. Q. VIII. cap. I. § 3).

(147) Gobat Alphab. Confessar, n. 524.

(148) Jo. Sanchez Selecta de Sacram. Disp. IX. n. 7, 11, 12; X. n. 16.

(149) Innoc. PP. XI. Decr. 2 marz. 1679, Prop. LVII. LX. Per una discussione in argomento vedi Salmaticesi Cursus Moral. Theol. XVII. cap. II. n. 1647. Anche, Busembaum Medullæ Theol. Moral. Lib. VI. Tract. IV. cap. 1, Dub. 2, n. 9.

dava donne che vestivano troppo dispendiosamente od immodestamente. Come vedremo in seguito, Innocenzo favorì la sezione rigorista della chiesa, e certamente questa aveva bisogno di tutto il suo aiuto nella battaglia che andava combattendo. Juenin, che possiamo pigliare come tipo rappresentativo di costoro, sostenne doversi rifiutare l'assoluzione a chi non avesse ferma e stabile risoluzione di non più peccare; egli patrocinò la regola di S. Carlo Borromeo (adottata dall'Assemblea del clero gallicano nel 1656 (150), e dedicò tutta una lunga sezione a combattere gli argomenti di coloro che ritenevano che il peccatore si dovesse assolvere *toties quoties* — ogni volta che ne avesse bisogno. Questi argomenti dimostrano l'impossibilità della rigida amministrazione del sacramento. Dicevasi che il penitente verrebbe indotto alla disperazione; che in quel momento egli ha vera contrizione; che rifiutando lo si farebbe adirare e lo si allontanerebbe; che sarebbegli impossibile osservare il precetto pasquale, e che negandogli l'eucaristia si produrrebbe uno scandalo, e che uno ancor maggiore si produrrebbe col differire il matrimonio in forza dell'inabilità a ricevere il sacramento preliminare; che n'andrebbe distrutto il buon nome della gente; ma, cosa ancor più significativa, che il costume fa legge, e che il costume è di assolvere i peccatori abitudinarî, anche se, ad eccezione di una promessa verbale, non dessero alcun segno di emendamento — costume di cui il Juenin ammette di mala voglia l'esistenza (151). La Croix, difatti, non solamente appella al costume universale della chiesa, ma afferma pure che i rigoristi mancano evidentemente della fede nella grazia del sacramento, imponendo per condizione dell'assoluzione l'emendamento (152). Inoltre, l'Aquinate aveva detto che nel forum del confessionale al penitente si deve credere tanto se dice in favore che contro sè, donde

(150) Le istruzioni di S. Carlo vennero stampate dall'assemblea ed indirizzate a tutti i vescovi di Francia, con una circolare in cui è detto: « Nous avons été sensiblement touchez de la douleur voiant la facilité malheureuse de la pluspart des confesseurs a donner l'absolution a leurs penitens sous des pretextes pieuses de les retirer peu à peu du peché par cette douceur et de ne les porter pas dans le desespoir ou dans un entier mepris de la religion ». Arnauld. Theol. Morale des Jesuites, p. 363.

(151) Juenin de Sacramentis Diss. VI. Q. VII. cap. 4. Art. 5. 6. 7.

(152) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. II. n. 1231. « Ex dictis sequitur non prærequiri probationem vitæ emendatæ, qudquid putaverint similes rigoristæ dicentes per emendationem explorandum esse an pœnitens habuerit verum dolorem necne... Deinde universalis praxis ecclesiæ est contraria; ergo plane imprudenter hoc requireretur. Denique hoc ipsum est specialiter contra fidem sacramenti, cujus gratia per absolutionem causata debet juvare ad emendationem vitæ; ergo male prærequiretur emendatio ante absolutionem ».

se ne arguisce che da lui nulla si può esigere all'infuori della manifestazione del desiderio di emendarsi (153); ma ancor più lassista era il consiglio di alcuni casuisti i quali consigliavano i confessori di indurre i penitenti più « fragili », a non pensare all'avvenire; l'intenzione presente basta, e quindi si può piamente confidare in Dio che guarderà con occhio benigno quanto potrà accadere (154).

Nel 1725, Benedetto XIII, nelle istruzioni per i ragazzi, dice apertamente che l'intenzione di non più peccare è indispensabile al sacramento della penitenza (155), ed approva i dodici articoli presentatigli dal Card. Noailles, uno dei quali proibisce di dare l'assoluzione a coloro che dessero segni dubbî di sincera conversione (156). Eppure Reiffenstuel ripete l'opinione del Tamburini non esser necessaria alcuna intenzione formale od attuale, poichè trovasi sufficientemente implicita nell'atto di contrizione (157), e questa era l'opinione da tutti i probabilisti considerata come la più probabile, e perciò da potersi seguire nella pratica, quantunque il La Croix dica che qualora al penitente accadesse di pensarvi dovrebbe esprimere l'intenzione di non più peccare, allo scopo di evitare di esporre il sacramento al pericolo di nullità (158). Benedetto XIV dice che la confessione è valida qualora il penitente creda di presto ricadere negli stessi peccati, ed alcuni moralisti affermano che una sufficiente detestazione del peccato è compatibile anche colla certezza di una ricaduta (159). Quasi a mo' di compromesso sorse il costume di prescrivere anticipatamente una penitenza da farsi ogni qual volta il peccato venisse ripetuto; tale sarebbe la recita di una terza parte del Rosario. Pare che in tutto ciò Benedetto XIV nulla scorgesse di reale, eccettuato che la pratica

---

(153) S. Th. Aquin. in IV. Sent. Dist. XVII. Q. III .Art. 3 ad 2. Jo. Sanchez Selecta de Sacramen. Disp. IX. n. 6. Francolini Clericus Romanus munitus Disp. X. n. 9. Pontas (Dict. de Cas de Conscienc., v. *Absolution* cas 8, 13. 29) lo disapprova perchè si tratta di un principio che non è seguito nella pratica, ma altro non sa dirci se non che bisogna lasciare la cosa al giudizio del confessore.

(154) Zuccherii Decisiones Patavinæ, Jan. 1707. n. 29.

(155) C. Rom. ann. 1725, p. 441. Coll. Lacens. I, 458.

(156) Atti e Decreti del Concilio di Pistoia, pp. 99-100

(157) Reiffenstuel Theol. Moral, Tract. XIV. Dist. VI. n. 49.

(158) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. II. n. 893.

(159) Bened. PP. XIV, Casus Conscient., Aug. 1743, cas. 3. Marchand Trib. Animar. Tom I. Tract. IV. Tit. III, Q. 3, Concl. 2. Sporer Theol. Mor. T. III. P. III. n. 310. Chiericato (De Pœnit. Decis. XIII. n. 15) spiega ingegnosamente questa dottrina dicendo che l'intenzione è un atto della volontà che si può anche non risolvere a peccato, mentre l'intelletto riconosce indipendentemente la futilità della risoluzione.

non era obbligatoria, perchè medicinale e non sacramentale (160) ed è approvata da teologi tanto della scuola rigorista che della lassista (161), ma il Liguori la riprova, perchè il risultato sarebbe disgraziato (162), e diffatti è quasi certo che il penitente la considererebbe come sufficiente espiazione, all'ombra della quale continuare a piacer suo a peccare con tranquilla coscienza.

Evidentemente la classe detta dei peccatori abituali presentava un problema difficile a risolversi — un problema che, se si deve giudicare dalla varietà dei metodi adottati, la chiesa non è ancora riuscita a risolvere. Tamburini tagliò il nodo gordiano applicando la dottrina dell'avvertenza e dimostrando che i peccati abituali sono solo materiali e non anche formali, per mancanza del grado richiesto di avvertenza, epperciò non sarebbe necessario confessarli (163). Arsdekin ammette la pratica universale di assolvere il peccatore ogni volta che si presenti; posporre l'assoluzione equivale semplicemente a stimolare a commettere nuovi peccati nell'attesa di farli rimettere tutt'insieme; ei dimostra che ciò non contravviene al decreto di Innocenzo XI e ribadisce il chiodo chiedendo ai confessori più rigorosi come vorrebbero esser essi stessi trattati essendo così praticamente sospesi dalle loro funzioni (164). Salvatori, lassista indeciso, dice che qualora un peccatore abitudinario desse segni di pentimento, bisognerebbe senz'altro assolverlo, e narra dell'esperienza fatta da San Filippo Neri con un giovane di questo genere al quale tutti i confessori avevano rifiutata l'assoluzione. Il santo lo assolse una volta imponendogli solo la penitenza di tornare a confessarsi appena fosse ricaduto. Tre giorni dopo egli ritornava collo stesso peccato e Filippo nuovamente lo assolveva. Questo accadde per lo spazio di alcuni mesi ma finalmente la vittoria fu completa ed il giovane raggiunse uno stadio di angelica perfezione (165). Per un altro verso, sonvi tanto dei lassisti che dei rigoristi i quali si scagliano contro l'eccessiva facilità di assol-

---

(160) Bened. XIV Casus Consc. Dec. 1742, cas. I. Tuttavia sonvi dei teologi che affermano più probabile l'opinione che tale penitenza condizionata vincoli. La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. II. n. 1229.

(161) Azpilcueta Man. Confessar. cap. XXVI. n. 25. Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. V. cap. XXI, n. 1. Gobat Alphab, n. 755. La Croix Theol. Moral. Lib. VI, P. II, n. 1248. Clericati de Pœnit, Decis. XXXIV, n. 14. Habert Praxis Sacr. Pœnit. Tract. V. Reg. 2. Th. ex Charmes Theol. Univ. Dissert V. cap. 5, Q. 2, Concl. 2.

(162) S. Alph. de Ligor. Praxis Confessar. cap. I, § II, n. 13.

(163) Tamburini, Method. Confessar. Lib. II, cap. III. § 3, n. 23-25.

(164) Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. I. cap. 3, Q. 13, 14.

(165) Salvatori, Istruzione per i novelli confessori, P. II. § I.

vere i peccatori che non dànno alcun segno di emendamento, e sono d'accordo nel dire che la ricaduta immediata senza resistenza attesta la mancanza di sufficiente attrizione e perciò la primitiva confessione è nulla ed occorre ripeterla (166). Inoltre, il Rituale Romano avverte il confessore di non assolvere coloro che rifiutassero di abbandonare i loro peccati e di emendare la loro vita (167). In pratica però tutto questo sembra assai facile ad esser tenuto in non cale. Il Palmieri afferma che l'intenzione di non peccare più basta anche se virtuale (168). Mach ammette che i peccatori abitudinarî presentano un ben difficile problema, ma dice che il fatto che un uomo ritorna sempre collo stesso peccato costituisce una prova in suo favore; privardo dei sacramenti vorrebbe dire privarlo dei mezzi più efficaci della grazia, e bisogna fare ogni sforzo per salvare l'anima sua e non ridurlo alla disperazione (169). Padre Giuseppe Faa di Bruno spiega minutamente al penitente che manifestando una risoluzione di non peccar più « voi con ciò non vi imponete un nuovo obbligo » (170), mentre Padre Müller consiglia la carità e cita con approvazione un detto del Liguori che in tali casi il differire l'assoluzione per mesi interi è dottrina giansenistica (171). Il catechismo tridentino ammonisce i confessori che la cosa che più devesi temere si è che un penitente rimandato senz'assoluzione più non torni, e l'ammonimento pare fondato (172).

Intimamente connessa coll'intenzione di non più peccare ce n'è un'altra di suprema importanza, pur essa oggetto di interminabili dibattiti — l'obbligo di evitare tutte le occasioni e tentazioni di peccato. Questo era implicito nell'inabilità inflitta nella chiesa antica ai pubblici penitenti ad occuparsi di commercio o di servizio militare, giac-

---

(166) Th. ex Charmes Theol. Univ. Dissert. V. cap. VI. Q. 5, § 3. Alasia Theol. Moral T. II. p. 334 (Taurini, 1834). Cerdil. Parere sulla lettera pastorale di Mons. N. N. (Opp. Ed. Napoli, 1855. T. VI, p. 505). Habert Theol. Moral. De Pœnit. cap. XI. § III, Q. 2. S. Alph. de Ligor. Theol. Moral. Lib. VI. n. 505. Gousset Theol. Moral. II, n. 442.

(167) Rituale Rom. Tit. III. cap. I.

(168) Palmieri Tract. de Pœnit. p. 214.

(169) Mach. Tesoro del Sacerdote, II. 261-2 (Torino, 1876). Siccome quest'opera porta in testa l'approvazione della Sacra Congregazione dei Riti, in data del giugno 27, 1864, suppongo la si possa pigliare per guida sicura.

(170) Giuseppe Faa di Bruno. Fede cattolica, p. 310.

(171) Müller, Sacerdozio Cattolico, III. 159-64. Cf. Gury, Comp. Theol. Moral. II, 632-8, colle note del Ballerini e gli argomenti dei Redentoristi in *Vindiciæ Alphonsinæ*, pp. 660 sqq.

(172) Catech. Trid. de Pœnit. cap. XI. « Quoniam maxime verendum est ne semel dimissi amplius non redeant ».

chè nè l'una nè l'altra cosa si poteva fare senza peccato. Sebbene per tutto il periodo dei Penitenziali di essa si parli ben poco o nulla, pure, come vedremo in seguito, essa venne conservata nella penitenza solenne almeno per quel tanto che quel rito antiquato venne conservato nel basso medio evo. Vennero pure fatti dei tentativi per introdurla nella penitenza privata. Gregorio VII, al concilio di Roma del 1078, ed Urbano II al concilio di Amalfi del 1089, dichiararono falsa la penitenza di coloro che non abbandonassero il commercio od i tribunali, perchè ciò non si poteva fare senza peccato, e queste frasi od allocuzioni vennero riconfermate al concilio di Clermont del 1095, vennero ripetute nel secondo concilio lateranese del 1139, ed incorporate nella compilazione di Graziano (173). Probabilmente questo spiega l'entusiasmo di cui parla Pietro Diacono che si scatenò a Clermont a proposito delle crociate — i penitenti preferirono le fatiche ed i pericoli delle crociate al vivere disarmati fra i loro prossimi (174). Ciò diede pure la stura al principio applicato nel confessionale, che indusse il Card. Enrico di Susa, nel suo commento al canone, a spiegare che l'abbandono delle armi e del commercio dovevasi imporre a coloro che si sottoponevano a penitenza solenne, senza poter imporre loro l'abbandono della vita civile (175), ma breve tempo dopo S. Bonaventura vuole imporre a tutti i penitenti la regola che il soldato od il commerciante debbono abbandonare il loro mestiere prima di poter ottenere l'assoluzione (176), e Giovanni di Friburgo ripete virtualmente le ingiunzioni di Gregorio VII e di Urbano II dicendole applicabili a tutti i casi (177). Un penitenziale anonimo del tempo ammonisce i confessori di chiedere ai loro penitenti quale mestiere esercitino, giacchè sonvi dei mestieri completamente peccaminosi, come sarebbe quello del mimo e dell'attore, ed altri che difficilmente si potrebbero esercitare senza peccato, come il commercio; alcuni sono interamente inutili, come quello dell'intrecciatore di fiori, o del fabbricante di dadi; altri sono necessarî ma difficili ad esser esercitati onestamente, come quegli degli stipendiati (vicarii?) o dei maestri. Quando alla confessione si presentino prostitute od attori non bisogna ammetterli

(173) C. Rom. ann. 1078, cap. 5; Synod. Urgan. ad Melphiam ann. 1089, cap. 16; C. Claromont. ann. 1095; C. Lateran. II ann. 1139 (Harduin VI. 1. 1581; VI, II, 1687, 1736, 2212). Cap. 6, 8, Caus. XXXIII. Q. III, Dist. 5.

(174) Chron. Casin. Lib. IV. cap. XI.

(175) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss. § 51.

(176) S. Bonav. Confessionale cap. IV. Partic. I.

(177) Jo. Friburg. Summæ Confessar. Lib. III. Tit. XXXV. Q. 126.

a penitenza se non abbandonano il loro mestiere, giacchè altrimenti non possono salvarsi (178). Il Dr. Weigel pensa che l'abbandono del commercio illecito sia uno degli indizî migliori del possesso di una sufficiente contrizione, ed il rifiuto debba equivalere a preferire l'eternità dell'inferno (179). S. Antonino invita i confessori a tenere in non cale la disperazione dei penitenti ed a rifiutare l'assoluzione a chi non viva castamente o non abbandoni i mezzi di vita peccaminosi; il fabbricar dadi, per esempio, è peccato mortale, e bisogna risolvere la cosa prima di accordare l'assoluzione, ed il Savonarola estende la proibizione a chi fabbrica le carte da gioco o vi gioca (180). Angiolo da Chivasso è meno rigido; il confessore dovrebbe rimbrottare ed ammonire il penitente di astenersi da tutte le cattive compagnie e da altre cause di peccato, ma non si deve esigere da lui un giuramento od anche una semplice promessa di farlo (181), mentre, per un altro verso, il Prierias, abitualmente lassista, rifiuta l'assoluzione a chi non abbandoni un commercio peccaminoso — e dice che tale assoluzione sarebbe nulla, ed è necessario abbandonare il peccatore alla misericordia di Dio (182).

Il concilio di Trento, fatta eccezione del principio generale per cui nella sua definizione dell'attrizione (183) ha escluso la volontà di peccare, non si è affatto occupato della questione, ma le esigenze della Contro-Riforma fecero sorgere dottori più rigidi i quali estesero grandemente la sfera della vigilanza dei confessori su tutta la vita dei loro penitenti. S. Carlo Borromeo in ciò ebbe campo di esercitare la sua rigorosa virtù e di estendersi in minute particolarità. I concubinarii debbono abbandonare le loro amanti, i giocatori la loro professione; il penitente deve abbandonare il mestiere delle armi, del commercio, della magistratura, del diritto, e tutto ciò che induce a peccare, a meno che possa seguire la sua professione senza peccare; inoltre, sonvi cause occasionali come le compagnie, il frequentare i

(178) Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte der Mittelalters. II. 623-4. Il buon padre chiede perchè la chiesa cattolica non abolisca le prostitute in luogo di tollerarle, sì che si vedono nelle corti dei principi ed anche dei vescovi. E la risposta la trova nell'universale debolezza della carne, sì che difficilmente si potrebbe persuadere uno alla continenza, per cui la chiesa tollera le meretrici allo scopo di evitare mali maggiori.

(179) Weigel Clavic. Indulgent. cap. XLV.

(180) S. Antonini, Summæ P. III. Tit. XVII. cap. 20; Ejusd. Confessionale fol. 32b; Savonarolæ Confessionale fol. 59.

(181) Summa Angelica, v. *Interrogationes*.

(182) Summa Sylvestrina, v. *Confessor* IV. § 3.

(183) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 4

balli, l'ozio, il frequentare le taverne, ecc., che debbono tutte esser sotto la sorveglianza del confessore, il quale può assolvere un paio di volte dietro promessa di emendamento, ma non di più, ed allora deve rifiutare il sacramento fino a che abbia prova che il penitente ha abbandonato l'occasione di peccato (184). S. Francesco Saverio espose una regola simile, ed il Rituale Romano proibisce ai confessori di assolvere il penitente che non voglia abbandonare l'occasione prossima di peccato (185); ma pur accettando ardentemente l'occasione, porta ai confessori, di dirigere in tutto i loro penitenti, non era difficile trovare argomenti per poter esercitare il lassismo. Le occasioni di peccato vennero distinte in prossime e remote, e la ragione di questa differenziazione, chiara in teoria, appariva impossibile nella pratica (186), ed al tempo stesso dava agio al confessore di risolvere la questione come meglio gli fosse piaciuto, giacchè non era necessario evitare l'occasione remota quando instava la prossima (187), che non potevasi evitare. Il gesuita Fornari, nelle nitide distinzioni da lui fatte, dice apertamente che la cosa bisogna abbandonarla per completo nelle mani del confessore, il quale è libero di esser severo oppure dolce a piacer suo. Il penitente, dic'egli, non è obbligato ad evitare l'occasione remota di peccato, e nemmeno la prossima, qualora sia contrito, ed è probabile che vi possa resistere, nè qualora potessero insorgere scandali od altri gravi inconvenienti, come sarebbe la perdita della reputazione o di beni mondani. Allora si potrebbe ricorrere all'uso di rimedii come sarebbe l'uso frequente del sacramento; se questi a nulla valgono, allora la questione dell'assoluzione torna assai difficilmente; se egli dà segno di contrizione, e vuole emendarsi lo si dovrebbe assolvere; se no, bisognerebbe rifiutare l'assoluzione e fare tutto il possibile per separarlo dal suo complice nel peccato (188).

Ecco l'ordine di argomenti seguito dai rispettabili moralisti del secolo XVII. Per coloro che occupano il posto di confessori dei re a corte o nelle case dei grandi era della massima importanza poter conciliare i sacramenti colle « cause prossime » di peccato, e le regole che ciò permettevano si potevano pure applicare alle loro amanti, alle loro donne di servizio, ed a gran parte della comunità i me-

(184) S. Caroli Borrom. Instruct. Confessar. pp. 63-66. Cf. Zerola Praxis Sacr. Pœnit. cap. XXVI. Q. 17.

(185) S. Francesco Saverio, Avvisi ai Confessori, Rituale Roman. Tit. III, cap. I.

(186) Jo. Sanchez. Selecta de Sacramentis Disp. X, n. 3.

(187) Marc Instit. Moral. Alphons, n. 1819.

(188) Mart. Fornari Institt. Confessar. Tract. II. cap. 15. Cf. Jo. Sanchez Selecta de Sacram. Disp. X. n. 20.

stieri della quale erano più o meno peccaminosi. Il sistema più facile era quello di dire che l'evitare l'occasione di peccato non obbliga quando ne possa sorgere uno scandalo od una grave perdita o qualche inconveniente, e questa fu la dottrina accettata (189). Alcune conseguenze di questo principio furono talmente lassiste da provocare una condanna per parte di Alessandro VII nel 1666, e di Innocenzo VI nel 1679 (190), ma il principio non venne condannato, ed i commentarî del Viva su queste allocuzioni papali dimostrano come l'acuta distinzione tra i varî gradi di impossibilità morale che giustificavano il peccatore se continuava ad esporsi alla tentazione faceva di quest'argomento uno di quelli in cui il confessore onesto poteva agire ciecamente, mentre il disonesto poteva continuare a giustificare il suo penitente se continuava a seguire le sue cattive inclinazioni (191).

Ma non tutti i teologi furono così lassisti. Henriquez, sebbene non fosse rigorista, ordina di differire l'assoluzione fino a che siano tolte le occasioni prossime di peccato, senza guardare agli inconvenienti temporali, ed anche Caramuel, spinto dalla censura romana, insiste fortemente su questo punto (192). Naturalmente i rigoristi gallicani furono assai severi. Juenin esige l'osservanza rigorosa delle regole prescritte da S. Carlo Borromeo; il confessore non deve lasciarsi commuovere dalle lacrime di una donna, che, qualora abbandonasse

(189) Jo. Sanchez Selecta de Sacram. Disp. X. n. 11, 20. Escobar Tract. VII. Exam. IV. cap. 8, n. 44. Berteau, Director. Confessar. p. 339. Layman Theol. Moral. Lib. V Tract. VI, cap. 4, n. 9. Gobat, Alphab. Confessar. n. 527, 530. Busembaum Medullæ Theol. Moral. Lib. VI. Tract. IV cap. I, Dub 2, n. 2, n. 8, 10. Il Busembaum altro non fa che raccogliere in forma concisa e conveniente la dottrina lassista in voga fra i teologi del tempo. Per un secolo la sua opera ebbe un fenomenale successo, poichè ebbe circa duecento edizioni. Vedi Backer, II, 87, VII, 161. Costituisce la base delle due grandi teologie del secolo XVIII, Lacroix e Liguori, sebbene quest'ultimo, dopo l'espulsione dei Gesuiti dalla Francia e dalla Spagna, sembri essermene alquanto vergognato (Dichiarazione del sistema che tiene l'autore n. 1).

(190) « Non est obligandus concubinarius ad eijcendam concubinam si haec nimis utilis esset ad oblectamentum concubinarii, vulgo *regalo*, dum deficiente illa nimis ægre ageret vitam et aliæ epulæ tædio magno concubinarium afficerentet alia famula nimis difficile inveniretur ». Alex. PP. VII. Decret. 18 Marz. 1666, Prov. XLI. (Juan Sanchez, *Ubi supr.* fu l'autore di questa proposizione). « Potest aliquando absolvi qui in proxima occasione peccandi versatur quam potest et non vult omittere, quinimmo directe et ex proposito quærit aut ei se ingerit ». Innoc. PP. XI Decr. 2 Marz. 1679, Prop. LXI. « Proxima occasio peccandi non est fugienda quando causa aliqua utilis aut honesta non fugiendi occurrit ». Ibid. Prop. LXII. « Licitum est quærere directe occasionem proximam peccandi pro bono spirituali aut temporali nostro vel proximi ». Ibid. Prop. LXIII.

(191) Viva, Theol. Trutina in Prop. XLI. Alex. VII. n. 2.

Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. VI. cap. XXVIII. n. 3. Caramuelis Theol. Fundam. n. 511. 17.

il suo amante sarebbe esposta alla fame, mentre stando con lui nutre la speranza di esserne sposata; ad un commerciante si può concedere una pausa, ma se vi ricade ripetutamente deve abbandonare il proprio commercio, per avere l'assoluzione; ed il Card. di Noailles include questo principio negli articoli approvati da Benedetto XIII (193). Però, Benedetto XIV non addimostrossi così rigido, e riconobbe doversi fare delle concessioni alla debolezza della natura umana, incapace dei sacrificî che le si chiedono (194). La lunga ed intricata discussione fattane dal Liguori ne dimostra la difficoltà e l'importanza. Per principio, egli segue il suo modello, il Busembaum; una perdita grave od un inconveniente grave fanno dell'occasione di peccato una di quelle che occorre tollerare; se l'abbandono di un mestiere mette il penitente nell'impossibilità di guadagnarsi da vivere secondo il suo stato, può continuare in esso, ma afferma che la sua pratica era più rigida, e che avrebbe voluto che tutti i confessori facessero altrettanto, giacchè allora assai minore sarebbe il numero dei peccati commessi e delle anime perdute, giacchè l'esperienza dimostra che il peccatore, una volta assolto, dimentica tutte le sue promesse e ricade in una malattia maggiore. Secondo lui, difficilmente permetterebbe ad un fidanzato di visitar in casa sua la sua fidanzata, più di una o due volte, e ciò in vista dei cattivi desiderî che la sua presenza può suscitare. E con tutto ciò l'acuta distinzione del pericolo in *periculum formale* e *materiale,* e delle occasioni di peccato in *remota* e *proxima, proxima per se e per accidens, intrinsica* ed *extrinsica, necessaria e voluntaria, in esse* e *non in esse,* dimostra con quanta facilità il confessore potesse smarrirsi in una nube di metafisiche sottigliezze che giustificassero tutte le desiderate conclusioni (195). La dottrina moderna segue in gran parte il Liguori, sebbene un recente manuale spagnuolo lo sorpassi ammonendo il confessore del dovere di fare tutto il possibile per staccare il suo penitente da tutte le occupazioni e divertimenti che potessero distrarlo dalle opere supererogatorie di pietà, anche se le stesse nulla hanno a che vedere con le opere necessarie a compiersi di precetto (196). Così il prete è perfettamente libero di regolare come vuole la vita di chi si mette sotto la sua direzione, sebbene colle regole

(193) Juenin de Sacrament, Dissert. VI. Q. VII, cap. 4, Art. 8. Atti e Decreti del Concilio di Pistoia, p. 99.

(194) Benedicti PP. XIV. Casus Consc., Apr. 1739, cas. II. III; giugn. 1739, cas. I.

(195) S. Alph. de Ligor. Theol. Moral. Lib. III. n. 438-41; Lib. V. n. 63; Lib VI n. 452-61. Nella Praxis Confessionarii, n. 66-9, è alquanto più rigido.

(196) Mach, Tesoro del sacerdote, II. 259. Müller, Sacerdozio Catt., III. 150 sqq. Sala, Prontuario del Confessor, p. II (Vich. 1866).

del probabilismo, come vedremo in seguito, un penitente istruito, capace di far valere i suoi diritti di scelta, possa costringere il suo confessore a dargli l'assoluzione, giacchè tanto per le opinioni lassiste quanto per quelle rigoriste esiste un buon nerbo di dottori che le rendono probabili. Ciò spiega l'estrema lassezza della pratica che per tanto tempo nelle corti è riuscita a conciliare la licenza colle pratiche della religione (197), ed è certamente un progresso il constatare che i più recenti commentatori del Liguori hanno formulata la regola che il probabilismo non si debba usare nel decidere dei casi di occasioni prossime di peccato (198).

Queste questioni, tanto ardentemente dibattute, sono di non lieve importanza per i confessori addetti alle classi ricche ed importanti e per i direttori spirituali addetti alla guida degli individui, giacchè offrono il mezzo di far sentire l'influenza sacerdotale in tutte le particolarità della vita quotidiana, ma difficilmente i parroci ed il loro gregge, eccettuati quelli sparsi nei distretti rurali, hanno occasione di applicare i principî quivi impliciti. Quando i parrocchiani di una grossa parrocchia si accontentano di confessarsi e comunicarsi a pasqua, non è certamente il caso di esaminare minutamente i varî casi particolari, di vigilarli, e di osservare se l'assoluzione è seguita dall'emendamento o se sono evitate le occasioni prossime di peccato. Per rigide, infatti, che possano esser le regole della chiesa, la pratica abituale dev'esser lassista, e diffatti la guerra ed il commercio, i litigi e la vita sociale che si sviluppa nei paesi cattolici si presentano quali risultati della sua influenza. Teatri e sale da ballo, postriboli e brefotrofî e piccole frodi commerciali stanno a dimostrare come i precetti della chiesa imponenti di evitare le occasioni prossime di peccato, fra popolazioni tanto tenaci nell'osservanza dei sacramenti si addimostrano perfettamente impraticabili.

Altro requisito essenziale alla validità della confessione è il perdono delle offese, sradicando dal cuore ogni sentimento di odio. Nè poteva esser altrimenti, dato che questo è uno dei principî fondamentali della dottrina di Cristo, implicito in una delle principali domande dell'Orazione Domenicale, ed abbiamo visto qual posto prominente es-

(197) « Se habia descubierto el medio de servir justamente a Dios y al mundo, de juntar un continuo regalo con exterior devocion, una vida licenciosa con mucha frequencia de sacramentos, una conciencia serena en medio de gravisimos peligros ». Pastorales de Don Francisco Armana, obispo de Lugo, p. 326 (1773).

(198) Marc Institt. Moral. Alphonsianæ, n. 83.

so occupasse nelle sette fonti di perdono anteriormente allo sviluppo del potere delle chiavi. Nè venne mai perduto di vista nelle prescrizioni dei teologi, l'unanimità dei quali rende superfluo citare frasi di qualche dottore in particolare, sì che mi basta citare qui per completo la frase del Catechismo Tridentino nella sua definizione della contrizione (199). Così il rifiuto di restituire il saluto ad un nemico o di accettare un suo invito è prova del rancore nutrito a riguardo suo e che rende il penitente impotente al sacramento (200). Eppure nemmeno questo potè evitare l'insaziabile ardore dei casuisti, e le distinzioni da essi date in pratica finiscono per mettere a repentaglio la distinzione tra vendetta e perdono (201). Può darsi benissimo che la continua enunciazione del precetto nel confessionale contribuisse a mitigare la ferocia dei costumi o ad introdurre nelle coscienze i precetti della carità cristiana, ma le condizioni sociali della cristianità posteriori all'imposizione legale della confessione dimostrano come la regola dell'abbandono dell'odio, condizione preliminare per accostarsi alla confessione, non venisse mai rigorosamente osservata. Ma in ciò, come in molte altre cose, il sistema con infinita cura eretto dovette adattarsi alle imperfezioni dell'umana natura, e si finì per ammettere potersi lecitamente posporre la confessione quando uno, ancora sotto il peso della patita offesa, non era disposto a ricevere condegnamente il sacramento (202). Qualche volta questo durò assai tempo. Nel processo intentato dall'Inquisizione di Toledo, nel 1564, ad un certo Pietro de Bonneville per accusa di Luteranesimo, questi ebbe a dire di non essersi confessato nè comunicato da due anni perchè odiava Diego del Campo, suo rivale in commercio, il quale lo aveva gravemente offeso (203). Evidentemente quest'astensione rappresentava una precauzione riconosciuta, e ciò è ulteriormente illustrato dal caso di Fray Manuel Gor-

(199) Catech. Trid. De Pœnit. cap. VI. Nella versione inglese « In quarto ed ultimo luogo, e la condizione non è meno importante, la vera contrizione dev'esser accompagnata dal perdono delle ingiurie arrecateci. Questo nostro Signore enfaticamente dichiara ed energicamente impone quando dice: se perdonerete agli altri i torti fattivi, il Padre vostro celeste perdonerà pure a voi le vostre offese; ma se non perdonerete agli altri nemmeno a voi il Padre perdonerà le vostre offese ».

(200) Gobat Alphab. Confess. n. 224-5.

201 Viva Theol. Trutin. in Prop. XIII. XIV, XV. Innov. PP. XI.

(202) Clericati, De Pœnit. Decis. XLIX n. 12. Eppure, a proposito di uno che per tre anni si astenga dalla confessione e comunione nel timore di commettere sacrilegio perchè non riesce a vincere l'odio che sente per l'uccisore del fratello, Benedetto XIV dice che così facendo egli commette peccato mortale, e cioè un peccato mortale per ogni confessione e comunione che omette. Bened. PP. XIV. Casus Consc. Apr. 1737, cas. 2.

MSS. Königl. Universitäts Halle, Yc. 20 T. V.

vea, dotto e pio domenicano di Caxaca nel Messico, il quale, nel 1798, declinò il priorato di Tehuantepec, al quale era stato eletto, perchè non si trovava in grado di compiere i doveri della sua nuova carica, per non essersi confessato nè comunicato da tre anni in conseguenza di un odio segreto, invincibile, contro un suo correligionario domenicano, Fray Rodriguez. Dato l'obbligo fatto ai membri delle congregazioni religiose di confessarsi settimanalmente, difficilmente questo fatto poteva esser ignoto, ma non sembra che per questo Fray Gorvea fosse scaduto dalla stima dei suoi confratelli, dal momento che in seguito venne nominato Provinciale del suo Ordine (204). Così la regola fatta per fare del confessionale valida disciplina della carità cristiana, per lo meno in taluni casi, era solo irrisoria. Si potrebbe aggiungere che l'ordine di perdonare applicavasi solo ai rancori privati, e non toglieva che la parte offesa perseguisse l'offensore o ricorresse alle vie legali (205).

Altro requisito all'assoluzione è la restituzione della proprietà acquistata con mezzi ingiusti, riparando l'ingiuria inferta, ove ciò fosse possibile. Sarebbe superfluo insistere nel dire che si trattava qui di un elemento essenziale ad ogni pentimento veramente degno del nome: così venne considerato nella chiesa antica, e S. Agostino dichiara enfaticamente che, ove sia possibile e non venga fatto la penitenza non è che una finta ed il peccato non può aspettarsi perdono (206). Questo è confusamente riconosciuto nella cruda compilazione dei Penitenziali; i buoni padri che lottavano per mitigare i costumi dei loro barbari convertiti dovettero adattarsi ai costumi delle selvagge tribù, senza troppo curarsi della coerenza o della necessità di badare alla distinzione tra *forum externum* ed *internum,* pur di indurre il colpevole a riconoscere la propria colpa e fare ammenda al cospetto di Dio e degli uomini. Ei trovarono ovunque stabilito il principio del *Wer-Gild,* col quale tutte le offese arrecate alle persone od alle cose erano compensate con moneta sonante, ed i codici altro non erano che tariffe di compensazione che la parte lesa doveva accettare, una volta ammesso di rinunciare al suo diritto di vendetta privata. I rozzi tribunali di allora erano in maggioranza impotenti ad imporre queste penalità, ed i missionarii di Cristo amanti della pace cercavano di venir loro in aiuto occupandosi del pagamento e fissando la penitenza dell'offensore

(204) MSS. di Davide Fergusson, Esq.

(205) Salvatore, Istruzione pratica per i novelli confessori, P. I, § XI.

(206) S. August. Epist. CLIII. cap. VI, n. 20, ad Macedon.

mentre si studiavano di mettere sotto la protenzione della chiesa lo schiavo, che sotto la legge non godeva di alcun diritto. Così, in un corpo di antichi canoni di Galles, un uomo che avesse sedotta una vergine od una vedova doveva pagare la dote ai parenti, oltre al sottostare alla penitenza di un anno (207). In un Penitenziale irlandese, uno che avesse percosso un altro, se laico, doveva fare quaranta giorni di penitenza e pagare alla parte lesa una somma da stabilirsi dal prete o da un uomo coscienzioso, ed un provvedimento simile, coll'aggiunta delle spese di cura, trovasi in un Penitenziale più recente in cui riscontransi pochi elementi barbari (208). In un altro, l'adultero deve pagare alla parte lesa il prezzo dell'onore della moglie, e nella stessa collezione trovasi un esempio di quanto vedremo ampiamente praticato nei tempi susseguenti, in cui il pagamento non viene fatto alla parte lesa ma ai poveri, o meglio alla chiesa: un uomo, resosi colpevole di furto, si sottomise ad un anno e tre quarantene di penitenze, oltre ad elemosine da farsi ai poveri, e ad un banchetto da dare al prete (209). In un altro, un uomo reo di ratto di una fanciulla paga il suo *Wer-Gild* ai parenti e la sposa se gli piace, ed ambedue si sottopongono al digiuno di un anno; per un furto notturno con scasso commesso in chiesa la penitenza è di 7 anni, oltre al risarcimento del danno (210). Un canone assai in voga stabilisce che un chierico il quale siasi reso reo di omicidio debba sottostare ad una penitenza di dieci anni servendo i parenti dell'ucciso in luogo suo; se rifiuta, deve esser bandito a vita e vagare come Caino (211). Chi ha un bambino dalla propria schiava è obbligato a rimetterla in libertà ed a sottostare alla penitenza di un anno (212). Più notevole ancora per la cura che ha dello schiavo è il provvedimento per cui chi s'impadronisce dei guadagni del proprio servo deve restituire e sottostare ad una penitenza a discrezione del prete (213). Assai frequenti sono gli esempi dell'uso del sistema penitenziale per rassodare feudi mediante il pagamento delle

(207) Lib. Davidis § 6 (Wasserschleben, p. 101).

(208) Pœnit. Vinniai § 9; Pœnit. Pseudo-Roman. cap. VIII. § 7 (Wasserschleben, pp. 110, 369).

(209) Pœnit. Columbani B. cap. XIV, XIX. (Ibid. 334, 336).

(210) Pœnit. Ps. Ecberti Lib. IV, cap. XIII, XXIV. (Ibid. 334, 336).

(211) Pœnit. Columbani B. cap. I; Pœnit, Merseburg a, cap. I; Pœnit, Robiens, cap. I; Pœnit. Parisiens. cap. I (Ibid. pp. 355, 391, 407, 412).

(212) Pœnit. Merseburg. a cap. 60 Pœnit. Cummeani cap. III § 32; Pœnit. Vallicel. II, cap. 35 (Ibid. pp. 397, 474, 561).

(213 Pœnit. Theodori cap. XIX § 30 (Thorpe's Ancient Laws, II. 19). Nella revisione data da Wasserschleben (p. 217) esiste solo una proibizione semplice, senza pena, e così pure nel Pœnit. Ps. Ecberti, Addit. § 35 (p. 348).

composizioni. Così, nel Penitenziale di Teodoro, l'omicidio commesso per vendicare un parente ucciso è soggetto ad una penitenza di sette o di dieci anni, ma se l'uccisore paga il *wer-gild* dell'omicidio, la sua penitenza viene ridotta della metà. Altrettanto per il furto; se il penitente vuol riconciliarsi colla parte lesa e restituire, la sua penitenza viene molto abbreviata, ma se non può o non vuole restituire deve farla tutta (214). In una più recente collezione, cui venne dato il nome di Teodoro, si esprime la regola generale che un omicida od un altro, che non sia ancora venuto a composizione colla parte lesa, se va dal prete o dal vescovo per confessarsi, deve innanzi tutto addivenire alla composizione; se per farlo è troppo povero, oppure non conosce la parte lesa, la sua penitenza viene aumentata (215).

I principî così stabiliti continuarono ad esser in vigore anche quando il *wer-gild* era morente e le leggi fisse principiavano a sostituire il regno della forza bruta. Nel secolo VII il vescovo Burchard afferma che se uno avesse ingiuriato un altro in una questione doveva pagare le spese e fare penitenza; qualora non avesse potuto farlo la sua penitenza doveva durare per un anno; se avesse versato proditoriamente sangue umano doveva pagare l'offesa sia con denaro che con lavoro e digiunare a pane ed acqua per quaranta giorni (216). Così la chiesa conservò la tradizione che la penitenza dovesse esser accompagnata da restituzione o riparazione, e gli sforzi da essa fatti per imporre questa regola hanno reso indubbiamente segnalati servigi alla causa del lento progredire della civiltà, sebbene i tempi fossero troppo rozzi per accettare ciò per principio generale, ed in taluni casi particolari fosse pur sempre necessario enunciarlo, come avvenne quando, nel 1095, il concilio di Clermont decretò che qualora uno si fosse impadronito dell'eredità di un altro non potesse esser assolto da nessun prete fino a che non avesse resa la dovuta soddisfazione (217). Quanto fosse ancora difficile introdurre questo principio nella pratica quotidiana lo dimostra il caso di uno che appiccò il fuoco alla casa del suo vicino; rifiutò di fare la riparazione e venne scomunicato, e per liberarsene confessò segretamente il suo delitto al prete, pur rifiutandosi di fare la compensazione. Il caso parve così dubbio che venne portato dinanzi a S. Ivone di Chartres perchè avesse a de-

(214) Pœnit. Theodori Lib. I. cap. IV. §. 3 (Wasserschleben, p. 187).
(215) Capitula Dacheriana, cap. 89 (Wasserschleben, p. 153).
(216) Burchardi Decret. Lib. XIX. cap. 101.
(217) C. Claromont. ann. 1095, cap. XXI.

cidere se il prete dovesse ammetterlo alla comunione, e S. Ivone diede una risposta equivoca priva di ogni significato (218).

Quando gli scolastici principiarono a ridurre tutto a sistema, naturalmente ridussero anche questo a principio generale. Pier Lombardo cita S. Agostino, e quasi colle stesse parole afferma che nessuno che abbia rubato e sia in grado di restituire può pensare di pentirsi ed ottenere il perdono senza restituire (219). Era naturale che questo diventasse principio generale, sebbene la difficoltà di tradurlo nella pratica venga rivelata da Alain de Lille quando vi accenna come a consiglio e non come precetto (220). Verso il 1198, Eudo di Parigi, e, nel 1217, Riccardo Poore di Salisbury, ammonirono i loro preti che in caso di furto, di rapina, di usura e di frode, la restituzione è obbligatoria, e non si può assegnare la penitenza fino a che essa sia fatta, esempio seguito in parecchi altri concilii locali (221). Presto il principio fu universalmente ammesso, e S. Raimondo di Pennaforte potè dichiarare esser regola generale che per peccati di simonia, di usura, di rapina, di arsione, di sacrilegio, di furto, ecc., non si poteva imporre penitenza alcuna se non fosse intervenuta la restituzione (222).

Presto sorse pure la questione se la restituzione fatta per ordine del confessore faccia parte della penitenza o soddisfazione, e se abbia così carattere sacramentale. Pare che il vescovo Guglielmo di Parigi fosse il primo a pronunziarsi su di ciò dichiarando che essa non fa affatto parte della soddisfazione, ma è semplicemente ciò senza di cui il peccato non viene rimesso (223), eppure circa trent'anni dopo San Bonaventura dice che era universalmente sebbene erroneamente riconosciuta come parte della soddisfazione. Quest'ultima, spiega egli, è penitenza volontariamente assunta, alla quale il penitente è obbligato solo in forza del suo peccato e dietro giudizio del prete, mentre la restituzione è un dovere impostogli dalla legge, lo imponga o no il prete; ed in altro passo ne parla come di condizione precedente l'assoluzione, senza della quale nessuna penitenza ingiunta tornerebbe

(218) S. Ivon. Carnotens. Epist. CLVI.

(219) P. Lombardi Sentt. Lib. IV. Dist. XV. § 7.

(220) Alani de Insulis Lib. De Pœnit. (Migne, CCX. 304).

(221) Odonis Constt. cap. VI; Rich. Poore Constt. cap. IX; Walteri Dunelmens. Constatt. ann. 1255; C. Claromont. anno 1268; cap. VII. (Harduin. VI. II, 1940; VII, 91, 492, 597).

(222) S. Raymundi Summæ Lib. III. Tit. XXXIV. § 4.

(223) Guill. Paris. De Sacram. Pœnit. cap. 20.

utile al penitente (224). I due capi delle due grandi scuole medioevali di teologia, l'Aquinate e Duns Scoto, hanno la stessa idea; essa rappresenta semplicemente la cessazione del peccato, necessaria alla salute; non è soddisfazione, ma condizione indispensabile alla stessa, e semplicemente atto di giustizia (225). Ciò diventò dottrina accettata dalla chiesa, nonostante che ancora nel secolo XVI il Prierias ci permetta di arguire l'esistenza di dottori per i quali essa era parte della soddisfazione, ed ancora nel secolo XVIII il Reuter affermi potersi imporre per penitenza la restituzione, la riconciliazione coi proprii nemici ed il dovere di evitare le occasioni di peccato (226).

Così diventava dovere del confessore, prima di impartire l'assoluzione, di indagare se il penitente avesse fatta la restituzione e riparato tutte le ingiurie commesse e tutti i guadagni illeciti fatti; con ciò gli si apriva dinanzi un campo immenso di influenze e di controllo sulla vita e sui beni del suo gregge. I teologi indagarono ciò diligentemente e ne ampliarono i limiti in tutte le direzioni, non semplicemente come si farebbe di una questione accademica, ma come questione pratica essenziale all'osservanza dei doveri annessi al confessionale. L'Aquinate, trattando della questione più dal punto di vista morale che sacramentale, dice che la riparazione per le ingiurie inferte va fatta anche se da ciò ne venisse a risultare non necessariamente la rivelazione di un delitto commesso; se non si può evitare il male fatto, la riparazione va fatta in denaro. I principi, egli dice, per la negligenza dei quali si sono commessi ladroneggi, devono risarcire del loro le perdite subìte da altri per loro colpa, giacchè le tasse vengono loro pagate perchè sappiano imporre la giustizia (227). Il Card. Enrico di Susa, trattando la questione praticamente, già ne aveva data un'elaborata discussione, che dimostra quanto intricate e dubbie fossero le responsabilità assuntesi dalla chiesa col voler controllare la coscienza di ciascuno dei suoi figli. Le prede fatte in una guerra giusta, dic'egli, si possono onestamente conservare, ma coloro che si arricchiscono in una guerra ingiusta devono restituire,

---

(224) S. Bonaventuræ in IV. Sentt. Dist. XV. P. II. Art. 2, Q. 4. Confses. cap. IV Partic. 2.

(225) S. Th. Aquin. in IV. Sentt. Dist. XV. Art. 4 ad 5; Summæ Sec. Sec. Q. LXII. Art. 2. Scoti in IV. Sentt. Dist. XV. Q. 2.

(226) S. Antonini Summæ P. III. Tit. XIV. cap. 20. Gab. Biel in IV. Sentt. Dist. XV. Q. II, Art. 2, Concl. 3. Summa Sylvestrina v. *Satisfactio* § 10. Reuter Neoconfessarius instructus n. 17.

(227) S. Th. Aquin. Summæ Sec. Sec. Q. LXII. Art. II, ad 2, Art. VIII.

e passa poscia ad esaminare la restituzione dovuta per falsa testimonianza, per corruzione di giudici ed officiali, per promulgazione di leggi ingiuste, per le astuzie dei mercanti, per i sotterfugi degli usurai, per la fabbrica delle armi, ecc. (228). Non c'era sfera di umana attività, dalla più elevata alla più bassa, che non fosse soggetta al tribunale del confessionale avendo per arbitro e giudice irresponsabile il prete, eccettuato il caso, come vedremo in seguito, in cui egli stesso restava vincolato dall'opinione « probabile » del penitente. Lo spazio immenso che i libri consacrano ad esaurienti discussioni di tutte le complicazioni delle umane transazioni nei loro rapporti col dovere della restituzione riflette al tempo stesso la difficoltà dell'argomento e la sua importanza per ogni confessore. Ogni nuovo dottore esauriva il suo fosforo cerebrale nell'ampliare l'applicazione del principio, e molte speculazioni tendono ad inculcare mirabili doveri morali. L'Astesano afferma che nel caso di offese fatte a persone il diritto canonico (Cap. I Extra Lib. V. Tit. XXXVI) adotta la regola dell'Esodo XXI. 18-19, per la quale il reo deve pagare la perdita di tempo e le spese dell'offeso, ma nel confessionale la regola ha da esser questa che, se c'è mutilazione, questo non basta, ma bisogna pure risarcire i danni a cui la parte lesa è soggetta per tutta la vita per la perdita del membro, aggiungendo qualche cosa che la consoli del suo dolore, e questo dev'esser ancor più grave nel caso di un povero che vive del lavoro delle proprie braccia che nel caso di un ricco. Le offese fatte all'anima vengono trattate ancor più severamente di quelle fatte al corpo; tali ingiurie derivano dall'aver dato cattivo esempio, e vanno rettificate col dare buon esempio, o col rigettare l'errore prima professato, o col pregare e far pregare per l'anima dell'offeso. Le discussioni e le distinzioni di tutte le possibili offese fatte al corpo, all'anima, ed alla reputazione sono interminabili, e la somma delle compensazioni rivela un problema gravissimo e complesso. Una delle questioni discusse fu questa se l'incapacità a restituire pecuniariamente obbligasse l'offensore a darsi per ischiavo della parte lesa (229). Egualmente enfatico, sebbene meno diffuso, è Piero d'Aquila; il suo sentimento del bisogno di riparazione è talmente delicato che ritiene torto fatto all'accusato il rifiuto di fare una vera accusa, e sebbene l'accusato non possa aspettarsi che l'accusatore venga pubblicamente consi-

(228) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss. § 61.
(229) Astesani, Summæ Lib. V. Tit. XXIX. Art. 2, 3, 4.

derato come calunniatore, pure deve trovar modo di togliere l'imputazione (230). Nè trattavasi di raffinamenti di scuola; le istruzioni pratiche impartite ai confessori portavano ad ampiezze impossibili il principio della restituzione e della riparazione, con grande profusione di esempi, ampliando così la giurisdizione del confessionale a tutte le particolarità della vita privata e pubblica. Chi è responsabile, per consiglio od altrimenti, di una guerra ingiusta, deve compensare tutti i malanni e tutti i danni derivatine; chi ingiustamente impedisce che uno ottenga una carica od un beneficio, civile od ecclesiastico, deve rendere piena soddisfazione dell'ingiuria (231). Ammettevasi generalmente che un avvocato che patrocinasse una causa ingiusta, e procurasse dilazioni non necessarie, o ricorresse ad astuzie, dovesse restituire alla parte lesa; se per imprudenza e negligenza ne avessero patito i suoi clienti, egli doveva compensare la perdita, e così pure se si fosse fatto pagare sportule od onorarii esorbitanti, ed il confessore è invitato ad interrogare il suo legale cliente su tutte queste cose (232). Quanto al clero, il possesso di un benefizio è dovuto solo per un conveniente mantenimento; il superfluo dev'esser distribuito ai poveri; spendere in lusso od accumulare per i proprii parenti è furto commesso in danno dei doveri e peccato mortale; si è tenuti alla restituzione, nè l'assoluzione ottenuta è valida se non la si è fatta (233). L'obbedienza dovuta al sovrano non giustifica l'obbligo di seguirlo in

---

(230) P. de Aquila in IV. Sentt. Dist. XIV. Q. 2, 3. Fra Piero è un esempio della poca coesione fra queste dottrine ed il principio morale. In due anni, 1344 e 1345, servendo l'inquisitore di Firenze, egli ammassò 7000 fiorini mediante estorsioni in danno dei cittadini e vendita di permessi di portar armi; venne processato ad istanza della repubblica e costretto a salvarsi colla fuga. Fu degno precursore dei Francescani del secolo XV, a proposito dei quali Pio VII fa osservare che furono eccellenti teologi, ma, in maggioranza, non si curarono affatto della virtù. Vedi Lea, Storia dell'Inquisizione nel Medio evo, II, 279; III. 173. (Nella nostra versione italiana N. d. E.).

(231) S. Antonini Confessionale, fol. 28, 29. Anche in tempi moderni il Salvatori ritiene (Istruzione pratica per i novelli confessori, p. I. § XIV) che l'impedire ad un ecclesiastico di ottenere un beneficio dicendo su di lui la verità sia cosa bisognosa di riparazione prima di impartire l'assoluzione.

(232) Bart. de Chaimis Interrog. fol. 69 70. Em. Sa Aphorism. Confess. v. *Advocatus* n. 1. S. Agostino avrebbe voluto che gli avvocati che difendono cause ingiuste fossero obbligati a rifondere le spese, ma dice che molti dotti ed onest'uomini non solamente le difendono impunemente ma se ne vantano. Pare non gli balenasse mai alla mente si trattasse qui di materia che rientra nella giurisdizione della chiesa. Epist. CLIII. n. 25, ad Macedon.

(233) Clericati de Pœnit. Decis. X. n. 16-19. La questione se il dovere della restituzione abbracci pure gli eredi di siffatti beneficiarii è assai grave e le opinioni sono quanto mai divise. Ibid. n. 22.

una guerra ingiusta, e bisogna restituire tutte le prede fatte in siffatta guerra. Per poter fare restituzione bisogna restringere i proprii bisogni alle cose strettamente necessarie alla vita, ed hanno torto i casuisti che sostengono che qualora il derubato sia un ricco il penitente è obbligato a restituire quanto può risparmiare (234). Nè si tratta di questioni accademiche ed antiquate; lo spazio loro accordato dagli autori moderni, sebbene le discussioni non siano minute come negli antichi, dimostra che lo studio delle stesse è ancora ardentemente inculcato ai confessori, mentre il loro carattere intricato e complicato ingenera fra i dottori grandi divergenze di opinioni (235).

Se volessimo addentrarci negli interminabili dibattiti che hanno abbracciato quasi tutti gli umani rapporti, andremmo troppo per le lunghe. Basterà dare un'occhiata alla discussione, durata per secoli, sull'oggetto dei figli adulterini. Una donna rivela in confessione di esser stata infedele al proprio marito, e di averne avuto un figlio; oppure un uomo confessa d'aver sedotta la moglie d'un altro e di averne avuto un figlio che il marito si tiene senza sospettare che non è suo. Quali misure di restituzione e di riparazione il confessore deve prescrivere prima di concedere l'assoluzione, e come mai il penitente può fare siffatta riparazione senza rendere pubblica la colpa e la vergogna? La questione venne incidentalmente decisa da Innocenzo III, fin dal secolo XIII, rispondendo ad un cardinale che lo aveva richiesto di consiglio circa una donna che erasi a lui confessata di aver dato al proprio marito un figlio non suo, allo scopo di impedire che la sua eredità passasse ad estranei. Innocenzo rispose che la si poteva ammettere a penitenza, purchè i defraudati dell'eredità fossero stati estranei, e che le si doveva imporre una conveniente penitenza, e sosteneva questa teoria adducendo il caso di una donna che si confessa di aver avuto un figlio adulterino (236). Siccome questa decretale fa parte del diritto canonico, la si deve ritener in vigore, ed in nessuno dei due casi è fatta menzione di compensazione o riparazione dovuta agli eredi defraudati, per cui è evidente che questi scrupoli non avevano ancora assunto forma pratica, e che siffatte materie erano prudentemente lasciate in disparte. Eppure un quarto di secolo dopo l'intercalazione di questa decretale nella compilazione di Gregorio IX, il card. Enrico di Susa tratta l'argomento con ispirito perfettamente

(234) Savonarolæ Confessionale, fol. 58.

(235) Summa Diana v. *Restituere, restitui, detractio, futrum, pugna,* ecc. S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 547-706.

(236) Cap. 9 Extra Lib. V. Tit. XXXVIII.

differente. Il confessore, dic'egli, deve comportarsi in conformità del carattere e della qualità delle parti. Se l'adultera è di quelle che, come dicesi in Lombardia, han deposto la gonna per mettere i calzoni — *quod Lumbare sive bragarium portant* — e può farlo con tutta sicurezza, deve rivelare tutto al marito, ed allora, se costui non chiede compensazione alcuna, essa è libera da ogni responsabilità. Se, come accade più spesso, da una tale rivelazione potesse scaturire un pericolo per tutte le parti, ed il figlio putativo è timido e pieno di timor di Dio, gli si può parlare della sua nascita sotto vincolo di giuramento, persuadendolo ad entrare in convento o ad allontanarsi partendo per qualche lontano paese, togliendolo così ai benefizii dell'eredità. Se il figlio non sarebbe troppo facile ad accettare queste condizioni, bisogna conservare il segreto, e la madre, qualora abbia beni suoi proprii, deve compensare più che sia possibile gli eredi defraudati, o, se non ci sono eredi, può destinare il suo ad opere di beneficenza, seguendo il consiglio del vescovo. Se nulla possiede, deve esser risoluta di compensare nei limiti del possibile la parte danneggiata, e con ciò la sua contrizione basta. Naturalmente, il confessore deve andar cauto nel compiere la sua parte in queste delicate transazioni ed ha bisogno di tutto il suo tatto e discrezione e, sopra tutto, non deve rompere il sigillo sacramentale (237). Siccome di questi fatti ne accadevano tutti i giorni così i dottori continuarono sempre a discutere l'argomento. Duns Scoto segue lo stesso ordine di idee del card. Enrico, e con lui s'accordarono virtualmente i suoi discepoli (238). Bartolomeo de Chaimis si limita a dire che la moglie deve compensare il marito od i suoi eredi, nel caso che sia morto, per il mantenimento e l'educazione del bambino — ma omette di dirci come ciò possa avvenire senza che nulla si sospetti (239). Gabriele Biel tratta a lungo la questione, ma senza venire ad una conclusione, eccetto che il pericolo di omicidio o di discordie nel caso che la confessione venisse conosciuta deve sempre controbilanciare l'obbligo della restituzione (240). Pacifico da Novara sostiene che la donna non è obbligata ad affrontare il pericolo della vita o dell'onore, mentre Godschalck Rosemond sostiene ch'essa deve addossarsi tutte le spese ed i pericoli (241). I teo-

(237) Hostiens, Aureæ Summæ, Lib. V. De Pœnit. et Remiss. § 61.

(238) Jo. Scoti in IV. Sentt. Dist. XV. Q. II. ad Arg. 7. Fr. Maironis in IV Sentt Dist. XVI, Q. II. Astesani Summæ Lib. V. Tit. XXXIX. Q. 5.

(239) Bart. de Chaimis Interrogat. fol. 63a.

(240) Gab. Biel in IV. Sentt. Dist. XV. Q. Art. 2, Concl. 2.

(241) Somma Pacifica cap. 10 *De restitutione*. Gods. Rosemundi Confessionale, cap. V. P. II. § *De spuriis*.

logi post-tridentini continuarono la discussione. Manuele Sa espone l'opinione dei varî autori; alcuni, dic'egli, pensano che l'adultera ritenendo suo il bambino, debba rifondere le spese di mantenimento, e, se si tratti d'una bambina, farle anche la dote, mentre altri negano che si tratti di un obbligo positivo; alcuni sostengono che l'adultera deve riconoscere per adulterino il figlio, anche a costo della vita, mentre altri dicono non esser essa obbligata nemmeno ad affrontare il pericolo della reputazione, ed altri ancora discutono se l'eredità possa essere più o meno importante della sua reputazione; si ammette generalmente che il figlio non sia obbligato a credere a siffatte affermazioni, fattegli, sia pure con giuramento, dalla madre, ed abbandonare l'eredità (242). Il Tamburini applaude ad un suggerimento di antichi dottori, secondo il quale la madre dovrebbe radunare i suoi figli ed informarli dell'illegittimità di uno di essi, dicendo loro che colui non avrebbe diritto all'eredità; ognuno temendo di esser esso colui acconsentirà a conservare segreta la cosa (243). Lo Zuccheri dice che, siccome difficilmente si potrebbe dare il caso che una cosa di questo genere non mettesse a repentaglio la vita e l'onore, e siccome in queste cose il figlio non è obbligato a credere alla propria madre, essa resta esonerata da un'aperta confessione (244). Corella presenta gli argomenti dei dottori, ammette che la donna non è obbligata a rivelare la sua infamia, e non dà decisione alcuna, limitandosi a dire che la donna sarebbe obbligata a compiere opere buone a spese sue private inducendo il figlio illegittimo ad entrare nella chiesa (245). Il Liguori sostiene implicitamente altrettanto e fa vedere come la moderna disciplina siasi allontanata dall'antica aggiungendo che la donna non è obbligata a tradirsi con pericolo di turbare la pace domestica ed incorrere nell'odio del marito (246). Un caso assai più intricato è quello che si presenta quando non si è sicuri se il figlio sia o no illegittimo, e qui i dot-

(242) Em. Sa Aphorismi Confessar. v. *Adulterium* n. 2, 3.

(243) Tamburini Espl. Decalogi Lib. VII. cap. III. § 4, n. 12.

(244) Zuccherii Decisiones Patavinæ, Martii 1708, n. 50-53.

(245) Corella Praxis Confessionalis, P. I. Tract. VI. cap. 3. n. 18-22.

(246) S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. III. n. 651-2. Un caso di questo genere occorse a Parigi verso il 1700. Una donna, sul letto di morte, confessò che uno dei suoi tre figli era adulterino. Il confessore insistette perchè essa lo dicesse al marito, e finalmente acconsentì a farlo una volta che fosse morta. Appena ricevuta l'informazione, il vedovo chiese quale dei tre figli fosse l'adulterino, ma il buon prete, nell'immensità del suo zelo, si era dimenticato di farselo dire, ed il padre fu costretto a trattarli tutti ugualmente. Lenglet du Fresnoy, Traité du Secr. de la Confession, p. 108.

tori sono naturalmente discordi se l'adultera, dato il dubbio, debba contribuire al mantenimento (247).

Questo serve d'esempio per le infinite questioni che mettono capo al confessionale, sulla pratica applicazione del principio di restituzione. Quanto all'imposizione, la difficoltà di riuscirvi è stata ammessa universalmente e dibattuta variamente. Innanzi tutto, c'è stata divergenza di opinioni sul potere del confessore a dispensare dall'obbligo della restituzione. Il card. Enrico di Susa ritiene che non si possa ammettere se non in caso di assoluta povertà del penitente, ed allora la contrizione deve bastare (248). Giovanni di Friburgo dice che il confessore può dispensare, e tratta di varie curiose complicazioni che possono dar la stura ad un caso di questo genere; un prete, com'è costume, scomunica chi avesse asportato o trovato un oggetto perduto; il ladro se ne confessa e viene assolto senza esser obbligato a restituirlo; chi l'ha perduto perde anche la pazienza e chiede la pubblicazione di una seconda scomunica; che deve fare il prete? Egli deve ingannare lo smarrente con una « pia frode », e se non riesce deve pubblicare la scomunica in termini ambigui ed equivoci, si da far le viste di pubblicare un bando quando in realtà non è (249) — non vale la pena di fermarsi a rilevare la moralità di quest'astuzia. Bartolomeo de Chaimis dice commettere peccato mortale il prete che conceda l'assoluzione senza imporre la restituzione, mentre Angiolo da Chivasso e Prierias dicono ciò non esser necessario prima dell'assoluzione, ma esser solo necessario ammonire il penitente che senza di essa non potrebbe godere dei beneficî del sacramento (250). Alcuni dottori ritengono il confessore pecuniariamente responsabile dei danni derivanti dall'aver esso impartita l'assoluzione senza imporre la riparazione (251) ma Padre Gury dice ciò potersi affermare solo nel caso che egli ingiustamente negasse quest'obbligo, e non quando ciò avvenisse per ignoranza (252). Tuttavia il caso è puramente ipotetico dato il segreto della confessione, ma, anche non lo fosse, la lassezza moderna in fatto di restituzione ne annulla l'importanza, giachè, fatta eccezione di pochi rigoristi, gli autori consigliano di omettere l'ammonizione di compiere la restituzione quando il confessore ritenesse di non esser

(247) Voit, Theol. Moral. I. n. 65.

(248) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Remiss. § 1.

(249) Jo. Friburg. Summæ Confess. Lib. III. Tit. XXXIV. Q. 54, 126.

(250) Bart. de Chaimis Interrogat. fol. 92a. Summa Angelica v. *Confessio* VI. § 1. Summa Sylvestrina v. *Confessor* III. § 15.

(251 Em. Sa Aphorismi Confessar. v. *Confessor* n. 31.

(252) Gury Casus Consc. I. 16.

obbedito, perchè il penitente che disobbedisce cade in peccato mortale, ed è a temersi assai più il suo danno spirituale che non la perdita pecuniaria dell'altra parte (253).

Sembra che l'esperienza universale fosse questa che quando sull'obbligo e l'esecuzione della restituzione non si insisteva prima dell'assoluzione tutte le promesse ed asserzioni fossero vane, giacchè il penitente, sentendosi sollevato dal rimorso del peccato, più non si curava della restituzione impostagli — come dice il Catechismo Tridentino, nulla è efficace all'infuori della coercizione (254). Fuor di questione è l'assoluzione condizionata dalla restituzione, giacchè, come abbiamo visto, essa son poteva esser fatta dipendere da futuri eventi, ed era peccato il solo tentarlo (255). Perciò l'unico modo di assicurare la restituzione è di differire l'assoluzione fino a restituzione fatta; così venne ordinato da S. Carlo Borromeo e da altri teologi, ed il Liguori dice questa esser pure la sua pratica (256), ma vennero pure tentati altri espedienti. Nel 1389, gli statuti di Giovanni vescovo di Nantes, ordinano che nessun prete impartisca l'assoluzione finchè non abbia dato buona garanzia di restituire e dare soddisfazione a tutte le persone offese, entro un dato termine (257). La qual cosa dimostra quanto poco si rispettasse il sigillo confessionale allora, nè si può dire che fosse usuale l'espediente al quale accenna S. Antonino e Bartolomeo de Chaimis, di non concedere l'assoluzione ad usurai notorii nemmeno in punto di morte, se non nel caso che il moribondo e gli eredi offrissero garanzia di restituire il mal tolto (258). Eppure S. Antonino dice

(253) S. Alpn. de Ligorio, Praxis Confessarii cap. I. § 2; Theol. Moral. Lib. VI. n. 614. Fin dal secolo XVII noi vediamo esposta questa dottrina lassista nell'affermazione del Marchant (Trib. Animar. Tom. I. Tract. V. Tit. 5. Q. 7: Concl. 3) che essendoci un'opinione probabile contro la necessità della restituzione, ed un'altra più probabile che la esiga, ed il confessore s'accorga che seguendo questa seconda, il penitente non obbedirebbe, potrebbe agire in conformità dell'opinione meno probabile.

(254) S. Antonini, Summæ P. III. Tit. XIV. cap. XIX § 19. Catech. Trid. De Pœnit. cap. XIII. S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. III, n. 456, 682. Mach, Tesoro del Sacerdote, II, 257.

(255) Gobat Alphab. Confess. n. 267.

(256) S. Caroli Borrom. Instruct. Confessar. Dom. Soto de justitia et jure Lib. IV. Q. VII. Art. 4. Rebelli de Obbligationibus Justitiæ P. II. Lib. XVII. *De officio confessarii.* Pet de Aragon de Justicia et jure Q. LXII. Art. II. VII. Pontas Dict. de Cas de Conscience v. *Absolution* Cas. 27, 28. S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. III, n. 456.

(257) Stat. Jo. Episc. Nannetens. anno 1389 cap. 14 (Martene Thesaurus, IV. 986).

(258) S. Antanini Confessionale fol. 70. Bart. de Chaimis Interrog. fol. 108-9, Diana (Summa v. *Restitui* n. 32) insiste che il moribondo, se lo può, deve restituire lui stesso e non lasciare che lo facciano i suoi eredi, giacchè altrimenti la restituzione è condizionata dalla morte, ed, inoltre, non è raro il caso che gli eredi non rispettino la sua volontà.

che da nessun vivente si può esigere giuramento di restituzione, a meno che siavi ragione di dubitare della promessa del penitente in causa di ripetute promesse da marinaio fatte in antecedenza (259). Il Catechismo Tridentino dice che il prete deve accontentarsi di una promessa, nonostante che si abbia poca fede nel suo mantenimento (260). Dopo di allora ci son stati dei moralisti che han ritenuto non fosse necessario nemmeno esigere una promessa (261), ma Padre de Charmes sta all'idea pratica che, qualora si trattasse di una somma rilevante, bisogni posporre l'assoluzione fino a che sia stata pagata, mentre se è piccola si può concedere dietro promessa (262). Padre Mach è d'accordo col Liguori che la semplice promessa non è affatto sicura, giacchè la esperienza dimostra ben pochi esser quelli che la mantengono (263), e ci dice pure doversi prestar ben poca fede al penitente quando afferma di non esser in grado di fare la restituzione (264). Tutto questo starebbe a dimostrare che i teologi avevano ben poca fede nella grazia che asserivano concessa nel sacramento.

Nonostanti tutte le esigenze che portavano a siffatti estremi le responsabilità per offese ed ingiusti guadagni, i casuisti se la son cavata abbastanza a buon mercato. Benedetto XIV dice che qualora l'oggetto rubato vada distrutto nelle mani del ladro, ma sarebbe pure andato distrutto nelle mani del legittimo proprietario, in causa di un incendio avvenuto nella sua casa, il ladro puossi assolvere senza imporre restituzione alcuna (265). Un figlio può con piena tranquillità di coscienza sottrarre dalla cassa paterna il denaro per giocare, purchè si tratti di somma modesta e tale da non portare nocumento alle condizioni della famiglia (266). Chi vince alle carte, approfittando della negligenza dell'avversario per vedergli le carte in mano, o conoscendo il rovescio delle carte, purchè le stesse non portino qualche segno spe-

(259) S. Antonini, Summæ P. III. Tit. XIV. cap. 19 § 19. Summa Rosella v. *Restitutio* XVI.

(260) Catech. Trid. De Pœnit. cap. XIII.

(261) Reginald. Praxis Fori Pœnit. Lib. I. n. 20.

(262) Th. ex Charmes Theol. Univ. Diss. V. cap. VI, Q. 5, § 6.

(263) Mach. Tesoro del sacerdote, III, 257.

(264) Istruzione per i novelli confessori, P. I. n. 254 (Roma, 1726). Naturalmente si è assai discusso il grado di sconvenienza in cui incorre il penitente che vada a pagare i suoi debiti od a fare la restituzione. Salvatori (Istruz. per i novelli confessori P. II. § 2) prescrive debbasi limitare allo stretto necessario alla vita, ma ciò fece scattare un grido di ribellione perchè si ritenne rigore eccessivo, per modo che dovette modificare nel senso di quanto sarebbe necessario per mantenere convenientemente sè e la famiglia.

(265) Bened. PP. XIV. Casus Conscient., Nov. 1741, cas. 2.

(266) Ibid. Oct. 1744. cas. I.

ciale, non è obbligato alla restituzione, giacchè non si tratta di frode, ma piuttosto di astuzia, approvata dall'abitudine dei giocatori, abitudine che non vizia il contratto di gioco (267). Chi potendo impedire un furto in danno di un suo vicino non lo fa ed accetta una mancia, può conservare il denaro, giacchè, sebbene pecchi tacendo, si è guadagnato la sua mancia (268). Padre Cury spiega pure eguale abilità nell'allontanare la necessità della restituzione. Il danno arrecato da un ubbriacone quando beve non implica restituzione, perchè manca l'intenzione, e quindi la *culpa theologica;* chi volendo danneggiare il suo vicino tira un colpo al suo asino, ma lo manca ed ammazza la vacca d'un altro, non è obbligato a restituzione, perchè non voleva ammazzare la vacca (269). Eppure in questo pasticcio che è la casuistica, non sempre i dottori hanno seguita la stessa via, giacchè Benedetto XIV decide un

---

(267) Ibid. novembre 1739, cas. I. Questi casi illustrano la lassezza moderna in fatto di morale. I canoni apostolici rifiutano l'assoluzione a tutti coloro che non s'astengano dai giochi d'azzardo (can. 41, 42) e questo riscontrasi in tutte le collezioni fino a Graziano (Cap. I. Dist. XXXV). In generale, nel medio evo, tutti i guadagni di gioco erano considerati come illeciti e non si potevano tenere. S. Bonaventura distingue e dice che se la sfida al gioco viene dal vincitore, bisogna restituire al soccombente; se sfidatore fu il perdente puossi dare in elemosina (In IV Sentt. Dist. XV. P. II. Art. 2, Q. 2). Nel 1286 il concilio di Nimes (Harduin VII. 912) insiste nel dire che per dare l'assoluzione bisogna imporre la restituzione di siffatti guadagni. L'Aquinate (Summæ Sec. Sec. Q. XXXII. Art. VII. ad 2) è alquanto più lassista e ritiene si tratti qui sopra tutto di cosa che concerne il costume ed il diritto civile. Astesanus (Summæ Lib. V. Tit. XXXI. Art. 4) dedica alla questione tutto un articolo per concluderne l'opinione più sicura e comune esser che tutti i guadagni di questo genere bisogna restituirli in confessionale. Un progresso nel senso lassista si ha nell'opinione di Savonarola (Confessionale, fol. 59) non esser necessario restituire le vincite oneste, ma doversi destinare ad elemosine. L'insana prevalenza del gioco nel medio evo è illustrata da talune leggi speciali promulgate in materia nel 1276 da Alfonso il Saggio di Castiglia. Ei dichiara legali i debiti di gioco e solo doversi vegliare a che non vi si insinui la frode od altri eccessi. Ordenamiento de las Tafurerias, ley IV. Il gioco venne rigorosamente proibito ai chierici da canoni di innumerevoli concilii fino a quello di Trento (Sess. XXII. De Reform. cap. I), ma senza risultato alcuno, giacchè nel secolo XVII il Layman dice (Theol. Moral. Lib. III. Tract. IV. cap. 22) che il costume aveva modificato questa severità ed il gioco è permesso agli ecclesiastici purchè non sia talmente pubblico da ingenerare scandalo. Perfino i religiosi, inviati dai loro superiori a studiare nelle università, potevano azzardare al gioco una parte delle loro mesate, ma se vincevano le vincite appartenevano al monastero. Naturalmente la restituzione è imposta solo per i guadagni fraudolenti. Forse il Diana è un poco più rilassato (Summa v. *Ludus* n. 2, 3, 7). Un prete può arrischiare al gioco il suo patrimonio o le rendite sue, od anche il denaro ricevuto per messe, per offici funebri, ecc. E' peccato mortale introdurre le carte od i dadi in conventi di stretta clausura, ma nelle case ordinarie è lecito giocare nella fiducia di un modesto guadagno, purchè il monaco od il frate rischi solo denaro di cui può liberamente disporre.

(268) Bened. PP. XIV. Casus Conscient. Dec. 1736, cas. 3.

(269) Gury, Casus Conscient. 1, 4, 178.

caso quasi perfettamente simile in ben diversa maniera: chi, volendo appiccar fuoco alla casa d'un nemico l'appicca in quella vece a quella d'un amico, è obbligato a restituire (270).

Nonostanti tutte queste aberrazioni, fatte apposta per confondere ogni idea di giusto ed ingiusto, è indiscutibile che la dottrina della chiesa a proposito di restituzione, per quanto imperfettamente sanzionata, servì immensamente a stimolare il sentimento della responsabilità morale e ad elevare il sentimento del dovere tra uomo ed uomo. Essa supplì in varie guise le imperfezioni del diritto civile e provvide, almeno in teoria, a proteggere il debole e l'oppresso. Così chi avesse sedotta una vergine non era soggetto ad alcuna responsabilità nel foro civile, ma in quello della penitenza doveva, se aveva usato dell'inganno, o sposarla o trovarle un marito e fornirle la dote (271). E con tutto ciò vennero i casuisti colle loro discussioni e distinzioni ed il risultato inevitabile fu di subordinare la morale al denaro. Questo stato di cose venne corroborato dal disgraziato atteggiamento della chiesa, giacchè non era possibile accorgersi che accanto ad un sincero desiderio di tradurre in pratica la morale cristiana, desiderio che portò i teologi a siffatti eccessi nel definire la riparazione necessaria per poter ricevere l'assoluzione, vi fossero altri motivi ben meno encomiabili. Ciò che grandemente contribuì ad ampliare la sorveglianza del prete sulla vita ed i beni dei suoi sudditi, si da renderla assoluta, non fu solo l'influenza del confessionale, ma ben anche gli utili pecuniarii che da ciò derivavano alla chiesa. In parte ciò avvenne indirettamente e senza scopo prefisso, ma in parte anche direttamente e di proposito deliberato. I primi scaturirono dalla pratica necessariamente introdottasi di fare la restituzione per il tramite del confessore, per poterla fare segretamente e senza scandalo. Trattando le cose privatamente, con tutto il segreto che il penitente non aveva alcun interesse a disturbare, la tentazione di appropriazione era troppo irresistibile per un confessore debole per principio, ed è certo che non pochi soccombettero alla tentazione. Il pericolo manifestossi fin dapprincipio, giacchè, nel 1284, il concilio di Nimes fu costretto a proibire siffatte malversazioni sotto pena di scomunica, di sospensione di restituzione e di una multa ugua-

(270) Bened. PP. XIV. Casus Conscient. Julii, 1744, cas. 2. Gobat Dimostra (Alphab, Confessar, n. 560-3) con quanta facilità si possano trovare argomenti per assolvere i nobili che non pagano i loro debiti. Nel medesimo tempo c'era pur sempre da guadagnare qualche cosa nell'opprimere così le coscienze in tali soggetti, dopo che erasi resa antiquata l'abitudine di scomunicare i debitori negligenti.

(271) Astesani, Summæ Lib. II. Tit. XLVI. Art. 3.

le al sottratto da farsi ai poveri (272) — la severità della punizione denota la difficoltà di dimostrare la colpa. Geiler von Keysersberg avverte il penitente di andar cauto nella scelta del suo agente, giacchè se la restituzione non arrivasse a destinazione, egli non sarebbe assolto dal peccato: ancora, egli ammette che il confessore sia l'intermediario naturale, e se gode buona reputazione probabilmente il penitente è assolto al cospetto di Dio (273). S. Carlo Borromeo si studiò di mettere un freno a siffatte frodi proibendo al confessore di agire eccetto che dietro richiesta del penitente, ed in tutti i casi doveva farsi fare una ricevuta di pagamento e darla al pagatore (274). Ma anche questa fu ben lieve protezione, giacchè è opinione comune che qualora non v'arrivasse egli non sarebbe esonerato. Personalmente, il Diana ritiene probabile l'opinione opposta, ma il Liguori dice che sebbene un tempo su di ciò fosse con lui d'accordo, più matura convinzione l'ha indotto a schierarsi dalla parte dell'opinione comune che il penitente sia ancora vincolato (275).

I profitti legittimi provenienti alla chiesa da quest'imposizione della restituzione furono di gran lunga maggiori di queste irregolari appropriazioni indebite. In un penitenziale del secolo VII trovasi un oscuro passo il significato del quale pare questo che il penitente per redimere il peccato di appropriazione indebita debba dare in elemosine una parte, un'altra somma uguale alla chiesa, ed un'altra spenderla per la redenzione degli schiavi (276). Pare che questo principio facesse della chiesa una complice del furto, e diffatti non mancarono quelli che sentirono scrupolo ad accettare elemosine provenienti da fonti così dubbie. Alessandro Hales ammette che il denaro acquistato coll'usura o colla rapina non si possa dare o ricevere in elemosina, giacchè non

(272) Synod. Nemausens. ann. 1284 (Harduin. VII, 938).

(273) Jo. Keysersperg. Navicula Pœnitentiæ (Aug. Vindel. 1511, fol. XLVIII. col. I).

(274) S. Caroli Borrom. Instruct. Confessar p. 69. C. Franc. (Avvisi ai confessori) saggiamente ammonisce il confessore di nulla accettare a questo proposito in denaro se vuol impedire che il suo confessionale venga considerato come una banca di esazioni ed usure.

(275) Summa Diana v. *Restitui* n. 31. S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. III, n. 705. Illustrativo è un caso presentatosi all'inquisizione di Toledo nel 1594. Juan de Cepeda, cieco e senza soldi, per aver di che vivere lui ed il bambino che lo conduceva, spacciossi per prete e si diede ad ascoltar confessioni. Processato riconobbe d'averlo fatto per raccogliere «elemosine» e doni dai penitenti, convertendo poi a proprio uso le restituzioni che gli fossero state consegnate. Dato il diritto papale egli avrebbe dovuto essere condannato al braccio secolare, ma l'inquisizione accontentossi di condannarlo a duecento vergate. MSS. Königl. Biblioth. Halle. Yo. 20, T. I.

(276) Collect. Antiq. Canonum Pœnitentialium (Martene Thesaur. IV. 56).

appartiene a chi lo dà; se il peccatore può compiere tutta la restituzione, può dare da ciò che gli avanza; ben diversa è la cosa per ciò che concerne i guadagni provenienti da prostituzione o da gioco, giacchè questi appartengono al possessore il quale può legittimamente dare e può esser accettato in elemosina. Eppure già sorgevano casuisti a dimostrare che il ladro o l'usuraio si potrebbero esonerare dall'obbligo della restituzione mediante elemosine da farsi in nome del proprietario; se ne sarebbe potuto chiedere il permesso, ma il suo rifiuto non contava. Altri dottori rifiutavano questo ragionamento e l'Hales crede la loro opinione più probabile (277). Per un lungo periodo di tempo l'elemosina ai poveri venne intesa nel senso di doni fatti alla chiesa, che era sempre povera e considerata come povera. Verso il 1000 Regino dice che il penitente era libero di stabilir a qual uso dovessero servire le sue elemosine, se per la redenzione degli schiavi, oppure per aumentare il tesoro della chiesa, oppure per i servi di Dio, od anche per i poveri (278), ed i direttori spirituali potevano benissimo consigliare in confidenza esser assai meglio beneficiarne i preti che i mendicanti, perchè le loro preghiere per i proprii benefattori erano assai più efficaci al cospetto di Dio. Così frati e preti venivano generalmente ad esser considerati come « pauperes » nelle formole, e quali adatti accettatori di tutte le somme destinate ad esser spese in opere di carità, e ciò particolarmente dopo il sorger degli Ordini Mendicanti (279). Così stando le cose, la chiesa sorvegliò ed usò per i proprii fini tutte le somme enormi che scaturivano dalle coscienze turbate dei suoi penitenti, purchè i veri e legittimi proprietari non le reclamassero, ed immense furono le somme così accumulate. Nel 1249, l'arcivescovo di Reims autorizzò S. Luigi a convertire a piacer suo a pio uso, probabilmente, per le crociate, tutte le restituzioni della diocesi di Reims

(277) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XXXIII. Membr. II. Art. 2-5; Q. XXXV Membr. II.

(278) Reginon. de Eccles. Discipl. Lib. II. cap. 438.

(279) Con quanta facilità si ammettesse che il clero fosse il povero cui dare le elemosine si vede dalla « messa per i benefattori » che risale probabilmente al secolo XII. Hanc igitur oblationem, Domine, famulorum famularumque tuarum qui de elemosinis scis memoraverunt venerabilem locum istum, quam tibi offerimus ob justis eleemosinis suis quid in pauperes tuos operantur, placatus suscipias deprecamur ». Goldast. e Senckenb. Rer. Alamannar. Scriptt. II. 157. Il Muratori pensa che in principio i poveri fossero realmente messi a parte di siffatte elemosine, ma che in seguito chiese e preti assorbissero tutto. Antiq. Ital. Dissert LXVIII (T. XIV. pp. 69-70). A questo soggetto i manuali per i confessori del secoli XVII istruiscono chiaramente: « Quinam intelliguntur nomine pauperum? Non solum mendicantes sed etiam pauperes verecundi... monasteria, hospitalia, ecclesiæ, uno verbo, omnia loca pia ». Berteau, Director Confessar. p. 362.

di cui non si fossero potuti trovare i proprietari (280). Poch'anni dopo, assai più ardito fu Innocenzo IV, quando, nella necessità di raccogliere fondi per la guerra contro Ezzelino da Romano, proclamò che coloro i quali possedessero illeciti acquisti, sarebbero stati esonerati dall'obbligo di restituirli, se, dopo averlo reso pubblico nella diocesi o nella parrocchia, non si fosse presentato alcuno a reclamarli, ed essi avessero voluto donare tutto o quanto avessero potuto di siffatti illeciti guadagni per combattere le battaglie della fede (281). L'anno seguente, 1255, Walter, vescovo di Durham, si espresse allo stesso modo, ma un po' meno crudelmente; morto il proprietario od i suoi eredi, la roba di malo acquisto dev'esser data all'Ordinario per i poveri (282). Nessuna meraviglia, perciò, che i preti dessero a volte l'ordine di costruire chiese o monasteri, o pii legati servendosi a ciò delle restituzioni dei loro penitenti, poichè tale pratica trovasi proibita dal concilio di Magonza del 1281 (283), e quando i *Quaestuarii*, o venditori di indulgenze, vollero fare affari di questo genere per conto loro sciogliendo i detentori di beni di malo acquisto dall'obbligo della restituzione di una parte degli stessi ciò venne ritenuto abuso e proibito dal concilio di Vienna del 1312 (284). Ma questo non impedì i canonisti dal l'accettare per principio che, quando non si potesse trovare il proprietario, la restituzione dovesse farsi in elemosine a beneficio dell'anima sua, e questo beneficio naturalmente era maggiore quando ridondava a tutto profitto della chiesa (285). Così, nel 1295, Bonifacio VIII autorizzava i Domenicani tutti intenti a ricostruire la chiesa di S. Maria sopra Minerva a ricevere due mila *livres tournois* da proprietà acquistate mediante usura, rapina od altre cattive azioni; il peccatore veniva esonerato purchè pagasse tutto o parte dei suoi illeciti guadagni, e non era più responsabile se i frati fraudolentemente se li tenevano in luogo di consegnarli al proprietario (286). Altra concessione fatta ai Domeni-

(280) Gousset, Actes etc. II. 394.

(281) Innoc. PP. IV. Bull. *Ut nihil nobis*, 1254, (Bullar. I. 103).

(282) Waltheri Dinelmens. Constitt. anno 1255 (Harduin. VII. 492).

(283) C. Mogunt. anno 1281, cap. 8 (Hartzheim, III. 664).

(284) Cap. 2 § I Clement. Lib. V. Tit. IX. Summa Pisanella v. *Quaestuarii* n. 3.

(285) S. Th. Aquin Summæ Sec. Sec. Q. LXII. Art. V ad 3. Synod. Nemausens anno 1284 (Harduin. VII 912. Astesani, Summæ Lib. V Tit. XXIX. Art. 2, Q. 4; Tit. XXXI. Q. 2. P. de Aquila in IV Sentt. Dist. XV Q. II Summa Diana V *Restitui* n. 18. Pare che Duns Scoto fosse virtualmente solo (In IV, Sentt. Dist. XV. Q. II) a rigettare il consiglio comune di dare il denaro al confessore perchè lo destinasse ad usi caritatevoli, consigliando, in quella vece, il penitente di distribuirlo lui stesso.

(286) Ripoll. Bullar. Ord. Praed. II 39. Nel 1298 Bonifacio concesse a Margherita di Napoli (vedova di Carlo d'Angiò) il privilegio di consumare in opere pie, dietro consiglio del confessore, tutto il denaro da lei illecitamente ricevuto, di cui non potesse rintracciare i proprietarii. Faucon, Registres de Boniface VIII, n. 2860.

cani di Viterbo, nel 1296, di mille once di *paparini*, da raccogliersi dai guadagni disonesti, specifica che coloro i quali avessero pagato erano esonerati dall'obbligo di restituire ai proprietari (287). Le concessioni di questo genere erano frequenti (288), e finalmente divennero oggetto di traffico regolare, poichè in seguito nelle Tasse della Cancelleria il prezzo di una licenza a ricevere mille fiorini da questa parte era valutata a solo cinquanta *gros tournois* (289). Per un certo tempo le chiese locali resistettero alla pretesa della Santa Sede di controllare questa fonte di proventi. Nel 1287, a Liegi insorse una questione perchè i Frati Mendicanti asserivano di possedere delle lettere per le quali ad essi soli dovevano pagarsi le restituzioni; i prelati locali masticavano amaro ed in pieno sinodo ebbero a dichiarare che detto denaro si dovesse spendere nella costruzione della cattedrale; ai preti venne dato ordine di non riconoscere le pretese dei frati fino a che non avessero prodotte le lettere che si millantavano di possedere, e frattanto questi ultimi erano minacciati di scomunica per le loro fraudolenti pretese (290). È pur certo che esisteva una marcatissima tendenza per parte dei confessori a trattenere per sè il benefizio delle somme loro affidate. Nel caso dei Mendicanti ciò venne riconosciuto dalla penitenzieria papale che scrisse lettere ai superiori dei conventi autorizzandoli ad usufruire degli illeciti guadagni delle persone che da loro si fossero confessate, fino ad una certa somma, per la costruzione delle loro case, e lo scrittore di quelle lettere percepiva sei *gros tournois*, conformemente alle tabelle di Benedetto XII, nel 1338 (291). Come per

(287) Ripoll. II, 51.

(288) Così Benedetto XI, nel 1303, concesse 1.000 fiorini d'oro di restituzioni ai Domenicani di S. Severino, e, nel 1304, la stessa somma a quelli di Pavia, Savigliano e Tolosa, e 100 once di *grossi* veneziani a quelli di Ragusa. Ripoll. II, 82, 86, 92, 96, 98.

(289) Taxae cancellariæ Apostolicæ Tit. XXVI. (Ed. Franequeræ, 1651, p. 37; Ed. Sylvæ Ducis 1706, p. 21). Tuttavia questa non era che una delle tante tasse che si dovevano pagare ad un nugolo di impiegati, ed inoltre fuvvi certamente ancora un supplemento da pagarsi alla Camera.

(290) Jo. Episc. Leodiens. Statuta Synod. ann. 1287, cap. 4 (Hartzheim III. 686).

(291) P. Denifle, Die älteste Taxrolle der apostol. Pönitentiarie (Archiv. für Litteratur-und Kirchengeschichte, IV. 228). Siccome nel « formulario della penitenzieria papale nel secolo XIII » (Philad. 1892), compilato verso la fine del secolo XIII, non trovasi formola alcuna per siffatte lettere, devesi dire che probabilmente il costume sorse sotto Clemente V oppure Giovanni XXII. Nella stessa Corte papale, il giuramento deferito nel 1349 ai penitenzieri minori contiene una clausola per la quale quando si presenti loro il caso di proprietarii sconosciuti, debbono riferire la cosa al penitenziere maggiore, il quale, come vedremo, comporrà col penitente. Bullar. Vaticanum, I. 338.

gli altri confessori, verso la fine del secolo XV la *summa pacifica* intima che qualora il prete sia povero, può concedere a sè stesso la somma che gli è stata consegnata da distribuire, in luogo di darla agli altri (292), mentre sul principio del secolo XVII pare che questo fosse cosa universalmente riconosciuta, giacchè il vescovo Zerola afferma che qualora il penitente consegnasse del denaro al confessore a mo' di restituzione, e non si potesse trovare il proprietario, il confessore può tenerselo, giacchè va messo nel novero dei poveri, e le restituzioni a persone incerte vanno al proprio posto se vanno ai poveri (293). Alcuni dottori dicono pure che, anche conoscendo il proprietario, la restituzione va fatta sotto forma di elemosine per l'anima sua, giacchè l'utile spirituale è assai più apprezzabile del temporale, ma il Liguori disapprova questa teoria (294); ancora, quando la restituzione non si possa fare senza pericolo, il confessore può stornare la somma, ed in luogo di consegnarla alla parte lesa destinarla ad opere di carità (295).

Così anche la questione della restituzione obbligatoria tornava utile, poichè nella maggior parte dei casi i guadagni illeciti erano rappresentati da utili usurarii, da frodi commerciali e simili, frutto di centinaia di piccole frodi, di cui difficilmente si sarebbero potuti rintracciare i padroni, di modo che era assai più comodo consegnare nelle mani del confessore ciò che tormentava la coscienza ed impediva di ricevere l'assoluzione. Che quest'aggregato fosse assai considerevole, e che fosse considerato come fonte certa e passabilmente regolare di proventi, lo dimostra un incidente verificatosi nel giro intrapreso dall'inquisitore Francesco Borel contro i Valdesi del Delfinato. I prigionieri da lui fatti erano tanti che la loro incarcerazione ed il loro mantenimento diventò una questione economica assai seria; questa impressionò assai Gregorio XI, il quale, fra tanti espedienti, ricorse anche a questo, di ordinare, nel 1375, agli arcivescovi delle regioni infette di contribuire alle spese prelevando dai guadagni illeciti e dai legati incerti una somma di quattro mila fiorini con cui costruire prigioni ed altri ottocento fiorini all'anno, per lo spazio di cinque anni per il mantenimento dei prigionieri e dell'inquisizione (296).

(292) Somma Pacifica cap. I. « Et quando la persona che debbe fare tal distribuzione fosse molto bisognosa credo che si come può dare ad altri, così possa tener per sè ».

(293. Zerola, Praxis Sacr. Pœnit. cap. XXV. Q. 37. « Quia ipse inter pauperes numeratur et restitutio facienda incertis personis solet vel debet fieri pauperibus ».

(294) S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. III. n. 705.

(295) Bened. XIV. Casus Conscient. Mart. 1738, Cas. I.

(296) Waddingi Annal. Minorum. ann. 1375 n. XXII.

Nella lotta per il controllo di questa fonte di rendita, la Santa Sede acquistò un vantaggio decisivo col togliere la questione dall'ambito del confessionale, e trattando direttamente col peccatore, ed offrendogli patti di composizione assai attraenti, per i quali, mediante il pagamento di una parte irrisoria degli illeciti guadagni, assicuravasi il possesso di tutto il resto in sicura coscienza, purchè avesse fatto tutto il possibile per trovare i derubati od i defraudati, e non si fosse impadronito di siffatti beni nell'idea di venire ad una composizione. Abbiamo visto come speculazioni di questo genere fossero condannate dal concilio di Vienna del 1312, quando erano praticate per loro conto dai *quaestuarii,* ma non vennero affatto discusse quando su scala assai più ampia vennero praticate dalla Curia. A questo proposito, verso la fine del secolo XV, nelle Tasse della Cancelleria Papale, troviamo due provvedimenti; 1) un laico può comporre per ventiquattro *gros tournois,* in luogo di dover pagare, com'era prima, una quarta parte; 2) le lettere di remissione in tal caso devono esser concesse ai poveri per venti *gros* ed ai ricchi per cinquanta (297). Allo scopo di facilitare la raccolta delle rendite provenienti da questo cespite, venne istituita apposita commissione, e gli abusi del sistema in breve si fecero tali che allorquando, nel 1547, la sezione papista del concilio di Trento trasferissi a Bologna, emanò un decreto di riforma, che non venne mai messo in vigore, in cui si dichiarava che molti malanni erano scaturiti dalle facoltà concesse ai commissarii di comporre su illeciti guadagni; tali composizioni erano accordate per un nonnulla, non si usava diligenza alcuna nel risarcire le parti lese, che restavano così defraudate, si offriva ogni comodo al mal fare, e le anime trovavansi irretite, poichè i peccati non potevano esser rimessi fino a che non si fosse fatta la restituzione. Per queste ragioni ordinavasi che in avvenire non si accordasser più siffatte facoltà, e le esistenti venissero ristrette al caso in cui le parti lese acconsentissero a siffatta forma di risarcimento, oppure, essendo ignote, tutto l'ammontare andasse devoluto ad opere pie (298).

(297) Libellus Taxarum super quibusdam in cancellaria apostolica impetrandis fol. 7 a (Wite, Hist. Library, Cornell University, A. 6124). Nessuno di questi provvedimenti concernenti i guadagni illeciti trovasi nelle *taxae* stampate dal Tangl, *Das Taxwesen der Pabstliches Kanzlei* (Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, 1892). Quando, nel 1533, durante lo scisma anglicano il Parlamento trasferì le tasse della Cancelleria all'arcivescovo di Canterbury, la tariffa adottata per i prezzi fu sostanzialmente la romana, eccettuandone le composizioni, che, essendo totalmente arbitrarie, vennero rilasciate a discrezione dell'arcivescovo. XXV. Henr. VIII. ch. 21 § 12 (Statutes at Large, Ed. 1770, Vol. II. p. 196).

(298) Raynald. Annal. ann. 1547, n. 68.

Questa fugace protesta era diretta innanzi tutto contro il sistema nella forma sua più perfetta quale era in vigore nei dominii spagnuoli in forza della *santa cruzada*, o commissione per la vendita delle così dette indulgenze della crociata, conservatasi dal medio evo fino ad oggi. Stando alla descrizione di un testo ufficiale del 1610, la commissione generale della *santa cruzada* promulgò in quell'anno una lunga lista di fonti di illeciti guadagni, come sarebbero utili usurarii, e di gioco, vendita di vino adulterato, adulterazione di pesi e misure, mance ricevute dai giudici, estorsioni di officiali, cose smarrite o lasciate in deposito, doni fatti da uomini alle loro amanti, ecc. (299). Ciò serviva di norma ai peccatori che non avessero motivo di lagnarsi dei termini loro offerti, per stabilire il prezzo da pagarsi per avere il permesso di conservare gli illeciti guadagni, ed il prezzo era ostentatamente moderato (solo due reali sur una somma di 5000 maravedis circa 150 reali o 14 ducati), e questa tassa bastava fino alla somma di 100 mila maravedis, mentre per somme maggiori bisognava ricorrere al giudizio del Commissario Generale, il quale dalla Santa Sede era fornito di pieni poteri per accomodare tutte le faccende. Nelle Indie le condizioni erano più gravose — era necessario pagare il 5 per cento della somma che si voleva comporre — mentre nessuna *Bula de composicion* era emanata per meno di dodici reali, e, se la somma in questione eccedeva gli 800 ducati, il Commissario Generale designava una particolare composizione (300). Nella *Bula*, che si pubblicava tutti gli anni, il commissario diceva esser impossibile andare in paradiso, se, come dice S. Agostino, non si fossero restituiti tutti gli illeciti guadagni, e questo spesso non si poteva fare senza perdere l'onore; inoltre spesso è assai difficile trovare la persona alla quale fare la restituzione; per cui il papa ha creduto di aprire ai suoi figli le viscere paterne della sua bontà, ed in un'epoca in cui la chiesa è straziata da eretici ed infedeli, ed il re cattolico suo campione combatte strenuamente per la fede, per pacificare le coscienze e togliere tutti i dubbi permette di pagare per aiutare queste spedizioni contro i nemici della chiesa la somma di due reali per composizioni di 5.000 maravedis, invitando i fedeli a confrontare la piccolezza della somma richiesta colla grandezza del benefizio, giacchè il papa si propone di mettere

(299) Alonso Perez de Lara, Compendio de las Tres Gracias de la Santa Cruzada, Subsidio y Escusada, p. 18. Quest'opera venne primamente data in luce nel 1610. La mia edizione è di Lione, 1757, la qual cosa denota come essa fosse restata in uso assai lungo tempo come manuale autorevole.

(300) Paolo Tiepolo, Relazioni Venete, Serie I. Tom. V. v. 23. Perez de Lara, p. 86.

siffatto benefizio a portata di tutti, sì che tutti possano approfittare della grand'opera in luogo di restare in istato di dannazione (301). In processo di tempo la percentuale venne aumentata, mentre venne ridotto il minimum, sì da poter essere alla portata dei più umili peccatori. Oggi, in moneta corrente, la *Bula* costa 1 peseta e 15 centimos, equivalente a circa L. 2.50 di moneta italiana, e questa somma serve di composizione per 14 pesetas e 45 centimos, ossia circa L. it. 15. Per somme maggiori si rilasciavano altrettante bolle differenziali, ma nessuno poteva acquistarne più di 50 all'anno, formando così una composizione di 735 pesetas e 29 centimos, e per somme maggiori doveva attendere l'anno prossimo, e ricorrere alla commissione generale per ottenere una composizione speciale. Così la tassa che nel secolo XVI era solo di 1 e un terzo per cento, venne portata al 3 per cento, mentre restava inteso che le transazioni speciali per somme maggiori erano sulla base del 10 % (302). La *Bula* porta in bianco il nome del peccatore, ma avverte esser assai meglio non riempirlo, allo scopo di evitare di passare per ladro; il ladro compositore deve prendere la sua bolla, altrimenti il pagamento non gli arreca beneficio alcuno, ma, per metter meglio al coperto la sua reputazione, è bene distruggerla immediatamente (303). Fatto questo, stando ai termini della bolla, resta esonerato dall'obbligo di restituire fino all'ammontare della somma per la quale ha pagato. In tutto questo non si riscontra alcun accenno a contrizione o confessione — si tratta solo di un affare commerciale. Siccome le guerre cogli eretici e gli infedeli oggi non sono più di moda, il ricavo è oggi destinato al mantenimento delle chiese spagnuole, eccettuata una parte dal papa riservata alla Santa Sede (304).

(301) Rodriguez, Explicacion de la Bulla de la Santa Cruzada, fol. 165-7 (Salamanca, 1597). La prima edizione di quest'opera semi officiale uscì nel 1589. E' in lingua volgare, e perciò fu intesa tanto dal popolo che dal clero. Per aiutare i sudditi Siciliani della Spagna venne tradotta in italiano, Palermo, 1621.

(302) Mig. Sanchez, prontuario de la Teologia Moral, Trat. XIII. Punto 5.

(303) Mig. Sanchez, Expositio Bullæ Cruciatæ, pp. 377-80. (Matriti, 1875). Siccome quest'opera porta l'approvazione officiale del Card. Arciv. di Valladolid. commissario generale della Cruzada, le sue affermazioni si possono considerare come autentiche.

(304) Sanchez p. 424. Salces, Explicacion de la Bula de la Santa Cruzada, p. 6 (Madrid, 1881). La clausola riflettente la composizione nella bolla della Cruzada *Deum infidelium*, promulgata da Pio IX nel 1877, si esprime così: « Eidem quoque executori potestatem facimus, ut pro foro conscientiæ tantum, super injuste ablatis vel acquisitis compositionem competenter decernere possit, in prædectos pios fines erogandam, dummodo scilicet domini quibus restitutio esset facienda, post debitam diligentiam pro iisdem inveniendis adhibitam reperiri non possint, et præstito a debitoribus juramento de hac diligentia per eos facta, et dummodo iidem debitores in confidentiam et sub spe hujusmodi compositionis illa non abstulerint seu acquisiverint ». Sanchez,

Tutto quest'affare è uno sviluppo talmente strano del potere delle chiavi che non è lecito trascurare di dare uno sguardo ad alcune particolarità della sua pratica applicazione, quale trovasi esposta da espositori autorevoli. Abbiamo visto come, dapprincipio, quando non si potevano trovare i derubati o defraudati, tutta la somma dovesse esser consecrata ad usi pii. Rodriguez riconosce che questa era la legge, ma dice poi che il papa è superiore ad ogni umana legge — *es sobre todo derecho humano* — e se offre la composizione questa tiene ed ha di mira la salute dell'anima del peccatore; ma questo potere è ristretto esclusivamente al papa, e non l'hanno i re, mentre i vescovi possono esercitarlo solo come delegati del papa (305). Nel medesimo tempo dicesi pure che se il peccatore viene a composizione, ma nell'anima sua non desidera fare tutta la restituzione, resta in peccato mortale, ed aggiunge che su cento che pigliano la composizione solo pochissimi non appartengono a questa categoria (306) — con che si viene ad ammettere che la chiesa, mediante la miserabile percentuale che riceve, viene a corbellare tanto il creditore che il debitore, il peccatore non è obbligato a fare quanto sta in lui, ma solo quanto può fare un uomo giusto e timorato di Dio. Se in seguito si scopre il creditore e questi chiede quanto gli è dovuto, si discute se egli possa ricorrere ai tribunali, lasciando al debitore solo quanto ha dovuto pagare per la composizione e quanto lo stesso ha speso in buona fede o dato in opere pie (307). Gli stranieri possono benissimo recarsi in Spagna, comporre e partire immediatamente (308), facendo così dei dominii spagnuoli un

---

p. 429; Salces, p. 392. Cf. Marc Institt. Moral. Alphonsianæ, n. 1029. E' degno di nota che la restrinzione qui espressa, la composizione esser buona solo nel foro della coscienza, è accuratamente omessa nella *Bula* stampata.

(305) Rodriguez, *op. cit. Bulla de composicion*, n. 5, 7.

(306) Ibid. n. 11.

(307) Rodriguez (*Loc. cit.* n. 8, 10) dice che il creditore può ancora esigerlo. Escobar (Theol. Moral. Tract. III. Ex. II. 20) dice che non può. Diana (Summa, v. Bulla Compositionis n. 3) ritiene che la bolla equivalga ad una prescrizione, ed il creditore non possa più affacciare pretesa alcuna, giacchè il papa è amministratore di tutti i beni temporali alla pari degli spirituali. Sanchez dice esser opinione di tutti i teologi che anche dato il caso che il creditore o proprietario comparisse non c'è obbligo alcuno di pagarlo, poichè la restituzione è stata fatta mediante la bolla. Ma nei tempi moderni la restituzione avviene solo *in foro coscientiæ*, e se il creditore pretende il suo debito giudiziariamente non gli si può fare opposizione, sopra tutto per il fatto che il debitore ha distrutta la sua bolla e non possiede alcuna prova. Tuttavia, se il perdente se ne astenesse per ignoranza, il debitore od il ladro può starsene tranquillo in coscienza perchè al cospetto di Dio la restituzione è già stata fatta. Prontuario de la Teologia Moral. Trat. XIII. Punto 5.

(308) Rodriguez, n. 12.

luogo di pellegrinaggio per le coscienze sporche. Quando un legato venga fatto per restituire guadagni di mal acquisto ed il legatario non lo richieda entro un anno, gli eredi, nonostante che lo conoscano perfettamente, possono comporre colla Cruzada per una metà, pagando due reali per 5000 maravedis, ed allora da loro non si può più chiedere che l'altra metà del legato (309). In tutti i casi di legati in cui nonostante tutta la diligenza non siasi potuto rintracciare il legatario, e similmente quando trattisi di fondi consegnati in deposito e custodia, si può comporre e conservarli (310). Quanto ai giudici che accettano donativi, si ammettono le distinzioni inventate dai casuisti. Se il donativo è stato meritato dando sentenza ingiusta, il giudice comporrà colla Cruzada, dopo di che resterà completamente tranquillo — *y quedara seguro en conciencia* — ma se l'ha accettato per rendere un giudizio giusto, allora s'inoltra un'altra distinzione, giacchè se la mancia è stata data per forza per evitare che la parte avversaria prevenisse nella compra del giudice, allora va rifuso per completo a chi l'ha dato, ma se è stato dato spontaneamente per invitare a fare giustizia, allora può comporre e conservarlo (311). Altrettanto dicasi dei giudici ecclesiastici in casi temporali, ma non in questioni spirituali, giacchè in questo, ci si dice, le mancie sono contrarie alla legge (*contra derecho*) e perciò sarebbe simonia (312). Discutesi pure a lungo del giuoco e si finisce col concludere che il vincitore non è obbligato alla restituzione a meno che non abbia costretto il soccombente a pagare, od abbia barato, od il soccombente sia persona dipendente da altri, come sarebbe se si trattasse di minorenni, di donna maritata, di frate, ecc. Allora se non si può trovare il perdente, il vincitore può esser ammesso alla composizione (313). La restituzione di guadagni fatti per finta povertà o santità va soggetta a minutissime distinzioni sullo stato mentale del datore — occorre vedere se la santità o la povertà fu la *causa impulsiva* oppure la *causa finale* del dono. Questa clausola abbraccia pure le elemosine per « messe », quando il sacerdote le dice applicando un'inten-

(309) Ibid. n. 19. Ciò è ancora in vigore nella moderna Cruzada, ma vale solo nel forum conscientiæ e non implica alcuna esenzione legale. Sanchez, Expositio, pp. 386, 387.

(310) Rodriguez, n. 20. - Ciò è ancora in vigore quanto ai legati, ma è dubbio se si applichi pure ai depositi. - Sanchez, Expositio, p. 388.

(311) Rodriguez, n. 21-23. Ancora in vigore, coll'aggiunta che per un giudizio ingiusto il giudice è obbligato a rifondere se è possibile trovare la vittima. Sanchez, Expositio, pp. 389, 391.

(312) Rodriguez, n. 26-7.

(313) Ibid. n. 30-46. Virtualmente in vigore anche oggi, Sanchez, Expositio, pp. 392-3.

zione diversa da quella per la quale fu pagato. A proposito di un argomento come questo non si poterono formulare regole fisse, eccetto che, quando la restituzione fosse stata necessaria, si poteva sempre venire ad una composizione (314). Altrettanto può dirsi per le questioni sorgenti dalla caccia, dalla cattura di piccioni, dai danni arrecati al bestiame, dai privilegi forestali, dai terreni comunali, ecc. (1). Le pubbliche prostitute non sono obbligate alla restituzione e quindi non è necessario che, per conservare il frutto del peccato, esse vengano a composizione, a meno che da minorenni abbiano ricevuto somme maggiori del prezzo ordinario, ma gli uomini che abbiano promesso loro del denaro senza pagarle sono obbligati a comporre. Quanto alle donne non pubblicamente immorali, è dialetticamente dimostrato che se non sono maritate debbono restituire o comporre per i regali ricevuti dai loro amanti, mentre se maritate ciò non è necessario. Tuttavia, tutte le donne debbono restituire o comporre per denaro ricevuto con inganno (316). La falsificazione di pesi e misure, il vendere vino

(314) Rodriguez, n. 47-51. Sanchez riconosce la difficoltà dei casi (pp. 393-5).

(315) Rodriguez, n. 52-61.

(316) Ibid. n. 62-67. Nella Cruzada moderna non si accenna alle prostitute. I teologi ammettono universalmente in esse il diritto ai loro salarii. (Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XXXIII. Membr. II. Art. 5. S. Th. Aquin Summæ Sec. Sec Q LXII, Art. 5 ad 2, Q. LXVII, Art. ad 2. Savonarolæ Confessionale fol. 60a). Discutendo, però, quest'argomento, il Sanchez (pp. 400-1 dà come autorevole un'opinione dei teologi di Salamanca (Cursus Theologiæ Moralis Tract. XIII. n. 158) contraria, sotto qualche rispetto, a quella del Rodriguez. e che costituisce un curioso caso di morale. « Ceterum quia, ut docuimus, communior et probabilior opunio tenet non solum mulieres publice inhonestas, verun etiam quæ occulte tales sunt, sive sint uxoratæ vel viduæ honestæ famæ, virgines aut etiam moniales posse licite et valide pretium pro usu sui corporis recipere, illudquo, opere sequuto, retinere, consequenterque ad illius restitutionem non obligari, asserendum in præsente est, nullam mulierem inhonestam, sive publicam sive occultam, compositione in hoc casu a Commissario concesso opus habere, sed rem sibi donatem, sive in pecuniis sive in aliis rebus pro actu turpi perpetrato, posse sibi reservare, absque ulla restitutionis aut compositionis obligatione... Poterunt autem mulieres occulte inhonestæ circa id quod acceperunt composizioni operam dare pro majori suæ conscientiæ quiete et securitate ». Ma se la donna ha ricevuto il denaro e non ha dato il *quid pro quo* è tenuta a restituire od a comporre. La stessa cosa si applica agli uomini prezzolati da donne impudiche, fatta eccezione del caso in cui la donna sia maritata e non abbia una proprietà separata con cui pagare il maschio, nel qual caso tutto dev'esser restituito al marito e non è oggetto di composizione. La questione concernente il diritto delle donne oneste a conservare il prezzo del peccato non è di quelle su cui gli autori sono pienamente d'accordo. Gabriele Vasquez (Opusc. Moral. *De restitutione*, cap. VII, n. 11) ritiene che lo possano ma riconosce che molti moralisti sono di opinione contraria. Il rigido Concina (Theol. Christ. contract. Lib. IX. cap. II. n. 31) pur ammettendo non esser necessaria la restituzione, dice che il denaro dovrebbesi dare ai poveri, giacchè altrimenti non ci sarebbe vero e proprio pentimento. C'è pure un'altra

adulterato porta seco, generalmente, l'obbligo di comporre, sebbene il grande nome di Soto stia per l'opinione che gli attori hanno ragione di così agire e non è necessario comporre quando il prezzo fissato dalla legge per l'olio, il grano, il vino, le stoffe, ecc., li costringesse a perdervi qualora agissero diversamente (317). In termini generali, ogni bene di mal acquisto, frutto dell'usura, del latrocinio, del furto, della frode, ecc., è soggetto a composizione qualora non si possa restituire, a meno che sia stato acquistato nell'attesa di composizione, nel qual caso bisogna restituirlo per completo alla Cruzada. Eppure anche qui i casuisti hanno ficcato il naso colle loro distinzioni: se la certezza di poter venire a composizione è stata la *causa positiva* della frode o del latrocinio — unico motivo impellente — la Cruzada si piglia tutto, ma se è solo *uno* dei motivi, una *causa concomitante*, allora il detentore può venire a composizione (318).

Data l'influenza morale di questo sistema sull'educazione del popolo, nessuna meraviglia dell'ingenua confessione del Rodriguez esservi stato un alto personaggio che lo accusò di dare ansa ai ladri discutendo di tutte queste cose in lingua volgare. Egli si difende col dire di non aver fatto tutto questo di suo arbitrio, ma per ordine del Commissario Generale e del Consiglio della Cruzada, i quali certamente desideravano stimolare all'acquisto della loro merce, ed untuosamente si diffonde sui benefizii della composizione, sul dolce giogo di Cristo Redentor nostro (319).

---

questione ed è questa, se il pagamento fatto da un frate ad una prostituta debba esser rifuso, perchè il denaro appartiene al suo monastero. Vasquez (*Loc. cit* n. 13) ed i Salmaticesi (ubi supr. n. 161) affermano necessaria la restituzione, anche se il superiore ha permesso che il denaro venisse adoperato a quest'uso, mentre il Concina (*Loc. cit.* n. 32) ritiene valido il pagamento.

(317) Rodriguez, n. 68-74. Lo stesso in Sanchez (p. 402), fatta eccezione che non vi si cita Soto.

(318) Rodriguez, n. 75. Sanchez (p. 77) esprime la stessa limitazione, senza la distinzione. Trovasi nella bolla papale della Cruzada.

(319) Rodriguez, Edizione di Palermo, pp. 55-6. Questo passo non trovasi nella più antica versione spagnuola. Poco primo Domingo Soto (In IV. Sentt. Diss. XXI. Q. 2, Art. 4) aveva detto che questo sistema di composizione era un eccitamento alla frode, particolarmente commerciale, e tale da esser ben lungi dall'appagare il popolo. Ei protesta di nulla voler sottrarre all'autorità papale, nè voler immischiarsi nei guadagni dello stato, ma ritiene che la percentuale pretesa sia troppo bassa, giacchè l'utile che essa apporta è inadeguato a compensare l'incentivo che porta alla frode. Inoltre, quando si tratti di grossa somma, il debitore deve tranquillare la sua coscienza comprando due o tre bolle senza contare il dippiù. Strano, egli ritiene dubbia la questione se la composizione basti ad impedire che un creditore lo possa processare per il suo credito.

Nella bolla della Crociata, concessa da Pio VI a Napoli, nel 1777, nessuna clausola provvede alle composizioni (320).

Per ultimo, un requisito necessario ad ottenere l'assoluzione è la capacità del penitente a distinguere il bene dal male. Questo, in pratica, dà la stura a parecchie difficili questioni. Padre Gobat narra che un distinto confessore ricorse a lui per avere il suo parere sull'aver egli rifiutato l'assoluzione ad un buffone di un principe, a lui confessatosi di una serie di gravi peccati e da lui rimandato semplicemente colla benedizione, non ritenendolo capace di assoluzione, ed il Gobat, pesate le probabilità pro e contro, approvò la sua decisione. Come abbiamo già visto (vol. I) la questione derivante dalla confessione dei ragazzi che non abbiano ancora passati i sette o gli otto anni d'età, era assai spinosa per i confessori coscienziosi, i quali naturalmente s'accorgevano di poter accordare l'assoluzione quando avrebbero voluto rifiutarla, e di rifiutarla quando avrebbero voluto accordarla.

Così le fatiche dei teologi hanno provveduto tutto un arsenale di regole intorno alla disposizione ed all'intenzione richiesta ad ottenere l'assoluzione, ma, dopo tutto, l'interpretazione e l'applicazione di queste regole, dato il potere di legare e di sciogliere, non ebbe l'illuminazione divina richiesta dal loro esercizio. Il pubblico si lagnò sempre che ci fossero confessori troppo rigidi ed altri troppo benigni; la tendenza di questi ultimi è ita crescendo durante gli ultimi tre secoli per l'aumentare della lassezza introdotta dal probabilismo, fino a che è riuscita ad avere il primato. Nei secoli XVII e XVIII, la chiesa gallicana, come abbiamo visto, propendette per il rigorismo, e l'assemblea del clero francese del 1655 espresse il suo profondo dolore per la deplorevole facilità con cui, in maggioranza, i confessori impartivano l'assoluzione (321). Nel secolo seguente Habert ripete queste lamentele, e ci fa vedere quanto la lassezza fosse abituale colla descrizione delle rimostranze alle quali erano soggetti i confessori che rimandassero l'assoluzione a coloro che si mostravano evidentemente indegni, e della necessità da lui sentita di spiegare che non si trattava qui di un'invenzione, ma che innovazione introdotta nell'antica dottrina della

(320) Vella Dissertatio in Bullam Sanctæ Cruciatæ, II, 12, Neapoli, 1789.
(321) Habert Praxis Sacr. Pœnit. Tract. IV. (p. 338).

chiesa era precisamente il rilassamento di questa salutare disciplina (322). Verso la stess'epoca, Pietro Dens si studia di assumere una posizione intermedia, e dichiara egualmente fatale sia il rigore di coloro che rifiutano l'assoluzione che la lassezza di coloro che si vantano di non averla mai rifiutata nemmeno ai peccatori abitudinarii, inviando così, come dice S. Tommaso da Villanova, i peccatori fiduciosi all'inferno (323). Col trionfo definitivo del probabilismo sotto l'influenza di S. Alfonso Liguori il sistema lassista ha trionfato, ed ogni rigore è denunciato per giansenista, ma la ripetizione fatta da Padre Müller dei malanni derivanti da ambo gli estremi (324) non dimostra se non questo che la chiesa non è ancora riuscita a superare le difficoltà proprie del sistema di sostituir l'uomo a Dio.

---

(322) « Falsum est quod recens subinventa est haec praxis; eam quippe ecclesia servavit omnibus saeculis contra relaxationes quæ hodiena die pro illius disciplina traducuntur ». Ibid. Al tempo stesso la sua teoria non è rifiutata ma solo posposta, e mentre le sue istruzioni sul modo di farlo contengono cose ammirabili, vi si riscontra un curioso miscuglio di artifizio quando si fa a suggerire il modo di indebolire con promesse sempre più il penitente, poichè qualche scusa bisogna pur sempre trovarla.

(323) P. Dens Theologiæ T. VI. n. 119.

(324) P. Müller va in cerca di una buona via di mezzo tra gli estremi. « Il buon confessore deve evitare il lassismo ed il rigorismo. Il lassista, che non discute mai ma assolve sempre, degni od indegni, che ascolta le confessioni a vapore ed in breve tempo ne spiccia centinaia — siffatto confessore non fa che incancrenire il peccatore ed accumulare sacrilegi su sacrilegi... Il rigorista fa della confessione una « carnificina conscientiæ » ei riduce il sacramento della misericordia in un peso intollerabile. S. Tommaso di Villanova chiama i confessori rigoristi « impie pios ». E' assai meglio che il confessore pecchi *excessu quam defectu amoris*. Il buon confessore imita la carità di nostro Signore... E' certo che molti errano per eccessiva indulgenza. Costoro fanno gran danno alle anime; sì, grande danno, poichè i libertini accorrono a siffatti confessori ed in essi trovano la perdizione. Ma è pur certo che gran danno fanno pure i confessori troppo rigidi ». Müller, Il Sacerdozio Cattolico, III, 145-6.

CAPITOLO XVI.

PENITENZA PUBBLICA E PRIVATA.

SOMMARIO. — La penitenza pubblica antiquata sotto i Barbari. — Richiamata in vita sotto Luigi il Bonario. — Riservata ai peccati pubblici. — Si fa conoscere sotto il nome di penitenza solenne e scomparisce. — Penitenza pubblica medioevale. — Non è usata. — Penitenza privata. — Sue origini. — Sostituisce la penitenza pubblica.

Sebbene la confessione e la riconciliazione pubblica fossero restate in vigore per peccati notorii e scandalosi, pure, dopo la metà del secolo V, per i peccati privati lentamente cominciarono a declinare. Abbiamo visto (vol. I) come Leone I avesse decretato che la confessione privata bastasse per siffatti peccati, e sebbene penitenti segreti cercassero ancora per parecchi secoli siffatte ceremonie, col decorrere del tempo riuscì a stabilirsi la regola che la penitenza pubblica, mettente capo alla pubblica riconciliazione, fosse essenziale solo nel caso di pubblici delinquenti, mentre la penitenza privata e la privata riconciliazione bastavano a chi avesse commesso peccati nascosti o solo noti mediante confessione volontaria. Solo il vescovo aveva diritto sulla prima, e solo dopo la lotta rinunziò alla seconda in favore dei preti, riservando al vescovo il diritto di decidere in taluni peccati particolari. Ciò avvenne, dapprincipio, in forza della vastità delle diocesi sparse in terre di missione e degli ostacoli frapposti a che il penitente potesse accedere al prelato, e sviluppossi sotto l'influenza del sistema sacramentale quando i preti finirono per esser ammessi a partecipare del potere delle chiavi.

Il cambiamento si produsse lentamente, ed in un tempo in cui la scomunica era rara e precaria ed autonoma ogni diocesi, non fu nemmeno simultaneo per tutta la cristianità latina. Il primo passo fu la scomparsa temporanea della pubblica penitenza, fatta eccezione, probabilmente, dei territorii posti sotto l'immediata giurisdizione di

Roma. Era certamente inevitabile che essa, coi suoi pesi intollerabili, venisse rigettata dai Barbari, fra i quali la punizione delle persone libere era perfettamente ignota, e la chiesa, *bon gre mal gre*, dovette accomodarvisi per indurre i suoi barbari convertiti ai procedimenti più miti del digiuno e dell'esclusione dai sacramenti — quest'ultima, come si è visto, (vol. I) venne ridotta allo spazio di sei mesi o di un anno. Già verso la fine del secolo VII, il Penitenziale di Teodoro ci insegna che in Inghilterra non si osservava più nè la penitenza pubblica nè la pubblica riconciliazione (1). Nell'813, sul Continente, il concilio di Châlons lagnasi che la stessa fosse abbandonata quasi ovunque, ed i buoni padri scongiurano Carlo Magno ad ordinare che venisse osservata per i pubblici peccati (2). Questi fece orecchie da mercante, ma suo figlio e successore, Luigi il Bonario, piegossi di più ai desiderii della chiesa, e nell'819 favorì gli sforzi fatti per ripristinare quel costume. Allo scopo di risolvere l'obbiezione del pericolo cui, in quei tempi tempestosi, incorreva chi fosse stato privato del diritto di portar armi egli, oltre al *wer-gild* o prezzo del sangue da pagarsi ai parenti dell'ucciso, protesse i penitenti con una triplice multa, nel caso che fossero stati ammazzati, e questo provvedimento venne introdotto nel diritto Longobardo e nelle raccolte di canoni (3). Una prova ancor maggiore del suo rispetto per le antiche pratiche Luigi la diede nell'822, quando, con meraviglia di tutti i suoi bellicosi nobili, comparve ad Attigny dinanzi ad un concilio di vescovi, in cui pubblicamente confessossi dell'ingiusta crudeltà da lui usata nella repressione della ribellione suscitatagli dal nipote Bernardo, re d'Italia, espresse il suo profondo pentimento, li richiese di penitenza e riconciliazione, ed accettò umilmente la penitenza impostagli, comparendo in veste di pubblico penitente. Con ciò non si ritiene che egli fosse spogliato del diritto di portar armi, ma quando, nell'833, venne deposto dal trono ad opera del figlio Lotario I, volendo questi impedirgli per sempre di ripigliare la corona, a Compiègne lo indusse a chiedere per penitenza siffatta condizione, ed allora i vescovi gli imposero per l'avvenire di non portar più armi. Restituito al trono dalla contro-rivoluzione dell'834, si astenne dal

(1) Pœnit. Theodori Lib. I. cap. XIII § 4 (Wasserschleben, p. 197). « Reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia et publica pœnitentia non est ».

(2) C. Cabillonens. II. ann. 813, cap. 25 (Harduin, IV. 1036).

(3) Ludov. Pii Capit. I. ann. 819, cap. 5. Leg. Langobard. Ludov. Pii. XIII. Bened. Lovitæ Capitul. Lib. IV. cap. 18; Lib. V. cap. 107. Isaaci Lingonens. Capit. Tit. I. cap. 2. Reginon. de Ecclesiæ Discipl. Lib. II. cap. 30, 190.

cinger spada fino a che non venne formalmente riconciliato a S. Dionigi, e le armi gli vennero allora solennemente consegnate per mano di un vescovo (4).

Siffatto imperiale esempio produsse profonda impressione, ma non ebbe imitatori fra i ribaldi guerrieri del tempo. Verso la metà del secolo Giona di Orleans ripeteva le lamentele del concilio di Châlons; la penitenza pubblica era caduta talmente in disuso che per descriverla fu costretto a risalire fino a S. Agostino, ed alla malvagità dei tempi egli attribuisce la tascuratezza di un rimedio salutare (5). Eppure, data l'ignoranza e la confusione dei tempi il movimento era tale da permettere al potere sacerdotale di raggiungere altezze fino allora insospettate, ed i fabbricatori delle False Decretali non trascurarono di parlarne nei loro sistemi. Riconobbero l'impossibilità di richiamarla in uso per tutti i penitenti, e formularono una distinzione che rimase in vigore per secoli, quando, in un'epistola attribuita a Callisto I (A. D. 217-222) si accorsero che la penitenza pubblica era obbligatoria per chi avesse commesso delitti pubblici e notorii (6). Certamente cercarono di accaparrarsi il favore dei vescovi, aiutandoli a conservarsi tutti i diritti della penitenza pubblica, che andava sempre più cadendo nelle mani dei preti, ed abbiamo visto con quanto rigore in quel periodo di tempo si proibisse ai preti di concedere la riconciliazione senza l'autorità vescovile. Benedetto il Levita, così attivo promotore del movimento, accettò prontamente questo, e prescrisse che tutti i peccati pubblici dovessero esser colpiti di penitenza pubblica; descrive particolareggiatamente come dovevasi applicare, e l'esser state le sue direttive ammesse a far parte della collezione di Isacco di Langres dimostra fino a qual punto i vescovi fossero disposti a servirsene. Halitgar di Cambrai andò ancora più oltre, e credette di fare una grande concessione ammettendo che anche la penitenza privata potesse cancellare il peccato, purchè il penitente mutasse abitudini, emendasse la sua vita e si condannasse a perpetuo pianto (7).

Siffatta penitenza venne imposta e sanzionata colla scomunica di coloro che una volta loro imposta, non l'avessero fatta, oppure,

(4) Thegani de Gestis Ludewici Imp. cap. 23. Eginhard. Vit. Ludov. Pii ann. 822; Astronomi Vit. Ludov. Pii ann. 822, 834. Exautoratio Kludowici (Migne, XCVIII. 659).

(5) Jonæ Aurelian. de Instit. Laicali Lib. I. cap. 10.

(6) Ps. Calixti, Epist. ad Galliæ Episcopos.

(7) Bened. Levitæ Capitul. Lib. V. cap. 116, 136. Isaaci Lingonens, Capit. Tit. I. cap. 17. Halitgari Pœnit. Præfat. (Canisii et Basnage II, II, 89).

senza permesso del vescovo, si fossero accostati alla comunione nel corso dei sette anni di sua durata, e colla scomunica pure dei preti che avessero negletto di riprendere i contravventori e metterli alla porta della chiesa, o che si fossero rifiutati di accogliere chi l'avesse fatta (8). I Capitolari di Benedetto furono fabbricati a Magonza, centro del movimento, e si potrebbero seguire i passi fatti per tradurre in pratica queste prescrizioni, nella dichiarazione del concilio di Magonza dell'847, che i peccati confessati privatamente si dovessero punire di penitenza privata, ma i delitti pubblici dovessero esser puniti di pubblica penitenza; e si possono pur scorgere nell'azione dei concilii susseguenti di quegli stessi paesi, che promulgarono in proposito regole minutissime (9). Con quest'impulso il sistema assurse a vita nuova. Il modello di penitenza per tutti i peccati mortali fu quello di sette anni, con un termine maggiore, per quelli rivestenti carattere di maggiore gravità, e abbiamo numerose decisioni di papi del periodo in cui si stabiliscono minutamente le pratiche da eseguirsi nei varii stadii di questa penitenza (10). Queste regole vennero imposte in tutto il loro possibile rigore per lo meno in Germania. Uno scrittore contemporaneo afferma comune la pratica dei sette anni di penitenza; il penitente doveva andare sempre scalzo, vivendo di vegetali e d'acqua, colla proibizione di entrare in una casa o di passare due notti nello stesso letto (11).

La cosa fecesi pure sentire in Francia. A mezzo il secolo IX, Rodolfo di Bourges espone con straordinaria lucidità la regola che i vescovi debbono punire i peccati pubblici con penitenza pubblica da stabilirsi a loro discrezione, e che la penitenza deve terminare colla riconciliazione a mezzo del vescovo o di un suo delegato, mentre i peccati nascosti, spontaneamente confessati al prete, debbono essere puniti con penitenza privata a giudizio del confessore. Nell'un caso e nell'altro la conciliazione equivaleva a riammissione ai sacramenti (12).

---

(8) Bened. Levitæ Capit. Lib. V. cap. 137. Isaaci Lingonens. Cap. Tit. I. cap. 18.

(9) C. Mogunt. ann. 847, cap. 31 (Harduin, V. 14). Burchard. Decr. Lib. XIX. cap. 37. C. Tribur. ann. 895, cap. 54-58 (Hartzheim I. 407).

(10) Nicholai PP. I. Epist. 133, 136. Cap. 17 Caus. XII. Q. II; Cap. 3 Caus. XXVI. Q. VII. Cap. 15 Caus XXXIII. Q. II. Si è probabilmente per avvezzare i peccatori all'inatteso rigore della rinnovata penitenza, che venne fabbricato un canone attribuendolo ad un concilio di Roma che si pretese tenuto sotto Silvestro I, col quale ordinavasi che non si imponesse penitenza inferiore ai quaranta anni. C. Rom. sub Ps. Sylvestr. cap. 12 (Migne, VII. 837-8).

(11) Ps. Theodori, Pœnit. cap. 1 (Wasserschleben, p. 568).

(12) Rodolphi Bituricens. Capitula, cap. 44.

Hincmaro di Reims, col suo abituale rigore, occupossi della questione e studiossi di organizzare tutto un sistema perfetto per il quale nessun delitto avrebbe potuto evitare la pubblica penitenza — ed è forse assai significativo il fatto del non aver egli nemmeno accennato alla confessione privata come se nemmeno esistesse. Ogni prete che venga a sapere di un delitto commesso nella sua parrocchia, è obbligato a chiamare a sè il reo, per indagare, insieme al decano, la cosa e riferirne al vescovo; entro quindici giorni il reo deve presentarsi al vescovo ed accettare la penitenza pubblica, sotto pena di esser segregato fino a che siasi sottomesso, ed il prete che trascuri questo dovere è sospeso. Nelle adunanze mensili che avvenivano in ciascun vicariato, dovevasi esaminare in qual maniera il penitente compisse la sua penitenza, ed il rapporto doveva esser trasmesso al vescovo perchè stabilisse quando lo si dovesse ammettere alla riconciliazione. A nessun penitente che morisse nel corso della penitenza dovevasi negare il *viaticum*, ma se guariva doveva finire la sua penitenza ed esser ammesso all'atto della riconciliazione (13). Nello stato di debolezza in cui versava allora il potere civile la chiesa studiossi di soppiantarlo richiamando in vigore l'antico sistema e mettendolo su basi pratiche, occupandosi completamente del *forum externum* e promettendo la riconciliazione colla chiesa senz'assicurare la riconciliazione con Dio.

Richiamato così a nuova vita, il sistema della penitenza pubblica per delitti pubblici e scandalosi continuò ad esser in vigore, per lo meno nei limiti permessi da quell'epoca turbolenta, e varî concilii di allora sudarono sette camicie a studiare mezzi rigorosi che rivaleggiassero coll'antico rigore (14). Abbiamo visto (vol. I.) che alla fine del IX secolo Riculfo di Soissons, ed a mezzo il secolo X Attone di Vercelli, formularono un piano non molto dissimile da quello di Hincmaro, pur tacendo dei peccati privati, ed il manuale delle Offese Divine, attribuito ad Alcuino, ma che non è di questo periodo di tempo, pare non conoscesse altro che la penitenza pubblica e la riconciliazione (15). Raterio di Verona ammise più tardi che i suoi preti potessero imporre la penitenza in materia di peccati privati, ma ordinava che a lui si deferissero tutti i pubblici (16). Che il rito della pubblica

(13) Hincmari Remens. Capitula, III. cap. I. Cf. Abbon. Sangermanens. Sermo II (Migne CXXXII. 765).

(14) C. Wormatiens, ann. 868, cap. 26. C. Moguntin, ann. 888, cap. 16. C. Nannentens. ann. incert. cap. 17. C. Triburiens. ann. 895, cap. 5, 55, 56, 57, 58.

(15) Riculfi Suession. Constitt. cap. 9. Attonis Vercellens. Capitulare, cap. 90. Ps.-Alcuin. de Divinis Officiis cap. 13, 16.

(16) Ratherii Vernonens. Synodica (Harduin. VI. I. 792).

riconciliazione il giovedì santo fosse regolarmente osservato appare da una frase casuale di Thietmar di Merseburg quando descrive le esequie di Ottone III a Colonia nel 1002 (17), mentre in Spagna apparisce da un canone del concilio di Coyança, del 1050, in cui ai preti è permesso di aver giurisdizione sui pubblici malfattori (18). Così nè il rigore nè la lunghezza della pubblica penitenza avevano sofferto detrimento alcuno. Un concilio normanno del secolo XI, imponendo la Tregua di Dio prescrive per chi la violasse una penitenza di trenta anni, e di sette per qualunque latrocinio, anche insignificante, commesso durante la stessa (19). Per ciò che riguarda il suo rigore, sebbene Gregorio VII sembri riconoscerla insostenibile, e ciò quando consiglia coloro che non vorrebbero sottoporvisi a non disperare ma a fare il bene fino a che Dio abbia corroborato il loro cuore sì da poterla sostenere, pure, una volta intrapresa, doveva esser condotta a termine; diffatti, udito che un penitente, Rainerio di Chiusi, disponevasi ad ammogliarsi, dichiarò finta la sua penitenza e gli ordinò di portarsi a Roma per vedere che cosa dovesse fare per la sua salvezza (20). Quest'espressione dimostra che la penitenza pubblica non riguardava il *forum internum* ma questo è l'*externum*, per lo meno per quel tanto che ciò implicava la perdizione, ed altrettanto trovasi intimato in canoni di papi posteriori, in cui si ammoniscono vescovi e preti nessuno potersi salvare se fa penitenza per un certo numero di peccati trascurandone qualcuno, nè continuando nella carriera di giudici o di commercianti, carriere che non si potevano seguire senza peccato, nè senza perdonare le offese o dare soddisfazione delle offese fatte. Nel medesimo tempo questi sforzi continuati denotano che il sistema che si voleva richiamare in vita facevasi sempre più antiquato, giacchè affermasi continuamente la maggior fonte di malanni per la chiesa esser la falsa penitenza in cui si trascuravano queste regole (21). Nè si può dire che si avesse torto; lo dimostra l'osservazione di Onorio di Autun che i penitenti mettevano in burletta la penitenza pubblica,

(17) Dithmari Merseburg. Chron. Lib. IV. cap. 33.

(18) C. Coyacens. ann. 1050, cap. 6 (Aguirre IV. 405).

(19) Bessin Concil. Rotomagens. p. 39.

(20) C. Rom. V. ann. 1078, cap. 5 (Cap. 6 Caus XXXIII. Q. III. Dist. 5). Gregor PP. VII. Registr. Lib. II. Epist. 48.

(21) Synodi Urbani II ad Melphiam ann. 1086, cap. 16; C. Claromont. ann. 1095, cap. 5; C. Lateran. II. ann. 1139, cap .22 (Harduin. VI II. 1687, 1736, 2212). Cap. 8 Caus. XXXIII Q. III. Dist. 5.

scorgendo in essa assai più un'occasione di appagare i desiderii della carne, che non una mortificazione degli stessi (22).

Colla evoluzione della teoria sacramentale e collo sviluppo del confessionale coll'assoluzione per opera del prete, la penitenza pubblica andò sempre più perdendo d'importanza. Abbiamo già accennato alle modificazioni subite quando si trattò di applicarla ad ecclesiastici. Quanto al laicato, appena gli scolastici s'accinsero all'impresa di ricostruire il sistema di disciplina sbrogliandolo dall'ammasso di elementi eterogenei penetrativi per la transizione dall'antico al nuovo sistema, ammisero tre generi di penitenza: la solenne, la pubblica e la privata. La così detta penitenza solenne era la primitiva penitenza pubblica, da imporsi ed assolversi solo dai vescovi, facendo uscire dalla chiesa il penitente il mercoledì delle ceneri, e riammettendovelo a riconciliazione il giovedì santo. La così detta penitenza pubblica poteva essere amministrata dai preti, e differiva dalla privata solo per questo che la cerimonia veniva compiuta al cospetto della congregazione, od anche perchè era tale che necessariamente non poteva restar nascosta. Ora ci faremo a considerare la penitenza privata.

Come anticamente, il rito noto sotto il nome di penitenza solenne non potevasi imporre che una sola volta; per esso il penitente era inabile a contrarre matrimonio, al commercio, al mestiere dell'armi, agli ordini sacri, doveva cospargersi il capo di cenere, portare le vesti di penitenza; essa non poteva esser imposta ad un chierico. Poteva esser limitata ad una sola quaresima, come poteva durare per anni, ed il penitente doveva spontaneamente presentarsi ogni mercoledì delle ceneri ed ogni giovedì santo per edificazione dei fedeli. Era sacramentale e veniva amministrata solo in casi riservati — ossia, come dice l'Astesano, in casi particolarmente atroci e notorii, mentre la penitenza pubblica era per pubblici delitti, e la privata per i segreti (23). Erasi, però, già resa antiquata, poichè già da quest'epoca

(22) Honorii Augustodun. Elucidarii Lib. II, cap. 18. « D. Quid dicis de publicis pœnitentibus? M... In pœnitentia constituti diversa fercula quærunt, variis poculis inebriari gestiunt, et omnibus deliciis plus juam alii diffluunt. ».

(23) S. Raymundi Summæ Lib. III. Tit. XXXIV. §§ 3, 4. Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XIV. Membr. VI. Art. 3. S. Thim. Aquin, Summæ Suppl. Q. XXVIII Art. 1, 2, 3. S.Bonav. Confessionale Cap. IV. Partic. 2, 3; cap. V. Partic. 30. Guill. Durandi Spec. Juris Lib. I. Partic. 1, § 5, n. 22. Statut. Synod. Jo. Episc. Leodiens, ann. 1287, cap. 4 (Hartzheim III. 689). C. Claromont. ann. 1268, cap. 7 (Harduin. VII. 596). Statut. Synod. Camerac. ann. 1300-1310 (Hartzheim IV. 69). Jo. Friburgens. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. XXXIII. Q. 8, 9, 10; Tit. XXXIV. Q. 12. Astesani Canones Pœnitential. § 29; Summæ Lib. V. Tit. VI. Q. 3; Tit. XXXIV, XXXV. Eppure alcuni

ammettevasi universalmente la distinzione tra il *forum internum* e l'*externum*, e sebbene fosse ritenuta sacramentale, non era però considerata come medicinale, ma solo come vendicativa e preventiva — non veniva inflitta per la salute dell'anima del peccatore, sebbene potesse avere carattere espiatorio, ma piuttosto come pena per un delitto commesso e per incutere terrore agli altri (24). Poco a poco fecesi sempre più antiquata, sebbene, data l'autonomia di talune chiese, essa in alcuni luoghi persistesse più a luogo che in altri. Verso il 1170, Pietro di Poitiers afferma che trattavasi di costume locale, osservato in alcuni luoghi e non in altri (25). Nel 1225, Onorio III fra le funzioni proprie del vescovo comprende la ceremonia del Mercoledì delle Ceneri e del Giovedì Santo, e verso la stess'epoca, Guglielmo vescovo di Parigi, ammonisce i suoi parroci di radunare alla pubblica vista in quei giorni i loro penitenti solenni (26). Nel 1281, il concilio di Lambeth lagnasi che la stessa fosse virtualmente caduta in disuso, e si sforza di richiamarla in vigore, nonostante che verso la stess'epoca Guglielmo Durand consideri come ceremonia ancora in uso la confessione pubblica e l'atto col quale il Mercoledì delle Ceneri mettevansi solennemente alla porta i penitenti pubblici (27). L'universale incertezza rilevasi dall'osservazione dell'Aquinate che in molti luoghi non distinguevasi affatto la penitenza pubblica dalla solenne, le quali, ancora nel 1338, vennero ritenute identiche da Bartolomeo da S. Concordio (28). Nel 1317, l'Astesano ne parla come di cosa tutt'ora in vigore in alcuni luoghi per genitori che avessero soffocata la loro prole, e brevissimo tempo dopo Durand de S. Pourçain la descrive in tutta la sua pienezza, ma aggiunge che in molte chiese essa non era più osservata, giacchè difficilmente sarebbesi trovato chi avesse voluto

dottori, come Duns Scoto, ritengono che la confessione pubblica non fosse sacramentale, perchè il sacramento non si può amministrare che in segreto. Astesani Summæ Lib. V. Tit. XVIII.

(24) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XIV. Membr. VI. Art. I. « Ratio autem hujus est multiples. Una est enormitas criminis et publicatio ejusdem. Alia est debitum puniendi; maxima enim irreverentia peccantis maxima confusione est punienda. Tertia est incussio timoris ne commitatur consimile. Congruit nam quod aliqui puniantur tali pœnitentia, ne alii qui ad consimile proni sunt audeant simile attentare ».

(25) P. Pictav. Sentt. Lib. III. cap. XIV.

(26) Compil. V. Lib. I. Tit. XVI. cap. 3 (Friedberg, Quinque Compilat. Antic. p. 137). Guill. Paris. Addit. ad Constitt. Galonis cap. 9 (Harduin. VI. II. 1978).

(27) C. Lambethens. ann. 1281, cap. 8 (Harduin. VII. 865). Guill. Durandi Rationale Divin, Offic. Lib. V. cap. XXVIII, n. 17, 19; cap. LXXIII.

(28) S. Th. Aquin. Summæ Suppl. Q. XXVIII. Art. III. Summa Pisanell. V. Confessor, I. § 1.

assoggettarvisi (29). Eppure visse assai tempo di vita anemica. Nel 1389, Giovanni vescovo di Nantes arrabattossi per richiamarla in vita; un rituale di circa il 1400 usato a Lione ed a Tarantasia ne contiene tutta la ceremonia, e, nel 1454, il concilio di Amiens ne parla come di funzione vescovile, mentre ci si dice che a Valencia, nel secolo XV, i penitenti venivano radunati come in antico il Mercoledì delle Ceneri (30). Fra gli scrittori sistematici del periodo precedente la Riforma, Bartolomeo de Chaimis e Prierias parlano ancora della tripartita divisione della penitenza in solenne, pubblica e privata, ma S. Antonino ed Angiolo da Chivasso, pur ammettendo la penitenza solenne dover servire per i peccati gravi, pubblici e fonte di scandali, ne omette la descrizione perchè non più in uso, e Gabriele Biel la descrive, aggiungendo che essa era praticata solo in pochissime chiese (31). Scrittori posteriori o la tacciono del tutto o vi accennano come a costume fuori d'uso (32). Così scomparve uno dei più antichi e venerandi costumi della chiesa, dal quale in principio essa dipendette per sostenere la sua disciplina, e scomparve lasciando solo qualche traccia indelebile nel linguaggio dei nomi del martedì grasso e del mercoledì delle ceneri.

La così detta penitenza pubblica, soppiantatrice dell'antico rito, sorse in un'epoca di confusione e di transizione, quando gli antichi sistemi andavano scomparendo collo stabilirsi di nuove teorie. L'espulsione simbolica e la riammissione da ed alla chiesa era la formola di un periodo di tempo in cui la riconciliazione colla chiesa era quanto di meglio si potesse promettere al peccatore pentito, ed in cui il solo vescovo possedeva tutti i poteri inerenti al potere delle chiavi. La penitenza pubblica medioevale sorse collo svilupparsi della riconcilia-

(29) Astesani Summæ Lib. V. Tit. XXXV. Q. 3, 4. Durand. de S. Porciano in IV. Sentt. Dist. XIV. Q. IV. §§ 8, 10.

(30) Statut. Jo. Episc. Nannetens. ann. 1389, cap. XIV. (Martene Thesaur. IV. 986). Martene de antiq. Eccles. Ritib. Lib. I, cap. VI, Art 7, Ordo 19. C. Ambianens. anno 1454, cap. V. § 4 (Gousset, Actes etc. II, 710). Vic. de la Fuente, Historia Ecclesiastica de Espana, § CCLIV.

(31) Bart. de Chaimis Interrog. fol. 86b. Summa Sylvestrina v. *Poenitentia* §§ 2, 3. S. Antonini Summæ P. III. Tit. XIV. cap. 17 § 6. Summa Angelica V. *Poenitentia* §§ 1, 3, 5. Gab. Biel in IV. Sentt. Dist. XIV. Q. III. Art. 3, Dub. 6.

(32) Bart. Fumi Aurea Armilla V. *Pœnitentia* n. 2. Eppure non più tardi del 1571 il concilio di Besançon (Hartzheim VIII. 159) considera ancora in vigore i tre generi di penitenza. La penitenza solenne è particolarmente indicata per gli eretici che ritornano alla chiesa. Come vedremo, la penitenza pubblica in realtà è stata conservata in vigore per gli eretici.

zione in assoluzione, quando tanto i vescovi che i preti godettero del potere delle chiavi, essendo perciò comune ad ambedue gli ordini, mentre le penitenze che l'accompagnavano erano discrezionali avendo cessato di essere prescritte dai canoni. Stabilissi allora il sistema dei casi riservati, sì che alla giurisdizione del prete non restavano che i peccati ordinarii; quando si fosse trattato di peccati pubblici e notorii, il prete doveva prescrivere la penitenza pubblica, ma questa ben poco differiva dalla penitenza privata, eccetto questo che veniva impartita alla presenza della congregazione, di modo che il popolo che era stato spettatore della colpa lo era pure del pentimento e del castigo, ed abbracciava tutt'al più un pellegrinaggio a qualche luogo sacro più o meno lontano. I delitti più serii e scandalosi erano di competenza del vescovo o del papa, il quale occupavasene a discrezione. Scomparvero gli antichi limiti per cui la penitenza amministravasi una sola volta, e scomparvero pure le incapacità annessevi, come sarebbe quella di non portar armi o di dedicarsi al commercio o di contrarre matrimonio. Verso il 1325, Durand de S. Pourçain dimostra come queste restrinzioni fossero ormai antiquate, e vi accenna solo per associazione di idee citando gli antichi autori; era necessario che il penitente si astenesse da giochi e spettacoli lascivi, ma poteva pigliar parte a spettacoli rappresentanti la passione e miracoli; se voleva abbandonare il mestiere delle armi ed il commercio faceva certo cosa degna di lode; ma se non lo faceva bastava si conservasse immune dai peccati ai quali usualmente inducevano siffatti mestieri (33)

Alla pari della penitenza solenne, quella pubblica rappresentava un'anomalia del sistema sacramentale — un tentativo di amalgamare un rito antico con dogmi con esso perfettamente incompatibili. Punitivo era il carattere delle penitenze inflitte arbitrariamente, poichè miravano assai più ad incutere terrore che a portare a salute le anime, e con tutto ciò si continuò ad insistere sul loro carattere sacramentale. Qualunque fosse la notorietà della colpa commessa, bisognava confidarla al prete in confessione, il quale la riceveva nella sua qualità di vicario di Dio (34). Alberto Magno si studia di conciliare la contraddizione col dire che sebbene il pubblico peccatore sia obbligato a far vedere al prete il proprio pentimento, è pure obbligato a dare

(33) Durand. de S. Porciano in IV. Sentt. Dist. XVI. Q. V. §§ 5, 6. Cf. Gab. Biel in IV. Sentt. Dist. XIV. Q. III. Art. 3, Dub. 6.

(34) Rob. Aquinat. Opus Quadragesimale Serm. XXVIII, cap. 3.

buon esempio alla comunità, scandalizzata e pervertita dalla sua colpa (35).

Pochi esempi basteranno a far vedere la varietà delle penitenze inflitte, dalle più elevate alle più basse, allo scopo, il più delle volte, di far vedere con salutari lezioni, come nessuno possa sfuggire alle responsabilità assuntesi al cospetto di Dio e della chiesa. Nel 963, prima che si introducesse la distinzione tra *forum internum* ed *externum*, re Edgardo il Pacifico rapì la monaca S. Wilfrida; preso dai rimorsi, ricorse per aiuto spirituale a S. Dunstano, ed accettò sette anni di penitenza, coll'obbligo per tutto questo tempo di non portar corona, motivo per cui non venne incoronato se non nel 973 (36). Ancor più impressionante fu l'esempio di Ottone III, il quale, per mezzo di uno spergiuro, nel 998, aveva ottenuta la resa di Crescenzio, e poscia l'aveva messo a morte, facendo della moglie la propria concubina. Confessatosi a S. Romualdo, questi gli impose per penitenza di passeggiare a piedi scalzi da Roma a Monte Sant'Angelo, presso Napoli, quivi passare la quaresima in un convento, digiunando, pregando e dormendo sulla nuda terra, promettendo inoltre di abbandonare il trono imperiale per abbracciare la vita monastica (37). Più severamente venne punito l'assassinio di Tommaso Becket. I quattro cavalieri che lo perpetrarono, Ugo de Morville, William di Tracy, Reginaldo Fitz-Clare, e Riccardo Briton, si sottomisero dopo un anno e vennero inviati in penitenza in Terra Santa ove morirono. A tutti i chierici complici nella faccenda venne inibito di metter piede in chiesa per lo spazio di cinque anni, o sette anni, e furono, inoltre, colpiti da altre inabilità. Enrico II si offerse di purgarsi ad Alessandro III, il quale spedì due cardinali per assolverlo. Il 27 settembre 1172, ei s'incontrarono con lui ad Avrances, e quivi Enrico giurò di non aver avuto affatto l'intenzione di uccidere il Becket, ma, siccome alcune parole sfuggitegli potevano lasciar supporre che egli fosse stato complice del delitto, così era pronto ad espiarlo. Si sottomise ad esser battuto a spalle nude, giurò di non abbandonare mai Alessandro od i suoi successori finchè questi l'avessero riconosciuto per re, promise di permettere gli appelli a Roma, di abolire le Assise di Clarendon, origine della questione, di prendere la croce, e, la seguente estate, di intraprendere una crociata di tre anni, ed in quel frattempo di fornire

(35) S. Antonini Summæ P. III. Tit. XIV. cap. 17 § 6.
(36) Osbern. Vit. S. Dunstani cap. 35. Florent. Wigorn ann. 964, 973.
(37) S. Petr. Damiani Vit. S. Romualdi cap. 25.

ai Templari i fondi necessarî per mantenere in Palestina duecento cavalieri (38). Ciò dimostra quali enormi vantaggi la chiesa derivasse dal potere delle chiavi, e quanto sapesse approfittare della situazione. In altri casi accontentossi di imprimere nel popolo il carattere sacro ed inviolabile del clero. Nel 1202 un penitente presentossi ad Innocenzo III chiedendogli di ammetterlo a penitenza per aver, dietro ordine del suo signore, durante una guerra locale, reciso la lingua al vescovo di Catihness. Venne rinviato a casa coll'ordine di esser condotto in giro, in camicia e mutande, per lo spazio di cinque giorni per il paese in cui il delitto era stato perpetrato, colla lingua legata ad una corda; inoltre, alla porta di ciascuna chiesa doveva esser passato per le verghe, poscia servire per tre anni in Palestina, non portar mai armi contro i cristiani, digiunare tutti i venerdì per lo spazio di due anni, a meno che il vescovo non lo assolvesse prima (39).

Riscontrasi talvolta in questa varietà di penitenze qualche elemento dell'antica penitenza, come si verifica in quella imposta, nel 1203, da Innocenzo III agli assassini del vescovo di Würzburg. L'elemento principale di questa penitenza è che gli autori per tutta la vita non potevano portar armi che contro i Saraceni o per difesa personale; era loro proibito di mangiar carne e di riammogliarsi nel caso che fossero restati vedovi; dovevano fare varii digiuni e preghiere e servire per quattr'anni in Palestina; non portar mai vesti colorate nè presenziare a pubblici spettacoli; nelle quattro grandi feste dell'anno dovevano subire la flagellazione all'altare della cattedrale di Würzburg e così ogni qual volta fossero entrati in qualche città germanica (40). Una formola generale alquanto più recente a proposito di siffatti assassinii di vescovi sancisce che il colpevole debba soddisfare per completo la chiesa così vedovata perdendo tutti i diritti di feudatario che potesse vantare di fronte alla stessa; doveva andar rivestito delle sole mutande e con una corda al collo ed una verga in mano, tratto così in giro per tutte le chiese della diocesi nelle ore di maggior concorso di popolo, battuto a spalle nude dai preti al canto dei salmi

(38) Guill. de Newburg. Hist. Angliæ Lib. II. ann. 1711. Alex. PP. III. Epist. MXIV. (Post Concil. Lateran. P. XXXV. cap. I). Rog. de Hoveden Annal. ann. 1171, 1172. Benedicti Abbatis Gest. Henrici ann. 1172. Inoltre, Alessandro sancì pure una severa penitenza per chiunque avesse avuto parte alla cosa, dai consiglieri che eccitarono l'ira del re ai portatori che portarono il bagaglio degli assassini, a tutti coloro che con essi comunicarono quando erano scomunicati. Post. Concil. Lateran. P. XXXV; cap. I.

(39) Innoc. PP. III. Regest. V. 79.

(40) Innoc. PP. III. Regest. VI. 51. Trithem. Chron. Hirsaug. ann. 1203.

penitenziali mentre confessava il suo delitto; doveva servire per cinque anni in Palestina, e per tutto questo tempo non gli era permesso radersi barba o capelli; per tutta la vita, nell'anniversario dell'assassinio, doveva astenersi dalla carne; in taluni giorni determinati doveva digiunare a pane ed acqua; tutti i giorni, poi, recitare cinque Pater noster ed Ave Maria, e per tre anni, a meno di esser moribondo, astenersi dal ricever l'eucaristia (41). La prescrizione della penitenza pubblica assunse pure la forma di legislazione penale generale, e fu talmente secolarizzata da conservare ben poche tracce di penitenza spirituale: l'ultima ad avervi importanza era l'anima del peccatore. Così, nel 1223, Onorio IV promulgava una decretale in cui dichiarava infame chiunque avesse preso parte all'assalto ed all'insulto d'un cardinale; costui perdeva issofatto tutti i feudi che avesse dalla chiesa; era dichiarato incapace di testare o di ereditare, di far da testimonio, di far causa o perseguire alcuno giudiziariamente per qualunque cosa; i suoi discendenti in linea maschile per due generazioni non potevano coprire alcuna carica pubblica; restava issofatto *scomunicato,* poteva esser ammesso a riconciliazione solo presentandosi alle chiese principali del vicinato la domenica ed i giorni festivi per esservi flagellato sulle nude spalle, dopo di che doveva prestare servizio per due o tre anni in Palestina, e solo dopo essersi così riconciliato poteva intentar cause e riscuoter crediti (42).

Queste penitenze si andarono rilassando col rilassare della severità della penitenza nel medio evo, come si può vedere in una formola prescritta nel 1339 per Mastino ed Alberico della Scala, rei di aver ucciso colle loro proprie mani Bartolomeo, vescovo di Verona. Processati da Bertrando, patriarca di Aquileia, si scusarono col dire che la loro vittima aveva complottato la loro morte e di cedere Verona ai Veneziani ed ai Fiorentini. Inviarono un procuratore a Benedetto XII ad Avignone, per esprimere il loro profondo dolore e scongiurarlo ad assolverli. Benedetto li assolse dalla pena della perdita dei feudi in cui erano incorsi e dalla penitenza pubblica prescritta dai canoni, in luogo

(41) Formulary of the papal Penitentiary, p. 21 (Philadelphia, 1892). Pare si tratti qui del modello di una penitenza imposta nel 1220, da Onorio III a Bertrando di Cares per l'assassinio del vescovo di Auch. - Raynald, Annal. anno 1220, n. 30.

(42) Raynal. Annal. ann. 1225 n. 50-3. Per altri esempi di questo periodo vedi Raynald, ann. 1239 n. 60-3; Innoc. PP. III. Regest. V. 80; Epistt. Selectt. Saec. XIII. T. I. n. 647 (Monument. Hist. German.). Una penitenza eccessivamente severa ed umiliante imposta da Gregorio XI al sindaco ed ai borghesi di S. Valery, nel corso di una causa tar loro e l'abbate di St. Valery, puossi trovare in Martene. Thesaur. I. 981.

della quale, entro otto giorni dalla loro assoluzione, dovevano andarsene, a piedi nudi ed a capo scoperto, in compagnia di cinquant'uomini, ognuno con in mano una torcia del peso di sei libbre, ad offrire dette torcie all'altare chiedendo umilmente il perdono dei canonici. Entro sei mesi dovevano presentare una statua d'argento della Vergine del peso di circa trenta marchi (quindici libbre), e poscia dieci lampade d'argento di tre marchi ciascuna, unitamente alla rendita necessaria per mantenerle perennemente accese, facendo pure una dote di fiorini d'oro venti annui ciascuna a sei cappellanie. In ogni anniversario dell'omicidio dovevano vestire e nutrire ventiquattro poveri; dovevano digiunare tutti i venerdì di loro vita e tutte le vigilie delle feste della Madonna, e nella prossima crociata generale dovevano inviare venti uomini per il servizio d'un anno in Terra Santa (43). Bisogna pure osservare che molte volte in questi casi torna assai difficile distinguere gli elementi che, rigorosamente parlando, appartengono rispettivamente al *forum internum* ed *externum*, da quelli che riguardano più particolarmente l'assoluzione sacramentale e l'assoluzione dalla scomunica (44).

Tuttavia, la penitenza pubblica non era rigorosamente limitata ai peccati pubblici. Guglielmo, vescovo di Parigi, ritiene varie poter essere le penitenze da farsi pubblicamente in chiesa per delitti commessi contro la chiesa, i quali possono esser sia notorii che nascosti (45). Ma si trattava di cosa punto piacevole, poichè veniva ad attribuire un potere pericoloso ai parroci, i quali potevano abusarne per fare estorsioni o per gratificarsi dei nemici. Il Cancelliere Gerson stabilisce la regola positiva non potersi imporre pratiche pubbliche per segreti peccati (46), e nel 1408, fra le regole prescritte per la visita pastorale della diocesi di Reims si trova pur questa di indagare se

(43) Raynald. Annal. ann. 1339 n. 67-8. Alquanto simile fu la penitenza imposta da Giovanni XXII a Loreta, Contessa di Spanheim, per aver catturato l'arcivescovo di Treviri durante una tregua. Raynald. ann. 1330, n. 51. Quando i rei appartenevano al popolo la chiesa non si addimostrava così misericordiosa. Vedi la penitenza di Bonifacio IX nel 1391 a cento cittadini di Antwerp rei dell'assassinio di alcuni preti durante un tafferuglio popolare. Raynald. ann. 1391 n. 4.

(44) Vedi Vol. I. La flagellazione, sia reale che simbolica, faceva parte della cerimonia di assoluzione dalla scomunica. Il penitente portava una verga colla quale poteva esser battuto od anche semplicemente toccato. Quando trattavasi di rei assolti dopo morti, anticamente era necessario disseppellire i loro cadaveri e flagellarli, ma col raddolcirsi dei costumi anche questo metodo modificossi, e divenne necessario solo battere la tomba. Avila de Censuris Ecclesiasticis, pp. 37, 40 (Lugduni, 1607).

(45) Guill. Paris. de Sacram. Pœnit. cap. 19.

(46) Jo. Gersonis Regulæ Morales (Ed. 1488, XXV. G.).

i preti impongano pubbliche penitenze per peccati nascosti; la qual cosa dimostra che si trattava di un abuso che andava soppresso (47). Fra le lagnanze esposte alla dieta di Norimberga del 1523 c'è pur questa che servivasi della penitenza per fare estorsioni nei casi di peccati di particolare gravità, anche se segretamente confessati (48). Coll'aumentare del rigore per ciò che concerne il sigillo sacramentale, in ciò si finì collo scorgere una violazione dello stesso, e nel secolo XVII il vescovo Zerola dichiara doversi infliggere a quest'abuso le pene annesse alla violazione del sigillo — degradazione e prigionia a vita, ma il card. Lugo, autorità assai maggiore, dice solo non esser necessario, nè conveniente imporre pubbliche penitenze per peccati non pubblici (49).

Eppure, in un'epoca di persecuzione come quella, fuvvi uno dei peccati più segreti, quello di eresia, al quale la maggior parte delle volte applicavasi la penitenza pubblica (50). L'Inquisizione concentrò tutti i suoi sforzi nell'ottenere, alle buone od alle cattive, una confessione dagli inquilini delle sue prigioni. Qualora costoro avessero ammessa la loro colpa e vi avessero persistito, venivano consegnati al braccio secolare ed abbruciati come peccatori induriti ed impenitenti. Qualora avessero abiurato invocando misericordia erano riammessi alla chiesa, e le punizioni loro inflitte, prigionia, pellegrinaggi, flagellazioni, obbligo di portar croci gialle, erano tecnicamente considerate come penitenze da loro volontariamente accettate nella loro qualità di penitenti per la salute delle anime loro (51). Nemmeno la confessione e l'assoluzione sacramentale potevano avere a che vedere colla necessità della pubblica abiura e della pubblica penitenza. Se un eretico segreto confessavasi al proprio parroco, accettava la penitenza ed era assolto, ciò poteva bastare a perdonargli al cospetto di Dio, ma non a soddisfare i diritti della chiesa; egli era ancora soggetto alla giurisdizione dell'Inquisizione ed alla sua penitenza, la quale aveva per conseguenza la confisca dei beni e le inabilità che abbracciavano

(47) C. Remens. ann. 1408, Regulæ Visit. cap. 19 (Gousset, Actes etc. I. 662).

(48) Gravam. Centum Germ. Nation. n. 47 (Fascic. Rer. Expet. et Fugiend. T. 270).

(49) Zerola Praxis Sacr. Pœnit. cap. XXV. Q. 34. Lämmer, Meletematum Romanorum Mantissa, p. 393 (Ratisbonæ, 1875).

(5) S. Bonavent. in IV. Sentt. Dist. XVII. P. II, Art. 1, Q. 3.

(51) Lea, Storia dell'Inquisizione nel Medio Evo, dell'Autore, lib. I, edizione Italiana, Torino, Bocca. Anche nell'inquisizione spagnuola moderna si avverte l'accusato di confessarsi e di chiedere la penitenza, ed i *Penitenciados* compaiono nei pubblici *autos de fe* in veste di penitenza con in mano una candela accesa.

due generazioni di suoi discendenti (52). Così i Sermoni, od *autos de fe* dell'Inquisizione non erano se non pubbliche penitenze per eccellenza.

Nonostante tutto questo sostegno portato al mantenimento della penitenza pubblica, anche questa, alla pari della penitenza solenne da essa soppiantata, poco a poco cadde in disuso in quel periodo di rilassatezza che precedette la Riforma. Continuò ad avere un posto nei libri, ma si sa che veniva amministrata assai di rado. Che essa fosse virtualmente antiquata lo dimostra il tentativo fatto da Hermann di Wied, arcivescovo di Colonia, — passato più tardi al Luteranismo — di richiamarla in vigore per delitti pubblici; questo tentativo ha una parte principalissima nella riforma della sua provincia, da lui intrapresa nel 1536 (53). Nel 1563, il Concilio di Trento tentò di seguire il suo esempio. Dal detto di S. Paolo doversi pubblicamente rimproverare i pubblici peccatori (I. Tim. V. 20) volle arguire che trattandosi di peccati notorii fosse necessario imporre una penitenza pubblica, acciocchè gli altri non fossero fuorviati dal loro esempio, oppure essendolo, dal loro emendamento ricevessero sprone ad emendarsi. Praticamente ciò equivaleva a far aborrire dalla punizione, e la forza dell'ingiunzione venne fatalmente indebolita dall'autorizzazione data ai vescovi di commutare questa penitenza colla privata (54). Nella Contro-Riforma che seguì i lavori di Trento, vennero tenuti varî concilii allo scopo di vedere di restaurare la negletta disciplina della chiesa, ma questa raccomandazione venne generalmente tenuta in non cale. Nel 1570, il concilio di Mechlin tentò di richiamare in vigore la penitenza pubblica, ma il carattere e gli umori popolari dei Paesi Bassi non erano tali da permettere una risurrezione dell'antica disciplina sacerdotale, ed i vescovi dovettero usare molta prudenza nella scelta delle persone adatte all'esperimento (55). Il concilio di Bourges del 1584 suggerì pure discretamente di commutare la penitenza pubblica colla privata, a seconda delle circostanze di tempo, di luogo e di persona, e quello di Bordeaux del 1583, raccomandando di richiamarla in vigore ebbe cura di ammonire i vescovi di commutarla (56). Evidente-

(52) Zanchini, Tract. de Haeret. cap. XXXIII.

(53) C. Coloniens, anno 1536, P. VII. cap. 38. « In pubblicis vero criminibus, quemadmolum necesse est, ita jubemus ad canones antiquos pubblicæ pœnitentiæ regredi ».

(54) C. Trid. Sess. XXIV. De Reformat. cap. 8.

(55) C. Mechlin. ann. 1570, De Sacramentis cap. 6 (Harduin. X. 1181).

(56) C. Bituricens. ann. 1584, Tit. XXI. cap. 2; C. Burdegalens. ann. 1583, cap. 2 (Ibid. 1346, 1480).

mente trattavasi di dimostrazioni formalistiche, e molti altri concilii francesi tenuti verso la fine del secolo XVI per imporre i decreti di Trento passano ciò sotto silenzio (57). Nel 1571 il concilio di Besançon accenna alla penitenza pubblica come ancora in vigore, dicendo che l'imporla spetta esclusivamente ai vescovi, e quanto avventurasi a fare il sinodo di Brescia del 1603 si è di ammonire i preti doversi negare i sacramenti ai pubblici peccatori a meno che dimostrino pubblicamente di esser pentiti (58). Pare così che i decreti del concilio di Trento finissero coll'esser ignorati per tutta la cristianità latina; l'unico che si studiasse di farli osservare fu S. Carlo Borromeo. Nel suo primo concilio di Milano del 1565 ordinò a tutti i suoi preti di imporre la penitenza pubblica a tutti i pubblici peccatori, ammonendoli che solo il vescovo aveva il diritto di commutarla nella privata. Pare che questo tentativo a nulla approdasse, giacchè nel 1573 ordinò ai vescovi di far tutto il possibile per tradurlo in pratica, ed anch'egli lavorò a tutt'uomo per richiamare in vigore la lungamente obliata cerimonia della penitenza solenne. Punto scoraggiato dalla testardaggine di una generazione incallita nei suoi usi, nel suo manuale di istruzioni ad uso dei confessori egli specifica doversi imporre la penitenza pubblica ai pubblici peccatori, e nessuna commutazione esser permessa senza il suo espresso permesso (59).

Invano. Verso la metà del secolo XVII Padre Morino afferma che di essa si trovavano ancora tracce in alcune poche diocesi, dove di tanto in tanto veniva imposta ai contadini, sopra tutto nei casi di soffocazione di bambini (60). Antoine Arnauld inculca con tutto zelo il ritorno all'antica pratica della chiesa, che la esigeva per tutti i peccati mortali, mentre il suo contemporaneo Marchant ritiene esser peccato mortale confessarsi e ricevere pubblicamente l'assoluzione senza necessità (61). Subito dopo il Juenin dolorosamente riconosce

(57) Juenin (De Sacramentis Dist. VI. Q. VI. cap. 8, Art. 2, §§ 1, 2). Dice che a questo proposito pronunciossi pure l'assemblea del clero francese tenuta a Melun nel 1579, ed in concilii di Rouen del 1581 e di Aix del 1585. Non ho potuto consultare la prima di queste adunanze, e nulla del genere sono riuscito a scovare negli altri due.

(58) C. Bisuntin. ann. 1571, De Pœnitentia; C. Brixiense ann. 1603, De Confessione cap. 8 (Hartzheim VIII, 159, 545).

(59) C. Mediolan. I ann. 1565, P. II cap. 5. C. Mediol. III anno 1573, cap. 8 (Harduin, X. 665, 776). S. Car. Borrom. Instruct. Confessar. pp. 69, 78, 81 (Ed. 1676).

(60) Morin. de Pœnit. Lib. V. cap. XXV. § 13.

(61) Ant. Arnauld, Traité de la frequente Communion, P. I. ch. XX. XXI. Marchant Tribunal. Animar. Tom. I. Tract. I, Q. 14, Concl. 2. L'Arnauld nella sua prefazione afferma che la penitenza pubblica per peccati mortali fu praticata con grande zelo

che quasi tutti i preti eransi schierati dalla parte di coloro che combattevano siffatta pratica, e gli argomenti cui ricorre per sostenerla altro non fanno che testificare in pro' d'una causa persa. L'immunità degli ecclesiastici da questa pubblica umiliazione, forniva contro di essa un argomento inconfutabile, e ben poco valeva l'accennare agli esempi edificanti di Teodosio il Grande e di Enrico II. Essa era talmente caduta in disuso che i teologi discutevano se essa appartenesse al *forum internum* od all'*externum,* ed alcuni arrivarono al punto di dubitare se la si potesse imporre in confessionale per pubblici peccati (62). Nè questo deve meravigliarci, poichè vediamo che lo stesso concilio di Trento nè parla a mezza voce; qualora il penitente sia renitente a sottoporvisi, non bisogna troppo facilmente imporgliela, ma bisogna persuaderlo alle buone ad accettarla come utile per sè e gli altri (63).

Tuttavia, per un clericidio commesso da un laico, trattandosi di delitto notorio, la penitenza pubblica nella sua forma medioevale durò assai più a lungo, sebbene in maniera da lasciare assai dubbiosi i lettori a qual *forum* appartenesse. Verso la metà del secolo XVII il colpevole, vestito delle sole mutande colla corda al collo ed il bastone in mano, doveva esser trascinato per le cinque chiese del vicinato, nelle ore di maggior affollamento, battuto dal clero al canto di un salmo penitenziale. Tutti i clerici, dal più elevato al più basso, facevano a gara a batterlo, per l'offesa da lui recata a tutto il corpo, ed egli doveva sottomettersi a ricever colpi da loro tutti (64) — idea questa che esclude per completo ogni concetto di pentimento sacramentale. Ancora nel 1745, in Pomerania, chi avesse soffocato un bambino era sottoposto alla penitenza pubblica. In casi siffatti il decano rurale poteva assolvere *in foro conscientiae,* ma il colpevole doveva mettersi in veste di penitente alla porta della chiesa per tutta la durata della

---

e soddisfazione in una parrocchia sita a venticinque leghe da Parigi. Trattasi della parrocchia di S. Maurizio, nella diocesi di Sens, sotto Du Hamel, discepolo di Saint Cyran (Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, II. 454).

(62) Juenin de Sacramentis Dist. VI. Q. VI. cap. 8, Art. 2, §§ 1, 2. Liguori Theol. Moral. Lib. VI. n. 512. Però, alcuni teologi del tempo hanno ritenuto che la penitenza pubblica si dovesse imporre per peccati pubblici. Clericati, de Pœn. Decis. XXXIV. n. 15; La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. II. n. 1229.

(63) Catech. Tril. De Pœnit. cap. XIII. « Quamvis eam pœnitens refugiat ac deprecetur non erit facile audiendus: verum persuadere eum oportebit ut quæ tum sibi tum alis salutaria futura sunt libenti ac alacri animo excipiat ».

(64) Marc. Paul. Leonis Praxis ad Litt. Maj. Pœnitentiarii, pp. 277, 283 (Mediol. 1665). Ma ci si dice (pp. 285-6) che quando ci fossero buone ragioni ciò potevasi commutare in penitenza privata.

Quaresima, e veniva poi assolto il Venerdì Santo dal vescovo o da un suo delegato (65). Nella pratica generale la posizione teoretica della chiesa è rimasta immutata; il Rituale Romano sancisce doversi esigere pubblica soddisfazione da chi abbia prodotto un pubblico scandalo, e questo in teoria è tutt'ora in vigore (66). Ma in pratica è antiquato. Ancora nel 1702, il Chiericato manifesta il suo dispiacere di non potervi sottomettere coloro che menano vita scandalosa (67); anche a Milano, dove gli statuti di S. Carlo Borromeo fecero testo, uno scrittore della metà dello scorso secolo ci informa che queste regole erano cadute in disuso (68), ed oggi si può dire che esse sopravvivano in un solo caso, quando, cioè, trattisi di persone che hanno abbandonata la chiesa e poi chiedono di esservi riammesse; nel caso di costoro si ritiene ancora indispensabile la confessione e l'abiura pubblica dei loro errori (69).

I Riformatori conservarono la penitenza pubblica, allo stato di punizione e non di soddisfazione, per il fatto dell'aver essi voluto fare ritorno più che fosse possibile alla chiesa primitiva. Fra i Luterani i peccati pubblici avevano bisogno della pubblica assoluzione, e la penitenza pubblica veniva inflitta ai rei notorii che avessero chiesto di riconciliarsi colla chiesa (70). Verso la metà dello scorso secolo, però, il Böhmer la dice antiquata, anche quando si trattasse di adulterio, e di fornicazione, i soli casi ai quali fosse ormai ristretta e si schiera contro di essa, sopra tutto per il fatto che la stessa spesso veniva commutata a suon di contanti (71). Fra i Calvinisti francesi venne applicata nel caso di pubblici peccati e di peccatori induriti, che, dopo scomunica, si fossero pentiti ed avessero chiesto di esser riammessi alla chiesa (72), e gli atti dei più antichi sinodi dimostrano

(65) Synod. Culmens. ann. 1745. cap. 15 (Hartzheim X. 529). In questo evidentemente la penitenza pubblica appartiene al *Forum Externum*.

(66) Rituale Roman., Tit. III, cap. I. S. Alph. de Ligorio Praxis Confessar. n. 13. Reuter Neoconfessarius instructus n. 18. Th. ex Charmes Theol. Univ. Dissert. V. cap. 5, Q. 2, Concl. 2. Synod. Neogranatens. I. ann. 1868, Tit. IV. cap. 8 (Coll. Lacens. VI. 513).

(67) Clericati de Pœnit. Decis. XVIII. n. 32.

(68) Mazzucchelli, Tract. de Casibus Reservatis in Dioeces. Mediol. Cas. XV. (Mediolan, 1757).

(69) Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. IV. Th. II. S. 215. Synod. Sutchuens. ann. 1803, cap. VI. § 5 (Coll. Lacens. IV. 607).

(70) Steitz, Die Privatbeichte u. Privatabsolution der Lutherischen Kirche, pp. 54-61, 130.

(71) J. H. Böhmer Jur. Eccles. Protest. Lib. V. Tit. XXXVIII. §§ 67-8.

(72) Discipline, Ch. V. can. 20, 22, 25 (Quick's Synodicon in Gallia Reformata I. XXXIV).

come vi si ricorresse non di rado. In Scozia, lo zelo instancabile delle Kirk-Séssions fece di essa una vera e propria punizione, di cui si ha prova nell'uso abituale dello scanno di pentimento, sul quale doveva posarsi il colpevole, al cospetto della congregazione, rivestito di indumenti stretti di lino, a forma di gonna, mentre il ministro, predicando, dalla loro vergogna traeva argomenti di edificazione per i fedeli. Sotto questa forma essa durò fino al principio del XVIII secolo (73).

L'accettazione volontaria della penitenza pubblica nel medio evo è argomento degno di esser minutamente trattato assai più di quanto lo permetterebbero i limiti che ci siamo imposti. Lo zelo irresistibile e disordinato di quei tempi diede la stura a vere e proprie epidemie di pubblica mortificazione della carne, come quella accaduta nel 1259, quando l'Italia e parte della Germania furono letteralmente inondate da bande vagabonde di Flagellanti. Nel 1349, le stragi del Morbo Nero produssero eccitazioni di carattere ancor più duraturo e formidabile. I Flagellanti si fecero allora a sostenere che la loro disciplina, qualora fossesi potuta continuare per trentatre anni e mezzo, costituiva un battesimo di sangue capace di purgar l'anima da tutti i peccati rendendo superflui i sacramenti della chiesa. Trattossi di un'eresia assai pericolosa, e venne condannata da Clemente VI nell'ottobre del 1349, ma la credenza continuò ad esistere ostinatamente ed a rivelarsi con scoppii momentanei fino al primo quarto del secolo XV. Nel 1449, la pestilenza e la fame produsse in Italia una nuova e formidabile manifestazione di zelo, punto contaminata da eresia, e le vie delle città erano gremite di bande di penitenti che si amministravano la disciplina. Uno sviluppo più organizzato della stessa tendenza puossi scorgere nelle corporazioni dei « Verberati » istituita in Genova nel 1306, che passavano per le vie flagellandosi a sangue, con alla testa vescovi e dignitarî ecclesiastici. Nel 1399, sappiamo dell'esistenza di settanta di queste confraternite, che potevano portare in processione ben 1400 membri (74).

Rimasugli di questi costumi se ne riscontrano ancor oggi. Un corrispondente di giornale ne descrive le pratiche a Grosseto, in Toscana, il giorno del Venerdì Santo, parlando di una processione di circa trenta giovani, col viso coperto da una maschera, armato ciascuno di due verghe per la disciplina, una di fino metallo, l'altra con punte aguzze saldamente intrecciate. Con queste, all'ordine di un capo, ei si

(73) Rogers, Scotland Social and Domestic, pp. 353, 364-65.
(74) Georgii Stellæ Annal. Genuens. ann. 1399 (Muratori S. R. I. XVII. 1174).

battono sulle spalle nude fino a farne spicciar il sangue, e l'esercizio dura per lo spazio di alcune ore, finchè va a finire in chiesa. Ancor più stravaganti sono le pratiche, in uso nel Nuovo Messico e nel Colorado, di associazioni note col nome di *Hermanos Penitentes* o *La Santa Hermandad,* che rappresentano in tutte le sue più minute particolarità la *Via Crucis,* compresa la crocifissione; le flagellazioni di costoro sono rese ancor più crudeli dall'uso terribile di una pera spinosa. Anticamente queste associazioni contavano migliaia di aderenti, ma l'arcivescovo Lamy sconsigliò dall'iscrivervisi, e fece tutto il possibile per farle proibire da Pio IX. Ma il papa morì senza venire ad una decisione e Leone XIII rifiutossi di condannarle, richiamando però l'attenzione alla bolla di Clemente VI, del 1349, in cui si proibivano le pubbliche processioni dei Flagellanti. Ciò diminuì assai il loro numero; l'arcivescovo Salpointe denunciò le loro pratiche, la qual cosa bastò per interrompere le loro processioni del Venerdì Santo. Ma il rito continuò a vivere segretamente nei paesi di montagna.

Eccessivamente oscure sono le origini della penitenza privata imposta dalla chiesa che poco a poco soppiantò la penitenza pubblica fino a che oggi è diventata universale. Gli apologisti moderni, necessariamente costretti a dimostrarne l'esistenza fino dai tempi più antichi, invano si sono sforzati di trarre argomenti dai Padri. Si è ricorso perfino alla testimonianza di S. Agostino, la teoria del quale sul potere delle chiavi era precisamente questa, che il peccatore ottiene il perdono dei suoi peccati mediante le preghiere della chiesa, le quali, com'è naturale, non potevano esser fatte se non nel caso di penitenza pubblica (75). Quest'idea dell'efficacia dell'intercessione della congre-

(75) Così S. Agostino, parlando dei peccati più segreti, che si possono conoscere solo quando il peccatore riconosca d'averli commessi, dice: « Agite pœnitentiam qualis agitur in ecclesia ut oret pro vobis ecclesia. Nemo sibi dicat, Occulte ago, apud Deum ago: novit Deus qui mihi ignoscat, quia in corde meo ago, e passa poscia ad illustrare il suo consiglio accennando alla penitenza pubblica di Teodosio il Grande. Serm. CCCXCII. cap. 3. Il Palmieri (Tract. de Pœnit. p. 395) in mancanza di altre prove per dimostrare la penitenza privata, cita un passo da un altro sermone, che nulla ha a che vedere coll'argomento, poichè quivi S. Agostino (Serm. LXXXII. cap. 7, 8) parla del testo di Matt. XVIII. 15, « correggilo tra te e lui solo », e dimostra che per i peccati non pubblicamente noti non sarebbe necessario correggere pubblicamente. L'unica deduzione che se ne possa trarre è questa che c'erano zelanti pastori i quali si divertivano nei loro sermoni a dispensare fiere rampogne per peccati di cui casualmente erano venuti a conoscenza, costume che impediva che i peccatori ricorressero per consiglio e consolazione, e che S. Agostino avrebbe voluto reprimere. Abbiamo già accennato alla prova che comunemente deducevasi da S. Ambrogio e S. Crisostomo (Vol. I).

gazione in favore del pubblico penitente continuò anche dopo l'introduzione della penitenza privata nell'uso pubblico. Una delle più antiche allusioni a quest'ultima trovasi in un sermone attribuito a S. Cesario d'Arles, che, se è veramente suo, dimostrerebbe come fin dalla metà del secolo VI, fossesi introdotta la pratica della penitenza privata; ma sebbene il peccatore sia libero di scegliere tra essa e la penitenza pubblica, quest'ultima era allora considerata come assai più efficace, poichè assicurava il benefizio delle preghiere del popolo. Così si può dire che la penitenza privata fosse permessa, ma considerata come inferiore alla pubblica (76). Infatti, un altro sermone attribuito a S. Cesario ammette che per i peccati mortali pubblici la penitenza pubblica fosse indispensabile, poichè per la loro redenzione era necessaria l'edificazione della congregazione (77). In ogni caso, la penitenza non aveva nulla di sacramentale, poichè non era necessario che fosse prescritta dal prete o dal vescovo; uguale efficacia aveva quella che ognuno fossesi liberamente imposta, poichè Dio non giudica chi già si giudica da sè (78).

L'uso della penitenza privata diffusesi dapprincipio lentamente ed irregolarmente. Nella Spagna, nel primo quarto del secolo VII, pare che S. Isidoro di Siviglia conoscesse solo la penitenza fatta vestendosi di gramaglie e cospargendosi di cenere, ossia la penitenza pubblica (79). Eppure crebbe sempre più la tendenza ad evitare l'umiliazione dell'apparire in pubblico in veste di penitente, e la chiesa, desiderando incoraggiare la pratica della confessione, volentieri accettò di fare delle concessioni. Così Gregorio Magno afferma che nella chiesa c'erano uomini potenti che non si sarebbero sottoposti ad un'aperta riprovazione, ed il loro onore potevasi benissimo salvaguardare nel caso di peccati segreti, ma quando si fosse trattato di peccati pubblici non potevasi fare a meno di pubblicamente rimproverarneli (80) — pare che per la comune dei credenti non si badasse ancora troppo pel sot-

(76) S. Augustin. Serm. Append. Serm. CCLXI. n. 1 (Migne, XXXIX. 2227). « Et ille quidem qui pœnitentiam publice accepit poterat eam secretius agere: sed credo considerans multitudinem peccatorum suorum videt se contra tam gravia mala solum non posse sufficere: ideo adjutorium totius populi cupit expetere ».

(77) Ibid. Serm. CIV. n. 7 (p. 1948). « In luctu et in tristitia multo tempore permanentes et pœnitentiam etiam publice agentes: quia justum est ut qui multorum destructione se perdiderit cum multorum ædificatione se redimat ».

(78) S. Cæsar. Arelat. Homil. XVII.

(79) S. Isidori Hispalens. de Eccles. Officiis Lib. II. cap. XVII. n. 4, 5; Epist. I. n. 9, 10 (Gratiani, cap. I, Dist. XXV).

(80) Greg. PP. I. Moral. Lib. XIII. cap. 5.

tile — e questa politica di convenienza certamente non limitossi al suo tempo, ma andossi sempre più diffondendo portando all'imposizione della penitenza. Ciò avvenne specialmente quando trattossi delle indomite nature dei barbari, le leggi dei quali prescrivevano punizioni pecuniarie, ma non personali; con essi la chiesa dovette adattarsi a subire il loro carattere. Riusciva evidentemente impossibile persuaderli a sopportare le disgrazie e le privazioni della pubblica penitenza, deporre le armi, ed astenersi dal matrimonio e dalla guerra; le popolazioni soggette potevano benissimo sottoporsi a queste degradazioni ed inabilità, ma non i liberi Teutoni, fatta eccezione di taluni casi particolari, ed era necessario uniformarsi alla loro idiosincrasia. Il Teutone potevasi benissimo indurre a confessarsi di tanto in tanto privatamente dei suoi peccati e ad accettare una penitenza privata, il rigore della quale, come vedremo in seguito, venne poi assai attenuato dal sistema di composizione e di redenzione, ma qui stava il tutto. Quindi, la pratica della penitenza privata andossi insensibilmente diffondendo, senza che le autorità si inducessero a riconoscerla in modo tale da metterci in grado di seguirne lo sviluppo più di quanto abbiamo già fatto parlando della confessione auricolare, colla quale fu inseparabilmente connessa.

Lo sviluppo del nuovo sistema trovasi nei Penitenziali, l'uso dei quali andossi gradatamente diffondendo dal secolo VII in poi fino a diventare universale nel IX e nel X. I vescovi conservarono il diritto di imporre la penitenza pubblica e di concedere la riconciliazione; e siccome questa andò declinando per l'avversione dei barbari a sottomettervisi, e la chiesa inculcava ardentemente la pratica della confessione privata fatta al prete, questi col tempo ebbe naturalmente il diritto di prescrivere la penitenza privata, l'uso della quale fecesi sempre più abituale. Eppure sebbene per ragioni di convenienza noi la possiamo chiamare privata, e sebbene manchi della solennità di cacciare dalla chiesa e di riammettere, lineamento simbolico della penitenza pubblica, pure non si può affatto dire che fosse già segreta come lo è nei tempi moderni, e rassomigli piuttosto a quella che gli scolastici chiamarono col nome di penitenza pubblica, quando l'antica penitenza pubblica erasi venuta trasformando nella solenne. I Penitenziali riboccano di prescrizioni assolutamente impossibili a conservarsi segrete — pellegrinaggi, lunghe sospensioni dalla comunione, composizione colle parti lese, entrata in convento, e, per gli ecclesiastici, sospensione dalle funzioni e perfino degradazione. Se ci facciamo a considerare i Penitenziali, ci accorgiamo subito trattarsi di rozze com-

pilazioni di leggi, in parte profane ed in parte spirituali; essi rappresentano il tentativo fatto dagli uomini di sfuggire ai codici barbarici e di ridurre le collezioni semi-barbare in modo da far loro riconoscere la morale e l'ordine, solo in rapporti remotissimi col sistema moderno della confessione e della penitenza sacramentale.

All'epoca della ricostruzione e della decadenza carolingica la chiesa trovò modo di enunciare ed in parte di stabilire le sue pretese ad imporre l'obbedienza alle sue leggi, ed incominciansi a scorgere i germi da cui scaturì il sistema medioevale. Come abbiamo visto, lo sforzo di richiamare in vigore la pratica della penitenza pubblica fu difficile e riuscì solo parzialmente, per cui riuscì il compromesso di applicare la stessa solo a colpe pubbliche e notorie, dichiarando che per i peccati segreti, noti solo mediante la confessione volontaria, bastava la penitenza privata. A questo scopo andaronsi a cercare argomenti nelle False Decretali; ma che si trattasse di una vera e propria novità apparisce dal fatto che questa regola veniva ora enunciata per la prima volta, e dal bisogno sentito da Rodolfo di Bourges di spiegarla, col dire che i fedeli sarebbero rimasti scandolezzati al vedere pubblicamente puniti dei peccatori dei peccati dei quali nessuno sospettava (81).

Così la chiesa accettò la penitenza privata come equivalente della pubblica che non era più in grado di imporre come costume generale; in massima, le due vennero considerate come uguali, sebbene nè l'una nè l'altra fosse sacramentale, e per un certo tempo rimasero fuse insieme fino a che cristalizzossi e venne universalmente ammessa la distinzione tra peccati pubblici e privati (82). Trattavasi, però, di un

(81) Rodolph. Bituric. Capit. cap. XLIV Cf. Pœnit. Ps. Theodor. c. XLI § I (Wasserscleben, p. 610).

(82) Nello sforzo fatto per eludere il carattere sacramentale dell'antica riconciliazione, il Binterim (Denkwürdigkeiten IV. III. 6) dimostra che in quel periodo la penitenza pubblica aveva perduta la sua funzione sacramentale mentre la privata l'aveva conservata, e, con quello strabismo abbastanza strano che contraddistingue tutti questi sforzi apologetici, cita un passo di Benedetto il Levita che dimostra precisamente il contrario — e cioè, che l'una e l'altra penitenza erano precisamente simili, e che l'oggetto raggiunto dall'una e dall'altra è la riconciliazione, non l'assoluzione. « Si vero occulte et sponte confessus fuerit, occulte faciat. Et si publice et manifeste convictus aut confessus fuerit, publice ac manifeste fiat, et publice coram ecclesia juxta canonicos pœnitet gradus. Post peractam vero secundum canonican institutionem pœnitentiam, occulte vel manifeste, canonice reconcilietur et manus ei cum orationibus quæ in sacramentario ad reconciliandum pœnitentem continentur imponatur ». Capitul. Lib. V. cap. 116. Cita pure C. Arelatens. ann. 813, cap. 26 (Harduin. IV. 1006), che nulla ha a che vedere colla questione. Diffatti, tutti gli scolastici ed i manuali dei secoli XIII e XIV ritengono che sia la penitenza pubblica che la privata come anche la solenne abbiano lo stesso carattere.

periodo di transizione, e gli antichi costumi non cedettero il passo ai nuovi senza considerevoli vacillazioni pratiche. Di questo periodo esiste una formola, usata nella diocesi di Costanza, che dimostra come la penitenza pubblica fosse la sola riconosciuta efficace, e come la penitenza privata non fosse se non una sostituzione temporanea; se il peccatore, essa dice, non può per qualunque motivo presentarsi il Mercoledì delle Ceneri, oppure se è cretino, o timido o vergognoso oppure legato da una moltitudine di peccati, non lo si può persuadere a farsi innanzi, il prete, dopo averlo segretamente ascoltato in confessione, può imporgli la penitenza privata, finchè l'aiuto divino, l'esempio dei padri, e le istruzioni del prete, possano indurlo a correre al seno della madre chiesa colla riconciliazione (83). Inoltre, i vescovi non abbandonarono senza lotte ai preti il controllo dei peccati privati. Venne allora fabbricata ed attribuita a papa Eutichiano (275-283) una Decretale, la quale dichiara necessario l'ordine vescovile prima che il prete possa riconciliare per peccati segreti i peccatori, fatta eccezione del letto di morte, in cui essi possono assolvere, e l'esser stata questa decretale conservata nella collezione di canoni fino a mezzo il secolo XII dimostra quanto i vescovi fossero restii ad abbandonare le loro antiche prerogative (84). Per un altro verso, sorse pure un costume che denota lo stato di transizione della questione ed il carattere misto della penitenza pubblica e privata. Al prete venne imposto di invitare tutti i peccatori a presentarsi e confessarsi il Mercoledì delle Ceneri; allora veniva loro imposto di ripresentarsi il Venerdì Santo per la riconciliazione, ma se l'avessero fatto di mala voglia od avessero addotto qualche impedimento, potevasi loro imporre una penitenza quadragesimale od anche annuale e riconciliarli sui due piedi, ed in mancanza del parroco poteva funzionare ed amministrare loro la comunione il diacono (85).

---

(83) Pez, Thesaur. Anecd. II. II. 611. Un altro Ordo, probabilmente dell'VIII o del IX secolo, qualora il penitente sia cretino, avvertono il prete di riconciliarlo subito: qualora poi, fosse intelligente, gli prescriva la penitenza, dopo aver compiuta la quale deve ritornare per la riconciliazione. Morin. de Pœnit. Append. p. 19.

(84) Ut presbyteri de occultis peccatis jussione episcopi pœnitentes reconcilient et sicut supra præmisimus infirmantes absolvant et communicent. Burchardi Decr. XVIII. 16. Ivon. Decr. XV. 38. Gratian. c. 4. Caus. XXVI. Q. VI. Abbiamo qui una reminiscenza dell'antica regola, per la quale il penitente moribondo poteva ricevere il viatico senza obbligo di riconciliazione nel caso che fosse guarito. Il termine « assoluzione » evidentemente significa qui l'assoluzione dalla scomunica ed una ceremonia inferiore alla riconciliazione. L'assoluzione sacramentale non erasi ancora inventata.

(85)Ps. Alcuin. Lib. de Divinis Officiis cap. 13. Morin. de Pœnit. Append. p. 55.

Offerta così al peccatore l'opzione tra la penitenza pubblica e la privata il numero di coloro che si rifiutavano di sottoporsi all'umiliazione al cospetto del popolo divenne naturalmente maggiore; nè avevano a lottare coll'avversione dei preti, poichè ciò metteva costoro in grado di assumere funzioni vescovili, oltre all'attrattiva delle elemosine penitenziali, giacchè divenne regola che la penitenza pubblica e solenne appartenesse alla cattedrale e la privata alla chiesa parrocchiale (86). Di fronte a questa doppia spinta del prete e del penitente il vescovo non fu più in grado di conservare le sue posizioni, e videsi costretto a declinare la funzione della penitenza pubblica e della riconciliazione. Il vescovo abbandonò al prete la massa dei peccati segreti, eccettuati quelli più vergognosi che riservossi, ma mantenne i suoi diritti sui peccati pubblici e scandalosi, che impose venissero a lui deferiti per pubblica penitenza, e così poco a poco si arrivò ad ammettere la distinzione che i peccati notorii esigevano la penitenza pubblica e la pubblica riconciliazione, mentre di penitenza privata potevansi colpire i peccati segreti rivelati solo in confessione. Lento ed irregolare fu lo sviluppo di questo principio, giacchè non esistevano ancora regole generali nè un potere centrale capace di imporle. Ancora indipendenti erano le chiese locali; ciascuna diocesi o provincia faceva legge a sè, e regolavasi in siffatte questioni a piacer suo. Lo si può scorgere nella svariata legislazione dei sinodi locali, ed ancora nel secolo XII, Pietro il Venerabile, combattendo l'eresia Pietrobrusiana che negava l'efficacia dei suffragi per i morti, afferma che quasi ogni chiesa era fornita di costumi locali diversissimi (87). Così, come abbiamo visto nel secolo X, Attone di Vercelli nella sua diocesi non permise se non la penitenza pubblica, da lui tenuta rigidamente sotto il suo controllo, mentre il suo contemporaneo Raterio di Verona afferma che i suoi preti dovevano invitare il loro popolo a confessarsi il mercoldì delle ceneri; quando si fosse trattato di peccati segreti, ei potevano imporre la penitenza, non a discrezione loro, ma in conformità dei Penitenziali, mentre a lui dovevano esser deferiti i peccatori pubblici; non dice se i preti potessero riconciliare l'una o l'altra classe, ma pare che Raterio riservasse a sè questa funzione poichè li ammonisce a non lasciarsi corrompere ed inviargli per la riconciliazione

(86) Bernardi Papensis Summæ Decretalium Lib. III. Tit. XXV. § 2.

(87) Petri Venerab. Tract. contra Petrobrusianos (Migne, CLXXXIX. 836). « Sunt equidem innumerabiles et diversissime diversarum ecclesiarum ad unam catholicam pertinentium consuetudines, ut pene tanta sit varietas usuum quanta multiplicitas ecclesiarum ».

penitenti indegni con un certificato testificante aver essi debitamente fatta la penitenza (88).

Così riuscì a stabilirsi lentamente ed irregolarmente la pratica della penitenza privata per peccati segreti, ed i vescovi poco a poco l'abbandonarono ai preti, sebbene ancora alla fine del secolo XI alcuni canoni normanni proibiscano ai preti d'imporla eccetto dietro ordine del vescovo (89). E' evidente, diffatti, che se la confessione auricolare doveva diventare generale, il penitente doveva sentirsi attratto dalla penitenza segreta che avrebbe fatto sì che i suoi peccati non fossero conosciuti da altri; doveva non sentirsi più atterrito dal rigore e dalla pubblicità e dall'umiliazione inerente all'uso antico, nè era necessaria una gran dose di casuistica per dimostrare che se questa penitenza segreta facevasi triviale, il malanno era grandemente compensato dall'estensione del confessionale.

Con quanta rapidità, data quest'influenza, il confessore finisse coll'assumere poteri discrezionali, e quanto la mitezza attraesse, lo dimostra la pratica di cui parla S. Geraldo, fondatore dell'abbazia di Grandselve. Ci si dice che colle prediche e le sue esortazioni egli attirasse molti al pentimento ed alla confessione. Le folle accorrevano a lui col fardello dei loro peccati, ed il buon santo imponeva loro per penitenza solo di digiunare al venerdì e di astenersi dal mangiar carne al sabato (90). Qualche volta questo potere discrezionale portò ad indebiti rigori, come si verifica nel caso di S. Domenico Loricato, il quale, passata la Quaresima di S. Martino (le sei settimane che precedono il Natale) in preghiere e digiuni, recossi la vigilia di natale a confessarsi ad un abate del vicinato: la recita d'un breve salmo sarebbe stata penitenza più che sufficiente, ma l'abate, giovane ed inesperto, gli prescrisse la recita di trenta salterii, ed il santo, senza far motto, si rinchiuse nel suo eremitaggio finchè non ebbe compiuta tutta la penitenza (91). Le abitudini ingenerate da questo modo di fare di-

(88) Attonis Vercell. Capitulare, c. 90, 96. Ratherii Veron. Synodica, cap. 8-9-10-15.

(89) Post Concil. Rotomagens. ann. 1074, cap. 8 (Harduin. VI. I. 1520).

(90) Vit. S. Geraldi Silvæ-Majoris c. 24 (Migne, CXLVII, 1040).

(91) S. Petr. Damiani Vit. S. Dom. Loricati cap. 12. Il santo meritossi il titolo di *Loricatus* per le penitenze da se stesso inflittesi, la qual cosa dimostra come le prescrizioni officiali della chiesa ben poco appagassero l'ardore dell'anime assetate di salute, che andavano a chiedere ad un'immolazione spontanea. Ei portava sulla nuda pelle un cilizio di crine, ma anche questo parve troppo poco al suo spirito di mortificazione, per cui fecesi un nuovo cilizio fatto di punte acuminate di ferro, sì che cingendogli i lombi, stentava assai a muoversi. Ei conservò segreta questa sua penitenza finchè il suo corpo emaciato attrasse l'attenzione, ed ei ne fu miracolosamente libe-

mostrano con quanta poca sapienza venisse amministrata questa penitenza arbitraria. Se S. Geraldo dava ai suoi penitenti un irrisorio digiuno, il beato Bertoldo, abbate di Garz, infliggeva sempre la flagellazione, alla quale dovevasi sottoporre ogni penitente che a lui si presentasse (92).

E con tutto ciò la penitenza privata non era ancora riuscita a soppiantare per completo i riti pubblici nemmeno per peccati segreti. Un sermone del mercoldì delle ceneri di S. Ivone di Chartres è indirizzato a tutti coloro che, espulsi dalla chiesa in gramaglie e ceneri, si presentano ancora spontaneamente per sottoporsi alla penitenza pubblica, ed ei li esorta a confessarsi di tutti i loro peccati, sicuri che con ciò sarebbero loro rimessi (93). Evidentemente questa era ancora ritenuta più efficace della penitenza privata, giacchè sebbene Onorio di Autun affermi che essa era oggetto di scherno, ed accetti la distinzione per la quale essa sarebbe stata riservata ai peccati pubblici (94) pure molti attenevansi ancora agli antichi insegnamenti. Il Pseudo-Agostino ritiene necessario dimostrare la sufficienza della penitenza privata per i peccati segreti e lo fa in maniera da lasciar capire che trattavasi di questione ancora dibattuta; egli è d'accordo con Cesario di Arles nel ritenere che la stessa sia meno efficace del rito pubblico; nel caso Dio è placato dalla confessione fatta al prete; per la remissione dei peccati pubblici bisogna ricorrere ai meriti della chiesa; la penitenza ha da esser pubblica acciocchè Dio si lasci commuovere dalle lacrime intercessorie del popolo; la chiesa, spesso offesa, dev'essere indotta a pregare per il peccatore, sì da poter indurre Dio a perdonargli (95). Evidentemente nè nell'uno nè nell'altro rito c'era ancora alcunchè di sacramentale. Ancora alla metà del secolo XII il Card. Pullus riconosce che si sosteneva l'opinione, da alcuni, circa la necessità della penitenza pubblica amministrata dal vescovo tanto per i peccati pubblici che per i privati, sebbene, a suo modo di vedere, per i peccati segreti basti ricorrere alla penitenza privata imposta dal prete (96).

---

rato il giorno della festa di S. Simone e Giuda, quando i due capi estremi di questa cintura da se si ruppero e scomparvero. S. Pier Damiani ne parla come di cosa accaduta al tempo suo.

(92) Martene de antiq. Eccles. Ritibus Lib. I. cap. VI. Art. 4, n. 17.

(93) S. Ivonis Carnotensis Serm. XIII.

(94) Honorii Augustodun. Speculum Ecclesiæ: De Nativitate Domini.

(95) Ps. Augustin. de vera et falsa Pœnit. cap. XI.

(96) R. Pulli Sentt. Lib. VI. cap. 57. Gli apologisti moderni si sono soffermati con compiacenza (Palmieri, Tract. de Pœnit. p. 399) sur una Decretale di Alessandro III al vescovo di Exeter (Post Conc. Lateran. P. XXXV. cap. 2) concernente un prete l'ordi-

Non è necessario dilungarci qui più oltre sull'argomento. Abbiamo visto come, col diffondersi della confessione auricolare e collo svilupparsi del potere delle chiavi, continuasse pure a diffondersi il cangiamento che abbiamo avuto occasione di seguire, ed abbiamo pure visto come la pratica della confessione pubblica poco alla volta si facesse antiquata, perfino negli ordini religiosi, e venisse sostituita dalla penitenza privata. Una volta accordata al prete la funzione di concedere l'assoluzione, non gli si poteva rifiutare quella di imporre la penitenza, e questa penitenza doveva esser necessariamente segreta. Il potere per secoli affidato al vescovo, gli sfuggì di mano per esser trasferito al prete. Occupati, per la maggior parte, nelle cure temporali delle loro sedi, diventate ormai ricchi principati, i vescovi si indussero finalmente ad abbandonare la battaglia affidando le anime dei loro sudditi ai loro subordinati, e riservandosi solo il diritto di eccettuare dalla giurisdizione degli stessi quei peccati più vergognosi che loro parve conveniente eccettuare.

---

nazione del quale era stata simoniaca: se la cosa non è notoria lo si deve persuadere, se è possibile, mediante l'offerta di un Beneficio senza cura d'anime, a cessare dall'esercizio delle sue funzioni; non lo si deve costringere, però, giacchè ciò non sarebbe punto cosa sicura, ma bisogna cercare qualche penitenza segreta da imporgli a lui confaciente. Il caso nulla ha a che vedere colla penitenza sacramentale; trattasi solo di un esempio della politica abituale della chiesa di cercare di evitare gli scandali quando questi possano derivare dai peccati del clero, e che vi annettesse ben poco peso lo dimostra il fatto che siffatta decretale è stata esclusa dalla collezione di Decretali di Gregorio IX. Inoltre, in un momento di decisione suprema, quando Alessandro ordinò (Ibid. cap. I) la sospensione di tutti quegli ecclesiastici che, direttamente o indirettamente, coll'opera o col consiglio od in qualunque altra maniera, avessero avuto parte nell'assassinio di Tommaso Becket, egli non fermossi a fare distinzione tra coloro i peccati dei quali fossero notorii e coloro i peccati dei quali era segreti.

CAPITOLO XVII.

IL SISTEMA PENITENZIALE.

SOMMARIO. — Incremento dei canoni penitenziali. — I penitenziali. — Penitenza obbligatoria e punitiva, non sacramentale. — Si secolarizza sotto gli ultimi carolingi. — Modificazioni apportate dalla teoria sacramentale. — Severità della penitenza primitiva. — Varie pratiche penitenziali. — Pellegrinaggi. — Elemosine. — Messe.

Prima di poter avere un'idea chiara della teoria e della pratica della chiesa, oltre a quanto abbiamo visto, dobbiamo pure esaminare parecchie particolarità. Per questo ritorneremo per un momento alla fonte della penitenza medioevale nei penitenziali.

Abbiamo visto come, nei secoli XIII e XIV, sorgesse una specie di giurisdizione penale spirituale, con codici locali aventi la loro espressione nei canoni di concilii come quello di Elvira, di Ancira e di Nicea, ed in compilazioni come quella dei Canoni Apostolici, degli *statuta antiqua* della chiesa Africana, nonchè nelle epistole canoniche di S. Gregorio di Nissa e di S. Basilio Magno. I successivi concilii continuarono in Occidente l'opera loro man mano che se ne presentava il bisogno, e sorsero allora indubbiamente i costumi locali, che o non ricevettero forma sistematica o non arrivarono in questa forma fino a noi. Così fuvvi un corpo considerevole di diritto disciplinare, formatosi lentamente da un cumulo di elementi eterogenei, spesso discordi nei provvedimenti e mai ridotti ad un tutto omogeno o forniti di vera e propria autorità, oltre quella fornita dall'uso di talune diocesi o provincie. Man mano che il cristianesimo andavasi diffondendo in terre pagane, i preti missionarii sentirono naturalmente il bisogno di compilazioni che supplissero alle deficienze della memoria o dell'esperienza, e servissero di guida nei rapporti coi penitenti. Ciò non accadde in Gallia, dove l'organizzazione ecclesiastica antica non venne

atterrata dai Franchi, e si continuarono a tenere concilii e ad adottare canoni con maggiore o minore regolarità, e nemmeno in Spagna, fornita, dopo la conversione degli Ariani, di una collezione di canoni di antichi concilii che passava sotto il nome di Isidoro, aumentata di una serie di assemblee nazionali tenute a Toledo. L'Irlanda, convertitasi nel secolo V, e la Brettagna pare siano la patria dei più antichi penitenziali propriamente detti. Questi vennero portati nel Continente da S. Colombano e dai suoi compagni di missione, dove diedero la stura a tutta una serie di derivati, più o meno discordanti dagli originali. A compilazioni simili portò in Inghilterra la conversione dei Sassoni. Morto Teodoro di Canterbury nel 690, i suoi discepoli raccolsero i suoi giudizii e le sue decisiosi, formando la più famosa di tutte le collezioni di Penitenziali, rimasta per lungo tempo collezione universalmente, o quasi, autorevole — diffatti la sua reputazione era talmente grande che più tardi se ne attribuì la paternità a papa Teodoro (642-649) — (1), mentre poco usate furono le collezioni attribuite al venerabile Beda e ad Egberto di York. Questi manuali parvero tanto convenienti che in breve volger d'anni si diffusero e moltiplicarono ovunque, modificati, rimaneggiati, ampliati, abbreviati a seconda dei bisogni di una data località o degli umori dei compilatori.

Ne risultò una confusione ed una contraddizione inestricabile di pene, che possiamo benissimo valutare in base ad una comparazione delle pene previste contro lo spergiuro, quali sono esposte in due classi di siffatti manuali. Quelli d'origine irlandese pensano si tratti di un delitto difficilmente perdonabile. Vinniaus prescrive una penitenza di sette anni coll'obbligo di passare tutto il resto della vita in opere buone, non giurare mai più, e dare la libertà ad uno schiavo oppure pagarne il valore ai poveri. Il codice noto sotto il nome di Colombano, non sprovvisto di elementi franchi, è ancor più severo. Chi commetta spergiuro per avidità può farselo perdonare solo dando tutti i suoi beni ai poveri ed entrando in convento per tutto il resto della vita; qualora lo spergiuro venga commesso per timore della morte, la penitenza è di sette anni, tre dei quali debbono esser passati in esilio e senza portar armi; il reo deve dare la libertà ad uno schiavo, deve fare molte elemosine, e può esser riammesso alla co-

(1) È l'unico atto del secolo XII attribuito a papa Teodoro da Giovanni da Voltorno (Chron. Vulturense, A. P. Muratori, S. R. I. II, 345). Nel secolo XIV Tolomeo da Lucca ripete la storia (Ptol. Lucens. H. E. Lib. XII. cap. 12, A. P. Muratori, XI, 936).

munione solo alla fine del settimo anno (2). Per un altro verso, i Penitenziali di Teodoro appaiono assai meno severi, ed attribuiscono maggior importanza alle conseguenze estrinseche dello spergiuro, ed al modo in cui venne commesso. Uno spergiuro commesso in chiesa è punito con undici anni, mentre, qualora sia stato forzato, bastano tre *quarantene;* se il giuramento è stato deposto nelle mani di un uomo qualunque, non è nulla, ma se è stato deposto nelle mani di un ecclesiastico, o dinanzi ad un altare o ad una croce consecrata, allora sono prescritti tre anni di penitenza, ed un anno, se fatto dinanzi ad una croce non consecrata (3). Altri Penitenziali si studiano di combinare queste varianti sovrapponendo l'una all'altra, senza tentare di armonizzarle, e producendo così un risultato assolutamente inintelligibile, e forse anche aumentando la confusione coll'aggiunta di altri provvedimenti attinti ad altre fonti, ed egualmente incompatibili (4). Come per rendere ancor più imbrogliata una materia già per sè imbrogliata, i fabbricatori delle false decretali ne produssero una di papa Eutichiano, in cui lo stesso lagnossi della leggera penitenza stabilita per lo spergiuro, che ordina venga trattato alla stessa stregua dell'adulterio, della fornicazione e dell'omicidio, e quasi per allontanare ancor più dalla confessione con il timore di questa severità, ordina che il reo sia scomunicato ed allontanato dal consorzio umano (5).

Data questa confusione, nessuna meraviglia che quando Carlo Magno volle dare assetto all'amministrazione dei suoi immensi dominii tentasse di eliminare o di coordinare questi codici punto autorevoli e contradditorii. Nell'813 il concilio di Tours suggerisce ai vescovi che dovevano radunarsi nell'imperiale palazzo di fare una scelta fra i più antichi Penitenziali e compilarne uno da seguire. Più enfaticamente ancora il concilio di Chalons li denunciò tutti come erronei

---

(2) Pœnit. Vinniai § 22; Columbani cap. 20 (Wasserschleben, pp. 112, 358. Migne, LXXX, 227).

(3) Pœnit. Theodori I. VI. §§ 1-5; Canones Gregorii, 115, 188 (Wasserschleben, pp. 173, 180, 190). Cf. Pœnit. Ps. Gregor. III. cap. VII. (Ibil. p. 539). — Questa distinzione fra giuramenti fatti sulla croce, consecrata o no, venne adottata nel diritto canonico. — Gratian. cap. 2 Caus. XXII. Q. 5. — Astesani, Summæ P. I. Lib. I. Tit. XVIII.

(4) Vedi Pœnit. Cummeani cap. V. §§ I-II (Wasserschleben, p. 447; Migne, LXXXVII. 988). V. pure il Can. Pœnit. S. Gregor. II. (Migne, LXXXIX. 321).

(5) Eutychiani Decret. III. (Migne, V. 177). Teodolfo di Orleans (Capitula, XXVI) lo dà senza attribuirgli autorità alcuna, ma Burchard (Decret. XII. 14), Ivone (Decret. XII, 71) e Graziano (cap. 17 Caus. XII. Q. I) lo attribuiscono ad Eutichiano.

e privi di autorità, capaci solo di irretire le anime; i preti dovrebbero seguire gli antichi canoni, le prescrizioni della Scrittura e gli usi della chiesa (6). Però, il Capitolario imperiale, concretizzazione delle decisioni di Carlo Magno in base alle raccomandazioni di questi concilii, nulla fece per rimediare a siffatto stato di cose, e nell'829 il concilio di Parigi fecesi ancor più arditamente sentire. Si era per l'ignoranza e la trascuratezza dei preti che quei manuali, destituiti di ogni autorità ed in contraddizione coi canoni della chiesa, erano entrati negli usi, traviando le anime, e risolveva che ogni vescovo raccogliesse nella sua diocesi tutti questi manuali e li consegnasse alle fiamme (7). Frattanto Ebbone, arcivescovo di Reims, ansioso di portarvi un rimedio invitò Halitgar di Cambrai a preparare un codice che avesse a soppiantare tutte le compilazioni non autorizzate e contradditorie, fonti di inganni per i preti e per i penitenti (8). Halitgar rispose all'invito con un'opera in cui, lungi dal tentare di stabilire una tariffa regolare di penitenza, esortava il peccatore a pentirsi, ad emendarsi ed a riparare al malfatto con opere buone, che gli meritassero la misericordia di Dio; tali opere variavano a seconda dell'individuo e della profondità della sua contrizione, ed al vescovo spettava il determinarle; quanto lo scrittore sente di poter fare si è di prescrivere in termini generici il genere di vita più adattato alla cura di ciascun peccato (9). A questa ammirabile dottrina egli aggiunse, a mo' d'appendice, una scelta fatta dagli antichi canoni di Elvira, dell'Africa, ecc., ed anche un Penitenziale che portava il nome autorevole di Roma, sebbene fosse d'origine franca.

Tutto invano. I Penitenziali continuarono a moltiplicarsi e ad esser usati nonostanti tutte le proteste fatte di tanto in tanto. Nell'866 i vescovi missionarii inviati da Nicolò I alla Bulgaria portarono seco un *judicium pœnitentiæ,* chiesto dai convertiti (10). Verso il 900 Regino di Pruhm, nella sua compilazione, divenuta autorevole nel X secolo, incorporò quasi tutto il Penitenziale che passa sotto il nome del Beda, e nelle istruzioni da lui impartite per i vescovi nelle loro visite

(6) C. Turon. III. anno 813, cap. 22; C. Cabillon. II. anno 813. c 38 (Harduin IV. 1026, 1038).

(7) C. Parisiens, ann. 829, Lib. I. cap. 32 (Ibid. p. 1317).

(8) Ebonis Epist. (Canisii et Basnage Thesaur. II. II. 87). — Gregor. PP. III. Excerptum de diversis Criminibus (Migne, LXXXIX. 587).

(9) Halitgari de Pœnitentia Lib. I. (Canisii et Basnage II. II. 92-99). In questo Halitgardo rispecchia le idee espresse da Alcuino, *de virtutibus et vitiis* cap. 13 .

(10) Nicholai PP. I. Responsa ad Consult. Bulgaror. cap. 75 (Migne, CIC. 1008).

pastorali, c'è anche questa, di vedere se ogni parroco possiede un Penitenziale-Romano, di Teodoro o di Beda — e se lo segua nell'imporre la penitenza (11). Che questo avvenisse in molte diocesi apparisce dalle istruzioni impartite da Ulrico di Augsburg e da Raterio di Verona ai loro preti, secondo le quali ciascuno di questi doveva possedere un martirologio ed un Penitenziale (12). E' certo che le compilazioni più ampie e più sistematiche di Burchard, di Anselmo da Lucca e di Ivone di Chartres sostituirono in parte i più umili Penitenziali, ma questi erano più maneggevoli e più comodi e si conservarono in vigore per assai lungo tempo. Perfino Ivone di Chartres cita un canone di un concilio di Magonza che ordinava a tutti i preti di avere una raccolta del genere (13), e si continuò pur sempre a farne di nuove. Padre Morino ne descrive una esistente in un MS. compilato nel secondo quarto del secolo XII, e nel 1582 Antonio Agustino, arcivescovo di Tarragona, ne stampava un'altra dello stesso periodo, contenente canoni estratti da Teodoro, da Beda e dalle False Decretali (14). Perfino nel secolo XIV, Tolomeo da Lucca parla del Penitenziale di Teodoro che comunemente trovavasi nelle parrocchie di campagna (15), sebbene, come vedremo, da allora in poi esso servisse solo per intimorire i penitenti.

Sebbene crudi e contradditorii in molte cose, i Penitenziali, in complesso, non poterono fare a meno di esercitare un'influenza salutare. Inculcarono a popolazioni ancor barbare lezioni di carità e di bontà, di perdono delle offese, di aiuto ai poveri ed il modo, sebbene strano, con cui il peccatore poteva redimere i suoi peccati. Inoltre, la stessa incertezza sui limiti intercedenti tra le cose profane e quelle dello spirito servì ad instillare l'idea dell'ordine, della decenza, della pulizia e dell'igiene fra i rozzi abitanti delle regioni nordiche e cen-

(11) Reginon. de Discipl. Eccles. Lib. I. Inquisit. n. 95. Eppure ciò non fu affatto universale. Breve tempo prima, Riculfo di Soissons, nella lista dei libri che i preti dovevano avere, non comprende un Penitenziale (Constitt. cap. 6, AP. Harduin. VI. I. 415). Il concilio di Trosley, pure, tenuto nel 909, tratta a lungo dei delitti e dei peccati predominanti; cita frequentemente dalle False Decretali e dai Capitolari, ma non prescrive alcun termine di penitenza e non accenna affatto ai Penitenziali (Gousset, Actes etc. I. 562-610). Parrebbe quasi che in ciò la Gallia divergesse assai dalla Germania.

(12) S. Udalrici Augustani Sermo Synodalis (Migne, CXXX. 1076). — Ratherii Veronens. Synodica (Ibid. CXXXVI. 564).

(13) Ivon. Decret. XV. III.

(14) Morin. de Pœnit. Lib. X. cap. 24. — Canones Pœnitentiales cum notis Antonii Augustini, Tarracone, 1582.

(15) Ptol. Lucens. H. E. Lib. XI. cap. 12 (Muratori S. R. I. XI. 936).

trali d'Europa. Ei non si limitarono a reprimere la violenza e l'immoralità sessuale e le colpe più grossolane, ma considerarono come oggetti di penitenza anche gli eccessi nel mangiare e nel bere, la commistione di animali morti di morte naturale o di liquidi contaminati da animali in essi caduti; vennero proibiti i bagni promiscui di uomini e donne, e si cercò in varie guise di subordinare alla natura morale e spirituale la natura fisica dell'uomo. Non era certo cosa di lieve importanza l'infiltrare nell'animo dei barbari che anche i pensieri ed i desiderii cattivi si puniscono alla pari delle cattive azioni. Tali furono le tendenze dei Penitenziali, e sebbene oggi sia impossibile valutare direttamente il grado di influenza civilizzatrice da essi esercitato sui popoli loro soggetti, certo un'influenza l'esercitarono, come puossi arguire dallo stimolo da essi dato allo sviluppo del sacerdotalismo. Forse cioè spiega perchè i popoli nordici, fra i quali sorsero e furono ampiamente usati i Penitenziali, furono recisamente contrarii alle eresie antisacerdotalistiche che nei secoli XII e XIII fiorirono tanto vigorosamente nel Sud si che fuvvi un momento in cui parvero minacciare l'esistenza stessa del cristianesimo latino.

Sebbene i Penitenziali abbiano trasmesso al medio evo ed ai tempi moderni in linea ininterrotta le pene previste dagli antichi concilii e loro successori, sarebbe errore il credere, come abitualmente si fa, che la penitenza in essi prescritta abbia lo stesso carattere di quella in seguito impartita nel confessionale. La penitenza sacramentale è volontaria, ed ha lo scopo di ottenere la remissione delle pene del purgatorio. La penitenza dei Penitenziali era obbligatoria e punitiva, ed il compimento della stessa produceva la riconciliazione colla chiesa e le preghiere intercessorie del confessore. La necessaria distinzione fra le due si fa chiara quando si pensi a ciò che i penitenziali realmente erano, vale a dire altrettanti codici di diritto penale, ancillari e supplementari della crudele ed imperfetta legislazione dei Barbari.

Abbiamo pure visto come anche la penitenza dell'antica chiesa avesse carattere punitivo e terrifico. Secondo papa Siricio, i penitenti purgavano i loro errori e servivano d'esempio agli altri (16). Ancora, sotto l'Impero, la chiesa limitossi ad infliggere pene spirituali, fra le quali talune inabilità basate sul principio di sfuggire le

(16) Siricii Epist. I. cap. 5. « Et ipsi in se sua errata castigent et aliis exemplum tribuant ».

tentazioni e le occasioni di peccati carnali; la chiesa era allora soggetta allo stato e non poteva sorpassare i limiti impostile. Nelle organizzazioni meno rigorose dei barbari difficilmente si poteva conservare la distinzione tra il potere civile e lo spirituale; la chiesa colse la palla al balzo per ampliare la sua giurisdizione ed adottare rimedii presi dal diritto civile. Quanto la confusione di chiesa e stato, di *forum internum* ed *externum* fosse completa, e fino a qual punto la penitenza venisse considerata come punizione, puossi scorgere in un provvedimento degli antichi canoni irlandesi, attribuiti a S. Patrizio. Chi avesse rubato ad un vescovo, ad un re, o ad uno scriba, oppure contro gli stessi avesse commessa una qualunque offesa, doveva pagare il prezzo di sette giovani schiave, e sottoporsi a sette anni di penitenza (17). Similmente in taluni canoni gallici antichi sono comminate delle multe in base al prezzo di schiavi maschi e femmine (18). Qualche volta trovasi stabilita una penitenza per delitti puramente civili, come, ad esempio, una penitenza di trent'anni per aver fatto da guida ai barbari, purchè non ci fosse stato versamento di sangue, ed una penitenza per tutta la vita quando si fosse versato sangue; talvolta penitenze corporali per colpe puramente spirituali, come il mangiar carne in quaresima; così, per esempio, chi desse carne al proprio schiavo veniva minacciato della gogna mentre lo schiavo doveva pagare in denaro, oppure di persona, se non avesse avuto denaro (19). Nella chiesa sassone, la soddisfazione per il peccato in taluni luoghi era rappresentata da una multa divisa in parti uguali tra il vescovo, l'altare e la confraternita, o tra Cristo ed il re (20). Un canone largamente copiato da Teodoro e riportato nei Penitenziali fino al secolo IX,

---

(17) Canones Hibernens. (Wasserschleben, p. 141).

(18) Canones Wallici (Ibid.p . 124). Cf. Owen's Ancient Laws of Wales, II. 875, e Martene Thesaur. IV. 13.

(19) Synod. Luci Victoriæ § 4 (Wasserschleben, p. 104). — Conc. Berghamstedens. cap. 14, 15 (Haddan and Stubbs, III, 235-6). — Ecclesiastical Institutes § 31 (Thorpe's Ancient Laws of England, II. 429). — Ecclesiastical Compensations or Bots (Ibid. pp. 241-3).

(20) Nel diritto dei preti Nortumbrici (Thorpe, II. 291-99) la penitenza per ogni genere di colpe è rappresentata semplicemente da una multa, sia che si tratti di colpe profane che spirituali. Solo in un caso si suggerisce la necessità di placar Dio e la chiesa, e questo dimostra che la compensazione nulla aveva a che vedere colla giustificazione. « Se un prete rifiuta il battesimo o la confessione, compensi pagando dodici ore (misura monetaria), e sopra tutto preghi fervorosamente il Signore a perdonargli » (Ibid. p. 293). Chi ha consumato pratiche pagane deve pagare, e del prezzo una metà va a Cristo l'altra al re (p. 299). In un caso è comminata la scomunica, e cioè, per il prete che abbandoni una donna per pigliarne un'altra (p. 297).

dimostra fino a qual punto fossero fra di loro confuse la giurisdizione civile e la spirituale, e fino a qual punto penitenza e punizione fossero termini sinonimi. Esso stabilisce che l'omicidio di un monaco o di un chierico venga giudicato dal vescovo e punita con una penitenza di sette anni o coll'abbandono delle armi per dedicarsi al servizio di Dio, ma se la vittima è un prete od un vescovo l'uccisore dev'esser giudicato dal re (21). Ma una cosa illustra viemmeglio il carattere punitivo della penitenza, ed è questo, che l'undecimo concilio di Toledo, tenuto nel 675, condanna la pratica di alcuni vescovi di mettere a morte i peccatori col pretesto di correggerli, ordinando loro in avvenire di non infliggere più pene superiori alla prigione od all'esilio. Pare che queste ultime fossero abbastanza severe, se si deve credere al XVI concilio, tenuto nel 693; poichè quivi è detto che i penitenti così gettati in prigione per purgare i loro peccati, qualche volta si davano la morte, e si stabilisce di sospendere per due mesi dalla comunione chi sopravvivesse a siffatto tentativo (22). Ben difficilmente si potrebbe riconoscere un qualunque carattere sacramentale a penitenze siffatte, eppure l'esilio continuò assai tempo ad esser usato. Ancora nel 1089, Urbano II intercede presso Guglielmo, arcivescovo di Rouen, in favore di alcuni penitenti, chiedendo che, dopo un anno di esilio, possano finire in pace la loro penitenza a casa, per poter aiutare le loro famiglie (23). Fra i Capitolari di Benedetto il Levita ce n'è uno che stabilisce si debba punire colla morte o con un pellegrinaggio perpetuo l'incesto spirituale (24). La Regola di Chrodegango prescrive per le offese gravi, come l'omicidio, il furto, la fornicazione, ecc., l'uso di punizioni corporali, seguite dalla prigione o dall'esilio di durata a piacere del vescovo, il quale può pure imporre, dopo, la penitenza pubblica, seguita, poi, dalla riconciliazione (25). Il concilio di Tribur dell'895 servesi delle parole castigo e penitenza come di sinonimi (26).

Evidentissimamente queste penitenze non erano accettate e compiute spontaneamente, e se l'autorità spirituale non riusciva a farle

(21) Pœnit. Theodori Lib. I. cap. IV § 5. — Canones Gregorii cap. 108. — Confessionale Ps. Ecberti cap. 23. — Pœnit. XXXV. Capitulorum cap. I § 2. — Pœnit. Ps. Gregor. cap. 3. — Pœnit. Vallicellian. II. cap. 7 (Wasserschleben, pp. 188, 172, 310, 506, 538, 557).

(22) C. Toletan. XI. ann. 675, cap. 7; c. XVI. 693, cap. 4.

(23) Löwenfeld Epistt. Pontiff. Roman. p. 64.

(24) Bened. Levitæ Capitul. Lib. VI. cap. 421. Cf. Lib. VII. cap. 356; Isaaci Lingon. Capit. Tit. IX. cap. II.

(25) Regulæ S. Chrodegangi cap. 30 (Migne, LXXXIV. 1071).

(26) C. Triburiens. ann. 895, cap. 54 (Harduin. VI. I. 455).

osservare non esitava ad invocare l'aiuto del potere civile. Carlo Magno, che così bene seppe usare di tutti i mezzi possibili per ridurre all'ordine i suoi turbolenti sudditi, considerava la penitenza come uno dei fattori più utili della sua politica, ed esigeva la si imponesse collo stesso rigore usato nei tribunali civili. Egli ammonì i suoi conti ed i suoi *missi dominici* di costringere all'obbedienza tutti coloro che si fossero rifiutati di sottoporsi alle sentenze dei loro vescovi e di fare la penitenza da essi imposta (27). In altro editto egli ordina che chiunque siasi reso colpevole di qualche grave delitto — omicidio, furto, spergiuro — e che non abbia ancor compiuta o incominciato a compiere la penitenza, comparisca al suo cospetto; se riconosce d'aver accettata la penitenza dovrà dire come intende compierla e che cosa il prete gli abbia imposto (28). Inoltre stabilisce che i vescovi abbiano autorità di giudicare i colpevoli d'incesto, i cui beni debbono esser confiscati qualora perseverino nel peccato (29). Luigi il Bonario adottò la stessa politica. Il sinodo di Thionville dell'821 promulgò una serie di provvedimenti per la protezione del clero, che dimostrano fino a qual punto in quell'epoca la penitenza fosse secolarizzata. Le offese ad esso arrecate erano punite dal vescovo con multe, varianti dai 300 ai 1800 *solidi,* unite a penitenze varianti tra le cinque e le dodici *quarantene,* od, in caso di morte, da cinque a dodici anni. Luigi, riconfermandoli, ne parla come di *pœnitentia canonica,* e la impone colla sanzione della confisca in caso di disobbedienza, seguita poi dall'esilio finchè il reo siasi indotto a sottomettersi (30).

Durante la terribile anarchia che accompagnò il dissolversi dell'impero Carolingico, la chiesa e lo stato diedersi disperatamente la mano per vedere di conservare la loro autorità, sì da far quasi completamente dimenticare la separazione dell'azione spirituale dalla civile. Al sinodo di Pavia dell'855, quando l'imperatore Luigi II rimproverò i vescovi per la loro trascuratezza nell'adempiere all'obbligo

(27) Capit. Carol. Mag. ann. 802, cap. 32, 37, 38 ,Baluzio I. 265-66).

(28) Capit. Carol. Mag. incerti anni, cap. II. (Hartzheim I. 425).

(29) Capit. Carol. Mag. incerti anni, cap. 5 (Martene Ampl. Collect. VII. 6). Il matrimonio nei gradi proibiti, tecnicamente noto sotto il nome di incesto, era argomento assai difficile a trattarsi. Venuta meno la forza dell'autorità civile, tentossi in tutti i modi di far osservar la legge mediante segregazione del reo, al quale venne imposto di ottenere il perdono colle preghiere del prete, colle buone opere, con abbondanti elemosine e l'imposizione delle mani. — Bened. Levitæ Captul. Lib. VII. cap. 43; Isaaci Lingonens. Capit. Tit. IV cap. 14; Gratian, cap. 3 Caus. XXXXV. Q. VIII. Vedi pure C. Mogunt. ann. 847, cap. 30 (Harduin. V. 14).

(30) C. apud Theodonis Villam ann. 821 (Harduin. IV. 1238-40).

della predicazione, gli venne risposto che il laicato ricco aveva oratorii suoi proprii e non recavasi mai in chiesa; se costoro volevano conservare siffatto privilegio bisognava ammonirli di redimere i loro peccati coll'elemosina. Inoltre i vescovi lagnaronsi di trovarsi nell'impossibilità di imporre la penitenza pubblica per pubblici delitti, giacchè non si facea nemmeno la penitenza privata imposta dai preti; per rimediare a questo sconcio, essi invocavano l'aiuto del potere civile per imporre l'obbedienza, ma il rescritto imperiale che dava forza di legge agli atti del sinodo nulla dice di questo (31). In Gallia l'autorità reale era talmente scossa che afferrossi strettamente alla chiesa come ad ultima sua risorsa, e, nello sforzo di corroborare con spirituali sanzioni leggi che non si era in grado di far osservare, la penitenza fu del tutto secolarizzata. Allorquando nell'862, Baldovino di Fiandra rapì Giuditta, figlia di Carlo il Calvo, costringendola a sposarlo, il re altro non potè fare che scomunicarlo ed ordinare ai suoi vassalli di costringerlo a fare penitenza (32). Incapace di sopprimere o punire le rapine commesse in danno dei suoi nobili, egli invocò i vescovi perchè imponessero la penitenza ai rei scomunicando i padroni che non avessero voluto costringerli a sottomettersi (33). Così i vescovi facevansi conservatori della pace pubblica, e Carlo offerse tutto il potere dello stato per far osservare le loro decisioni e costringere i trasgressori della legge a fare la penitenza loro imposta (34). È certo che il tentativo fatto da Hincmaro di Reims per organizzare la penitenza pubblica fu un tentativo di ridurre a sistema questa politica. Nell'884 Carlomanno ordinava che chiunque fossesi reso colpevole di rapina pagasse una multa tripla e si sottomettesse al *bannum dominicum*, accettando inoltre quella penitenza pubblica che al vescovo fosse piaciuto di imporgli, mentre gli officiali reali dovevano accorrere in aiuto del vescovo e costringere all'obbedienza (35). La penitenza era talmente diventata punizione e mezzo della legge civile che, nell'873, l'espressione *pœnitentiam facere* viene usata nelle istruzioni concernenti il modo in cui i conti dovevano trattare i masnadieri, senza accennare affatto all'intervento dei vescovi (36). Eppure neppure con

(31) Capit. Ludov. II. Tit. III (Baluz. II. 352, 355-6).

(32) Capit. Carol. Calvi Tit. XXV. cap. 5 (Ibid. 166).

(33) Ejusd. Tit. XXXIV. cap. 2, 4 (Ibid. 158, 160).

(34) Ejusd. Tit. XXXVIII. cap. 10; Tit. XL. cap. 10; Tit. XLVIII. (Ibid. 207, 214, 240).

(35) Capitul. Carlomanni Tit. III. cap. 4, 7, 9 (Ibid. 287, 288).

(36) Capit. Caroli Calvi Tit. XLV. cap. 4 (Ibid. p. 230).

ciò si perdette per completo il concetto originale di penitenza nel senso di pio esercizio, e noi riscontriamo assai diffuso il concetto che le battiture inflitte da un vescovo ed accettate sia pure forzatamente dai peccatori portavano in qualche maniera alla salute (37) — forse come le tribolazioni mandate da Dio in espiazione dei peccati. Così, senza perdere per completo il suo carattere spirituale, praticamente la penitenza venne a far parte dall'amministrazione del diritto penale. Nelle visite vescovili uno dei punti su cui usualmente dovevasi indagare era se alcuno erasi frapposto per impedire che il vescovo od i suoi impiegati vergheggiassero servi e schiavi per i loro delitti (38). Nei concilii dell'epoca canoni di punizione e di penitenza s'intersecano in modo tale da denotare che tra loro non ammettevasi alcuna distinzione di genere, e diffatti è talora assai difficile stabilire che cosa significhino (39). Anche nel secolo XI re Canuto seguì quest'esempio, intersecando le pene civili colle spirituali. Nessuna linea di demarcazione esiste tra la giurisdizione civile e l'ecclesiastica, ed il monarca prescrive penitenze colla stessa libertà con cui prescrive altre punizioni (40). L'autorità vescovile dovevasi sviluppare nella sua influenza civilizzatrice, senza preoccuparsi della coerenza o delle conseguenze.

Questo concetto di penitenza punitiva e coercitiva ed al tempo stesso utile spiritualmente, durò assai tempo, colla conseguente confusione tra *forum internum* ed *externum*. Nel 1056, un concilio di Tolosa commina la scomunica a tutti gli spergiuri, gli adulteri, e gli incestuosi che non si manifestino e facciano la debita penitenza (41). Verso il 1056 Alessandro II commutava nell'esilio una penitenza imposta per omicidio commesso in battaglia (42). Verso il 1100, due concilii di Gran dimostrano fino a qual punto l'idea di penitenza fosse ancora punitiva. Viene ordinato ai vescovi di costruire in ogni borgo due prigioni per rinchiudervi i penitenti; chiunque fosse convinto di magia doveva esser punito in conformità dei canoni, mentre l'accusatore che non fosse riuscito a provare l'accusa, doveva assoggettarsi alla stessa penitenza; l'abbandono del letto coniugale o l'adulterio cadeva sotto la sanzione di una lunga penitenza per le donne nobili,

(37) Capit. Caroli Calvi Tit. XXXVIII. cap. 9 (Baluz. II. 206) « Et vel inviti pœnitentiam temporaliter et corporaliter agant, ne æternaliter pereant ».

(38) Reginon. de Eccles. Discipl. II. V. 76.

(39) C. Triburiens. ann. 895, cap. 8 (Harduin. VI. I. 441).

(40) Cnuti Legg. Sæcular. Tit. LV.

(41) C. Tolosan. ann. 1056, cap. 12 (Harduin. VI. I. 1045).

(42) Alex. PP. II. Epist. 128 (Migne, CXLVI. 1408).

mentre le popolane dovevano esser vendute schiave; chi non avesse osservato i digiuni prescritti era punito con una penitenza di tre giorni se libero, e passato per le verghe, se schiavo (43). Nel 1129, in Ispagna, il concilio di Valencia decretava la scomunica e l'abbacinazione per chi avesse coniato monete, mentre a chi avesse assalito frati, viaggiatori, commercianti, donne, pellegrini e simili era offerta l'alternativa o di entrare in convento per tutta la vita, o di andare in esilio perenne (44). Il concilio di Reims del 1131, e quello di Laterano del 1139, tenuti ambedue sotto la presidenza di Innocenzo II, tentarono di sopprimere i delitti di saccheggio col vietare di concedere l'assoluzione a meno che il penitente restituisse, giurando, inoltre, di non più ricadere, e servendo per un anno contro gli infedeli in Siria od in Ispagna (45).

Da tutto ciò si scorge quanto fosse grande la confusione del *forum internum* e dell'*externum*. Eppure, sebbene inconsciamente, una distinzione era già stata fatta da Lanfranco. Difatti, egli dice che chiunque, chierico o laico, può ricevere la confessione dei peccati segreti, ma i pubblici sono riservati ai preti (46) — nel qual caso solo il prete poteva riconciliare il peccatore colla chiesa, mentre i primi riconciliavano solo con Dio. Per un altro verso, gli atti dei capitoli monastici che si tenevano quotidianamente, e di cui abbiamo parlato nel precedente volume, denotano che tra i due fori non esisteva ancora distinzione alcuna. Ugo di S. Vittore sembra proclive ad ammettere che il castigo inflitto dai giudici civili serva pure di soddisfazione per il peccatore al cospetto di Dio (47); sebbene, poi, Pier Lombardo dimostri di aver di ambedue i fori un concetto più chiaro, pure il Cardinale Pullus dimostra di ignorare perfettamente una qualunque distinzione del foro della coscienza da quello giudiziario, e ciò là dove dice doversi accordare l'impunità a chi siasi confessato al prete ricevendo l'assoluzione e la comunione, poichè egli è tempio di Dio, ed è sacrilegio, perciò, il punirlo (48).

(43) Synod. Strigonens. II. circa 1099; III. ann. 1109 (Batthyani Legg. Eccles. Hungar. II. 126, 127, 197).

(44) Hist. Compostellan. Lib. III. cap. 7 (Espana Sagrada, XX. 486). C. Palentin. ann. 1129, cap. 12 (Harduin. VI. II. 2054).

(45) C. Remens. ann. 1131, cap. 17; C. Lateran. II. ann. 1139. cap. 18 (Harduin. VI. II. 1194, 1211).

(46) B. Lanfranci Lib. de Celanda Confessione (Migne, CL. 629-30).

(47) Hugon. de S. Victore de Sacram. Lib. II. P. XIV. cap. 7.

(48) P. Lombardi Sentt. Lib. IV. Dist. XV § 2. R. Pulli Sentt. Lib. VI. cap. 53.

Ma collo svilupparsi del potere delle chiavi e del concetto di assoluzione impartita nel sacramento, si venne pure introducendo un nuovo ordine di idee per il quale necessitava la distinzione tra i due forum. Riccardo di S. Vittore volendo dimostrare il perchè l'assoluzione debba andare accompagnata dalla penitenza (49), dice che queste teorie erano ancor nuove, e dice assai difficile spogliare la penitenza del suo carattere punitivo sempre avuto. Con tutto ciò siccome i Penitenziali poco a poco cadevano indisuso, e la riconciliazione colla chiesa andavasi sviluppando in assoluzione, rendendo sempre più antiquate le pratiche simbolizzanti l'espulsione e la riammissione del peccatore nella penitenza solenne, così gli scolastici si trovarono nella necessità di definire il forum della coscienza in cui il confessore siede in qualità di giudice, distinguendolo dal forum externum, che poteva esser sia quello del giudice penale civile, che quello del vescovo e dei suoi delegati quando si occupano delle questioni di scomunica, di irregolarità e simili. La scomunica, ossia sospensione dalla chiesa, anticamente l'unico modo di trattare col peccatore, venne allora relegata per completo nel forum esterno, eccettuato che, per ottenere l'assoluzione, bisognava rimuoverla, giacchè reggeva pur sempre la regola antica che il peccatore per esser riconciliato colla chiesa doveva prima esser riconciliato con Dio.

Un cangiamento tanto grandioso non potevasi certo effettuare a un tratto. Per sviluppare la teoria e farla universalmente riconoscere ed accettare erano necessarie alcune generazioni di teologi. Alla fine del secolo XII, Adamo di Perseigne lascia scorgere quanto fossero ancora confuse le idee a questo proposito; difatti, spiegando l'assoluzione, come d'abitudine, servendosi della risurrezione di Lazzaro, dice che tre sono i lacci dai quali bisogna sciogliere il peccatore: il disonore frutto del delitto pubblico, il timore dell'inferno, ed il rifiuto de' sacramenti (50). Riccardo Poore di Salisbury, nel 1217, e S. Edmondo di Canterbury, nel 1236, dimostrano di ignorare totalmente una qualunque distinzione tra i due forum; difatti, stabiliscono che chiunque sia diffamato per un grave delitto debba confessarsi per tre volte e sottoporsi a penitenza, e qualora persistentemente vi si rifiuti gli si deve imporre di purgarsi secondo la legge con un certo numero di compurgatori (51). S. Raimondo di Pennaforte pure ignorò siffatta

(49) Rich. a S. Victore de Potestate Ligandi cap. 23.

(50) Adami de Persennia Epist. XX. (Martene Thesaur. I. 751).

(51) Rich. Poore Constitt. cav. 26; S. Edm. Cantuar. Constt. c. 19 (Harduin. VII. 96, 270).

distinzione allorquando, nel 1235, fra le Decretali di Gregorio IX comprese pure una decisione di Gregorio Magno che ordinava che il seduttore di una vergine dovesse sposarla, ed, in caso di rifiuto, fosse severamente punito con pene corporali e gettato in convento a fare penitenza fino a che fosse liberato (52). Guglielmo di Parigi, verso la stess'epoca, discutendo l'autorità dei canoni Penitenziali, dice esservi dei dottori che li considerano assai più come punizione che come penitenze sacramentali, mentre altri si attengono all'idea opposta (53), dimostrando con ciò che la distinzione principiava già ad attirare l'attenzione ed era discussa. Da quest'epoca gli antichi canoni, sebbene nominalmente continuassero ad esser in vigore, vennero praticamente sostituiti da un trattamento più mite introdottosi nel confessionale, ed in pratica era necessario spiegare la distinzione tra penitenza punitiva e sacramentale. La chiesa trovavasi di fronte ad un dilemma, inevitabile per non aver voluto riconoscere il cangiamento introdottosi nello sviluppo della riconciliazione, con tutte le sue pene severe, in assoluzione che implica una spontanea accettazione della soddisfazione da rendere a Dio. Per un verso, non poteva sbarazzarsi della tradizione per la quale il castigo doveva esser proporzionato al peccato; per l'altro, potevasi imporre solo ciò che il penitente poteva spontaneamente accettare. Più sotto esamineremo particolareggiatamente questa profonda modificazione introdottasi nella sua disciplina; basti per ora accennare che, per lassista che il costume del confessionale potesse essere, in teoria la penitenza sacramentale conservò il suo carattere punitivo. L'Aquinate dichiara tutte le opere di soddisfazione dover essere penali, e Gerson spiega come anche la contemplazione e l'amor di Dio sono soddisfazione per il peccato, perchè stancano il corpo e lo privano del suo conforto (54). La penitenza pubblica era ammessa come sacramentale, eppure Giovanni di Friburgo, descrivendone l'oggetto, si ferma a descriverne il carattere punitivo e spaventoso e solo a caso ed a mo' di conseguenza accenna ai suoi

(52) Cap. 2 Extra Lib. V. Tit. XVI. (Gregor. PP. I. Epist. 43, ad Felicem Episc. Sipont.).

(53) Guill. Parisiens. de Sacr. Pœnit. cap. 20.

(54) S. Th. Aquin. Summæ Suppl. Q. XV. Art. I. - Jo. Gerson. Regulæ Morales (Ed. 1488, XXV. H.). Una cosa che illumina bellamente la grave incertezza che dominava su tutti gli aspetti del problema è il fatto che l'Aquinate (Summæ Suppl. Q. XV. Art. 3) dichiara apertamente che la contemplazione non basta « Quia totaliter est delectabilis ». Nel confessionale moderno si possono imporre per penitenza anche atti interni come la meditazione della morte (La Croix, Theol. Moral. Lib. VI. P. II. n. 1241).

effetti sul penitente (55), mentre, come abbiamo visto (vedi più sopra), gli inquisitori, infliggendo le pene più severe agli eretici convertiti per forza, le considerano come penitenze accettate dal prigioniero per la salute dell'anima sua. Trattavasi evidentemente di una finzione ma era una finzione necessaria per mantenere il carattere del *forum internum* come puossi vedere nell'atto con cui Filippo il Bello costrinse Clemente V ad assolvere Guglielmo di Nogaret dal delitto supremo di complicità nella morte di Bonifacio VIII e nella laboriosa penitenza di pellegrinaggi e crociate impostagli per la salute dell'anima sua (56). Così il concilio di Trento, definendo in una sol volta la soddisfazione esser punizione e castigo per i peccati commessi, ed affermando al tempo stesso più sotto che il sacramento non può essere un forum di pene, cadeva in una contraddizione in termini (57). Questo veniva a rendere virtualmente *de fide* la penalità della soddisfazione, e così continuossi ad insegnare nonostante che la penitenza venisse poi ridotta ad una semplice pratica formalistica e nominale. Il Palmieri afferma le opere della penitenza esser soddisfatorie in quanto solo sono penali, e, per meritorie che possano essere, non hanno alcun carattere soddisfatorio, se non contengono alcuna penalità (58), la qual cosa non depone con troppa reverenza in favore dei Pater Noster e delle Ave Maria che ordinariamente costituiscono le penitenze che si impongono.

Abbiamo visto quanto fossero varii e contradditorii i provvedimenti dei Penitenziali nell'assegnare la penitenza, e quanto, per la massima parte, fossero pure rigorosi. Tratta largamente dai canoni della chiesa antica, fuvvi, almeno di nome, una certa qual disposizione a mitigare l'antico rigore o modificare il carattere punitivo e terrifico. Per i peccati più gravi riscontrasi assai spesso una penitenza di sette, dieci e quindici anni (59), la qual cosa dimostra che col diventar della penitenza privata di uso pubblico, si finì col non distinguerla più affatto dalla pubblica. Questo rigore continuò, non

(55) Astesani, Summæ Lib. V. Tit. XXXIV. Q. 3. - Jo. Friburg, Summæ Confessor. Lib. III. Tit. XXXIV. Q. 13.

(56) Raynald. Annal. ann. 1311, n. 50.

(57) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 8. « Sed etiam ad præteritorum peccatorum vindicandam est castigationem... Nec propterea existimarunt sacramentum pœnitentiæ esse forum irae vel pœnarum ».

(58) Palmieri, Tract. de Pœnit. p. 426. - « Quare fundamentum satisfactionis est pœnalitas operis... Quod si actus aliquis meritorius nullam pœnalitatem haberet non foret satisfactorius ».

(59) Theodori, Pœnit. Lib. I. cap. 2. §§ 2-3-4-5-15-16-17-18-19, ecc.

solo nei manuali, ma nei canoni dei concilii e nelle decisioni pratiche prese. Nella seconda metà del secolo IX, si ha occasione di scorgere qualche esempio di questo genere, in caso di pubbliche penitenze, poichè gli appelli a Roma per penitenza e riconciliazione si fanno frequenti, ed in taluni casi le sentenze sono state conservate in epistole papali. Così, nell'867, Nicolò I inviò all'arcivescovo Hincmaro la decisione da lui presa nel caso di certo Eriath, reo confesso di presbitericidio; la penitenza impostagli è di dodici anni, tre dei quali da passarsi alle porte della chiesa, in lacrime e supplicando la misericordia di Dio; nei due anni seguenti il penitente dev'esser ammesso fra gli uditori; dopo di che può ricevere la comunione nelle feste principali, ma non gli è permesso fare oblazioni. Per tutto il tempo della penitenza, fatta eccezione dei giorni festivi, deve digiunare come in Quaresima, non toccar cibo prima della sera, andar sempre a piedi. Il papa conclude col dire che la penitenza dovrebbe durare tutta la vita, ma per umanità viene abbreviata in vista della fede e della devozione dimostrata dal penitente nel suo pellegrinaggio a Roma (60). Quest'affermazione è confermata da un canone del concilio di Magonza, dell'888, il quale prescrive per il presbitericidio l'astinenza per tutta la vita dalla carne e dal vino, il digiuno dall'una all'altra sera, eccettuate le domeniche e gli altri giorni festivi, colla proibizione di portar armi e viaggiare eccetto che a piedi; per cinque anni il penitente deve starsene alle porte della chiesa, supplicando Dio di perdonargli, poscia deve passarne altri sette fra gli uditori, nè deve esser ammesso alla comunione se non allo spirare del dodicesimo anno (61). Per l'omicidio ordinario, il concilio di Tribur dell'895 sancisce una penitenza di sette anni che descrive minutamente sebbene non in termini così rigorosi come la summenzionata, ed il penitente non può esser riconciliato ed ammesso alla comunione se non alla fine della stessa (62). Una decretale generale, attribuita a Nicolò I, ammette i parricidi ed i fratricidi alla comunione dopo due anni, purchè

(60) Nicholai PP. I. Epist. 119. Per altri casi simili vedi Epistt. 133, 136, 140, la prima delle quali, in cui si prescrivono dieci anni per il matricidio, fa parte di Gratiano, Cap. 15, Caus. XXXIII. Q. II. Vedi pure (Pflugk-Harttung Acta pontiff. Roman. III. n. 3) una sentenza di Benedetto III, dell'856, in un caso di parricidio, in cui la Penitenza è di dodici anni.

(61) C. Mogunt. ann. 888, cap. 16 (Harduin. VI. I. 407). Una variante, per l'uccisione di un frate, fu sette anni di penitenza pubblica e la reclusione in monastero per tutta la vita. - Benedi Levit. Capitul. Lib. VI. cap. 90; Isaaci Lingonens. Capit. Tit. II. cap. 8; Ivon. Decret. X. 19; Gratian. cap. 28 Caus. XVII Q. 4.

(62) C. Triburiens. ann. 895, cap. 54-58 (Harduin. VI. I. 455).

veramente contriti ma debbono digiunare per tutta la vita, andar sempre a piedi, e non portar mai armi eccetto che contro i pagani (63).

Pare che il numero mistico di sette esercitasse sulla chiesa un'irresistibile attrazione. Esso determina il numero dei sacramenti e dei peccati capitali, e diventò la misura della penitenza, come abbiamo visto nei Penitenziali e nel concilio di Tribur. Anticamente, nel secolo VII, S. Isidoro di Siviglia parla dei sette anni prescritti dai Padri alla riammissione del penitente, e lo spiega ricorrendo all'esclusione di Miriam dal campo per sette giorni quando venne colpita da lebbra per aver deriso Mosè (Num. XI, 14) (64). Il passo è citato da Rabano Mauro e Graziano, l'ultimo dei quali aggiunge esser questo costume universalmente riconosciuto, a meno che la posizione del reo o la grandezza del delitto richieda un periodo di tempo più lungo (65). Questo non solo registra l'ammissione del numero di sette e la sua erezione a regola, ma ne assicurò pure la conservazione, e la regola diventò uno dei luoghi comuni dei canonisti, ammessa da tutti per tutto il medio evo come naturale, anche dopo che la pratica ad essa annessa era diventata del tutto antiquata (66). Eppure questa regola non riuscì a soppiantare del tutto i periodi più lunghi prescritti per taluni particolari delitti dai Penitenziali. Abbiamo vista più sopra la severità delle penitenze prescritte dai papi riformatori della seconda metà del secolo IX e del X, e si potrebbe addurre un esempio tipico di una penitenza di quattordici anni, per seduzione di una cugina, imposta da Alessandro II verso il 1065 (67). Ancor più severa fu una di trent'anni imposta da Adelardo di Soissons per un omicidio commesso durante la tregua di Dio, ed Alessandro II, al quale venne sporto appello, disse di non approvarla, perchè non la trovava nei canoni, ma nemmeno poteva disapprovarla perchè imposta da uomini prudenti e religiosi per proteggere la tregua (68).

Il carattere delle penitenze così imposte variava qualche volta a seconda dei tempi e dei luoghi come puossi arguire da taluni esempi addotti più sopra. Probabilmente un esempio di carattere medio lo si

(63) Nicholai PP. I. Epist. (Martene Ampl. Coll. I. 151).

(64) S. Isidori Hispal. Epist. IV. n. 10.

(65) Rabani Mauri Pœnit. Lib. cap. I. Gratian. Cap. II Caus. XXXIII Q. II.

(66) S. Raymundi Summæ Lib. III. Tit. XXXIV. § 4. - Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. de Pœnit. et Remis. § 60. - Jo. Friburgens Summæ Confessor. Lib. III. Tit. XXXIV. Q. 125. - Astesani, Summæ Lib. V. Tit. XXXI. - S. Antonini, Summæ P. III Tit. XVII. cap. 20.

(67) Alex. PP. II. Epist. 127 (Migne, CXLVI. 1408).

(68) S. Ivon. Decret. X. 31.

potrebbe trovare nella formola data da Halitgardo ed estratta dal così detto Penitenziale romano che trovasi pure in una collezione del secolo XII. Un penitente condannato a digiunare a pane ed acqua per un anno deve sottoporsi al seguente regime: pane ed acqua al lunedì, mercoledì e venerdì; astinenza dal vino, dall'idromele, dalla birra, dalla carne, dal grasso, dal formaggio, dalle uova, dal grasso di pesce martedì, giovedì e sabato; alla domenica ed in otto feste designate può vivere come tutti gli altri cristiani, ma deve rifuggire da ogni eccesso. Se i suoi peccati sono tali da sottoporlo ad un secondo anno di penitenza, il lunedì ed il mercoledì non deve mangiare nulla fino all'ora di vespro, dopo di che può mangiare e bere vegetali non cotti, e bere moderatamente della birra; il venerdì, pane ed acqua. Poscia, per tre quarantene, o periodi di quaranta giorni, prima di Natale e di Pasqua e dopo Pentecoste, deve digiunare per due giorni alla settimana fino all'ora di nona (ore tre del pomeriggio), coi cibi come sopra, ed il venerdì a pane ed acqua; nelle domeniche e feste enumerate non è tenuto al digiuno (69). Sulla fine del secolo XII, Alain de Lille spiega la penitenza dei sette anni imposta nei Penitenziali per colpe gravi. Prima di tutto, c'è una quarantena di quaranta giorni di digiuno ininterrotto a pane ed acqua; dopo, per il primo anno, astinenza rigorosa da ogni bevanda fermentata e dalla carne e dal sangue come dal pesce grasso, eccettuato le feste d'intero precetto; ma se è ammalato, o trovasi in viaggio, od in compagnia sì da non potersene astenere, con un denaro o col cibare cinque poveri può redimere il martedì, il venerdì ed il sabato, sì da poter bere vino, od idromele o birra, ma, di ritorno a casa, od appena rimesso in salute, perde il privilegio. Spirato il primo anno, è introdotto in chiesa e riceve il bacio di pace. Durante il secondo ed il terzo anno ha il diritto di redimere a casa sua il martedì, il giovedì ed il sabato. Per i restanti quattro giorni della settimana digiuna per tre quarantene, prima di Natale e di Pasqua e dopo Pentecoste. Poscia non dev'esser libero per tutta la vita dalla penitenza, ma deve digiunare a pane ed acqua il venerdì, o redimersi settimanalmente con un denaro o col cibare tre poveri. Ma si tratta di una concessione misericordiosa, poichè Alain de Lille afferma che i canoni sanciscono che l'omicidio commesso

(69) Halitgard Lib. Pœnit. (Canisii et Basnage II. II. 128). Ant. Augustini Pœnit. Roman. Tit. IX. cap. 23, 24. Il Penitenziale Vallicelliano II. cap. 46 (Wasserschleben, p. 564) spiega che anticamente tutto il periodo rigoroso della penitenza doveva esser passato nel digiuno, ma che, col diminuire del fervore della penitenza esso si ridusse poco a poco ad uno o due giorni per settimana.

per cupidigia debba esser punito coll'entrar in convento e quivi servire per tutta la vita (70). Bisogna ricordare il rigore di queste pratiche per ben apprezzare la grandezza del mutamento introdotto dalla susseguente lassezza.

Vale la pena di accennare al carattere delle quarantene cui si allude in queste formole, perchè anch'esse fecero regola, servirono a misurare la penitenza e si conservarono nelle indulgenze quando già in pratica eransi fatte antiquate. Abbiano assistito alla loro apparizione nel Penitenziale di Teodoro e negli atti del concilio di Thionville, nell'821 (v. più sopra), nel secondo dei quali la penitenza è stabilita in cinque o sei o dieci o dodici quarantene. L'origine delle quarantene devesi evidentemente ricercare nelle penitenze quaresimali di coloro che si rivestivano di gramaglie e si cospargevano di cenere il mercoledì delle ceneri, ed erano riconciliati il giovedì santo. Qualche volta questa penitenza era estremamente severa; in alcuni *ordines* è prescritto che i penitenti restino prigionieri in chiesa per tutto il tempo digiunando rigorosamente (71). Un formulario della chiesa di Siena (circa 1225) dice che questa prigionia doveva esser osservata in rozze vesti, a pane ed acqua, eccettuata la domenica, ed ogni giorno il penitente doveva fare centinaia di genuflessioni e recitare centinaia di paternoster, sia durante il giorno che nel corso della notte, doveva dormire sulla paglia, non lavarsi le mani, non parlare ad alcuno prima dell'ora terza del mattino nè dopo compieta (72). Così la quarantena variava grandemente in severità; la forma più severa era nota sotto il nome di *carina* (73), parola che riscontrasi assai spesso nei

(70) Alani de Insulis Lib. Pœnit. (Migne, CII. 294). - Però le posteriori osservazioni ed affermazioni dell'Alain (p. 297), dimostrano come già questo rigore fosse antiquato, e che nemmeno egli, il Doctor Universalis, lo conosceva più. Con tutto ciò, nel 1170, lettere di Giovanni, vescovo di Maguelonne, indirizzate a tutti i parroci, narrano che egli imponesse a Bernardo, il favoreggiatore, per i suoi enormi delitti, di vagare qua e là a piedi per lo spazio di sette anni; per tutta la vita non doveva più portar camicia; per i quaranta giorni precedenti il natale doveva astenersi dalla carne e da grasso il giovedì, doveva stare a pane e vino al venerdì; tutti i venerdì di quaresima e per le quattro tempora, doveva bere solo acqua, e tutti i sabati astenersi dalla carne e dal grasso, eccettuati i giorni di festa ed i casi di malattia. Siccome era perfettamente povero, bisognava chiedere per lui cibo e vesti, ed era pur data facoltà di alleviare la sua penitenza qualora se lo fosse meritato. Martene de antiq. Eccles. Ritib. Lib. I. cap. 6. Art. 7, n. 13.

(71) Martene de antiq. Eccles. Ritib. Lib. I, cap. VI. Art. 7, Ordo 10; Lib IV, cap. XXII Ordo I.

(72) Muratori, Antiq. Ital. Diss. 68 (T. XIV, p. 115).

(73) « Accusasti aliquem et per tuam accusationem occisus est; nisi pro pace hoc feceris XL, dies in pane et aqua, quod *carena* vocatur, cum septem sequentibus annis pœniteas ». Buchardi Decr. XIX, 5. Cap. 8 Extra Lib. V. Tit. I. « Qui gravia

canoni e nelle indulgenze, il significato preciso della quale è andato soggetto a qualche discussione. Come viene descritta dal concilio di Tribur dell'895 durante la carina il penitente nulla deve gustare, nè pane nè acqua, deve andar disarmato ed a piedi, non portar vesti di lino, eccettuate le mutande, non servirsi di veicoli, non toccar la moglie, vivere strettamente segregato da ogni relazione (74). Ancor più rigorosa è la formola che esige dal penitente di non addentrarsi in chiesa per uno spazio maggiore di sette piedi o di non entrare senza licenza nel vestibolo, di starsene accoccolato per terra, di mangiare per terra come una bestia cibandosi una sola volta al giorno a pane ed acqua mista a cenere, non lavarsi o mutar vesti, che dovevano esser di lana, e non usare, senza permesso, di fuoco o di tutto ciò che può far comodo al corpo (75). A mezzo il secolo XI S. Pier Damiani ci fa vedere come usualmente la carina si passasse in prigione, la qual cosa è pure confermata da un decreto di Gregorio VII, verso il 1080, con cui impone ai chierici colpevoli di omicidio quattordici anni di penitenza avente principio con una prigionia di quaranta giorni (76). Tale era la carina, ed il suo rigore attesta abbondantemente che la penitenza della quale essa rappresentava l'introduzione era fatta apposta per incutere terrore al cuore dei peccatori.

Con ciò non si deve credere che il repertorio delle pratiche penitenziali sia esaurito. Sonvi delle formole che danno facoltà al prete di adattare la penitenza al carattere del penitente e dei suoi peccati, imponendo ad uno di astenersi dal cibo, ad un altro l'obbligo dell'elemosina, ad un terzo le genuflessioni, i segni di croce ad un quarto, e così di seguito (77). Per i chierici ed i frati, la salmodia rappresentava un metodo di penitenza molto adattato (78). Fra gli Anglo-Sassoni, anche il bagno freddo rappresentava una fonte penitenziale riconosciuta (79). Un'altra forma nota sotto il nome di *Palmatae* è

---

crimina commiserint... ut sunt homicidia et adulteria, pro quibus instituta est *carina* ». Honor. Augustodun. Speculum Eccles., De Nativ. Domini. Alain de Lille ne parla come di penitenza solenne inflitta al laicato ma non al clero. Lib. Pœnit. (Migne, CCX. 295).

(74) Triburiens, ann. 895, cap. 55 (Harduin. VI. I. 455).

(75) Amort de Indulgentiis, I. 26.

(76) S. Pet. Damiani Opusc. XL. cap. 4. Löwenfeld Epistt. Pontiff. Rom. p. 59.

(77) Ps. Bedæ Lib. de Remed. Peccat. Prolog. (Wesserschleben p. 248). Ordo Pubblicæ Pœnit. (Pez Thesaur. Anecd. II. II. 613).

(78) Ps. Bedæ cap. 22 (Wasserschleben, p. 270).

(79) Canons under King Edgard. Of Penitents, cap. 16 (Thorpe, II, 285).

stata oggetto di non pochi dibattiti per stabilirne il significato, e probabilmente variò di significato a seconda dei tempi. Nelle più antiche allusioni che si possiedono significava evidentemente percosse sulla mano (80), ma in seguito fu un esercizio spirituale, che pare consistesse nel gettarsi sulla nuda terra colle mani giunte, recitando salmi o preghiere (81). Il Mabillon erra probabilmente quando ritiene che consistesse semplicemente nel battersi il petto, pratica già in uso in segno di contrizione (82).

Questa disciplina o flagellazione era assai prediletta. Abbiamo visto come essa venisse abitualmente usata cogli schiavi, e come negli ordini monastici rappresentasse una delle principali caratteristiche dei loro capitoli. Difficilmente avrebbe potuto essere così, qualora, unitamente al digiuno, fosse stata noverata fra le pratiche più efficaci colle quali la pietà dominava gli impeti della carne ribelle. Le vergognose lungaggini alle quali si abbandonavano gli auto-flagellanti sono un esempio interessantissimo di ascetismo morbido, ma è cosa estranea al nostro compito immediato. In quanto penitenza imposta, la flagellazione non era affidata alle mani pietose del penitente stesso, ma i colpi gli erano somministrati senza avarizia da altri. Essa era talmente usata, che S. Pier Damiani parla di molti santi vescovi che facevano sempre flagellare i penitenti alla loro presenza prima di imporre loro la penitenza (83), ed il tocco della verga prima di concedere l'assoluzione dalla scomunica così usuale in tempi più recenti, è una sopravvivenza simbolica dell'antica pratica (84). Fin dove arrivassero le caratteristiche di questa penitenza puossi arguire dai precetti del concilio di Narbonne del 1244, per gli eretici pentiti

---

(80) « Si quis tinxerit manum in aliquo cybo liquido et non idonea manu, C. palmadas emendetur ». - Egberti Pœnit. cap. VII. § 9 (Wasserschleben, p. 244). « Qui non idonea manu tangit limphaticum alimentum C. emendatur manualibus plagis ». Pœnit. Vindohonens. b. cap. XXIV (Ibid p. 495). Ed ancora « Manuplagis » in Pœnit. Remens. cap. III. § 19 (Ibid. p. 502).

(81) Burchardi Decr. XIX, 17, 25. Johann. Discip. Vit. S. Pet. Damiani cap. 5 (Migne, CXLIV. 122). S. Pet Damian Lib. VI Epist. 27 - Ejusd. Opusc. XV, cap. 18.

(82) Binterim, Denkürdigkeiten, V. III. 153.

(83) S. Pet. Damiani Lib. VI. Epist. 27.

(84) Così i penitenzieri minori papali, funzione dei quali si è di assolvere dai casi riservati al papa, compresa la scomunica, hanno per distintivo una bacchetta colla quale toccano leggermente il penitente. Se quest'ultimo è un uomo scopre la camicia e cade inginocchio dinanzi al prete, il quale lo tocca leggermente o percuote, cantando il *Miserere*. Per concessione di Benedetto XIV, nel 1748, questa ceremonia fa lucrare ad ambo le parti un'indulgenza di venti giorni. Manuale Facultatum Minorum Pœnitentiariorum Apostolicorum, Roma, 1879, pp. 11, 27.

che spontaneamente si presentavano, confessavano i loro errori e denunciavano i loro compagni. Oltre ad altre penitenze più leggiere, essi dovevano presentarsi ogni domenica, esser battuti a piacere del flagellatore, colla verga fra le mani, nella chiesa parrocchiale alla presenza del parroco che celebrava la messa, e tra l'epistola ed il vangelo; la stessa ceremonia doveva ripetersi durante tutte le pubbliche processioni. Inoltre, alla prima domenica del mese, dopo messa, dovevano nuovamente esser passati per le verghe e battuti dinanzi alla porta di ogni casa del borgo dove eransi mostrati eretici. Ancora, anche se il borgo fosse stato messo sotto interdetto, sì da sospendere il divino servizio, le loro torture non erano sospese, e nessun limite di tempo era per esse prescritto (85). Pare che ciò si facesse per la salute dell'anima loro, ed è a sperare che veramente contasse qualche cosa contro le pene del purgatorio.

Come già abbiamo avuto occasione di vedere, anche i pellegrinaggi rappresentavano una caratteristica frequente della penitenza. Fu credenza antica della chiesa che il visitare i luoghi santi e le tombe degli apostoli e dei martiri per pregare fosse opera pia, feconda di ricompense spirituali e materiali. Trattavasi di una reminiscenza di un corrispondente costume pagano; anche quando gli antichi templi furono trasformati in chiese, il popolo chiese alle reliquie dei martiri le stesse cure ed assistenze miracolose che anticamente aspettavasi dagli dei del paganesimo. Ancora nel II secolo Alessandro, primo vescovo di Cappadocia, in seguito ad una visione, compì un pellegrinaggio a Gerusalemme, e nel 333 il concorso delle offerte dei pellegrini fu talmente abbondante da permettere la compilazione di un itinerario in cui vedesi passo per passo tutti gli stadii e le stazioni di cambio dei cavalli da Bordeaux a Sion. Vi sono indicate tutte le cose che possono interessare — la Colonna della flagellazione, la pietra sulla quale Giuda tradì il suo Maestro, la fonte in cui Filippo battezzò l'eunuco e perfino la pietra rigettata dai costruttori (86). Naturalmente questa specie di devozione eccitò il riso del miscredente

(85) C. Narbonnes. ann. 1244, cap. I (Harduin VII. 251). Vedi pure C. Tarraconens. ann. 1242 (Ibid. p. 352).

(86) Euseb. H. E. VI. II. - Ejusd. Præpar. Evang. Lib. XIII. cap. 2. Itinerarium a Burdegala usque Hierusalem (Migne, VII. 791). Nel 1223 il Cardl Legato Giovanni Colonna portò a Roma la colonna della Flagellazione mettendola nella sua chiesa di S. Prassede (Giacconius. II. 57). Probabilmente continuò ad essere mostrata al pubblico nel portico della chiesa di Monte Sion, dove S. Girolamo dice che trovavasi ancora a suo tempo tutta imbrattata di sangue. - S. Hieron. Epist. CVIII, cap. 9, ad Eustoch.

Giuliano, al quale Cirillo di Alessandria affrettossi a rispondere diffusamente, dimostrando esser giusto di venerare i resti dei martiri periti per la fede (87). Però è pur certo che non pochi non condividevano questa credenza, giacchè, nel 362, il concilio di Gangra fulmina di anatema coloro che mettono in burletta i pellegrinaggi e le offerte fatte alle tombe dei santi (88). Probabilmente S. Girolamo fu uno di questi, giacchè con Paolino di Nola dimostra potersi servire Dio in casa propria quanto in Palestina, ottenendone uguale ricompensa (89). Però, S. Paolino fu assiduo frequentatore dei luoghi santi; ogni anno visitava Roma per venerarvi le tombe degli apostoli; portò a cielo le cure miracolose ed il concorso dei pellegrini alle reliquie di S. Felice per ringraziarlo, dimostrando il costume universale di rendere più attraenti le chiese raccogliendo in esse reliquie di santi, particelle della vera croce, ecc. (90). E diffatti trattavasi di un costume ormai generale nella cristianità; lo dimostrano le affermazioni di Evodio, vescovo di Uzales (91).

I pellegrinaggi a questi luoghi santificati andarono acquistando sempre maggiore popolarità. Quando Flaviano, vescovo di Antiochia, fece il trasporto delle ossa dei martiri, un sermone tenuto dal Crisostomo dimostra come il popolo si affollasse sulle loro tombe per pregare (92), e, nel 394, Teodosio il Grande ebbe occasione di testificare enfaticamente la fede popolare in questa maniera di assicurarsi il favore del cielo; diffatti, essendo sul punto di partire per una pericolosa campagna contro Eugenio ed Arbogasto, vi si preparò visitando vestito di sacco le tombe degli apostoli e dei martiri (93). S. Agostino ha piena fiducia nelle cure e nei miracoli, sopra tutto nell'espulsione

(87) Cyrilli Alex. contra Julianum Lib. X (Juliani Opp. Lipsiæ, 1696, pp. 335-6).

(88) C. Gangrens. ann. 362, cap. 20.

(89) S. Hieronim. Epist. LVIII. n. 2-4. Ad Paulinum.

(90) S. Paulini Epist. XX. n. 2; XXXI; n. 1; XLII. n. 7, 8; XLIII. s. 1; XLV. n. 1; Egli dice delle reliquie di S. Felice (Natalis, VIII. 380-7):

Per quen bona dona
Et medicos exercet (Deus) opes terraque marique
Omni namque die testes sumus undique crebris
Coetibus aut sanos gratantia reddere vota
Aut ægros varias petere ac ambire medelas
Gernimus et multos peregrino a littore vectos
Ante sacram sancti prostratos martyri aram

Ritenevasi che le reliquie di S. Ammonio avessero la speciale virtù di guarire dalla febbre. - Palladii Vit. S. Jo. Chrysostom. cap. 2.

(91) Evodius de Mirac. S. Stephani (Migne, XLI. 833. sqq.).

(92) S. Jo. Chrysost. in Ascensione Domini Homilia (Ed. Migne, II. 442-3).

(93) Ruffini H. E. II. 33.

dei demonii, per opera di siffatte devozioni, ed il suo contemporaneo Evodio narra tutta una sequela di meraviglie verificatesi sulle reliquie di S. Stefano; racconta che essendo apparso fra le nubi uno spaventoso dragone, tutto il popolo all'unanimità colà si raccolse a pregare, ed il dragone scomparve senza far male ad alcuno; un vinaio essendosi accorto che due cento vasi di vino erano andati a male, invionne un boccale alle reliquie del santo e poscia lo versò un poco per tutti i vasi del vino inacidito e questo tornò tutto sano (94). Invano il concilio di Cartagine del 419 cercò di mettere un freno a questa credenza ordinando ai vescovi di atterrare gli altari eretti ovunque a martiri, che non contenessero un corpo o vere e proprie reliquie, aggiungendo che, qualora il popolo non l'avesse permesso i vescovi dovessero cercare di persuaderlo a non frequentare quei luoghi; ed aggiungendo pure esser loro stretto dovere indagare le tradizioni concernenti quei luoghi e le reliquie, e cercare di rovesciare la fiducia riposta in vane rivelazioni e sogni (95). S. Arsenio addimostrossi saggiamente preveggente e modesto quando, sul letto di morte, minacciò ai suoi discepoli il giudizio di Cristo qualora avessero distribuito come reliquia una qualunque parte del suo corpo (96).

Era impossibile arginare questo costume. Per un verso, esisteva pur sempre un poco di rivalità col paganesimo tutt'ora in vita, dal quale i cristiani eransi emancipati solo in parte, con tutta la folla delle sue divinità subordinate, di cui i santi ed i martiri non erano che sostituti, e colla sua credenza negli amuleti ed incantamenti, sostituiti dalle reliquie. Per un altro, dall'affluenza dei pellegrini a tutte le reliquie di provata virtù scaturiva pure tutto un ammasso di interessi materiali. Naturalmente i preti che servivano a quegli altari non imponevano alcuna condizione all'intercessione del santo, ma nessun pellegrino credeva di potersi propiziare il santo senza aver fatto in antecedenza qualche elemosina destinata al suo culto. Questo costume erasi già stabilito fin dal secolo IV. Vi accenna S. Paolino quando descrive i miracoli operati dalle reliquie di S. Felice e da lui veniamo pure a sapere che i contadini che null'altro possedevano portavano

(94) S. Augustin. Epist. LXXVII. n. 3; De Civit. Dei XXII. 8; De Unitate Eccles. cap. 19. - Evodii de Mirac. S. Stepnan. Lib. II.

(95) Cod. Eccles. African. cap. 83. - Carlo Magno fu costretto a ripubblicare questo canone ed imporne l'osservanza. - Cap. Carol. Mag. ann. 789, cap. I. Cf. Ansegisi Capitular. I. 41.

(96) Vitæ Patrum, Lib. III. cap. 163 (Migne, LXXIII. 794).

vino e polli (97). Tutto tendeva, così, ad alimentare la pratica, la quale non fece che fiorire (98). Anche un brano di stoffa od un granello di polvere sottratto ad una reliquia di provata santità ritenevasi fosse fornito di una parte delle sue virtù ed operasse siffatti miracoli (99). Altrettanto accade oggi per l'acqua di Lourdes.

La caduta dell'impero sotto la spada dei barbari dovette necessariamente diminuire non poco il numero dei pellegrinaggi in ragione delle difficoltà di trasporto e della poca sicurezza delle strade, ma appena la società potè ricostituirsi sotto la casa di Pipino, i pellegrinaggi ottennero una particolare protezione delle leggi e venne fatto tutto il possibile per facilitare questo pio vagabondaggio. Vennero imposti dei *wer-gilds* extra a chiunque avesse molestati i pellegrini; gravi multe vennero comminate a chi avesse voluto da loro esigere gravi pedaggi, ordinossi di costruire case di ricovero perchè vi si potessero rifugiare e ristorare; a nessuno, ricco o povero, era lecito rifiutar loro il fuoco e l'acqua, ed ai preti venne imposto di destinare ad uso dei poveri e dei pellegrini le decime e le oblazioni, coll'obbligo di non consumarle diversamente (100).

I tre principali centri di devoto pellegrinaggio di questo periodo erano Roma, Gerusalemme e Tours; a questi, nel IX secolo, si aggiunse Compostella, in cui venne trasportata la sede vescovile di Iria, perchè in essa trovavasi il corpo da lungo tempo perduto e dimenticato di S. Giacomo Apostolo (101). Col decorrere del tempo la passione per

(97) S. Paulini Nolani Natalis, XII. Gli utili addotti da una buona reliquia possonsi valutare dal gran numero di medaglie coniate in una volta dal vescovo Gelmirez di Compostella che ne rimise l'importo della vendita a Callisto II quando trattò per comprare il suo arcivescovado. Esse consistevano di 9 marchi, 100 maravedis, 211 soldi Poitevini, 60 soldi di Milano e 20 soldi Tolosani. - Hist. Compostellana Lib. II. cap. 10.

(98) Gennadii Marsiliens, de Eccles. Dogmatibus cap. 73. - Gregor. P. P. I. Homil. in Evang. XXVII, n. 7; XXXII, n. 6. S. Isidoro di Siviglia è più ragionevole. Egli parla solo (De eccles. Officiis P. I. cap. 35) dell'effetto prodotto sull'anima dalle tombe dei martiri, come quelle che stimolano in noi la carità e ci spingono ad emulare le loro virtù.

(99) S. Paulini Nolani Epist. XLIV. n. 14. - S. Gregor. Turon, de Gloria Confessorum, cap. 64; Vit. Patrum, cap. VIII, n. 10.

(100) Legg. Baioarior. Tit. III. cap. 14 (Bened. Levit. Capitular. V. 364). - Synod. Vernens, ann. 755, cap. 22, 26. - Pippini Capitul. Metens. ann. 757, cap. 6. - Capitul. Caroli Mag. ann. 789, cap. 73 (Capitul. Ansegisi 1. 70; Bened. Levit. VI. 378). Legg. Langobard. Pippini cap. 12. Capitul. Carol. Mag. I, anno 802, cap. 27. Herardi Turon. Capitul. cap. 18. Bened. Levit. Capitul. VII. 375. C. Nannentens, ann. 895, cap. 10,

(101) Baronii Annal. ann. 816, n. 48-53. - Strano! Il Baronio si rivela alquanto scettico a proposito della miracolosa translazione da Gerusalemme ad Iria. La testa però non trovossi a Compostella se non quando vi venne portata dalla regina Urraca nel. 1116. Venne rubata in Palestina e portata in Ispagna da Martino, vescovo di Braga. - Hit. Compostellana I. 112.

i pellegrinaggi sviluppossi in modo assolutamente straordinario, come le carovane dei veri credenti che tutti gli anni visitano la Kaaba. Nella prima metà del secolo XI, secondo un contemporaneo, immense moltitudini accorrevano come un sol uomo a visitare i luoghi Santi. Questi pellegrinaggi principiarono dalle classi più basse; poscia il contagio si diffuse maggiormente raggiungendo i nobili ed i re; alle bande si aggiunsero anche le donne; in generale il motivo era la devozione, ma spesso vi si aggiunse anche la vana gloria (102). Nel 1064 una grande moltitudine, valutata a non meno di sette mila, se ne partì dalla Germania, capitanata dall'arcivescovo di Magonza e dai vescovi di Utrecht, Bamberga e Regensburg; nè si trattava di persone del volgo, perchè portarono seco una grande quantità di vasi d'oro e d'argento (103). Folco Nerra, conte d'Angiò, uno dei nobili più turbolenti di allora, fece non meno di tre pellegrinaggi a Gerusalemme portando seco reliquie di valore inestimabile (104). Compostella divenne presto rivale di Gerusalemme. I pellegrini piovevano colà tanto numerosi da impedire la circolazione per le strade, e gli inviati mori, colà inviati alla regina Urraca nel 1121, lagnaronsi di aver potuto a stento proseguire il cammino (105). Le crociate altro non furono che bande organizzate ed armate di pellegrini, e con questo nome vengono spesso designate dagli scrittori del tempo, anche quando recavansi a combattere gli eretici od i cristiani d'Europa dietro una chiamata della Santa Sede.

Contro lo sviluppo della passione dei pellegrinaggi insorsero di tanto in tanto delle proteste. Claudio di Torino li noverava fra le pratiche da non approvarsi, ed in ciò venne saldamente appoggiato da Giona di Orleans (106). Perfino S. Pier Damiani ritiene che i pellegrinaggi non siano adatti a tutti. Per i monaci e le monache egli ri-

(102) Rodulphi Glabri Hist. Lib. IV. cap. 6.

(103) Mariani Scoti Chron. Lib. III. ann. 1064.

(104) Gesta Consulum Andegavens. VIII. 13-15 (D'Achery Spicil. III. 252).

(105) Historia Compostellana Lib. II. cap. 50. Nel 1495, quando re Ferdinando trovavasi in Catalogna in attesa di un'invasione francese, alla regina Isabella venne riferito che parecchi pellegrini francesi, parte armati e parte no, trovavansi a Compostella, costituendo un reale pericolo per il regno in caso di guerra. I suoi la consigliarono di proibire i pellegrinaggi, ma essa preferiva cadere nelle mani degli uomini piuttosto che in quelle di Dio, ed i pellegrini continuarono indisturbati. Cron. de Pulgar. Contin. (Rosell. Cronicas de los Reyes de Castilla, III. 521). I popoli lagnavansi che le folle di pellegrini andassero mendicando, e di ciò lamentaronsi le Cortes nel 1523, 1525, 1528, 1534, 1540 e 1555. Novissima Recopilacion, ley 6, Tit. XXX Lib. I.

(106) Jonæ Aurelianens. de Cultu Imaginum Lib. III.

tiene sia assai meglio se ne stiano nei loro conventi a servir Dio (107). Ildeberto di Le Mans diceva a Folco Rechin, conte d'Angiò, che i suoi doveri in patria erano assai più importanti di un pellegrinaggio da lui progettato a Compostella, e si congratulava con Adelaide, contessa vedova di Le Mans, per averne essa abbandonato uno a Gerusalemme, giacchè dobbiamo, sì, portare la croce di Cristo, ma non è affatto necessario andare in cerca del suo sepolcro (108). Onorio di Autun pensa che sarebbe assai meglio dare ad un povero il denaro speso nel vagabondaggio (109). Altrettanto pensava Lambert le Begue di Liegi, il quale venne perseguitato per aver sostenuto nei suoi sermoni e per aver affermato nessun utile potersi ricavare dal visitare Gerusalemme, sopra tutto per parte di coloro che per fare quel viaggio si procuravano il denaro necessario colla frode e la rapina e perfino coll'omicidio (110). Furonvi pure degli uomini abbastanza chiaroveggenti da accorgersi che sia il carattere dei pellegrinaggi che i loro risultati non erano tali da ridondare a vero profitto spirituale. S. Bernardo descrive i crociati del tempo suo, da lui tanto eccitati a partire, e lo fa in termini tutt'altro che lusinghieri. Fra quell'innumerevole moltitudine, dic'egli, voi pochi ne trovereste che non siano malvagi ed empii, saccheggiatori e sacrileghi, omicidi, spergiuri ed adulteri, la partenza dei quali è un guadagno per la società. L'Europa era lieta di perderli e la Palestina di riceverli; ei sono doppiamente utili, per la loro assenza da qua e la loro presenza colà (111). Circa mezzo secolo dopo, Guglielmo di Newburg afferma che nemmeno un quarto dei crociati ritornava in patria — il resto moriva di fame, di sete od in battaglia — ed in ciò egli scorge una grazia particolare di Dio, giac-

(107) S. Petri Damiani Lib. VII. Epist. 17.

(108) Hildeberti Cenomanens. Lib. I. Epistt. 5, 15.

(109) Honor. Augustodun. Elucidarii Lib. II. cap. 23.

(110) Paul Fredericq, Note complementaire sur les documents de Glasgow concernant Lambert le Bégue, p. 12 (Bruxelles, 1895).

(111) S. Bernardi Lib. ad Milites Templi cap. 5. Il Card. Pietro d'Ailly fu della stessa opinione di S. Bernardo quando, al concilio di Costanza del 1415, propose di mettere fra le misure di riforma questa, di predicare una crociata generale, non, pare, per riconquistare i Luoghi Santi, ma per liberare l'Europa dalla feccia del popolo. - « Et tunc forte purgantur per hoc præcipue Italia et alia propinqua Christianorum regna de multis malis hominibus qui in eis sunt ». - Pare che i pellegrini fossero del parere che l'indulgenza desse loro facoltà di commettere qualunque delitto fosse loro piaciuto. Nel 1111 una parte dei crociati inglesi di viaggio in Galizia, si schierarono da una parte dei cittadini di quelle regioni, fra loro in guerra, e, misero a sacco il paese, spogliando chiese e taglieggiando il popolo. Gli abitanti di Iria li attaccarono e li catturarono. Hist. Compostellana Lib. I. cap. 76.

chè coloro che ritornano ricadono nei loro delitti, mentre coloro che muoiono vanno in paradiso, per modo che le crociate erano un mezzo efficace di popolare la celeste Gerusalemme anche quando non riuscivano a metter al sicuro la terrena (112). Verso il 1300 il beato Giordano da Rivalta, noto predicatore domenicano, è ancor più recisamente contrario. Dio, dic'egli, si compiace ben poco di siffatte opere; quanto Egli desidera è l'amore sentito col cuore mentre i pellegrinaggi altro non sono che occasioni di questioni, un mezzo per truffare, fornicare ed ammazzare; egli vorrebbe che ne avvenissero solo raramente, il più raramente possibile (113). Nel secolo XVII Padre Gobat dice che coloro che fanno tanti pellegrinaggi raramente sono santificati, giacchè per la maggio parte del popolo i pellegrinaggi altro non sono che occasioni per dedicarsi all'appagamento degli appetiti carnali (114), e, se devesi giudicare dalla difesa dei pellegrinaggi fatta dal Binterim, anche oggi si obbietterebbe contro gli stessi la loro influenza demoralizzatrice (115).

Eppure i pellegrinaggi, per non esser incoraggiati e stimolati, rispondevano troppo alle credenze popolari ed erano per la chiesa una fonte troppo ricca di utili. L'afferma e lo dimostra molto bene Rodolfo Glaber, il quale dice che, al principio del secolo XI, in molti luoghi si scopersero sacre reliquie. La cosa principiò a Sens, quando l'arcivescovo Leofrico scoperse i resti di S. Stefano e molte altre cose, fra le quali dicesi si trovasse un frammento della verga di Mosè: innumerevoli schiere di pellegrini, anche dalle parti più remote d'Italia e d'oltre mare piovvero colà in cerca di cura, ed il concorso arricchì grandemente il borgo (116). La messe tentatrice di offerte che andava a raccogliersi sugli altari dei santi favoriti fu oggetto di incredibili contese fra i rivali custodi. Anche nella chiesa del Santo Sepolcro insorse una querela di questo genere tra i canonici ed il patriarca di Gerusalemme a proposito delle oblazioni, querela che invano parecchi

(112) Guill. Newburg. Hist. Angl. Lib. IV. cap. 27, 30.

(113) Prediche del Fra Giordano da Rivalta, Firenze, 1831, T. I. p. 253.

(114) Gobat Alphab. Confessar. n. 652.

(115) Binterim, Denkwürdinkeiten IV. I. 648. Diffatti, Enrico Ferri, Professore di diritto penale all'Università di Pisa, suggerendo varie misure per la repressione del delitto, dice che « l'abolition de certains pélerinages empecherait un gran nombre de délits contre la pudeur, les personnes, la propriété, déterminés par les orgies qui tres souvent les accompagnent, et la confusion, surtout nocturne, des sexes ». La Sociologie Criminelle, p. 241 (Paris, 1893).

(116) R. Glabri Hit. Lib. III. cap. 6.

papi successivi si studiarono di appianare (117). Nel 1217, Onorio III venne chiamato a decidere una querela del genere a proposito delle oblazioni di S. Nicola Cnut ad Aarhus (118). Il sacro recinto della chiesa di S. Pietro non fu immune dall'ingordigia inseparabile dall'umana natura. Una bolla di Innocenzo III invita i pellegrini a deporre le loro offerte in un cesto posto sotto l'altar maggiore, dove sarebbero usate in conformità della loro volontà, senza prestar orecchio alle malvagie suggestioni a fare le loro offerte altrove. La stessa cosa venne ripetuta da Alessandro IV nel 1259, e seguì poscia una lunga serie di decisioni sul modo di dividere i fondi, dimostranti come l'ingordigia dei preti officianti fosse fonte di perenni discordie (119). Nel 1186, le offerte fatte alla reliquia da poco scoperta di S. Tommaso di Canterbury erano abbastanza abbondanti da richiedere l'intervento papale per la divisione (120), e, per ultimo, nelle principali chiese di Roma venne nominato un apposito officiale denominato *Altararius,* coll'incarico di raccogliere le oblazioni e destinarle agli usi loro proprii, e dell'importanza di questa carica puossi giudicare dallo stipendio di un fiorino *per Diem* con cui era retribuita da Benedetto XII nel 1338 (121). Così puossi facilmente apprezzare il motivo di istruzioni come quelle impartite da Eudo vescovo di Parigi verso il 1128, per le quali tutti i parroci della diocesi, nei loro sermoni e nel confessionale, avrebbero dovuto esigere che i loro parrocchiani visitassero Notre Dame almeno una volta all'anno (122).

Se la cura delle malattie era l'oggetto principale dei pellegrinaggi volontarii, la remissione dei peccati era pure un motivo potentemente impellente giacchè ritenevasi di poterla ottenere mediante l'intercessione del santo, la quale bastava tanto per le malattie dell'anima che per quelle del corpo. Allorquando, verso il 1145, Pietro il Venerabile sentì parlare dei minacciati rovesci dei Templari di Antiochia, si afflisse al pensiero che con ciò sarebbesi chiusa la strada per la quale pei passati cinquant'anni, innumerevoli pellegrini avevano potuto evitare l'inferno e guadagnarsi il paradiso (123), e la realtà di ciò venne

(117) Calixti PP. II. Epist. CXLVII. - Cœlestin. PP. II. Epist. XXVI. - Lucii PP. II. Epist. LXIII. - Eugenii PP. III. Epist. CCC - Ales. PP. III, Epist. IV, CCCLIV, CCCCLXXVII, DCCLXI. - Cœlestin. PP. III. Epist. CCXLV.

(118) Langebek et Suhm Scriptt. Rer. Danicar. VI. 391.

(119) Bullarium Vaticanum I, 96, 130, 134, 140, 156, 157, 177, 216.

(120) Harduin. VI. II. 1186.

(121) Bullar. Vatican. I. 309, 339.

(122) Odonis Paris. Constitt. cap. 51 (Harduin. VI. II. 1946).

(123) Petri Venerab. Lib. VI. Epist. 18

chiaramente manifestata a S. Brigida di Svezia, alla quale, appena entrata nella chiesa del Santo Sepolcro, Cristo stesso aveva rivelata che era monda da ogni peccato, come se fosse stata battezzata allora allora, ed inoltre, che, in ricompensa della sua devozione, proprio in quel momento l'anima di parecchi suoi parenti era stata liberata dal purgatorio (124).

Era perciò inevitabile che i pellegrinaggi venissero utilizzati come forma di penitenza. Trattavasi certamente di cosa assai punitiva e salutare per l'anima; e nessun esercizio di devozione poteva più di questo esser appropriato a penitenti ansiosi di redimere i loro peccati. Quindi trovansi prescritti non di rado ed abbondantemente e senza misericordia; sovente si prescrive di passare tre, sette, dieci, dodici o quindici anni in pellegrinaggio, mentre quando si fosse trattato di incesto spirituale si offriva spesso l'alternativa o della morte o di un pellegrinaggio perpetuo. Inoltre, data la confusione di allora delle pene civili e spirituali, pare che l'esilio ed il pellegrinaggio fossero termini sinonimi, la qual cosa giustifica la credenza che quando si decretava l'esilio questo dovesse esser speso nel vagare da reliquia a reliquia in cerca di perdono (125). Donde ne avveniva che non sempre questo sistema arrecava pace e quiete al paese, poichè questi pellegrinaggi indubbiamente venivano spesso imposti per sbarazzarsi di turbolenti individui, e sebbene la legislazione carolingica assicurasse loro protezione ed ospitalità ovunque, essi non sempre osservavano la legge di andare disarmati. Nel 789 Carlo Magno si accorse di questo pericolo e si oppose ad imporre per penitenza il pellegrinaggio, per il quale delinquenti e vagabondi erano inviati in giro per i suoi dominii, rivestiti di questi speciali privilegi; sarebbe assai meglio, dic'egli, tenerseli a casa a lavorare, a servire ed a compiere la loro penitenza, e l'esser stato questo decreto ripetuto nelle collezioni del secolo IX dimostra quanto poco fosse stato efficace e quanto profondamente il malanno continuasse ad esser sentito (126).

Nell'813 il concilio di Chalons ci dà una chiara idea degli svantaggi del sistema dal punto di vista spirituale. Esso approva altamente i pellegrinaggi intrapresi dietro consiglio del confessore e com-

(124) S. Brigittæ Revelationum Lib. VII. cap. 14.

(125) Pœnit. Ps. Ecberti Lib. IV. 16; Pœnit. Columbani B. Cap. 1, 2, 13, 20; Pœnit. Ts. Theodori Cap. 1, 3 (Wasserschleben, pp. 33, 355, 357, 358, 368-9). Bened. Levit. Capitul. VI. 421. Cnuti Legg. Sæcular. Tit. 41.

(126) Capitul. Caroli Mag. I. ann. 789, cap. 77. Bened. Levit. Capitul. Lib. IV. Append. I, cap. 34; Lib. VI, cap. 379. - Reginon. de Eccles. Discipl. Lib. II, cap. 80

piuti fra preghiere, cercando di emendare la propria vita e facendo elemosine, ma si oppone all'abitudine di preti e chierici di mal'affare i quali pensano di potersi purgare dei loro peccati e rendersi idonei all'esercizio delle loro funzioni con una semplice visita a S. Martino di Tours od ai SS. Apostoli a Roma; e così pure si oppone all'abitudine di quei laici che ritengono di poter peccare impunemente pregando poi in quei dati luoghi; ed anche di quei nobili che vessano i loro sudditi col pretesto di raccogliere il denaro necessario per le spese di siffatti pii esercizii; ed anche di quei mendicanti che in ciò hanno una scusa del loro mendicare, e di quegli imbecilli contadini che ritengono di purgarsi dei loro peccati semplicemente con uno sguardo alla reliquia (127).

Rimostranze e proteste furono vane. Il costume continuò a diffondersi, ed abbiamo visto come, nel secolo XI, orde di pellegrini andassero vagando su tutta la faccia d'Europa. In quali proporzioni fossero volontarii, ed in quali penitenti sarebbe impossibile stabilire. E' lecito presumere che Roberto il Diavolo di Normandia, che nel 1028 aveva avvelenato il proprio fratello Duca Riccardo III allorquando, nel 1035, per redimere i suoi peccati intraprese un pellegrinaggio a piedi a Gerusalemme morendo, nel ritorno, a Nicea, ciò facesse ad istanza dei suoi spirituali consiglieri (128); altrettanto devesi certamente pur dire del conte Thierry, il quale, nel 1066, assassinò Corrado, arcivescovo di Treviri, e nel 1073, mosso da pentimento, intraprese il viaggio di Gerusalemme e si perdette in mare (129). S. Pier Damiani, pur non essendo troppo caldo fautore dei pellegrinaggi, non esitò ad imporne per penitenza. Una delle sue epistole è indirizzata al Marchese Rainiero al quale aveva prescritto in confessione il viaggio di Gerusalemme; ei lo incoraggia a farlo per la remissione dei suoi peccati. Ancora, allorquando, nel 1059, ei riconciliò il clero milanese ribelle, oltre all'ordinaria penitenza annuale, impose a tutti loro di pellegrinare a Roma od a Tours, mentre l'arcivescovo Guido, loro capo, doveva sottoporsi ad un lungo e penoso pellegrinaggio a Compostella (130). Un secolo dopo, Graziano nella sua compilazione conservava alcuni pellegrinaggi penitenziali dei canoni più antichi: la seduzione in confessionale era passibile di una penitenza di dodici

(127) C. Cabillonens. II. ann. 813, cap. 45 (Harduin. IV, 1039).

(128) Chron. S. Martini Turon. - Orderic. Vital. Eccles. Hist. Lib. III. Willelmi Malmesburiens. Lib. II. (Dom. Bouquet, X, 225, 235, 246).

(129) Bernoldi Chron. ann. 1066, 1073 (Migne, CXLVIII., 1368, 1370).

(130) S. Petri Damiani Lib. VII. Epist. 17; Opusc. V.

anni e di quindici anni da consumarsi in pellegrinaggi, mentre il pellegrinaggio a vita e la degradazione andavano a colpire chi avesse violato il sigillo confessionale (131). Breve tempo dopo, Alessandro III ordinava all'arcivescovo di Upsala ed ai suoi suffraganei di reprimere le gravi colpe prevalenti fra il popolo inviando i colpevoli in lungo pellegrinaggio a Roma (132). Venuta l'inquisizione, questa fu la pena più favorita imposta da quel corpo a coloro che avessero favoreggiato gli eretici o con loro avessero convissuto. Nella forma sua più severa, usavasi assai spesso quello del servizio in Palestina contro gli infedeli, od a Costantinopoli per sostenere il vacillante impero latino; diffatti, verso il 1230, il Card. Legato Romano nella Linguadoca lo prescriveva a tutti i sospetti di eresia. Questo condusse alla deportazione di un numero tale di persone che, dieci anni dopo, la Santa Sede proibì che si continuasse perchè c'era pericolo che la fede stesse per esser corrotta nelle sue terre d'origine (133). Allorquando, nel 1247 e 1248, Raimondo VII di Tolosa stavasi preparando ad accompagnare la crociata di S. Luigi, ottenne da Innocenzo IV una sospensione di questa proibizione (134), e da allora in poi la crociata continuò di tanto in tanto ad esser prescritta sin ben addentro nel secolo XIV (135). L'uso inquisitoriale dei pellegrinaggi penitenziali trovasi istruttivamente esposto in un ricordo delle 724 sentenze pronunciate dall'inquisitore Pietro Cella durante un giro nel Quercy dall'avvento del 1241 all'Ascensione del 1242, a proposito di coloro che spontaneamente si presentarono confessando di aver avuto relazione con eretici, il più delle volte relazioni trivialissime. Quasi tutti vennero condannati a pellegrinaggi, alcuni alle vicine reliquie di Puy, S. Gilles, ecc., ma quattrocento ventisette vennero inviati a Compostella, e cento ed otto a Canterbury; fra questi ultimi, tre o quattro dovettero pur fare il pellegrinaggio di Compostella. Oltre di ciò, a settantanove venne ordinato di servire in Costantinopoli per un periodo da uno ad otto anni (136).

Dato lo sviluppo ordinario del confessionale, a poco a poco i pellegrinaggi penitenziali caddero in disuso col prevalere dell'universale

(131) Cap. 19 Caus. XXX. Q. IX; cap. 2 Caus. XXIII, Q. III. Dist. 6.

(132) Alex. PP. III. Epist. 975

(133) Wadding. Annal. Minor. ann. 1238, n. 7. - C. Narbonnens. ann. 1244, cap. 2 (Harduin. VII, 252).

(134) Berger, Registres d'Innocent IV, n. 3508, 3677, 3866 (pp. 257, 556, 586).

(135) Limborch, Lib. Sentt. Inquis. Tolosan. pp. 284-5.

(136) MSS. Doat, XXI. 185 sqq. (vedi la *Storia dell'Inquisizione nel medio evo*, vol. II, dell'Autore).

lassezza dal secolo XIII in poi, eccetto, come or ora abbiamo visto, nei casi di colpe gravi commesse contro la chiesa. Però, nominalmente, rimasero fra le risorse del confessore. Nel 1247 Giovanni di Dio avvertiva di non imporli agli schiavi perchè avrebbero privato i padroni dei loro servizi (137). Il Card. Enrico di Susa li raccomanda ancora là dove parla delle penitenze adatte a vizii opposti: il pellegrinaggio per gl'infingardi, la macerazione, la flagellazione ed il digiuno per i golosi ed i carnali, la persecuzione degli eretici a chi propendesse per l'eresia, ecc., e ciò è ripetuto da Giovanni di Friburgo (138). Alfonso il Saggio, nel suo codice noto sotto il nome di *partidas*, distingue tre specie di pellegrini: quelli che vanno volontariamente, quelli che compiono un voto, e quelli ai quali è stato imposto per penitenza (139). Astesano, nella collezione di canoni compilata in base a Graziano ed al suo Decretum, rimasta Penitenziale semi-officiale fino all'epoca della Riforma, abbraccia fra i canoni anche quelli prescriventi pellegrinaggi a lunga scadenza; inoltre, egli parla del pellegrinaggio come di una forma di penitenza con caratteristiche sue proprie che la fanno rientrare nell'ordine delle penitenze pubbliche (140). Un esempio lo si riscontra nel caso di Ruggiero da Bonito, nel 1319, il quale, per aver ucciso il vescovo di Frigento, venne condannato a far vela in Palestina col più prossimo passaggio, ed in quel frattempo compiere tre pellegrinaggi a Roma ed uno a Compostella (141). Verso la stess'epoca, Durand de S. Pourçain parla dei pellegrinaggi come di penitenze pubbliche, che possono esser imposte da qualunque confessore, ma ritiene che siano piuttosto occasioni di scandalo che di edificazione e li ritiene virtualmente fuori d'uso (142). Eppure nel 1443, al concilio di Basilea, quando gli Hussisti, in una conferenza chiesero che si abolissero tutti i pellegrinaggi, il Dr. Gilles Charlier, parlando in favore della loro conservazione, enumerava otto ragioni, l'ottava delle quali era la soddisfazione dei peccati quando i pellegrinaggi fossero imposti per

(137) Jo. de Deo Pœnitentiale, Lib. I, cap. 3 (Migne, XCIX. 1086).

(138) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit et Remiss. § 6o. - Jo. Friburg. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. XXXIV. Q. 125.

(139) Partidas, Ley I, P. I, Tit. XXIV.

(140) Canones Pœnitent. Astesani § § 3, 52 (Summæ Lib. V. Tit. XXXII); Summæ Lib. V. Tit. XXXI. Q. 2; Tit. XXXIV, Art. I, Q. I. Un'edizione di questi canoni penitenziali, con qualche variante, venne stampata a Leipzig nel 1516, in un in quarto di sedici pagine, evidentemente perchè servisse per il confessionale.

(141) Raynald. Annal. ann. 1319 n. 13.

(142) Durand. de S. Porciano in IV. Sentt. Dist. XV. Q. IV. § 8.

penitenza (143). Tuttavia, pur conservando il pellegrinaggio in teoria, fra l'armamentarium sacramentale, diventava virtualmente fuori d'uso. La penitenza pubblica, come abbiamo visto, era sostanzialmente scomparsa, e nella privata il rigore ognor crescente della pratica del sigillo impediva di ricorrere a qualunque penitenza che potesse tradire il penitente, ma ancora nel 1725, nelle istruzioni di Benedetto XIII, viene annoverato, insieme al digiuno, alla disciplina ed a lunghe preghiere, fra le penitenze gravi da infliggersi per gravi offese (144).

D'importanza immensamente maggiore, data la sua influenza sullo sviluppo della ricchezza e della potenza della chiesa, fu la forma di penitenza nota sotto il nome di elemosina. Ho già accennato (v. Vol. I) al potere espiatorio attribuito all'elemosina nell'Antico Testamento e nella chiesa primitiva. Si trattava di una pratica talmente raccomandabile sotto tutti i riguardi, che più che crescere altro non fece che svilupparsi. Essa è uno dei sette modi di ottenere il perdono dei peccati enumerati da Origene; ciò continuossi a ripetere per parecchi secoli e Cipriano dice che la frequente elemosina libera l'anima dalla morte (145). Invano S. Agostino protestò che chi continua a peccare non può coll'elemosina acquistarsi il perdono; la sua stessa protesta, alla pari di quella di S. Gaudenzio, dimostra solo la generalità dell'idea che con essa si potesse ottenere il perdono (146). Perfino un moralista tanto severo come Salviano ammette che col denaro si possano redimere i peccati; se non ci sono peccati da riscattare, c'è il cielo da conquistare; il peccatore non deve cercare di contrattare, ma piuttosto dare tutto ciò che può o che ha, e questo tanto più in punto di morte (147). In uno spirito simile un sermone, variamente attribuito a S. Agostino ed a Cesario, ma che è probabilmente alquanto più recente, afferma che, eccettuati rari casi di ardente contrizione il pentimento sul letto di morte è vano a meno che il peccatore non leghi alla chiesa una parte importante dei suoi beni (148). S. Eligio di

(143) Aegid. Carlerii Orat. (Canisii et Basnage IV. 621).

(144) Instruzionț per gli figliuoli, etc. (Concil. Roman. ann. 1725, p. 446).

(145) S. Cypriani de Lapsis XXXV.

(146) S. Augustin. Enchirid. cap. 70, 75, 77. S Gaudentii Serm. XIII. (Migne, XX, 938).

(147) S. Salviani, Epist. IX; Adv. Avaritiam Lib. I. s. 10, 11, 12; Lib. II, n. 12.

(148) S. Augustin, Serm. Append. Serm. CCLVI. Cf. Serm. CCLVII, n. 4 (Migne, XXXIX, 2217, 2220).

Noyon afferma che l'elemosina non solo prega per il peccatore, ma cancella il peccato (149). Abbiamo visto come la direttiva dell'elemosina tendesse a concentrarsi per completo nelle mani della chiesa e dei suoi ministri; essi erano sempre i « poveri », ed erano pure il tramite naturale per il quale la liberalità del peccatore arrivava al povero, e così tutta la facoltà di legare e di sciogliere da essi affermata trasmutavasi in moneta sonante. Abbiamo pure visto come l'Eletto Manicheo rimettesse i peccati in cambio del pane, e siffatti abusi si aprirono presto una strada nella chiesa collo affermarsi del potere delle chiavi. Isidoro di Pelusium rimprovera a prete Zosimo di aver assolto uno spergiuro per un dono di pochi pesci, senza esigere che riparasse il torto arrecato alla controparte (150), e siffatte transazioni, fatte sotto la veste discreta di oblazioni, dovettero esser abituali. Diffatti Gregorio Magno avverte i suoi vescovi che vivono del peccato delle loro gregge, che mangiano i peccati del loro popolo, nè egli li biasima per questo, ma perchè si tacciono quando dovrebbero alzare la voce per riprendere, e perchè si arricchiscono dell'altrui iniquità (151). Le cose volgevano ancor più crudelmente ed apertamente nella chiesa inglese di allora; diffatti, re Meurig, dopo aver giurato pace con Cynetu sulle reliquie alla presenza del vescovo *Oudoceus* di Landaff, lo fece uccidere a tradimento, e per questo omicidio venne debitamente ripreso e scomunicato dai vescovi in un sinodo. Ei sostenne la scomunica per due anni, ma dopo si sottomise, e chiese penitenza; allora Oudoceus indisse un altro sinodo, il quale impose all'assassino di cedere quattro ville alla chiesa di Landaff, per la redenzione dell'anima sua e per il riposo di quella di Cynetu (152). L'antica chiesa irlandese dimostra lo stesso spirito nelle regole concernenti l'omicidio e la fornicazione — il peccatore deve fare tre anni di penitenza, dopo i quali deve dare del denaro al prete per la redenzione dell'anima sua, ed un festino ai servi di Dio il giorno in cui lo ammettono alla comunione (153). Fra gli Anglo-Sassoni, i canoni, mezzo civili e mezzo spirituali, del concilio di Berghamstede del 697 ci fanno vedere l'applicazione di questo principio nella forma

(149) S. Eligii Noviom. Homil. III (Migne, LXXXVII, 606).

(150) S. Isidori Pelusiotæ Lib. III. Epist. 260.

(151) Gregor. PP. I. Homil. XVII, in Evang. n. 8, 18. - « Pensemus ergo cujus sit apud Deum criminis peccatorum pretium manducare et nihil contra peccata prædicando agere ».

(152) Spelman Concil. I. 62. Cf. Haddan and Stubbs, I. 125.

(153) Pœnit. Vinniai § 35 (Wasserschleben, p. 116).

sua più cruda; il prezzo della pace colla chiesa è stabilito in cinquanta soldi, e per l'adulterio si compone a seconda dello stato del reo, con cinquanta o cento (154).

Certo i malanni scaturienti da siffatto sistema non potevano mancare di rivelarsi. Sotto il punto di vista spirituale vennero accennati dal concilio di Chalons dell'813, là dove esso si lagna che gli uomini pecchino a bella posta, ripromettendosi l'impunità dall'elemosina; è vero che l'elemosina cancella i peccati (Eccles. III. 33), ma non si possono redimere i peccati commessi per esser così redenti; sarebbe come se gli uomini volessero adescare Dio a permetter loro di peccare (155). Dal punto di vista profano Carlo Magno rimproverò l'avidità dei suoi prelati quando chiese loro se uno potesse dire d'aver rinunziato al mondo pur continuando quotidianamente ad accrescere la propria ricchezza con tutte le arti, tentando colla promessa della felicità del cielo, minacciando colle pene dell'inferno e, in nome di Dio o di qualche santo, spogliando l'ignorante, tanto ricco che povero costringendo gli eredi, privati dell'eredità, a rubare per vivere (156).

Vane rimostranze; abbiamo visto come si continuassero ad imporre multe per penitenza, e questo fu forse il metodo più efficace di aiutare il diritto civile nella soppressione del delitto, ma con vergognosa degradazione degli spirituali diritti della chiesa. Qualche volta il sistema venne imposto spietatamente. Lo si può vedere dalla penitenza imposta, verso il 1065, da Alessandro II ad uno che casualmente aveva prodotta la morte del proprio fratello, ed aveva appellato alla Santa Sede contro la penitenza impostagli in patria. Tutta la sua proprietà gli è confiscata per i « poveri », lasciandogli solo l'usufrutto vita naturale durante, coll'obbligo di andar a vivere per un anno in un convento, sottoporsi a sette anni di penitenza, astenersi dal portar armi e digiunare tutti i venerdì fino alla morte (157). Nel 1080 il concilio di Lillebonne cercò di introdurre una riforma parziale proibendo di imporre esazioni pecuniarie ai penitenti volontarii, ma non fu se non una riforma locale e transitoria; lo si può arguire dalle lodi fatte a S. Ugo di Grenoble per il costume da lui preso di imporre preghiere, digiuni, elemosine ai suoi penitenti, sì,

(154) C. Berghamstedens, ann. 697, cap. 2, 5, 7 (Harduin. III, 1818-19).
(155) C. Cabillonens. II, ann. 813, cap. 36 (Ibid. IV, 1038).
(156) Caroli Mag. Capit. II. ann. 811, cap. 5.
(157) Alex. PP. II. Epist. 100 (Migne, CXLVI. 1386).

ma in modo che le penitenze da lui imposte si trattasse poi di rei convinti o confessi poco importa, non erano mai pecuniarie (158). Ma non tutti i prelati erano coscienziosi come S. Ugo. Ancora nel secolo XI la riconciliazione continuossi a vendere apertamente quanto in Gallia nel VII; diffatti, nel 1124, il conte Pedro avendo colpito il conte Alfonso dinanzi alla porta della chiesa di Compostella, e, poscia, pentitosi, essendosi recato colla moglie dall'arcivescovo Gelmirez, ove confessossi dei suoi peccati e chiese la penitenza, ci si dice che il Gelmirez gli imponesse una penitenza conveniente in conformità dei canoni, e cioè, di dare un feudo a Dio ed a Santiago, per cui conte Pedro fabbricò il monastero di Corespindo e donollo alla chiesa (159).

Contro questo commercio del potere delle chiavi insorsero alcuni rigoristi. Quando Teobaldo, ricco usuraio di Parigi, colto da rimorsi di coscienza, ricorse per conforto al vescovo Maurizio di Sully, questi, che allora stava costruendo Notre Dame e non si lasciava sfuggire occasione di far quattrini, consigliollo di contribuire all'erezione del tempio coi suoi illeciti guadagni. Ma egli non ne fu soddisfatto e ricorse per consiglio a Pietro Cantore, il quale ordinogli di proclamare esser disposto a rimborsare tutti coloro che erano stati da lui derubati coll'usura. Ciò egli fece, e dopo aver soddisfatto tutti coloro che reclamarono, lasciò ancora una considerevole fortuna. « Ora, dissegli Pietro, voi potete fare elemosine », ed ordinò ancora che Teobaldo venisse battuto a sangue per le vie di Parigi, la qual cosa venne fatta (160). Ma gli uomini della tempra di Pietro Cantore erano rari. Allorquando, nel 1191, Celestino III ordinò ai vescovi, trattando coi Templari ed i loro uomini, di imporre soddisfazione salutare alle anime loro e non penitenze pecuniarie (161), con ciò denotava che gli abusi in voga erano tutt'altro che lievi, dal momento che sentiva il bisogno di proteggere contro gli stessi un ordine così potente come quello. Un decreto di Gregorio IX, incorporato nel diritto canonico

(158) C. Juliobonens, anno 1080, cap. 42 (Bessin. Conci. Rotomangesia, pag. 71. - Guigonis Vit. S. Hugonis Gratianos. cap. 5 (Migne, C. CLIII. 775-6).

(159) Historia Compostellana, Lib. III, cap. 69.

(160) Cæsar Heisterbacens, Dial. Dist. II, cap. 33. Le Penitenze elemosinarie avrebbero avuto breve durata qualora tutti i confessori avessero fatto come Pietro Cantore, osservando la regola che l'elemosina non si può fare servendosi di guadagni illeciti.

Cum furto raptus, cum fœnore Simonis actus,
De sit possessis eleemosyna non fit ab apsis.

(161) Löwenfeld Epistt. Pontiff. Rom. p. 244. Pare che siffatte penitenze fossero destinate ai casi riservati, che non si potevano discutere, nei capitoli settimanali.

dimostra quanto questa fase della penitenza fosse profana; egli ordina che i bestemmiatori debbano fare penitenza alle porte della chiesa colla corda al collo, ed, oltre di ciò, multati da cinque a trenta soldi a seconda dei loro mezzi — le multe dovevano esser raccolte senza misericordia per il tramite delle autorità civili (162).

Era regola riconosciuta che le penitenza consistesse di preghiere, digiuno, ed elemosina; ma queste cose, il digiuno era imposto per i peccati della carne, la preghiera per lo spirituale, ma l'efficacìa dell'elemosina era riconosciuta buona per tutti i peccati, applicabile in tutti i casi (163). La preghiera è migliore del digiuno, e l'elemosina è migliore della preghiera; essa è la medicina universale per tutti i peccati (164). E bensì verò che dell'elemosina si dà una ammirabile definizione spirituale. S. Raimondo di Pennaforte dice che il suo primo dovere è di dare noi stessi a Dio (165), ed il termine di elemosina venne esteso a tutte le opere di beneficenza e di misericordia, che sono, quindi, denominate *elemosinæ corporales* ed *elemosynæ spirituales* (166), e così la chiesa rendeva un servigio all'umanità inculcando potersi redimere il peccato con servigi resi al nostro prossimo, ma nella maggior parte dei casi questa dottrina fu assai più teoretica che pratica, imponendo sempre più l'idea materiale che una ben diretta liberalità rappresentasse un'espiazione soddisfacente del peccato. E' interessante osservare quanto l'Astesanus passi sopra alle opere di carità per diffondersi sulla carità a suon di contanti (167). Diffatti, la mirabile definizione dell'elemosina venne praticamente invalidata dalla futile distinzione fatta tra carità spontanea e carità per la redenzione del peccato. Dare il superfluo ai poveri è dovere; l'ometterlo è peccato, ed il farlo non è affatto opera di soddisfazione a meno che sia fatto per ordine del confessore, giacchè non può essere soddisfazione ciò che l'uomo deve fare. Così la carità fatta ai vera-

(162) Cap. 2 Extra Lib. V. Tit. XXVI.

(163) Constitt. Coventriens, ann. 1237 (Harduin. VII. 286). « Eleemosyna valet per omnia »

(164) Joh. Friburgens. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. XXXIV. Q. 123. « Elimosina completius habet vim satisfactionis quam oratio, oratio quam jejuna... Et propter hoc elemosina magis indicitur ut universalis medicina pro peccatis quam alia ».

(165) S. Raymundi Summæ Lib. III, Tit. XXXIV. §4.

(166) Le *elcemosynæ corporales* sono enumerate nel versetto « Poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo », e le *spirituales* in « Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora ». Astesani Summæ Lib. V. Tit. XXVI. Art. 2. - Durand de S. Porciano in IV. Dist. XV Q. VII. §§ 5, 6.

(167) Astesani Summæ Lib. V. Tit. XXVI. Art. 6, Q. 2.

mente poveri non aveva alcun valore sacramentale, e dicevasi che l'elemosina destinata a redimere il peccato e la sua punizione potevasi con assai maggior profitto fare a coloro le preghiere dei quali avrebbero assicurato un più celere perdono (168). L'antica proibizione di fare elemosina dagli illeciti guadagni cadde, e sebbene fosse ancora sostenuta da alcuni autori, altri si attennero al concetto più lassista che si potessero accettare gli utili tratti dall'usura e dalla prostituzione (169).

E vero che, col rilassarsi, nel secolo XIII, della penitenza, e coll'introdursi della confessione annuale, la soddisfazione pecuniaria decadde, ma continuò nella fonte sua più feconda. Questa era efficace sopra tutto sul letto di morte, e divenne truismo fra il dire che, divenute impossibili le penitenze ordinarie, bisognava imporne delle pecuniarie, e l'ardente contrizione prodotta dall'avvicinarsi del giudizio di Dio faceva sì che il peccatore anelasse a guadagnarsi la salveza col distribuire la ricchezza che ormai stava per sfuggirgli di mano. Le istruzioni date da allora ad oggi ai confessori erano di inculcare ai penitenti che avrebbero dovuto esser sottoposti a molti anni di penitenza; ed essendo ammalati era impossibile imporla loro, ma morendo, doveva compensare la lunghezza della penitenza con una penitenza intensiva (170). Quest'uso fecesi talmente intenso che in taluni luoghi assunse l'aspetto di vera e propria esazione; nel 1222 Onorio III rimbrottò il vescovo ed il clero di Lisbona per la loro ingordigia nel rifiutare gli ultimi sacramenti a meno che il morente peccatore avesse lasciato parte dei suoi beni — usualmente il terzo — alla chiesa (171).

---

(168) Ibid. ubi sup. - Vorrillong in IV. Sentt. Dist. XXII. - S. Antonini Summæ P. III. Tit. XIV cap. 20. Astesano ricorre a questo (Tit. XXVI. Art. 8, Q. I), « Eleemosyna habet efficaciam... ex ipso accipiente in quantum obligatur ad orandum pro illo qui eleemosynam dat ». Quando sorsero gli Ordini Mendicanti, i loro scrittori è naturale che li designassero per i migliori recipienti. Alex. Summæ P. VI, Q. XXXIII. Membr. I, Art. 2.

(169) Astesani Lib. V. Tit. XXVI. Art. 4, Q. 2. - Per idee più severe vedi S. Bonaventura in IV. Sentt. Dist. XV, P. II, Art. I, Durand de S. Porciano in IV, Sentt. Dist. XV, Q. VII § 7.

(170) Johann. de Deo Pœnitentiale, Lib. I, cap. 2; Lib. V. cap. 24. Hostiensis Aureæ summæ Lib. V. de Pœnit. et Remiss. § 45. Pœnit. Civitatens. cap. 149 (Wasserschleben, p. 705). - S. Bonavent. Confessionale, cap. IV. Partic. III. Synod. Nemausens. ann. 1284 (Harduin, VII, 911). Astesani Summæ Lib. V, Tit. XV. S. Antonini Confessionale fol. 70. Bart. de Chaimis Interrogat. fol. 106-b. Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. VII. n. 41.

(171) Ripoll, Bull. Ord. Prædic. VII. 5.

Generalmente il contratto era più decente, e si sa quanto i possedimenti della chiesa per questo mezzo crescessero enormemente (172).

Questo spirito mercantile fu l'inevitabile prodotto del sistema e spiega il consenso generale nell'opinione che fra tutte le opere di soddisfazione l'elemosina sia la più efficace e la meglio adatta a tutti i casi (173), sebbene S. Carlo Borromeo esiti a sottoscriverla e dica che l'elemosina non si deve imporre ai poveri, nè il digiuno a chi vive delle sue braccia, ma l'elemosina rappresenti un correttivo adatto per i peccati di avarizia ed il digiuno per quelli della carne (174). Nel Rituale Romano l'unica restrizione fatta all'uso di penitenze pecuniarie è che il prete non trattenga per sè il denaro, e questa è probabilmente la regola stabilita (175).

Una forma indiretta di penitenza pecuniaria, finanziariamente assai attraente per il confessore, era l'imposizione di un certo numero di messe, da pagarsi dal penitente al confessore che le celebrava. Anticamente il numero delle messe che un prete poteva celebrare non aveva limite. E' vero che un antico penitenziale specifica dicendo potersene celebrare quotidianamente sette, ma, aggiunge che nei giorni festivi, quando ne fosse richiesto, voleva celebrarne quante ne occorresse, ringraziando Dio dello zelo religioso del suo popolo (176). In seguito manifestossi la tendenza ad accorciare un poco questo privilegio. Una regola inglese risalente a circa il 1000 impone una grave pena a chi celebrasse più di tre messe al giorno (177). Verso il 1055 Alessandro II andò ancor più oltre ed espresse l'opinione esser falso il celebrare più di una volta al giorno dietro pagamento, sebbene si potesse

(172) Vedi, per esempio, l'*Historia Compostellana* Lib. III, cap. 2, 3, 19 per la vasta cessione di proprietà della chiesa di Compostella, proprietà assicurata in questo modo dall'arcivescovo Gelmirez.

(173) S. Antonini Summæ P. III. Tit. XIV. Cap. 20 § 3. - Summa Sylvestrina v. *Satisfactio* § 8. - Aurea Armilla v. *Satisfactio* n. 3. - La Croix Theol. Moral. Lib. VI P. II. n. 1242; cf. n. 1267. Questa morale venne insegnata tanto nelle leggende popolari che nelle teologie. Così Lippomano racconta come una signora, la figlia della quale era stata disonorata dall'imperatore Zenone, frequentasse la chiesa della Vergine e la supplicasse di vendicarla. Finalmente la Vergine le apparve e dissele che parecchie volte essa si era proposta di vendicarla, ma che era stato impossibile in conseguenza delle liberali elemosine di Zenone. Giulio Folco, Effetti mirabili de la Limosina, p. II (Roma, 1586).

(174) S. Caroli Borrom. Instruct. Ed. 1676, pp. 68-9. Estii in IV, Sentt. Dist. XV § 14.

(175) Ritualis Rom. Tit. III, cap. I. - Reuter, Neoconfessarius Instructus, n. 16.

(176) Pœnit. Vindobonens, a, cap. 45 (Wasserscheleben, p. 420).

(177) Law of Northumbrian Priests c. 18 (Thorpe, II ,293).

aggiungere una messa per i morti quando fosse richiesta (178). Verso la fine del secolo XII, Pietro Cantore deplora la difficoltà di imporre e far osservare la regola di una sola messa al giorno e tre a Natale; i preti, cupidi di oblazioni, si comportano come se Natale fosse tutti i giorni e non si sottometterebbero ad alcun limite (179). Ancora un secolo dopo, l'Aquinate limitando il permesso dei laici a comunicarsi una volta al giorno, dice che il prete è un pubblico funzionario ed in quanto tale può ripetutamente celebrare se è necessario (180). Ammesso che il confessore possa imporre per penitenza un certo numero di messe che celebra egli stesso e delle quali si fa pagare dal penitente, evidentemente non si può negare che il confessionale sia una fonte inesauribile da sfruttarsi. Ed è certo che furonvi dei preti intraprendenti che seppero magnificamente sfruttare questa fonte. Lo dimostra il racconto fatto da Cesario di Heisterbach intorno ad Einhardt, pastore di Soest. Un suo parrocchiano ammise nella confessione quaresimale di aver peccato di incontinenza usando della moglie in quel sacro periodo, ed egli gli impose di pagare diciotto denari per alcune messe che egli avrebbe celebrato in espiazione del suo peccato. Poscia gli si presentò un altro che disse di essersi astenuto dall'usare con sua moglie per osservare la più rigorosa continenza; il prete dissegli che aveva commesso peccato mortale evitando di aver figli, e gli impose il pagamento di una somma uguale per messe con cui placar Dio. Per raccogliere il denaro necessario gli uomini furono costretti a vendere le loro messi; incontratisi a caso al mercato, si narrarono i loro guai ed andarono a lagnarsene al decano ed ai canonici di San Patroclo, ma col solo risultato di mettere in piazza Einhardt, poichè Cesario ne parla ancora come di parroco di Soest (181).

E' certo che scandali siffatti non erano i più indicati per rendere popolare la confessione che la chiesa studiavasi in tutti i modi di inculcare ai fedeli, e fecesi ogni sforzo per ostacolare la pratica di imporre messe da celebrarsi dal confessore — sforzi la costante ripetizione dei quali dimostra con quanta lentezza fossero osservati. L'esempio più antico di questi sforzi io l'ho trovato in un canone del concilio di York del 1195, che proibisce positivamente ai preti di imporre ai penitenti messe da celebrarsi da loro (182). Quasi contemporaneo fu un

(178) Alex. PP. II, Epist. CXXXII (Migne, CXLVI. 1410).
(179) P. Castor. Verb. Abbrev. cap. 27, 28.
(180) S. Th. Aquin. in IV. Sentt. Dist. XIII. Q. II. Art. 2 ad I.
(181) Cæsar. Heisterbac. Dial. Dist. III. cap. 40.
(182) C. Eborancens, ann. 1195, cap. 3 (Harduin. VI. II, 1931-.

decreto di Eude di Parigi per il quale nessun prete poteva celebrare una messa imposta da lui stesso, e, nel 1200, il concilio di Londra dice di proibire l'imposizione di messe a penitenti che non siano preti, allo scopo di sopprimere la cupidigia sacerdotale (183). Basta semplicemente accennare alle ripetute ingiunzioni di questo genere, che per tutto il secolo XIII e XIV dimostrano quanto quest'abuso fosse insradicabile (184). Per sfuggire a questa continuata pressione, senza perdere il lucro, sorse il costume di fare una specie di società fra i preti del vicinato coll'obbligo di inviarsi rispettivamente i proprii penitenti per la celebrazione di messe da essi imposte, e questo traffico del sacramento dell'altare fu altrettanto difficile a reprimersi quanto la pratica per sostituire la quale sorse (185). Un metodo ancor più ingegnoso di eludere la proibizione fu quello di imporre al penitente la lettura di un certo numero di Epistole, per le quali naturalmente avrebbe dovuto pagare, sebbene non avessero il potere propiziatorio delle messe (186).

Ma, in fine, pare che la chiesa si sottomettesse e tacitamente permettesse questo commercio del confessionale. Perfino S. Carlo Borromeo si limita ad ammonire i preti che, imponendo per penitenza delle messe, celebrandole, debbono applicarle per se stessi o per la propria chiesa od il proprio convento, la qual cosa ammette implicitamente che il confessore dica le messe che prescrive; ogni limitazione consiste nell'avvertire il prete di non fraudare il penitente del beneficio per cui paga (187). Più rigido è l'Enriquez il quale dice che il confessore non deve celebrare le messe che ordina per non esser accusato di ingordigia (188). Contro questa pratica sorgeva di tanto

---

(183) Odonis Paris, Constit. cap. 6; C. Londiniens, ann. 1200, cap. 4 (Harduin. VI. II. 1931, 1941).

(184) Constitt. R. Poore Saresberiens, ann. 1217, cap. 30 (Harduin. VIII. 97). - C. Anglican. sine anno (Ibid. 307). - Constitt. Waltheri Dunelmens, ann. 1255 (Ibid. 492). C. Claromont. ann. 1268, cap. 5 (Ibid. 599). - Constitt. S. Edm. Cantuar, circa 1236, cap. 17 (Ibid. 270). C. Wigorniens ann. 1240, cap. 17 (Ibid. 336). - Johann. de Deo Pœnitent. Lib. V, cap. 22 - Statut. Eccles. Cenomanens. anno 1247 (Martene Ampl. Coll. VII. 1380). Statut. Synod Remens. Loc. II, Præcept. IV. (Gousset, Actes etc. II, 540). C. Suessionens, ann. 1405, cap. 1405, (Ibid. 631). - Statut. Joann. Nannentens. ann. 1389 cap. 12 (Martene Thesaur, IV, 985).

(185) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss. § 54. C. Mogunt, anno 1281 cap. 8 (Hartzheim III, 665). - C. Colonnens, anno 1280, cap. 3 (Harduin. VII, 828). Statut. Leodiens, anno 1287, cap. IV, n. 22 (Hartzheim III, 688). Jo. Friburgens. Summæ Confess. Lib. III. Tit. XXXIV. Q. 127. - Astesani Summæ Lib. V, Tit. XXXI Q. 2.

(186) Weigel Claviculæ Indulgentialis cap. 7.

(187) S. Caroli Borromei Instruct. p. 69.

(188) Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. VI, cap. XXI, n. 8.

in tanto qualche voce. Il concilio di Colonia del 1860, e quello di Utrecht del 1865, proibirono ai confessori di imporre per penitenza il prezzo di una messa da celebrarsi, o di riceverlo se offerto, per prevenire lo scandalo ed il sospetto di illecito guadagno (189).

Lo scopo di questo esame del sistema penitenziale sta tutto nel fatto che esso ci fa vedere l'influenza esercitata nella chiesa dai suoi convertiti nella rivoluzione prodotta dall'irrompere dei barbari sull'impero romano e durante i penosi sforzi fatti dalla società per ricostituirsi ed assimilarsi questi nuovi elementi. Dobbiamo ancora indagare i cambiamenti prodotti dallo sviluppo della nuova teologia nel secolo XII, ma, prima di abbandonare il tenebroso periodo del medio evo, sostiamo alquanto ad osservare i metodi usati per mitigare la severità dell'antica penitenza, che aprirono alla chiesa un campo in cui utilmente impiegare il potere delle chiavi assai più vasto di quello che abbiamo or ora esaminato.

(189) C. Coloniens. ann. 1860, Tit. II, cap. 14; Synod. Ultraject. ann. 1865, Tit. IV, cap. 8 (Coll. Lacens. V. 351, 831).

CAPITOLO XVIII.

RISCATTO DELLA PENITENZA.

SOMMARIO. — MITIGAZIONE DELLA PENITENZA. — DISCREZIONE DEL PRETE. — COMMUTAZIONI. — RISCATTI PECUNIARI. — LA PENITENZIERIA PAPALE. — LE TASSE DELLA PENITENZIERIA.

Non si può certo dire che il rigore estremo della penitenza descritta nei Penitenziali non andasse soggetto a mitigazione. Abbiamo già accennato (vol. I) alla licenza concessa dalla chiesa antica ai vescovi di modificare e temperare a piacer loro la pena, a seconda che loro fosse parso più utile pel penitente. Un canone di S. Basilio Magno dice che non si deve credere che i periodi prescritti debbano esser applicati ad ogni caso, poichè gli stessi debbono piuttosto variare a discrezione del prete; Dio, infatti, guarda al dolore e non alla misura del tempo, ed all'astinenza dal peccato assai più che all'astinenza dal cibo; e questo Dictum, attribuito a S. Girolamo, venne a far parte di tutte le collezioni di Canoni fatte da Graziano (1). S. Isidoro di Siviglia se ne fa eco, e con lui s'accorda completamente Alcuino (2). In questo stesso senso, molti Penitenziali ed *ordines* ammoniscono il confessore a tener debito conto dell'età, del sesso, delle condizioni e dello stato di ciascun penitente, nonchè di scrutare profondamente il suo cuore, e poscia imporre quella penitenza che giudichi più conveniente (3). Inoltre, sonvi dei canoni speciali, in cui si stabilisce il prete poter mo-

(1) S. Basili, Epist. ad Amphiloch. cap. 2. - Ps. Alcuini de Eccles. Officiis cap. 13. - C. Metens. ann. 859, cap. 10. - Burchardi Decr. XIX. 31. - Ivon. Decr. XV. 49. - P. Lomb. Sentt. Lib. IV. Dist. XX. § 3. - Gratian. cap. 86 Caus. XXXIII Q. III. Dist. I.

(2) S. Isidor. Hispalens. de Eccles. Officiis Lib. II. cap. XVII. n. 2, 7. - Alcuini de Virtutibus et Vitiis cap. 13.

(3) Ponit. Bedæ cap. 1; Pœnit. Vindobonens. *a*, Judicium Patrum; Pœnit. Bigotian. Prolog.; Pœnit. Cummeani Prolog.; Pœnit. XXXV. Capit. cap. 20 (Wasserschleben, pp. 220, 418, 441, 462, 517). - Garofali Ord. ad Dandam Pœnitentiam p. 12. - Morin. de Pœnit. Append. p. 25. - Pez Thesaur. Anecd. II. II. 613, 631. - Reginon de Eccles. Discipl. Lib. I. cap. 300

dificare a piacer suo la penitenza imposta (4). Diffatti, il concilio di Worms dell'868 ordina in modo particolare di indagare diligentemente ciascun caso particolare esaminando minutamente quale sia il pentimento del peccatore, imponendo poi la penitenza a seconda del giudizio fatto; nell'895, poi, il concilio di Tribur lascia alla discrezione del prete tutti i casi non direttamente previsti e contemplati nei canoni (5).

Naturalmente, col decorrere del tempo, questo potere discrezionale, cogli enormi vantaggi che apportava al prete, venne a sostituire virtualmente le prescrizioni dei canoni, sebbene questi teoricamente continuassero ad esser in vigore. Nel 1066, Alessandro II scriveva al vescovo di Auvergne di osservare rigorosamente i canoni, ma di non rifiutare misericordia al pentito, poichè è debito del pastore il badare assai più al grado di contrizione che non alla misura del tempo (6). Ancor più decisiva è una formola di Bobbio, probabilmente della stess'epoca, poichè, enumerate le penitenze canoniche per ciaschedun peccato, passa a dire che tutti i confessori possono imporre quella penitenza che essi stimano più conveniente, perchè ciò dipende total-

(4) Pœnit. Bedæ cap. VIII. § 8; Pœnit. Ps. Ecberti Lib. I. cap. 1, 2, 8 ect. (Wasserschleben, 229, 323-5). - Bened. Levitæ Capitul. Lib. V. cap. 132; Lib. VI. cap. 5; Lib. VII cap. 6, 20, 21, 30, 36. - Isaac Lingonens. Capit. Tit. I. cap. 26, 27, 28. 29. 30 etc.

(5) C. Wormatiens. ann. 868, cap. 25; C. Tribur. ann. 895, cap. 34, 37 (Harduin. V. 741; VI. I. 450-1).

(6) Löwenfeld, Epistt. Pontiff. Rom. p. 56. « Quæ in canonibus determinata est pœnitentia est omnimo observanda. Sed misericordiæ gratia, quæ nulla lege concluditur, nulla temporis spacio cohercitur, non est pie pœnitentibus deneganda. Pastoralis itaque discretionis est uniuscuiusque contrictionem cordis et doloris affectum magis quam temporis spatium attendere, et pro meritis operum fructusque pœnitentiæ misericordiæ oleum infundere ». Un'altra epistola di Alessandro II (Epist. 141 - Migne, CXLVI. 1414) offre un esempio della scaltrezza con cui la Santa Sede assumevasi il dominio di tutte le forze della chiesa. Rispondendo ad una domanda rivoltagli da Odone, arcivescovo di Treviri, Alessandro, data la dignità della sua sede, che s'avvicina a quella di Roma, graziosamente gli accorda un potere di aumentare e diminuire la penitenza maggiore di quello posseduto da qualunque altro prelato della Gallia o della Germania; la qual cosa implicava che l'autorità inerente al suo ufficio era un potere delegato dalla Santa Sede. L'infondatezza di questa pretesa si può scorgere in un'epistola di Gregorio VII (Regest. 1. 30) all'arcivescovo di Salzburg, nel 1073, chiedendogli di usare del suo potere misericordioso in favore di un penitente venuto a Roma per vedersi diminuito la penitenza, penitenza che viene così rimandato al proprio prelato. I vescovi, quando imponevano una penitenza di anni di pellegrinaggio, erano soliti dare al penitente delle lettere, in cui tutti i vescovi ai quali egli fossesi rivolto erano autorizzati a diminuirgli la penitenza qualora avesse dato segni di contrizione ed emendazione. V. Lanfranci Epist. 9, ed il caso accennato più sopra.

mente dalla loro discrezione (7). Nessuna meraviglia, perciò, se, colla metà del secolo XII, vediamo il Card. Pullus non acccennare affatto ai canoni Penitenziali, ma ammonire i preti di vedere diligentemente quale penitenza sia il caso di imporre ed adattarla a ciascun caso particolare (8). Con tutto ciò, come si ha avuto occasione di vedere dai varii casi citati più sopra, per ampia che fosse questa discrezione essa non modificò troppo la severità delle penitenze imposte; ma, come vedremo in seguito, il grande cambiamento venne portato dall'introduzione della teoria sacramentale e della soddisfazione volontaria.

Per lo meno sotto un riguardo, questa discrezione accordata al prete era un malanno. Perfino nella chiesa antica il potere di concedere o di rifiutare la riconciliazione ebbe un valore commerciale, riconosciuto e sfruttato da prelati indegni. Le Costituzioni apostoliche parlano di vescovi di coscienza elastica che per amore di sordidi guadagni permettevano ai peccatori di restare nella chiesa; la qual cosa dimostra che nemmeno allora gli scandali mancavano (9). Gregorio Magno dice esplicitamente di taluni suoi vescovi che facevano commercio delle grazie spirituali, facendo denaro coi peccati degli altri (10). Nè quest'abuso era tale da diminuire nella confusione dei secoli susseguenti; anzi non fece che diventar sempre più evidente; diffatti, nel 787, il settimo concilio ecumenico lo denunziò pubblicamente (11). Il gran concilio di Parigi dell'829 inveì amaramente contro l'ingordigia e l'avarizia del clero, che coglieva tutte le occasioni per batter cassa, ed applicò la terribile invettiva di Ezechiele a tutti coloro che per guadagno o favore o timore avessero abusato del loro potere nell'imposizione della penitenza (12). I preti approfittavano perfino della penitenza pubblica, sulla quale non avevano giurisdizione alcuna, per far denaro coll'evitare di denunciare i peccatori ai vescovi, o coll'abusare delle loro funzioni nel raccomandarli per la riconciliazione; nè pare che questo stato di cose fosse nascosto, giacchè, in data dell'852, esiste un'amara proibizione di Hincmaro, in seguito frequentemente

(7) Muratori, Antiq. Ital. Disc. LXVIII. (T. XVI. p. 58). - « Confessio peracta imponat ei sacerdos jejunium secundum quod melius fuerit, quia ipsius arbitrio commisit modus pœnitentiæ ».

(8) R. Lulli, Sentt. Lib. VI. cap. 52.

(9) Constitt. Apostol. Lib. II. cap. 9.

(10) Gregor. PP. I. Homil. XVII. in Evang. n. 13.

(11) C. Nicaen. II. ann. 787, cap. 4 (Harduin. IV. 487).

(12) C. Parisiens. ann. 829. Lib. I. cap. 13, 32 (Ibid. 1303, 1317).

ripetuta e, per ultimo, incorporata nel diritto canonico (13). A questi rimbrotti andarono pure soggetti i vescovi, giacchè il concilio dei prelati di Aquitania, tenuto a Limoges nel 1032, pronunciò sentenza di sospensione, a piacere dei vescovi della provincia, contro chiunque, per favoritismo o denaro, non avesse imposto la debita penitenza a chi l'avesse meritata, od indebitamente avesse concessa l'assoluzione (14). Nel 1050 il concilio di Rouen accontentossi di minacciare di deposizione i preti che per avarizia avessero aumentata o diminuita la penitenza (15). Così esprimevasi benissimo la detestazione per siffatti delitti, ma questi erano di natura tale da restare assai facilmente celati,e da potersi perpetrare con sufficiente sicurezza, per modo che non possiamo certo aspettarci di vederli diminuire collo stabilirsi definitivamente del potere delle chiavi. Alain de Lille ne parla come di cosa esistente e nota ovunque (16), e Cesario di Heisterbach parla di preti che vendevano l'assoluzione per un pollo o per un fiasco di vino (17). Anche quando siffatto commercio non era così sfacciatamente vergognoso, pare che una certa qual larghezza di mano assicurasse una penitenza più facile a farsi, giacchè il Card. Enrico di Susa parla di confessori che, durante la confessione tenevano d'occhio la borsa del penitente ed il moto della mano, usando misericordia a seconda della gonfiezza dell'una e del moto dell'altra, e dice che siffatta misericordia non è spirituale, ma, bensì, borsale (18). Perfino S. Bonaventura sente il bisogno di mettere in guardia i suoi frati dal pericolo di ricever doni o di trattare in guisa diversa i poveri ed i ricchi (19). Col diffondersi delle indulgenze e col diminuire del loro prezzo diminuivano certo le tentazioni sia per parte del confessore che del penitente, ma, nel 1441, il Dr. Weigel parla di siffatto commercio come di cosa ancora assai frequente (20). Ancora nel 1690 Alessandro VIII dovette condannare una proposizione asserente che il parroco può ragionevolmente sospettare che i confessori appartenenti agli Ordini Mendicanti impongano penitenze a scopo di

(13) Hincmari Capit. cap. 13. - C. Turonens. ann. 1163, cap. 7 (Harduin. VI. II. 1601). Compilat. I. Lib. V, Tit. II, cap. 13. - Cap. 14. Extra Lib. V, Tit. III - Ivone di Chartres lo dà (Decr. XV. 112) attribuendolo ad Alessandro I. Cf. Jaffé, Regesta, p. 919.

(14) C. Lemovicens. ann. 1032. Sess. II (Harduin. VI. I. 886).

(15) C. Rotomagens. anno 1050, cap. 18 (Ibid. 1016).

(16) Alani de Insulis Sentt. cap. 27; Lib. Pœnit. (Migne, CCX. 246, 292).

(17) Caesar. Heisterbac. Dial. Dist. III. cap. 41.

(18) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss. § 53.

(19) S. Bonaventuræ, Confessionale, cap. 1. Partic. 6.

(20) Weigel Claviculæ Indulgentialis cap. 7.

lucro, ed il gesuita Viva, difendendo il suo ordine, ritorce l'accusa dicendo che anche i parroci lasciano sospettare di dedicarsi a siffatti illeciti traffici (21).

Altra prova della durezza dei canoni penitenziali riscontrasi nel sistema delle commutazioni, d'origine antichissima. Queste furono di vario genere. Per i laici consistevano usualmente in riscatti pecuniarii; per i chierici ed i frati, in esercizî e discipline d'ordine religioso, ma pare non ci fosse regola assoluta, e le varietà sono talmente numerose da rendere ozioso l'enumerarle tutte (22). Alcuni antichi canoni irlandesi affermano un anno di penitenza potersi riscattare passando tre giorni sulla tomba di un santo, senza mangiare, nè bere, nè dormire, oppure passando cento giorni a pane ed acqua, facendo una preghiera per ogni ora (23). Il Penitenziale di Teodoro specifica che dodici *Triduanæ* possono riscattare la penitenza di un anno, ed aggiunge che, in caso di malattia, che rendesse impossibile il digiuno, può bastare il prezzo di uno schiavo maschio o femmina, od anche la cessione di metà dei propri possedimenti, e, qualora si fosse defraudato alcuno, la restituzione nelle proporzioni del quadruplo (24). Se in queste norme riscontrasi qualche scrupolo per ciò che concerne il riscatto della penitenza a contanti, questo scrupolo presto scomparve, e, del resto, ciò era inevitabile dato lo stato della società per il quale i Penitenziali vennero escogitati. Ammettevasi universalmente nella chiesa che, in caso di infermità corporale che vietasse il digiuno, quest'ultimo potesse essere sostituito coll'elemosina (25), e questo costume coincide cogli antichi costumi dei nuovi convertiti. Fra i barbari le leggi non contemplavano le punizioni personali applicabili alle persone libere; i loro rozzi codici non contenevano che liste di prezzi da pagarsi per ogni singolo delitto, fino a completa tacitazione della parte

(21) Viva in Prop. XXI. Alexandri PP. VIII.

(22) Il curioso, vago di indagare queste particolarità, troverà materiali abbondanti in Wasserschleben's *Bussordnungen*, pp. 229-30 - 244 - 240 - 276-8 - 303 - 340-1 - 348 362 - 420 - 462 - 495 - 498 - 547 - 671-3. Anche Halitgari Lib. Pœnit. (Canisii et Basnage II. II. 129); Pœnit. Roman. Tit. IX. cap. 25, 31 (Tarragona, 1582); Muratori, Antiq. Ital. Diss. LXVI. II. (T. XIV, pp. 31, 41); C. Tribur. anno 895, cap. 54-58 (Hartzheim, I. 407).

(23) Canones Hibernienses II. cap. 3, 6, 11 (Wasserschleben, pp. 139, 140). - La *Biduana* e la *Triduana* erano due e tre giorni di digiuno rigoroso, qualche volta intermezzato da disciplina, di cui si davano più o meno di dodici colpi. Pœnit. Ecberti, cap. 15; Pœnit. Ps. Bedae cap. 43 (Wasserschleben, pp. 246, 277).

(24) Pœnit. Theodori Lib. I. cap. VII § 5 (Ibid. p. 191). - Collect. Antiq. Canon. Pœnit. (Martene Thesaur. IV. 55).

(25) Joh. Cassiani, Collat. XX. cap. 8.

lesa. Per uomini che avevano succhiate siffatte concezioni col latte materno, i digiuni e le inabilità imposte dai canoni erano semplicemente punizioni di carattere umiliante, e non era certo da aspettarsi che si sottomettessero agli ordini di un prete. Era perciò naturale che il principio del *Wer-Gild* o prezzo del sangue si applicasse pure alla penitenza, e non è a meravigliare che la chiesa vi si accomodasse, dal momento che essa era se non la sola, certo l'abituale raccoglitrice della commutazione. Così un anno di penitenza potevasi riscattare con ventisei soldi, con facoltà di consegnarli alla chiesa od ai poveri (26), e non è dubbio per quale alternativa si risolvesse il penitente. Perciò, il sistema si propagò e fiorì con reciproca soddisfazione di tutte le parti.

Un Penitenziale del secolo IX o X porta un catalogo di commutazioni con un'apologia in cui è detto che siccome allora era assai difficile persuadere i penitenti ad una lunga penitenza, prescritta dai canoni, perciò bisognava indurli a riscattare i loro peccati con opere pie — preghiere e salmodie e vigilie ed elemosine e lamentazioni, ai piedi della croce, a capo chino, dando ospitalità ai poveri ed ai pellegrini e digiunando (27). Parrebbe che ciò si applicasse assai meno al laicato che al clero, per il quale il sistema della commutazione, grandemente diffuso sotto il nome di S. Bonifacio, diceva che la penitenza di sette anni poteva benissimo esser compiuta in un anno. una *Triduana* basta per trenta giorni; ossia, in salmodia, cento e venti salterii per dodici mesi, od anche cinquanta salmi e cinque Paternoster per un solo giorno, od un salterio e quindici Pater per tre giorni; od anche, in luogo di Salmodia, un giorno puossi commutare con cento genuflessioni nell'oratorio, con un *Miserere* ed un *dimitte declicta mea*. La celebrazione d'una messa redime dodici giorni, dieci messe quattro mesi, venti messe nove mesi, trenta messe dodici mesi (28). Evidentemente i Canoni Penitenziali facevano poca paura al

(26) Pœnit. Ps. Bedæ cap. V, § 2 (Wasserschleben, 262). - Pœnit. Ecberti cap. VII. § 4 (Ibid. 238). - Burchardi Decr. XIX. 75. - Cf. Reginon. de Eccles. Discipl. Lib. I. cap. 299.

(27) Pœnit. Ps. Theodori, De Pœnitentiarum Diversitate (Wasserschleben, p. 621).

(28) Pœnit. Ecberti cap. 16 (Ibid. p. 246). - Bonifacius de Pœnit. (Migne, LXXXIX. 887). Altro schema di commutazione è il seguente: Dodici *triduanæ* con tre salterii interi e tre cento salmi commutano la penitenza di un anno. Ventiquattro *triduanæ* con tre salterii commutano la penitenza di un anno. Settantasei salmi, con una *Venia* (100 genuflessioni) a notte, e 300 *Palmatæ* commutano una *Biduana*. Cento salmi ed una *Venia*, con 300 *Palmatæ*, commutano una *Triduana*. Cento e venti speciali messe, con tre salterii e 300 *Palmatæ* commutano 100 soldi d'oro in elemosina. - Pœnit. Bedæ cap. 10. (Wasserschleben, p. 229).

prete che aveva facoltà di celebrare quante messe gli fosse piaciuto celebrare. Ma anche i laici potevano partecipare di questo beneficio e ciò pagando un prete perchè celebrasse per essi, accomodamento che non mancava di esser messo a profitto, dati i vantaggi che all'una ed all'altra classe apportava (29).

Delle accumulate commutazioni e riscatti, spirituali e finanziarie, fecesi poi una scelta che venne generalmente accettata. Nel modo in cui trovasi esposta da Regino di Pruhm nella sua autorevole compilazione, e sostanzialmente adottata da Burchard di Worms, essa afferma che qualora il penitente non sia in grado di digiunare può, se ricco, riscattare sette settimane con venti soldi, se meno ricco, con dieci soldi, se poverissimo, con tre soldi, ed il denaro dev'esser erogato alla redenzione degli schiavi od esser dato ai poveri oppure al prete. Ora un mese puossi riscattare con 1200 salmi recitati in ginocchio, o 1680 recitati altrimenti, ed una settimana con 300 salmi. Chi non conosce i salmi e non può digiunare con venti soldi può redimere un anno da passarsi a pane ed acqua, ma deve digiunare il mercoledì fino a mezzogiorno ed il venerdì fino a vespro, ed ogni tre settimane verificare quanto mangia e darne la metà in elemosine. Il prezzo di un giorno è di un denaro, o tutto il salterio in estate; per il resto dell'anno cinquanta salmi, sebbene alcuni li sostituiscano con dodici battiture. Per una penitenza di tre anni la redenzione per il primo anno è calcolata in ventisei soldi dati in carità, per il secondo in venti, per il terzo in diciotto, od anche in sessanta per tutta la durata della penitenza. Seguono poscia le commutazioni clericali, che sono quasi le stesse di S. Bonifacio (30).

---

(29) MS. Bobbiens. (Muratori Antiq. Ital. Diss. LXVIII.; T. XIV. p. 42). Però, il Burchard (Decr. XIX, 21) ammette solo che una messa possa rimettere un solo giorno, ed esige che il penitente sia presente all'offerta del pane e del vino al prete pigliando parte alle preghiere.

(30) Reginon. de Eccles.6 Discipl. Lib. II. cap. 438-46. Cf. Pœnit. Ecberti cap. XIII. - Burchard. Decr. XIX. 11-25, dove studia il *Pœnitentiale romanum*. Una più antica formola, di assai minore odore commerciale, parla così del modo di redimere una penitenza di sette anni. Per il prim'anno, pane ed acqua, dodici *Biduanæ;* per il secondo, cantare dodici volte cinquanta salmi in ginocchio per il terzo, dopo una *Biduana,* canti tutte le feste principali, il salterio stando immoto; per il quarto, trecento colpi di verga sulle nude spalle; per il quinto, pesi quanto mangia, e ne dia buona parte ai poveri; per il sesto redima il suo *Wer-Gild* e lo dia alla parte lesa od ai suoi eredi; per il settimo, abbandoni il male e faccia il bene. Chi non può o non vuol far questo, faccia quanto dice il Pœnitentiale. - Pœnit. Bedæ cap. 10 (Wasserschleben, 229-30). - Sembra che si tratti di un miscuglio di penitenza applicabile a chierici e laici, ma l'applicazione al laicato è resa chiara da un'osservazione finale,

Da queste formole si arguisce evidentemente che mentre il clero povero riduceva le proprie penitenze con esercizii spirituali o macerazioni, il laicato ed i ricchi prelati che lo potevano evitavano la penitenza col pagamento di date somme. Lo si può scorgere pure da San Pier Damiani, il quale afferma che nei conventi la penitenza di un anno era redimibile con mille nerbate, mentre nell'ordine più severo di Camaldoli ne occorrevano tremila, unitamente a salmodie (31); ma allorquando, nel 1259, ei riconciliò con Roma la ribelle chiesa ambrosiana, oltre ai pellegrinaggi cui abbiamo accennato più sopra, l'arcivescovo Guido si assunse cent'anni di penitenza, redimibili mediante una data somma annua da pagarsi, ed alle persone del basso clero vennero imposte penitenze di cinque o sette anni, da scontarsi con determinate elemosine e salmodie (32). Un procedimento converso di questo venne adottato dal sinodo di Lillebonne nel 1080; esso illumina l'assimilazione degli affari spirituali e profani. Abbraccia una lista di delitti, compresa l'infrazione della maggior parte degli articoli del Decalogo, per i quali il reo deve venire a composizione con somme da pagarsi al vescovo, ma se vuole, può presentarsi e confessarsi, facendo la penitenza che gli possa esser imposta, senza nulla pagare (33).

La demoralizzazione inseparabile da questo sistema di procacciarsi la salvezza produsse almeno una protesta. Nel 747 il concilio di Clovesho denunziò tutto il principio delle commutazioni dichiarandolo invenzione nuova della peggior specie, come quello che generalmente e popolarmente era riguardato come licenza ad impunemente peccare. L'elemosina, la salmodia e le genuflessioni, dic'esso, valgono come aiuto della penitenza, ma non si possono alla stessa sostituire. E' lecito ai peccatori di supplicare i preti santi a pregare per essi, ma se per ciò fare si dà o si promette alcunchè allora non si fa che aggiun-

---

secondo la quale chi non è in grado di leggere i salmi può pagare uno perchè li legga per lui, riducendo così la salmodia ad un oggetto commerciale. Così pure il Pœnit. Cummeani (Ibid. p. 463).

(31) S. Petri Damiani, Lib. VI. Epist. 27; Ejusd. Vit. SS. Rodulphi et Dominici, cap. 8. Ei passa a dimostrare che siccome mille colpi richiedono lo stesso tempo necessario a cantare dieci salmi, e siccome il salterio contiene centocinquanta salmi, così esso equivale a cinque anni di penitenza. S. Domenico Loricatus avrebbe spesso prescritto a se stesso cent'anni di penitenza redimendola poscia in questa maniera. Altrove si dice (Opusc. 50, cap. 14) di sapere di una vedova che si redense cent'anni di penitenza con venti salmi, cantati mentre si dava la disciplina.

(32) S. Petri Damiani, Opusc. V. (Migne, CXLV. 97-8). Se la penitenza venne redenta sulle basi stabilite da Ivone di Chartres (Decr. XV. 205) di cento soldi per ciascun anno, essa ammontò all'enorme somma di 10.000 soldi o 500 oncie.

(33) Synod. Juliobonens. ann. 1080, cap. 13 (Harduin. VI. I. 1600).

gere peccato a peccato. Qualunque possano essere le opere del genere assuntesi, bisogna fare la penitenza imposta dai canoni, poichè senza di essa non c'è remissione del peccato. Il pubblico deve convincersene; poichè la dottrina perniciosa erasi assai diffusa, come lo dimostra il caso di un ricco ito in cerca di riconciliazione per un grave delitto da lui commesso; in alcune sue lettere, egli ebbe ad affermare che pur non avendo personalmente digiunato per una sola ora, colle elemosine e le salmodie ed i digiuni degli altri aveva già talmente espiato il suo delitto, che anche se avesse ancora vissuto trecent'anni, avrebbe già soddisfatto in precedenza per tutto questo tempo. Ciò ammesso, il concilio chiede insistentemente: allora perchè Cristo avrebbe detto esser assai difficile che un ricco possa entrare nel regno dei cieli? (34). Tutto inutile: l'abitudine andossi sempre più sviluppando; ed era veramente inevitabile, dal momento che essa faceva comodo ad ambe le parti, e lo spirito mercantile che le diede la stura e dal quale essa pure era stata generata rivelasi nell'ammonimento dato assai spesso ai vescovi di non esser troppo cupidi di denaro, e di non cercare illeciti guadagni nell'ordinazione e nella consecrazione, o nella penitenza od in altro (35); così il vescovo Ahyto di Basilea ammoniva i suoi preti di non lasciarsi inorgoglire dal denaro fatto in questa maniera, ma piuttosto averne paura (36).

Nei casi particolari non è sempre facile distinguere la penitenza pecuniaria direttamente imposta, ed il riscatto pecuniario della penitenza, giacchè spesso esse differiscono solo formalmente ma non realmente, ed il risultato era sempre identico, sebbene scaturissero da differente principio. Così abbiamo visto nel passato capitolo come Oudaceus, vescovo di Llandaff, imponesse per penitenza al re Meurig la donazione di quattro ville. Breve tempo dopo, quel vescovo intraprendente ottenne altre concessioni in riscatto di penitenze, e ciò quando il re Morgan giurò pace collo zio Fioc, a condizione che se l'uno avesse ucciso l'altro, per l'omicidio commesso non sarebbe venuto a composizione, ma avrebbe spesa la vita in pellegrinaggio. Morgan uccise Fioc e ricorse ad Oudaceus per ottenere il perdono; questi raccolse un sinodo che impose qualche penitenza permettendo a Morgan di redimere il pellegrinaggio giurato cedendo taluni diritti che vantava sulla sede di Llandaff. In seguito re Gwaednecth uccise suo fratello Mer-

(34) C. Cloveshoviens. ann. 747, cap. 26, 27 (Harduin. III. 1958-60).
(35) Institutes of Policy, X. (Thorpe, II. 317).
(36) Ahytonis Capitulare cap. 20 (D'Achery, I, 585).

chior, ed Oudaceus lo scomunicò. Dopo aver retto alla scomunica per un anno, ricorse per esser riconciliato, e venne condannato ad una penitenza di un anno di penitenza per la Brettagna. Ritornato prima dello spirar dell'anno, riscattò il restante con quattro ville concesse alla sede (37).

Da tutto ciò si scorge come fosservi redenzioni estranee alle tariffe prescritte nei Penitenziali, poichè la chiesa non può esser limitata da regole fisse. Ed i riscatti occuparono un posto amplissimo; puossi arguirlo dai canoni formulati sotto l'influenza di S. Dunstano verso la fine del secolo X. Vi si dice che le penitenze sono di vario genere e le si possono tutte riscattare con elemosine. Il ricco può costruire una chiesa a maggior gloria di Dio, dotandola pure di terre sufficienti al mantenimento del ministro di Dio destinato a pregare per lui; oppure può costruir ponti, aiutare i poveri, liberare gli schiavi, ottenere intercessioni colla celebrazione di messe, mentre i più poveri possono visitar sovente chiese facendovi elemosina, mortificare la propria carne e castigare lo spirito (38). Un metodo siffatto di redenzione si ebbe l'alta sanzione dell'autorità papale, giacchè nel 1065, Alessandro II autorizzò la consecrazione di un convento eretto da Roberto Guiscardo, dietro ordine di Nicolò II, per la remissione dei suoi numerosi delitti, e, nel 1137, per ordine di Innocenzo II, l'abbazia cisterciense di Gercamps venne eretta dal conte Ugo di Camp-d'Avène in parziale commutazione della penitenza impostagli per aver bruciata la città di S. Riquier (39).

Nel secolo XI questo sistema di redenzione erasi talmente radicato che S. Pier Damiani si lagna che non si trovi più un laico che voglia assoggettarsi a digiunare per tre giorni alla settimana, sì che o si dovrebbero abolire per completo le redenzioni, oppure mettere da un canto come antiquati i canoni penitenziali (40). Eppure lo stesso Damiani ci fa vedere come si sarebbero potuti benissimo conciliare, giacchè ei parla dei beni immobili acquistati dalla chiesa per aver esonerato da corrispondenti penitenze (41). Il dotto e pio Muratori ci dice

(37) Spelman Concil. I. 63.

(38) Canons under King Edgar: Of Penitents, chap. 14, 16 (Thorpe, II. 283-5). Questi canoni danno pure una tariffa delle redenzioni: dodici centesimi oppure 220 salmi per un giorno di digiuno; un digiuno di un anno per trenta scellini, ossia fr. 33.60; un digiuno di sette anni puossi compiere in un anno cantando due volte il salterio, con cinquanta salmi alla sera (Ibid. Chap. 18, 19, pp. 285, 287).

(39) Löwenfeld, Epistt. Pontiff. Rom. p. 51. - Gousset, Actes etcc. II. 221.

(40) S. Petri Damiani, Lib. I. Epist. 15.

(41) Ibid. Lib. IV. Epist. 12. Cf. Lib. V. Epist. 8.

come ciò avveniva. Quando il nobile, forse già inchiodato al letto di morte, voleva liberare la sua coscienza dei numerosi delitti commessi negli anni della vita, il prete gli doveva presentare i canoni facendogli comprendere a qual lunga penitenza sarebbe costretto. Il moribondo non poteva fare a meno di impallidire; la somma necessaria per riscattare per completo siffatta penitenza sorpassava di gran lunga le risorse pecuniarie del penitente, poichè il denaro allora era scarso. Allora dovevasi suggerire una transazione per la quale la chiesa o l'abbazia avrebbe accettato un equivalente in terreni, lasciandone probabilmente al proprietario l'usufrutto vita naturale durante, e così ambo le parti restavano soddisfatte del contratto (42). Ancora, se le terre cedute erano grandemente appettibili, probabilmente la loro cessione cancellava i peccati del proprietario non solo, ma anche dei suoi parenti, genitori o figliuoli (43). Così rendesi intelligibile la formola « pro remissione peccatorum meorum », che riscontrasi in tante concessioni di terre fatte alla chiesa (44). Qualche volta il concedente era

(42) Muratori, Antiq. Ital. Diss. LXVIII. (T. XIV pp. 65-7). Un significativo preambolo ad una carta concessa nel 1032 al monastero di Casa Aurea dice: « Quia cum quadam die cogitare coeperimus qualiter impii et peccatores qui peccata sua redimere negligunt in illa poena perpetua cum Diabolo damnabuntur; et qualiter justi et electi Dei in illa æterna beatitudine cum Domino gloriabuntur, subiter respexit nos divina pietas et compunctum est cor nostrum et cum timore et æstuatione cordis coepimus anxie quaerere consilium a sacerdotibus et religiosis viris qualiter peccata nostra redimere et iram æterni judicis evadere possemus. Et consilio accepto quod nihil sit melius aliud inter eleemosynarum virtutes quam si de propriis rebus et substantiis nostris in monasterio dederimus et cœpimus quærere intra nosmetipsos quem aptum locum invenire possemus; et subito Deo concedente invenimus aptum locum intra territorium Teatinum in locum qui nominatur Olegato », etc. - Chron. Casauriens ann. 1032 (Muratori S. R. I. T. II. P. II. p. 994). Da ciò si comprende di leggieri la gelosia tra i confessori secolari ed i monastici.

(43) Di tutto questo, nel 1065, un saggio trovasi nel *Chron. Casauriens.* ann. 1065 (Ibid. p. 1001). Un'inclusione ancor più comprensiva delle anime al benefizio trovasi in una carta del Cav. Adelelm, verso il 975, colla quale concedeva all'abbazia di Fleury un castello ed una chiesa nella diocesi di Sens « pro remedio animæ meæ et senioris mei inclyti Francorum ducis Hugonis, quin et progenitore meo Roberto et genetrice mea nomine Berta, et pro Buchardo et aliis parentibus meis ». Migne, CXXXVI 1303. Di efficacia ancora più generale fu la riedificazione e la dotazione della chiesa di S. Eulalia nel 975 fatta da Pedro I, vescovo di Compostella - « etam pro remissione peccatorum genitorum meorum qui in ipso loco sepulti quiescunt, pro me et ipsis hoc cupio facere ». Espana Sagrada, XX. 385.

(44) Il trovarsi, fin dal secolo settimo, queste formole in Marculfo (Lib. II, numero 4, 6, ecc.) dimostra che trattavasi di un costume già stabilito. La credenza implicita che sostenevasi nell'efficacia di questo metodo di redenzione trovasi assai bene espressa in una carta di Alfonso IX di Castiglia nel 1206, al monastero di S. Maria di Aguilar. - « Libente animo et spontanea voluntate, credens immo penitus sciens ex pio opere veniam consequi delictorum, facio cartam concessionis, confirmationis et pro-

più cauto, e conservava non solo l'usufrutto per sè vita natural durante, ma anche la facoltà di revocare il dono prima di morire (45). Pare che la chiesa si accomodasse a concedere la remissione dei peccati a qualunque condizione, e se il penitente per acquistarsi la redenzione nulla aveva in proprio, la chiesa accettava di prender lui e la sua famiglia in qualità di servi (46) — atto singolarmente in contraddizione colla dottrina benefica che la liberazione degli schiavi fosse opera benefica, atta ad ottenere il perdono dei peccati (47).

Il carattere mercantile di queste transazioni, per le quali la chiesa vendeva il diritto al paradiso in cambio della terrena ricchezza trovasi espresso a caratteri indelebili da Bonifacio VIII quando porta a cielo il fortunato commercio per il quale le cose della terra vengono vendute per il paradiso, e le transitorie per le eterne (48). Questo commercio, tanto studiatamente perseguito per secoli, fece sì che alla chiesa venisse trasferita la proprietà delle maggiori e migliori terre d'Europa. A questo proposito non si potrebbe citare un autore migliore del buon Muratori, il quale afferma senza ambagi che questo fu la fonte principale degli innumerevoli acquisti della chiesa, e che nessuno potrebbe farsi un adeguato concetto della sua estensione a

---

sectionis Deo et sanctæ Mariæ Monasterio de Aguilar ». - Boletin de la Real Academia de la Historia, Mayo, 1891, p. 443. Della stessa formola servivasi pure Bernardo, vescovo di Verona, nel 1023, quando alla chiesa di S. Giorgio di Braida abbandonava ogni suo dirittto sull'uso delle temporalità della stessa. - Spicilegio Vaticano, I. II. Col decorrer del tempo il principio venne ad esser applicato universalmente. Nel 1215, re Giovanni concedeva la Magna Charta « et pro salute animæ nostræ et antecessorum omnium et hæredum meorum ». - Matt. Paris. Hist. Angl. ann. 1215. Non sembra che il compilatore della Charta si fermasse troppo ad esaminare in qual modo potesse avvenire che con quell'atto venisse pure assicurata la salute degli antenati di Giovanni. Eppure allora comprendevasi ancora imperfettamente la distinzione tra *culpa* e *pœna*.

(45) « Recognovimus nos in elemosinam perpetuam contulisse pro remedio animæ nostræ et antecessorum nostrorum Abbacie Jœvalis Premonstratensis ordinis domos nostras totas cum toto proprisio in vico S. Germani Antissiod. Parisiensis, ita tamen quod nos quamdiu vixerimus domos easdem cum toto proprisio tenebimus et possidebimus, post mortem vero nostram ad dictam abbatiam devolventur, nisi de domibus memoratis in sanitate nostra vel in ultima voluntate aliud ordinaverimus. Poterimus etiam donationem istam revocare usque ad supremum vitæ exitum si voluerimus ». - Cartularium Ecclesiæ Parisiensis T. III, p. 85.

(46) « Quidam homo Lambertus nomine, cum esset ingenuus et maneret apud Setas, cum uxore sua nomine Eremburgi ac liberis Famuero et Dominico ejusdem conditionis, gratis se tradidit Sancto Pedro ad serviendum in loco qui dicatur Fons Besua ac monachis ibi degentibus famulantibus Deo, quatenus libertas provenerit animabus eorum ». - Chron. Besuense (Migne, CLXII, 899).

(47) Marculfi, Formularum, Lib. II, n. 32, 33.

(48) Digard, Registres de Boniface VIII, n. 2405 (T. II, p. 12). - « Terrena in cœlestia et transitoria in æterna felici commercio commutando ».

meno di aver debitamente compulsati i cartolari di chiese e conventi. Il Muratori scriveva lo scorso secolo, quando il soffio della rivoluzione non aveva ancora strappato alla chiesa gran parte dei suoi beni temporali; eppure dice che i dati da lui presentati erano ancora ben lungi dall'indicare l'estensione dei possedimenti ecclesiastici nel medio evo (49). Non c'è che dire la chiesa seppe formulare assai bene la sua escatologia, sfruttando implacabilmente i terrori del peccatore.

Potevasi pure redimere la penitenza volontariamente accettata. Nel 1129, il tesoriere della chiesa di Compostella propose un pellegrinaggio a Gerusalemme, ma l'arcivescovo Gelmirez lo persuase ad inviare colà l'oblazione che intendeva fare, consecrando poi le spese del viaggio a donazioni a Santiago. Proprio allora il re inviò a Compostella, perchè fosse venduto, uno splendido calice d'oro della chiesa di Toledo, ed il buon Gelmirez convinse il tesoriere a comprarlo per donarlo all'altare in redenzione del suo pellegrinaggio (50).

Nei primi anni del secolo XII S. Ivone di Chartres considera come ancora in pieno vigore le antiche commutazioni (51). Siccome gli scolastici principiavano allora a sistematizzare le antiche pratiche, formulandone teorie, le proteste non potevano certo mancare. Pseudo-Agostino ammonisce il peccatore che il denaro senza pentimento non basta; chi vuol redimere i proprii peccati coll'offerta di beni temporali deve prima offrire il suo spirito (52). Ugo di S. Vittore dimostra che qualora il peccato si potesse redimere con denaro più che con carità, allora il ricco sarebbe favorito a spese del povero, e potrebbe peccare a piacer suo; potrebbe colla massima facilità acquistarsi la redenzione dei suoi peccati ed ottenere la giustificazione ogni qual volta lo volesse dando denari (53). Abelardo rimbrotta indignato i preti, assai numerosi, che conoscono il meglio, e con tutto ciò per avidità di denaro esonerano i penitenti dalla penitenza imposta per i loro peccati (54). Queste rimostranze a nulla valsero, sebbene collo stabilirsi della teoria sacramentale si finisse necessariamente coll'ammettere che il riscatto non riguardava la *Culpa* ma solo la *Poena*. Pietro di Poitiers dimostra che questo sistema era in pieno vigore verso la fine del secolo (55); un pri-

(49) Muratori, Antiq. Ital. Diss. LXVIII. (T. XIV, pp. 14, 118).

(50) Historia Compostellana Lib. III, cap. 8

(51) Ivon. Carnot. Decr. P. XV, cap. 192-205.

(52) Ps. Augustin, de vera et falsa Pœnit, cap. 15.

(53) Hug. de S. Victore de Sacramentis Lib. II. P. XIV, cap. 6.

(54) P. Abælardi Ethica cap. 25.

(55) Pet. Pictaviens Pœnitentiale (Amort de Indulgentiis II, 33. - Morin. de Pœnit. Lib. VII. cap. 22).

vilegio di Celestino III, in data del 1195, alla chiesa dei SS. Maria e Teobaldo di Metz, stabilisce che le spese di un pellegrinaggio a Roma, se pagate a contanti, potrebbero far le veci del pellegrinaggio (56), ed i canoni dei varii concilii tenuti per tutto il secolo XIII vi accennano come a costume universalmente stabilito (57). Guglielmo di Parigi asserisce che sarebbe stata pazzia per un penitente intraprendere lunghi pellegrinaggi e macerazioni quando lo stesso effetto poteva ottenerlo dando alla chiesa tre ova e tre quattrini (58). Giovanni di Friburgo cita la Glossa al Decretum per dimostrare la regola che il confessore deve sempre permettere al penitente di redimere a piacer suo la penitenza impostagli; e che questo principio fosse universalmente accettato lo dimostra l'esser esso ripetuto dall'Astesano, coll'aggiunto che un digiuno si possa redimere con pochi centesimi (59). Verso la fine del secolo XV, Angiolo da Chivasso dice altrettanto, mentre nei secoli XVI e XVII i libri di testo in voga dimostrano come il costume fosse tutt'altro che estinto (60). Il Liguori si accontenta di dire che il confessore può sempre commutare una penitenza da lui stesso imposta, cosa che non può fare il penitente (61). Diffatti, assai tempo prima che le redenzioni fossero scomparse dai libri di testo, erano diventate di nessuna importanza pratica, giacchè erano state lentamente soppiantate dal sistema sempre più rigoglioso delle indulgenze. Queste ultime fecero traboccare la bilancia dalla parte delle chiese più cospicue, e particolarmente dalla Santa Sede, che si fece la parte del leone, e vennero naturalmente stimolate a spese degli antichi costumi, artifizî di un periodo ignaro dei tesori della chiesa e dell'uso che se ne poteva fare. Nei tempi moderni, dopo che le indulgenze, fatta eccezione della Cruzada, sono diventate per la maggior parte gratuite e così facili a lucrarsi, mentre la penitenza è diventata vieppiù nominale, non c'è più occasione alcuna di redimerla a contanti.

(56) Cœlest. PP. III. Epist. CCXXII (Migne, CCVI, 1106).

(57) Statut. Eccles. Cenoman. ann. 1247 (Martene Ampl. Coll. VII, 1380). - Statut. Eccles. Nannetens. cap. 88 (Martene Thesaur. IV. 949). - C. Claromont. ann. 1246 cap. 7 (Harduin. VII. 599). - Synod. Nemausens. ann. 1284 (Ibid. 913).

(58) Guill. Paris. de Sacramento Ordinis cap. XIII.

(59) Jo. Friburg. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. XXXIV. Q. 135. - Astesani Summæ Lib. V. Tit. XXXI. Q. 2; Canon. Pœnit. § 55.

(60) Summa Angelica, V. *Confessio* VI. § 1. - Summa Sylvestrina V. *Confessor* III. § 15. - Azpilcueta Man. Confessarior. cap. XXVI, n. 20. - Pœnit. S. Caroli Borromei (Wasserschleben, p. 727. - Val. Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. VII, n. 40. Perciò sono in errore il Morin ed il Binterim quando affermano che il riscatto della penitenza scomparve coll'andar dei Penitenziali fuori d'uso.

(61) S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI. n. 528-9.

Quando il sistema delle redenzioni, sotto la pressura della teoria sacramentale, dovette restringersi alla *poena*, si sentì naturalmente il bisogno di qualche mezzo con cui eludere la *culpa*, nè, per generazioni abituate al fortunato commercio di Bonifacio VIII ed a vedere il potere delle chiavi sfruttato in tutte le maniere a scopo di lucro, la vendita del perdono e dell'assoluzione poteva presentare alcunchè di vergognoso e biasimevole. Se come si è visto, il prete poteva trarre qualche utile del confessionale, e l'abate poteva aggiungere maniero a maniero sollevando il peccatore dal peso delle sue colpe, il prelato che al proprio tribunale aveva riservato i più vergognosi peccati, ed il papa che, come vescovo universale, aveva giurisdizione in prima ed ultima istanza su tutti i fedeli, se non avessero approfittato per proprio conto di questo potere, avrebbero dato a divedere di esser troppo indifferenti alle occasioni loro porte dai costumi e dallo spirito dei tempi. Finchè la confessione fu irregolare e volontaria, non era certo possibile un traffico organizzato e sistematico di questo genere, ma una volta resa obbligatoria dal concilio lateranese del 1216, ed una volta che i peccatori, per esser ammessi alla comunione di Pasqua, furono obbligati tutti gli anni a munirsi dell'assoluzione, si rese necessario a vescovi e papi disporre le cose in conformità degli affari che facevansi sempre più spessi man mano che la confessione obbligatoria veniva ad esser universalmente osservata. Sorse allora l'ufficio dei Penitenzieri, ai quali i prelati delegavano i loro poteri cogli annessi doveri ed occupazioni, che non potevano più compiere personalmente. I più antichi accenni a siffatti funzionarî io li ho riscontrati nel sinodo di York del 1195, in cui dicesi, che gli spergiuri debbono essere inviati al confessore generale della diocesi, in mancanza del vescovo o dell'arcivescovo (62). Il concilio lateranese, riconoscendo la necessità di siffatti officiali ordina ai vescovi di nominarne non solamente nelle loro cattedrali ma anche in tutte le chiese conventuali, ed abbiamo visto (vol. I) come questo venne poco a poco sebbene non universalmente osservato. Che queste funzioni rappresentassero un cespite di rendite nelle diocesi popolose e ricche apparisce dal fatto che, nel 1263, l'ufficio della penitenzieria della chiesa di Parigi risiedeva in una tenuta feudale del vescovo, al quale per l'investitura dovevasi pagare un canone (63). Si fu probabilmente per proteggere questo cespite di rendite che, nel 1294, il concilio di Saumur proibiva agli arcidiaconi, ai diaconi ed agli arcipreti

(62) C. Eboracens. ann. 1195, cap. II (Harduin. VI. II 1932).
(63) Chartularium Eccles. Parisiens. I. 200.

della diocesi di Tours di concedere l'assoluzione a contanti nei casi riservati al vescovo (64).

La penitenzieria papale fu un frutto naturale del sistema. Come abbiamo visto, i penitenti avevano l'abitudine di appellare alla Santa Sede, sia per ottenere una mitigazione della penitenza loro imposta in patria, sia perchè inviati dai loro vescovi inabili a decidere di casi particolarmente difficili, od anche per averne la penitenza, nella speranza che la devozione manifestata col pellegrinaggio potesse loro procurare condizioni più facili di quelle che verissimilmente avrebbero potuto ottenere dai loro prelati, e che così realmente accadesse lo dimostra il crescer continuo degli affari di questo genere, a dispetto di tutte le rimostranze e di tutti gli sforzi delle autorità locali e dei concilii per sopprimere siffatti appelli, a partire dai tempi di S. Bonifacio nel secolo VIII a venire fino al concilio di Limoges nell'XI (65). Parrebbe però che la curia anteriormente all'imposizione della confessione annuale nulla avesse di precisamente organizzato. Uno dei risultati fu quello di aumentare grandemente il numero dei penitenti e di imporre ai confessori ed ai vescovi locali la considerazione di un gran numero di casi che fino allora non erano stati preparati a decidere, di guisa che crebbe pure così l'affluenza dei pellegrini alla Santa Sede, sia per giudizi in prima istanza, che per appelli. Oltre di ciò, andò costantemente aumentando la lista dei casi riservati al papa, sì da far sentire la necessità di un tribunale permanente che tenesse continuamente le sue sedute. Data la confusione esistente a proposito dei limiti del *forum internum* ed *externum*, questo tribunale ebbe ad occuparsi di una vera congerie di affari perfettamente separati dalla penitenza e dall'assoluzione sacramentale, ma in quest'ultima sfera era veramente supremo, e ad esso fioccavano da ogni regione soggetta all'obbedienza di Roma peccatori e delinquenti di ogni genere ansiosi di ottenere il perdono. Col tempo si finì per riconoscere questo perdono buono non solamente nel foro della coscienza, ma anche nei tribunali civili, e quando alcuni malaccorti giuristi insorsero pretendendo di imporre dei limiti alle competenze del foro spirituale, Sisto IV, nel 1484, bollò con indignazione la loro sacrilega audacia, dichiarando che le sue decisioni dovevano aver forza di legge in tutti i tri-

(64) C. Saumuriens. ann. 1294, cap. 3 (Harduin. VII. 1117).

(65) S. Bonifacii, Epist. 49. - Hincmari Remens. Epist. XXXII. cap. 20. - C. Tribur. ann. 895, cap. 20 (Harduin. VI. I. 448). - C. Salenunstadiens, ann. 1022, cap. 18 (Ibid. p. 830). - C. Lemovicens. ann. 1032, Sess. II. (Ibid. p. 890).

bunali, ecclesiastici e civili — dichiarazione ripetuta poi da Paolo III, nel 1549, e da Giulio III, nel 1550 (66).

La Riforma rese più ardito il potere civile a protestare contro queste invasioni della sua giurisdizione, ed allorquando, nel 1562, avvenne la convocazione definitiva del concilio di Trento, fra le lagnanze presentate fuvvene una di Sebastiano, re del Portogallo, con cui chiedeva di impedire ai penitenzieri di invadere il campo riservato alla giustizia (67). La Curia aveva arredata la sua casa in modo da poter tener testa alle esigenze dei tempi, e Pio IV nel maggio di quell'anno pubblicava una bolla colla quale aboliva nella Penitenzieria molti abusi, che egli dichiarava essersi introdotti per la licenza e la negligenza dei tempi precedenti, ordinando che in avvenire essa avesse ad occuparsi esclusivamente del foro della coscienza e della salute delle anime. Nel 1569, il rigido riformatore S. Pio V andò ancor più oltre; rimaneggiò tutta l'organizzazione, ne ridusse implacabilmente il numero degli impiegati, abolì la compra-vendita delle cariche, ordinò di concedere gratuitamente tutte le lettere, e proibì, sotto pene severissime, di accettare doni o gratificazioni (68). Da allora, salve talune modificazioni momentanee, essa ha sempre camminato su quel sentiero.

Anteriormente alla Riforma era naturale che le assoluzioni concesse dalla Penitenzieria venissero impartite, direttamente od indirettamente, a contanti. Ciò non scandalizzava affatto la coscienza pubblica, giacchè la mentalità dei secoli passati aveva educato il popolo a considerare come commerciabile il perdono dei peccati, la curia aveva sempre bisogno di monti d'oro, giacchè, qualunque fosse la parte della ricchezza d'Europa che andava a finire nel suo grembiale, essa ave-

(66) Sixti PP. VI. Const. *quoniam nonnulli;* Julii PP. III. Const. *rationi congruit.* (Bullar. I. 428, 785). Che il Penitenziale ritenesse le sue assoluzioni valide sia per l'uno che per l'altro foro e per i più gravi delitti chiaro apparisce dal linguaggio di Pio IV, quando, nel 1562, intrapprese sotto questo riguardo una parziale riforma introducendovi dei limiti. - « Præterea ne Ordinarii in corrigendis subditorum excessibus impediantur et delicta impunita remaneant, non concedat absolutiones vel mandata de absolvendo ab homicidiis vel aliis gravibus delictis, etiam occultis, pro quibus de jure civili pœna capitalis imposita sit, præterquam in foro conscientiæ dumtaxat ». - Pii PP. IV. Const. *in sublime,* 4 Maii, 1562 (Bullar. II. 75). I perdoni venduti da Tetzel nel 1515 non erano semplici indulgenze in *foro conscentiæ,* ma proteggevano il compratore da ogni processo penale. - Gröne, Tetzel und Luther, oder Lebensgeschichte und Rechtfertigung des Ablasspredigers und Inquisitors Dr. Johann Tetzel, pp. 187-9 (Sœst, 1860).

(67) Le Plat, Monument. Concil. Trident. V. 86.

(68) Pii PP. IV. Const. *in sublime;* S. Pii PP. V. Const. *in omnibus rebus* (Bullar. II. 75, 300).

va sempre pronte le adunche dita per prendere, e gli ambiziosi disegni della Santa Sede erano sempre in caccia di mezzi per attuarsi. C'era da aspettarsi che sfruttasse tutti i mezzi a sua disposizione, ed in generale il clero era ben lungi dal criticare le fonti da cui provenivano le rendite necessarie, anche se queste consistevano nel chiedergli la decima o la dodicesima parte delle sue rendite, per aiutarla in qualche santa guerra che intraprendeva o desiderava intraprendere. Con tutto ciò di tanto in tanto si hanno degli indizii che gli affari della Penitenzieria qualche volta pigliavano una piega troppo palese. Allorquando Giovanni XXII volle punire, standosene ad Avignone, i suoi penitenzieri di Roma per aver assolto Lodovico di Baviera ed i suoi aderenti dalla scomunica, colse l'occasione per accusarli di aver venduto il perdono *a culpa et a poena* dei più gravi delitti e di aver delegato ad altri la loro facoltà per aumentare le loro rendite, e Clemente V fu costretto a licenziare, per ragioni simili, alcuni degli speciali penitenzieri nominati per il giubileo del 1350, la colpa dei quali era probabilmente di aver stornato denaro che avrebbe dovuto esser consegnato alla Camera (69). Col tempo crebbero pure gli elementi riformatorî della chiesa. Al concilio di Costanza, la nazione tedesca non esitò a denunziare la vendita dei perdoni fatta dalla Curia a mezzo del forum penitenziale, come assai più terribile della simonia, ed il modo con cui vi si accenna dimostra come siffatti abusi fossero notorii ed universalmente riconosciuti (70). Enea Silvio, prima di diventar papa col nome di Pio II, ebbe a dichiarare che la Curia nulla dava senza soldi; vendeva l'imposizione delle mani e lo Spirito Santo, ed il perdono dei peccati potevano ottenerlo solo coloro che potevano

(69) Bullarium Vaticanum, I. 273, 343. La posizione dei penitenzieri minori, sebbene allora non fosse ancora venale, non si poteva avere gratuitamente. Nella tavola delle Tasse del periodo avignonese stampata recentemente dal Tangl (Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, XIII. 89), il prezzo della commissione di una penitenzieria per l'anno giubilare del 1350 è di 16 grossi tornesi. Questo non era se non un quarto delle spese officiali, per modo che l'elezione costava al petente da sei a sette fiorini, ed egli, naturalmente, doveva cercare di rifarsi in qualche modo sulla carica, sebbene colla bolla *in agro dominico* di Benedetto XII nel 1338 gli fosse proibito di chiedere o di accettare alcunchè per sè dal penitente. - Denifle, Die älteste Tax-rolle der Apostol. Pönitentiarie (Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte, IV. 212).

(70) Protestatio Nationis Germanicæ (Von der Hardt, IV. 1422). - « In foroque pœnitentiali, quod horrendius est quam simoniacæ pravitatis vitium, ubi non in remedium animarum, sed sub colore appretiandarum chartarum, crimina delinquentium aut gratiæ dispensationum, præcise secundum qualitatem suam, ut res profanæ taxantur, abusiones manifeste nefandes committendo ».

pagarlo (71). Nel 1536 una commissione nominata da Paolo III per esaminare queste ed altre simili questioni riportò che sebbene le tasse della Cancelleria apparissero scandalose a talune anime pie, tuttavia il denaro non era chiesto per l'assoluzione ma per la soddisfazione del peccato, e dalla Santa Sede era veramente consecrato ad usi pii (72). Il ragionamento non convinse affatto la commissione più rigida di cardinali nominata due anni dopo da Pio per studiare il famoso progetto di riforma noto col nome di *Consilium de Emendando ecclesia*. Costoro ebbero a dichiarare che la Penitenzieria e la Dataria erano l'asilo in cui si ricoveravano tutti coloro che potevano comprarsi l'impunità a suon di metallo, e scongiurarono il papa di togliere questo scandalo che avrebbe trascinato a rovina quel regno o quella repubblica che ne avesse permessa l'esistenza (73).

La vecchia controversia sull'esistenza e l'autenticità del famoso libro delle tasse della Penitenzieria è stata terminata dalla pubblicazione fatta dal Padre Denifle dell'originale della Tavola delle Tasse, formulata da Benedetto XII nel 1338 (74). Si tratta di un catalogo di varie forme di lettere inviate dalla Penitenzieria, col massimo delle spese che si dovevano pagare per ciascuna di esse. Siccome la Penitenzieria occupavasi in modo particolare di questioni concernenti il

(71) Aeneæ Sylvii, Epistt. Lib. I. Epist. 66. - « Nihil est quod absque argento Romana Curia dedat. Nam et ipsæ manus impositiones et Spiritussancti dona venduntur. Nec peccatorum venia nisi nummatis impenditur ».

(72) Döllinger, Beiträge zur politischen, kirchlichen und Cultur-Geschichte, III. 210.

(73) Le Plat, Monument. Concil. Trid. II. 601.

(74) Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte, IV. 201. Delle *taxæ*, ripetutamente pubblicate da editori protestanti a scopo polemico, ne esistono due recensioni. Una di queste venne stampata da Wolfgang Musculus, eppoi ristampata con una versione francese da Antoine Du Pinet, Lyons, 1564. Questa venne ancora ristampata, nel 1701, colla data di Londra, poscia, nel 1821, con grandi aggiunte di materie estranee, da Collin de Plancy sotto il pseudonimo di Julien de Saint-Acheul, e, finalmente, nel 1872, da J. M. Cayla. Credo che non siasi mai riusciti a stabilire la fonte originale di questa edizione. Un'altra recensione di indubbia autenticità apparve a Parigi, nel 1520, coi tipi di Toussaint Denis. E stata ripetutamente ristampata, e le edizioni principali sono quelle diBanck, Franeker, 1651; Du Mont, Bois-le-Duc, 1664 e 1706; Friedrich, Hannover, 1827; Gibbings, Dublin, 1872; Woker, Nordlingen, 1878 e Saint-André, Paris. 1879. Altra recensione, senza data, ma stampata verso il 1500, trovasi nella White Historical Library, Cornell University, A. 6124. Probabilmente l'origine della Tassa della Penitenzieria si può riscontrare in una commissione data, nel 1240, da Gregorio IX al Provinciale domenicano di Francia di raccogliere i fondi necessarii a venire in aiuto del vacillante impero latino di Costantinopoli. Fra gli altri espedienti egli lo autorizzava ad assolvere dalle censure incorse per violenze contro persone del clero purchè l'offensore desse soddisfazione all'offeso e pagasse l'importo di un viaggio a Roma e da Roma per ottenerne l'assoluzione. - Ripoll. Bullar. Ord. Præd. I. 109.

forum externum — dispense, assoluzioni dalla scomunica e simili — così gli accenni del catalogo delle tasse ad assoluzioni da peccati *in foro conscientiae* formano una parte relativamente piccola del suo contenuto, ed i varii peccati si trovano qualche volta raggruppati in modo da dimostrare che il prezzo di ciascuna assoluzione non trovavasi in alcuna connessione colla qualità o grado del delitto perdonato. Evidentemente la lista quivi data comprendeva solo le spese di ammanuense (75). Nelle operazioni più antiche della Penitenzieria queste cifre rappresentavano indubbiamente tutta la spesa delle lettere, ma, collo svilupparsi dell'organizzazione e colla moltiplicazione degli impiegati, le spese vennero pure raddoppiate, comprendendo la redazione della supplica, la minuta delle lettere, la bella copia, la sigillazione e la registrazione, sì che il prezzo stabilito nella lista delle Tasse veniva ad esser quadruplicato ed anche quintuplicato e più (76).

Tuttavia questo non basterebbe a spiegare le affermazioni citate più sopra che la Santa Sede vendeva le assoluzioni dai peccati, nè le lagnanze sull'influenza demoralizzatrice del sistema. Evidentemente per dir ciò, bisogna che si esigessero altri pagamenti, corrispondenti sia alla gravità della colpa che alla solvibilità del reo. L'esistenza e la

---

(75) Per esempio (Denifle, pp. 222-3):

« Item pro littera simplicis clericidii pro præsente non ultra . . . III Turon
« « « « laicalis homicidii, tam pro præsente quam pro absente, non ultra . . . . . III »
« « « « Uxoricidii, non ultra . . . . . III »
« « « « patricidii vel matricidii aut fratricidii, non ultra IV »
« « « « Laicalis homicidii periurii, incendii, incestus, spolii, rapinæ et sacrilegii, non ultra V »
« « « « universalis a peccatis, non ultra . . . . . III »

Nei canoni penitenziali estratti dall'Astesano da Graziano, che furono, per lo meno di nome, in vigore in quest'epoca, la penitenza prescritta per un incesto non era minore di sette anni, per un omicidio volontario sette anni, per un omicidio accidentale cinque anni, per un matricidio dieci anni, per un uxoricidio qualche cosa di più, per uno spergiuro da sette a dieci, per un sacrilegio sette anni, per incendio tre anni. - Canones Pœnit. §§ 6, 8, 15, 16, 18, 21, 29, 43, 48.

(76) Tangl, Das Taxwesen der päbstlichen Kanzle (Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtforschung, XIII. 63 sqq.). In questo notevole scritto il Signor Tangl ha pubblicate le tavole della Tassa dei papi avignonesi, illustrate da ampi accenni a documenti contemporanei. Un solo esempio da lui citato basterà a dimostrare il prezzo della Tassa ben lontano dal rappresentare il costo reale. Nel 1424, l'abbazia di S. Albano procuravasi una dispensa dal magro in quaresima, la tassa della quale figurava nella Tabella in dieci *gros tournois* compreso il privilegio degli altari portatili, tassati alla stessa quota, mentre i rendiconti dell'abbazia dimostrano che le spese pagate alla Curia per la prima dispensa salirono 428 *gros*, e quelle per il secondo a 418. - Amundesham Annual - Monast. S. Albani. Ed. Riley, II. 271 (M. R. Series).

natura di questi pagamenti trovansi indicati nella bolla di Benedetto XII del 1338, colla quale regolava la Penitenzieria. Quell'ufficio contava allora un cardinale noto sotto il titolo di Major Poenitentiarius e dei suoi assistenti; oltre di ciò c'erano due penitenzieri minori, con speciali facoltà, di stazione a S. Pietro in Roma, ed altri nelle chiese principali della città dove la Curia reputava conveniente installarli (77). A questi penitenzieri minori era deferito il penitente che chiedesse l'assoluzione, a loro doveva fare la confessione, da loro doveva accettare la penitenza, da loro ricevere le lettere d'assoluzione. Costoro nulla potevano chiedere e ricevere dal penitente, ma avevano l'obbligo di imporre penitenze pecuniarie a beneficio della Camera Apostolica. Nella bolla del 1338 trovasi un clausola colla quale si proibisce loro di imporre siffatte penitenze a proprio profitto, oppure del loro ordine o di qualunque altro ordine, e nel giuramento che loro deferivasi all'entrata in carica, era contenuta anche questa promessa (78). Evidentemente il beneficiario di questa penitenza pecuniaria era uno solo, e, sebbene non sia specificato, su di esso non è possibile errore: la camera papale. Da quell'epoca in poi le penitenze furono arbitrarie, ma i canoni continuarono ad esser in vigore alla pari delle redenzioni; era facile far vedere al penitente quale fosse il valore dell'assoluzione di cui andava in cerca, e modificarlo a seconda della sua possibilità di pagarlo. Perciò, è ragionevolmente presumibile che la *Routine* dell'assoluzione per il tramite dei Penitenzieri fosse cespite di una rendita immensamente superiore al tasso bassissimo del catalogo, la qual cosa spiega la mancanza di correlatività tra le spese e la natura dei delitti, e giustifica le asserzioni dei contemporanei della vendita del perdono dei peccati fatta dalla Curia (79).

Sarebbe, naturalmente, ingiusto concluderne che la chiesa, nell'esercizio del suo potere di legare e di sciogliere, mirasse esclusiva-

(77) Nel 1342, Clemente VI aggiunse un terzo penitenziere, stazionante a S. Giovanni in Laterano. - Bullar. Vaticanum, I. 343.

(78) Bened. PP. XII. Bull. *in agro Dominico* (Denifle, l. c. p. 212). - Bullar. Vatican. I. 338. - « Et quod non injungam pœnitentias pecuniarias expresse mihi vel personæ certæ vel (ordino meo vel) alteri applicandas ».

(79) Pare che nemmeno oggi siano del tutto sconosciuti i contratti di questo genere. P. Müller afferma che « un certo confessore rifiutò l'assoluzione ad un povero servo, perchè, sebbene andasse regolarmente a messa, pure non si fermava ad ascoltare il sermone della domenica; eppure quello stesso confessore assolse un ricco che aveva dato scandalo col tenersi un'amante, perchè costui presentossi alla chiesa con un dono di un costoso tappeto ». - Catholic Priesthood, III. 145).

mente ad aumentare la propria ricchezza ed il proprio potere, ma, disgraziatamente si hanno prove troppo forti e decisive per dire che essa abitualmente sfrutta questa situazione, e cioè, il diritto assuntosi di dirigere le anime, per assicurarsi tutti quei beni materiali che il suo genio poteva suggerirle. Quanto più aumentavano i suoi possedimenti e le sue rendite, più numerosi facevansi coloro che cercavano di far carriera militando sotto le sue bandiere, per modo che, per grandi che fossero le sue rendite, esse erano sempre inadeguate alla bramosia di coloro fra i quali andavano spartite, ed essa era sempre in cerca di mezzi di aumentarle. L'influenza sullo sviluppo morale della cristianità, che ne risultò, non voteva mancare di esser deplorevole.

CAPITOLO XIX.

SODDISFAZIONE.

SOMMARIO. — La penitenza sacramentale è soddisfazione — La penitenza diventa discrezionale. — I canoni penitenziali teoreticamente in vigore. — Il lassismo aumenta. — Riforma tentata dal Concilio di Trento. — Suo fallimento. — Rimostranze contro l'aver ridotta la penitenza ai minimi termini. — Giansenisti e Rigoristi. — Riforma tentata da Leopoldo I di Toscana. — La penitenza moderna riducesi a poco più di una semplice formalità. — Spiegazioni del cangiamento. — Cause dello stesso. — Sufficienza della penitenza. — Obbligo di fare la penitenza. — Dimenticanza di fare la penitenza. — Tempo utile per farla. — Penitenza ingiusta ed irragionevole. — Il farla in istato di grazia. — Penitenza fatta per altrui mezzo. — Penitenza medicinale.

Stando alla definizione tridentina, le tre parti di cui si compone la materia della penitenza sono la contrizione, la confessione e la soddisfazione, comunemente dette le tre parti della penitenza (1). La soddisfazione è la penitenza in quanto con essa il peccatore soddisfa Dio, dopo esser stato assolto dalla colpa per mezzo della contrizione, della confessione e dell'assoluzione . Quest'ultima lo aveva ancora lasciato soggetto alle pene del purgatorio, dalle quali viene liberato dalla soddisfazione per opera della virtù del sacramento. Per lo meno teoretica-

(1) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnitentia can. 4. - « Si quis negaverit ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in pœnitente, quasi materiam sacramenti pœnitentiæ, videlicet contritionem, confessionem, et satisfactionem, quæ tres pœnitentiæ partes dicuntur... anathema sit ». Eppure la teoria del sacramento della penitenza era talmente incerta, che prima di lanciare quest'anatema disputossi fra i dottori se la soddisfazione ne facesse parte. Il Card. Caietano dice (Opusc. tract. VI. Q. ii) : « In satisfactione vere sacramentali opus est præcipue pœnitentis et tam parum habet sacramenti ut multi doctores negant ipsam esse partem sacramenti ».

mente, perciò, la soddisfazione altro non sarebbe che un sinonimo scolastico di penitenza, ma il cambiamento di designazione serve di indice dell'alterazione di concetti introdotta dalla teologia scolastica, nello studio dei rapporti intercedenti tra il peccatore, il prete e Dio (2). Lo svilupparsi del potere delle chiavi, l'accettazione della teoria sacramentale, e, per ultimo, la scoperta fatta nel secolo XIII del tesoro dei meriti di Cristo e dei santi, la cui distribuzione sarebbe stata affidata alla casta sacerdotale, non potevano fare a meno di alterare profondamente l'amministrazione della penitenza. Gli antichi penitenziali colla loro laboriosa enumerazione di peccati e penitenze, erano ormai diventati antiquati, il confessore erasi venuto rivestendo delle qualità di giudice fornito di illimitata discrezione, la penitenza erasi fatta volontaria in luogo di obbligatoria, e le sue lunghe scadenze era già gran cosa se non erano andate perdute perfino in teoria. Un cangiamento tanto grave non potè certo effettuarsi se non poco a poco. La lotta tra la tradizione e l'innovazione fu lunga assai e confusa, nè io qui posso far altro che accennarvi, che accennare brevemente ad alcuni indizii più in vista che ci mettano in grado di seguirne l'esistenza e le direttive.

Abbiamo visto nel passato capitolo come perfino nei Penitenziali si accordasse fino ad un certo punto al prete la facoltà di modificare i termini tradizionali della penitenza, e come ciò fosse reso necessario nei rapporti di liberi e servi, di poveri e ricchi, di chierici e laici, di fanciulli, di invalidi, di donne e di uomini forti, la capacità dei quali a sopportare ed a redimere la penitenza variava all'infinito. Eppure questo potere discretivo fu limitato, come accadde negli esempi di penitenza citati più sopra del secolo XI e della prima parte del XII, i quali esempi dimostrano il rigore con cui osservavansi ancora i canoni, e le parole di Alessandro II, di Gregorio VII e di Urbano II rivelano l'intenzione seria di far rigorosamente osservare l'antico siste-

(2) La parola « soddisfazione » venne probabilmente adottata dagli scolastici per evitare la confusione scaturiente dal doppio significato di *pœnitentia* significante penitenza e pena. Non si trattava di conio scolastico. Tertulliano se ne serve (De Pœnit. cap. 9) « quatenus satisfactio confessione disponitur ». S. Ambrogio dice (De Lapsu Virginis, n. 37) « grande scelus grandem habet necessariam satisfactionem ». S. Agostino (Serm. CCCLI. cap. 5) parla di soddisfar Dio col pentimento. Gennadio di Marsiglia (De Eccles. Dogmat. cap. 54) la definisce in maniera da escludere la penitenza. « Satisfactio pœnitentiæ est causas peccatorum excidere nec earum suggestionibus aditum indulgere ». Qualche volta venne usata come sinonimo di penitenza prima del sorgere della teologia scolastica, come fece il concilio di Tolosa nel 1056 (Harduin. VI. I. 1045), e S. Anselmo (Cur Deus Homo Lib. I. cap. 15).

ma. Diffatti, se fosse stato altrimenti, ben difficilmente la chiesa sarebbe riescita ad aumentare così rapidamente i suoi possedimenti, aumento dovuto precisamente al riscatto delle penitenze. Graziano ripete, togliendolo dalle antiche compilazioni, il detto che difficilmente si sarebbe potuto dir prete chi non avesse conosciuto i canoni penitenziali; questo continuò a ripetersi fino al secolo XVII (3), ed abbiamo visto per quanto tempo si continuasse ad affermare la regola che ogni peccato mortale, per esser perdonato, bisognava fosse scontato con sette anni di penitenza. Nella seconda metà del secolo XVI, Azpilcueta pare fosse il primo ad asserire arditamente l'inesistenza di siffatta legge; essa, dic'egli, è stata ricevuta e praticata dalla chiesa senz'autorità alcuna, e sarebbe ridicolo imporre sette anni di penitenza per ogni peccato mortale ad uno che ne confessasse mille (4).

Naturalmente questa prerogativa sacerdotale di modificare questa severità crebbe col tempo e coll'uso, e quando, per lo svilupparsi del potere delle chiavi, si ebbe pure la facoltà di impartire l'assoluzione sacramentale, essa non era più soggetta a limite. Pietro di Poitiers parrebbe fosse il primo ad affermarla assolutamente ed incondizionatamente, e venne seguito da Adamo di Perseigne (5). Diffatti, l'antiquata e rozza legislazione dei Penitenziali era evidentemente inadeguata ai bisogni di un tempo in cui gli scolastici andavano dissodando ogni zolla del campo della morale, pesando e misurando ogni deviazione in base ad un tipo più o meno arbitrario. Crebbe così poco a poco un codice di regole minutissime, ed il genio scolastico arrovellossi a definire ogni varietà di peccati, mortali e veniali, facendo le più raffinate distinzioni. Per tal modo tutto andava a por capo ad un nuovo ordine di cose in cui il prete veniva nettamente ad usurpare il posto di Dio, colla pienezza del potere e della responsabilità, dando immediatamente la stura ad una folla innumerevole di questioni, spina dei dottori posteriori, poichè miravano a prescrivere al prete delle regole che mettessero la sua sapienza finita in grado di compiere le funzioni dell'Onnisciente. Così Alain de Lille, che considerò come antiquati i Penitenziali, passò a fornire le regole che dovevano guidare il prete nell'indagine delle circostanze di ciaschedun peccato, per vederne il grado di colpevolezza e quali deduzioni se ne potessero trar-

(3) Cap. 5 Dist. XXXVIII. - Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. VII .n. 53.

(4) Azpilcuetæ Comment. de Pœnit. Dist. V. cap. *Falsas* n. 14-16.

(5) Morin. de Pœnit. Lib. VII. cap. 22. - Adami Perseniæ Abbat. Epist. XXVI. (Migne, CCXI. 682).

re dal punto di vista del penitente (6) — vane e fallaci formole fatte per scrutare il cuore inscrutabile dell'uomo, ripetute e rimaneggiate da allora ad oggi, con inarrivabile impotenza.

Ma i Penitenziali erano troppo profondamente radicati nelle tradizioni e nella pratica della chiesa per poter esser così facilmente scartati, ed una lotta confusa e curiosa scoppiò tra l'antico ed il nuovo ordine di cose, lotta che durò più di un secolo. Teoreticamente gli antichi canoni restarono in vigore, sebbene venissero sempre più soppiantati dall'arbitraria discrezione del confessore. Perduta la loro assoluta sanzione, perdettero pure il loro carattere coercitivo; non si potevano più imporre al penitente che più non avesse voluto osservarli; inoltre, collo svilupparsi della riconciliazione in assoluzione e col carattere sacramentale assunto dalla penitenza, la soddisfazione assunse il carattere di offerta volontaria fatta a Dio dal penitente per estinguere la *poena* a patimento da scontarsi ancora in purgatorio. A questo proposito il penitente doveva esser consultato, e vedremo come questo corroborasse assai le altre influenze che contribuirono a raddolcire il tradizionale rigore dei Penitenziali. Le perplessità di questo periodo di transizione sono assai bene illustrate da un trattato sulla penitenza, scritto verso la fine del secolo XII, dietro richiesta di un decano di Salisbury, da Roberto di Flammesburg, che aveva funzionato da penitenziere a Parigi. In un passo ei considera i canoni come ancora in vigore, e dice che gli stessi prescrivevano una penitenza di quattordici anni a chi avesse sedotta una cugina; egli esprime il suo ardente desiderio di vederli sempre seguiti, ed avverte i confessori di non poter agire arbitrariamente; se il penitente è disposto ad accettare la penitenza canonica, ed il prete impone meno, il penitente evita il purgatorio, ma non il prete. Eppure il prete può aumentare o diminuire a piacer suo la penitenza. Roberto dice di aver sempre, per conto suo, osservato i canoni, ma se il penitente nicchiava egli si offriva sin dapprincipio di ridurre la penitenza, mitigandola a piacere a tutti coloro che avessero promesso di emendarsi. Pochi, dic'egli, sarebbero stati coloro che l'avrebbero accettata per completo, nè devesi mai permettere che il penitente si lasci trascinare a disperar del perdono (7).

Quando il prete cessò di esser semplicemente un intercessore di misericordia per diventare dispensatore di assoluzione, si ammise pu-

(6) Alani de Insulis Lib. Pœnit. (Migne, CCX. 286-92, 297).
(7) Morin. de Pœnit. Lib. VII. cap. 22; Lib. X. cap. 25.

re autorevolmente la sua direttiva sulla soddisfazione. Innocenzo III proclamò solennemente che essa dipendeva esclusivamente da lui, il quale poteva prescrivere ciò che più gli fosse parso utile alla salute del peccatore, e questa decretale venne incorporata nella compilazione di Gregorio IX, entrando a far parte del diritto canonico (8). Con tutto ciò, S. Raimondo di Pennaforte, pur ammettendola nella compilazione, non era con essa completamente d'accordo. Ei raccolse un certo numero di canoni tipici dell'antica severità, e disse che uno studio diligente degli stessi avrebbe dovuto servire di guida nella scelta della penitenza più adatta in altri casi, nè da essi il prete avrebbe dovuto decampare senza grave motivo; è vero, aggiunse, che alcuni ritengono arbitraria ogni penitenza, e che tale è l'uso comune, ma la regola, sebbene più difficile, è assai più sicura (9). Per un altro verso, Guglielmo di Parigi, parlando della discrezione sacerdotale, dimostra l'insanabile incompatibilità dell'antico sistema penitenziale colla nuova dottrina dell'assoluzione sacramentale. Se è necessario osservare i canoni, allora il prete non è se non un esecutore, senza potere di modificare una sentenza, la chiesa è impotente ed inutili le chiavi; se il prete potesse allontanarsi dal rigore della lettera, i suoi atti sarebbero nulli; è impossibile infliggere una penitenza ben determinata ad ogni peccato, quando il grado di colpevolezza può essere indefinito, ed, inoltre, Dio non ha mai rivelato ad alcuno il quantitativo di soddisfazione penitenziale che esige; se il prete è dubbioso deve consultare persone competenti; è bensì vero che nonostante ogni cura ed ogni consultazione, due preti possono assegnare penitenze differenti per lo stesso grado di peccato, ma è cosa pia il credere che Dio accetta l'una e l'altra, sebbene disuguali (10). Però, il vescovo Guglielmo sguscia tra le fatali perplessità del problema, e non si ferma ad indagare che cosa avvenga del penitente nel caso che il confessore non agisca colla debita discrezione ed avvedutezza, mentre nei Penitenziali c'era per lo meno il comune consenso della chiesa condensato dall'esperienza di secoli. Alessandro di Hales si studia di attenersi ad una via di mezzo. Sonvi di quelli, dic'egli, per i quali le penitenze son tutte arbitrarie, ed il potere delle chiavi permette al prete di assegnarle a piacer suo; altri affermano i canoni esser tutt'ora in vigore, ed il prete poter solo aumentarli o diminuirli a seconda dei casi; per

(8) Cap. 8 Extra Lib. V. Tit. xxxviii.
(9) S. Raymundi Summæ Lib. III. Tit. xxxiv. § 4.
(10) Guillel. Paris. de Sacram. Pœnit. cap. 20.

conto suo, egli segue una via di mezzo, e risolve il problema col dire che se la penitenza è troppo leggiera, il penitente vi supplirà col purgatorio (11). Alberto Magno segue press'a poco lo stesso ordine di idee (12), mentre Giovanni di Dio, nel 1247, sosteneva che il libero che volontariamente pecca deve sottostare a tutto il rigore dei canoni, e ad un rilassamento ha diritto solo lo schiavo che pecca perchè costrettovi dal padrone (13). Il Card. Enrico di Susa denota la lotta tra il principio e la pratica col formulare una regola simile, passando subito dopo ad inculcare la moderazione, e riconoscendo così la discrezione del confessore (14). La Glossa al Decretum, autorevole quasi quanto il testo, ammette per completo il potere arbitrario del prete, il quale, se c'è contrizione, può rimettere parte o tutta la soddisfazione (15). L'Aquinate, per un altro verso, nega che il confessore possa esercitare arbitrariamente le sue funzioni ma attribuendo il tutto alla divina ispirazione, il risultato non cambia, sopra tutto perchè dice che non in tutti i casi si possono seguire i canoni (16). S. Bonaventura tratta della soddisfazione in maniera al tutto discrezionale, pur sforzandosi di mantenere l'autorità degli antichi canoni (17). Giovanni di Friburgo altro non può fare che ripetere le asserzioni dei suoi predecessori — i canoni sono tutt'ora in vigore, ma la penitenza è arbitraria (18). L'Astesano si appoggia a Raimondo di Pennaforte; sonvi due opinioni, quella che afferma la completa discrezione del prete, e quella che impone l'osservanza dei canoni; delle due, la seconda è la più sicura e la più difficile ad osservarsi (19). S. Antonino dimostra come a mezzo il secolo XV l'opinione lassista aveva completamente trionfato; i canoni, dic'egli, sono antiquati e perfettamente arbitraria la soddisfazione; sarebbe vano tentare di vincere la riluttanza del penitente a sottomettersi all'antica severità, e spesso una penitenza che durasse tutta la vita sarebbe insufficiente; tutti i confessori deb-

(11) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XXI. Membr. iii. Art. I.

(12) Alb. Magni in IV. Sentt. Dist. XX. Art. xiv. (Morin. de Pœn. Lib. X. cap. 15).

(13) Jon. de Deo Pœnitentiale, Lib. I. cap. 3.

(14) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss. § 60.

(15) Gloss. sup. Cap. *Si is* (cap. 28) Caus. XXIII. Q. iv. Questo canone è estratto da Gregorio I e prescrive di imporre rigidamente la penitenza. La Glossa venne scritta da Giovanni Teutonico, ed ampliata, verso il 1257, da Bartolomeo Brixiensis. - Mart. Fuldens. Chron. (Eccard. Corp. Hist. Med. Aevi I. 1712).

(16) S. Th. Aquin. Summæ Suppl. V. XXVIII. Art. iv.

(17) S. Bonaventuræ Confessionale Cap. III. Partic. 1-58; Cap. IV. Partic. I.

(18) Jo. Friburgens. Summæ Confess. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 125.

(19) Astesani Summæ Lib. V. Tit. xxxi. Q. 2; Tit. xxxii.

bono cercare di persuadere i penitenti ad accettare più che sia possibile, ma debbono poi accontentarsi di rimettere al purgatorio quanto non possono ottenere (20), lieti di trasportare dall'inferno al purgatorio. Bartolomeo di Chaimis dà una serie di canoni, non, dic'egli perchè siano osservati, poichè antiquati, ma per istruzione dei confessori, per giudicare della relativa gravità dei peccati; le penitenze sono ora puramente arbitrarie, ed il prete può imporre solo ciò che il penitente è disposto ad accettare (21). Anche Prierias dichiara sette anni esser la penitenza stabilita per ogni peccato mortale, ma la cosa stare del tutto nelle mani del confessore (22). Nessuna meraviglia che il Savonarola spieghi il perchè della compilazione del suo piccolo *Confessionale* col dire che la varietà delle opinioni e la moltitudine dei libri dei canoni e delle questioni hanno ingenerata tale una confusione che i confessori più giovani ed incolti considerano l'argomento come un'oceano impossibile a varcarsi, sì che non vale nemmeno la pena di imbarcarsi (23).

Data quest'irriconciliabile contraddizione tra l'antico ed il nuovo sistema, fu certo un'idea felice quella degli scolastici di ricorrere al ripiego per il quale i canoni penitenziali sarebbero ancora in vigore, ma solo per la penitenza pubblica applicabile a colpe pubbliche, mentre arbitraria resterebbe la penitenza applicabile alla penitenza privata per peccati segreti. Naturalmente, nessuna autorità corroborava questo ripiego, ma presentava una soluzione a difficoltà altrimenti insolubili, e venne ardentemente abbracciato senza scrutarne troppo a fondo la verità. Pare che il Card. Enrico di Susa pel primo diffondesse questo metodo di girare la difficoltà, a lui insegnato, dice,

---

(20) S. Antonini Summæ P. III. Tit. xvi. cap. 20. Un rimatore inglese contemporaneo accettò francamente la pratica corrente.

Hyt were fulle harde that penaunce to do
That the lawes ordeyneth to.
Therfore by gode dyscrecyone
Thou must in confessyone
Joyne penaunce both harde and lyghte
As thou hereaftere lerne myghte.
On dedly synne as lawes techeth
To seven yeres ende recheth.
But now be fewe that whole do so
Therfore a lyghter way thou moste go.

- John Myrc's Instructions to Parish Priests, vv. 799-804, 1737-44.

(21) Bart. de Chaimis Interrog. fol. 105-a.

(22) Summa Sylvestrina v. *Confessor* IV. §§ 1, 3.

(23) Savonarolæ Confessionale fol. 3-b (Taurini, 1578).

dal suo maestro, e venne senza scrupolo alcuno seguito dai posteriori dottori, fino a che divenne assiomatico (24). Così la tradizione dei canoni penitenziali era salva, mentre era lasciato senza limiti il potere delle chiavi nelle mani del confessore. Inoltre, fu pure salva perchè la penitenza pubblica erasi allora fatta talmente antiquata, che ad essa potevansi attribuire i canoni più antiquati senza più sollevare protesta alcuna, ed una certa qual lustra esterna di severità e di rigorosa virtù era benissimo compatibile col trionfante lassismo, sebbene quegli stessi che misero fuori questa spiegazione fossero i primi a riconoscerne l'inutilità, come vedremo qui subito.

Un solo esempio basterà a dimostrare quanto qualunque pretesa di severità fosse destituita di base. Nel secolo XIV, i canonisti continuavano ancora ad esporre minutamente, come avrebbe fatto un antico concilio irlandese, la penitenza da imporsi ad un prete colpevole di fornicazione. Ed ecco come l'esponevano. Essa deve aver la durata di dieci anni. Per tre mesi deve starsene rinchiuso, vestito di sacco e degente sulla nuda terra, implorando continuamente la misericordia di Dio, deve vivere a pane ed acqua, ad eccezione della domenica e delle feste principali, in cui può bere un poco di vino, mangiare pesce e vegetali. Dopo di ciò può esser rilasciato, ma non può comparire in pubblico, per non scandalizzare il popolo. Poscia deve ancora passare otto mesi a pane ed acqua, ad eccezione della domenica e dei giorni festivi. Indi può esser ammesso alla comunione ed alla pace, ed al coro, ma non all'esercizio delle sue funzioni, ed alla fine del settimo anno deve passare tre giorni alla settimana a pane ed acqua, ed il sabato deve recitare un salterio o redimersi con una moneta da dodici centesimi. Allo spirar del settimo anno, il vescovo può permettergli l'esercizio delle sue funzioni, ma ancora per tre anni deve rigorosamente digiunare il venerdì a pane ed acqua (25). Nessuno che conosca il vergognoso concubinaggio del clero medioevale può fare a meno di ridere al leggere questo canone che, qualora fosse stato veramente

(24) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss. § 60. - S. Bonav. Confessionale cap. III. Partic. I. - Jo. Friburgens. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 125. - Astesani Summæ Lib. V. Tit. xxxi. Q. 2. - Weigel Claviculæ Indulg. cap. 6.

(25) Cap. 5 Dist. LXXXII. - Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss. § 60. - Jo. Friburgens. Summæ Cinfessor. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 125. - Astesani Canon. Pœnit. § 2; Summæ Lib. V. Tit. xxxi. Azpilcueta (Comment. de Pœnit. Dist. V. cap. *falsas* n. 3) accenna a questa penitenza come a cosa inaudita, per dimostrare che gli antichi canoni eran diventati totalmente antiquati, e Valére Renaud (Praxis Fori Pœnit Lib. VII. n. 53) fa osservare a questo proposito che mille anni non sarebbero bastati ad un prete che avesse vissuto un anno di concubinato.

applicato, avrebbe reso vacanti più della metà delle parrocchie d'Europa; esso avrebbe resi inutili tutti gli sforzi fatti perennemente da tutti i sinodi locali per imporre l'osservanza della castità con misure assai meno severe. Eppure nessuno di quei sinodi locali pensò mai di applicare quel canone, la qual cosa non venne tentata nemmeno dai prelati più rigidi (26). Perciò, è lecito concluderne che gli altri canoni penitenziali enumerati dai canonisti erano pure egualmente lettera morta, sebbene fossero considerati in vigore.

Diffatti, i canonisti continuarono a divertirsi colla compilazione di liste di penitenze sullo stampo dell'antica severità. Sebbene i penitenziali fossero ormai virtualmente fuori di discussione, molte prescrizioni in essi contenute vennero incorporate nelle compilazioni di Graziano e di Gregorio IX, conservando così il grado di legge anche sotto il nuovo sistema. Queste per lo meno non vennero dimenticate e le collezioni si susseguirono da canonista a canonista, in una successione continuata di opere, preparate allo scopo di servire di guida pratica fra l'arruffio della nuova teologia scolastica. S. Raimondo di Pennaforte, il Card. Enrico di Susa, S. Bonaventura, Giovanni di Friburgo, Astesano da Asti, S. Antonino di Firenze, Bartolomeo de Chaimis ed innumerevoli altri, scrissero cataloghi di canoni varianti da quaranta a cinquanta, di cui dicevasi che i confessori dovevano conoscerli, giacchè nessun prete senza di essi poteva dire di esser ben equipaggiato per il suo mestiere (27). Fra queste, la collezione dell'Astesanus è quella che più a lungo si è conservata autorevole. Posso aggiungervi il Decretum di Graziano come quello che è entrato a far parte del diritto canonico, e, come già ho accennato, continuò ad esser

(26) Il concetto pratico del prete concubinario, espresso da Angiolo da Chivasso (Summa Angelica, v. *concubinatus* §§ 2-4 è che tali preti sono sospesi agli occhi di Dio e commettono peccato mortale celebrando la messa, ma se il peccato è segreto non sono irregolari. Se il peccato è talmente palese che non possano nè celarlo nè negarlo, allora vengono sospesi, ma molti dottori ritengono che non si possa fare *ipso facto* e che sia prima necessario ammonirli. Se la concubina è accompagnata dalla madre e può passare per donna di servizio di quest'ultima, allora non è notorio e l'ammonizione è certamente necessaria. Quanto poco si facesse conto di questa procedura puossi arguire dall'osservazione del cancelliere Gerson, il quale, parlando dei peccati che debbonsi tollerare per evitare mali peggiori, dice: « Et ita de concubinariis sacerdotibus pro loco et tempore staret forte esse faciendum ». - Regulæ Morales, ed. 1488 XXIV. E.

(27) S. Raymundi Summæ Lib. III. Tit. xxxiv. § 4. - Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De pœn. et Remiss. 3, 60. - S. Bonaventuræ Confes. cap. III. - Jo. Friburg. Summæ Confess. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 125. - Astesani Summæ Lib. V. Tit. xxxii. S. Antonini Summæ P. III. Tit. xvii, cap. 31, § 5. - Bart. de Chaimis Interrog. fol. 104.

ristampato nel secolo XVI come manuale assai conveniente per i confessori.

Tale perenne riproduzione degli antichi canoni non fu semplicemente effetto di cieca venerazione per la tradizione, ma ebbe uno scopo che sta a dimostrare quanto fosse destituita di fondamento l'ipotesi che essi si fossero conservati in vigore solo per la penitenza pubblica e non per la privata. Non era necessario che il prete li imparasse a mente, come si farebbe per esercizio mnemonico, ma gli si inculcava di spaventare con essi i suoi penitenti facendo loro vedere quanto avrebbe dovuto esser lunga la penitenza che avrebbero dovuto fare per i loro peccati, penitenza che probabilmente avrebbe dovuto durare tutta la vita, rendendogli così facile l'abbreviarla e magnificando la benignità della chiesa e del potere delle chiavi che lo metteva in grado di impartirgli l'assoluzione a condizioni così facili (28). Serviva pure ad eccitare a chiedere le indulgenze, ed a questo scopo erano ampiamente usati dai *Quæstuarii* o dispensatori di perdoni. Nella forma di sermoni data da Tetzel e presentata ai preti di cui egli servivasi, trovasi una tremenda pittura della severità dei sette anni di penitenza necessarii a compiersi per ogni peccato mortale commesso a partire dall'infanzia, e lo stesso aggregato trovasi efficacemente adoperato in qualità di argomento per l'acquisto dell'indulgenza destinata a sostituire quest'insopportabile punizione (29). Nè trattavasi solo di un negoziante tutto intento a vendere la sua merce. Bertoldo, vescovo di Chiemsee, confutando gli errori di Lutero sulle indulgenze, spiega come i canoni penitenziali fossero stati imposti dai Padri sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, come per ogni peccato mortale si dovessero fare sette anni di penitenza, e come la mitigazione avvenuta nei tempi moderni sia dovuta all'uso delle indulgenze, giacchè il penitente o deve pagare col purgatorio o servirsi della liberalità papale che gli offre questo modo di evitare il purgatorio (30). La finzione dell'impre-

(28) Hostiens. Aureæ Summæ loc. cit. - Astesani Summæ Lib. V. Tit. xxxi. - Weigel Claviculæ Indulg. cap. vi. - S. Antonini Summæ P. III. Tit. xvii. cap. 29. - Summa Angelica v. *Confessio* 6.

(29) Amort de Indulgentiis, II, 15.

(30) Berthold. Chiemens. Theologiæ Germanicæ cap. LXXXIX. n. 4-6 (Aug. Vind 1531). *L'Onus Ecclesiæ*, pubblicato nel 1529 sotto il nome di Giovanni di Chiemsee, lo espone più rudemente. - « Et quamvis canones pœnitentiales sint modo abrogati et mortui, tamen absque operibus condignis tanquam vivaces redimuntur per fictam indulgentiarum concessionem, vel magis per pecuniarum exactionem e sanguine et sudore pauperum ovium extortarum ». - Amort. de Indulgentiis II. 26. Siccome nulla sapevasi di Giovanni Chiemsee, si è discusso chi fosse l'autore dell'*Onus Ecclesiæ*

scrittibile autorità degli antichi canoni si è conservata, sebbene sembri che il concilio di Trento le abbia inferto un colpo mortale, dichiarando esser dovere del confessore imporre la penitenza in conformità dei dettati dello Spirito e della sua coscienza (31). Il Catechismo Tridentino istruisce i confessori ammonendoli esser loro dovere di spiegare al penitente la penitenza prevista dai canoni penitenziali per ciascuno dei peccati mortali da lui commessi, e siccome tutto questo fa ancora parte delle edizioni moderne di quell'epoca così puossi ritenere che tale sia ancora il costume del confessionale (32). S. Carlo Borromeo diedesi la briga di compilare un Penitenziale, classificato in conformità del Decalogo, e contenente cento canoni tolti dalle collezioni di Teodoro, Beda, Burchard, Ivone, ecc., in tutta la loro antica severità imponendo ai suoi preti di tenerli ben presenti; egli ordinava ai preti di uniformarvisi, ordinando loro, nel caso non vi si fossero potuti attenere, ed avessero dovuto limitarne il rigore, di imprimer ben bene nella mente del penitente la benignità della chiesa per tale mitigazione (33). Azpilcueta ammonisce i confessori di spiegare che solo Dio sa veramente quale penitenza siasi meritata, ma che la chiesa, nei tempi antichi, esigeva sette anni di penitenza per ciaschedun peccato mortale; al penitente devesi chiedere se sarebbe disposto ad accettarla; se acconsente, tanto meglio, ed a ciò può esser mosso dalla prospettiva di lucrare un'indulgenza che la cancelli (34). Valerio Renaud consiglia di umanamente omettere l'accenno ai sette anni di penitenza, qualora siavi il pericolo che il peccatore si illuda, ma, in generale, l'accennare agli antichi canoni è consigliabile per indurre più facilmente il peccatore ad accettare quanto gli si deve imporre, e ad evitare in seguito il peccato (35). Istruzioni più o meno omogenee riscontransi in opere recenti, nè si può dire che i canoni venissero dimenticati, data l'influenza che per essi il confessore veniva ad avere sul penitente (36). Padre de Charmes ripete l'antica regola

Reusch (Der Index der verbotenen Bücher, I. 124) lo attribuisce a Berthold, e ritiene che la *Theologia germanica* ne sia una revisione abbreviata. Nell'Indice Lovaniese del 1550 venne messo fra i libri anonimi.

(31) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 8.

(32) Catech. Trid. De Pœnit. cap. 13.

(33) Acta Eccles. Mediol. I, 580, 585, sqq. 886 (Mediol. 1843).

(34) Azpilcuetæ Man. Confes. cap. xxvi. n. 19.

(35) Reginaldi Praxis fori Pœnit. Lib. VII. n. 38, 53.

(36) Mart. Fornarii Institt. Confessar. Tract. I. cap. 3. - Zerola Praxis Sacr. Pœn. cap. XXV. Q. 13, 33. - S. Leonardo da Porto Maurizio, Discorso Mistico e Morale, n. xxvii. - Ferraris Prompta Biblioth. v. *Pœnit. Sacram.* n. 49. - Bened. PP. XIV. Bull.

esser dovere di tutti i confessori il conoscerli, e ristampa *in extenso* il Penitenziale del Borromeo, dicendo che molti preti lo avevano pregato di renderlo accessibile a tutti (37). Ancora nel 1857 il vescovo Zenner, nel suo manuale ad uso dei confessori, dà una scelta condensata di tutti gli antichi termini di penitenza prolungata (38), ma al solo scopo di terrificare il penitente, come riconosce l'osservazione di Benedetto XIV, che ogni vescovo che cercasse di farli osservare tenterebbe l'impossibile (39).

Ridotti così i canoni penitenziali alla semplice funzione di spauracchi, il confessore restava libero di applicare il suo arbitrio, col vantaggio di poter minacciare ai ricalcitranti tutti i fulmini dell'antica severità, o di condonare facilmente le colpe al ricco liberale, od anche di esercitare tutta una piccola ed esasperante tirannia in danno dei deboli e degli indifesi. Pochi sono i mezzi che abbiamo a nostra disposizione per addentrarci nei segreti del confessionale, ma sappiamo quanto sian rari coloro che sono veramente in grado di servirsi di un potere irresponsabile, e sappiamo pure che il processo di selezione con cui si colmavano i vuoti nei beneficii vacanti, o si installavano i vicarii, nel medio evo non era tale da dare eccessivo affidamento sull'esistenza di siffatte nature sovente fornite di cura d'anime. Così al sensuale, al brutale, all'avaro ed al cattivo, il confessionale presentava ampia messe di occasioni di appagare i proprii istinti, nè è lecito dubitare che siffatte occasioni venissero spesso sfruttate, sebbene la maggior parte delle vittime tollerasse in silenzio i soprusi. Ci è stato conservato per caso un breve di Benedetto XII che illustra la maniera in cui potevasi abusare e si abusava del confessionale. E' indirizzato ad un vescovo, e dice che l'attrice aveva a lui appellato dall'Ordinario della sede, per un peccato carnale di vecchia data da lei confessatogli; l'Ordinario le avrebbe imposto per penitenza di passeggiare per quaranta giorni sulla piazza del mercato della città vescovile, nuda dalla cintola in sù, portando sul capo un cartello con iscritto il di lei peccato; perciò il papa umanamente ordinava che le venisse mitigata la penitenza, tenendo conto delle fatiche e delle spese che le era costato il pellegrinaggio a Roma (40). Naturalmente in quell'epoca era cosa assai irregolare imporre una penitenza pubblica per un peccato pri-

Apostolica constitutio § 23, 26 giugno 1749. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI num. 530.

(37) Th. ex Charmes Theol. Univers. Dissert. V. cap. 5, Q. 2, Concl. 2.

(38) Zenner Instruct. Practica Confessarii § 149.

(39) Bened. PP. XIV. De Synodo Diocesan. Lib. XI. cap. xi. n. 4.

(40) Baluz. Capit. Regum Francor. II. 1031 (Ed. Venet. 1773).

vato, ma se un oltraggio così indecente al pudore poteva esser commesso da un prelato così alto come un Ordinario vescovile, è lecito figurarsi quale inferno in terra potesse essere una parrocchia affidata ad un prete o ad un vicario cattivo. Simili crudeltà naturalmente ricadevano sui timidi e coscienziosi, su coloro cioè che non osavano resistere od erano terrificati dall'autorità spirituale dei loro pastori. Ai peccatori ostinati, che si accontentavano della promessa di sfuggire alla perdizione, ed ai ricchi che colle loro liberalità potevano procacciarsi l'esenzione, il sistema offriva la salute a condizioni assai migliori, ed il confessionale presentava ben pochi terrori, allo infuori di quello dell'umiliazione segreta di ammettere d'aver peccato. Inoltre, la tendenza era tutta diretta alla lassezza, eccetto il caso in cui le malvagie passioni del confessore lo portassero ad abusare del suo potere, giacchè le nuove teorie sulla virtù del sacramento facevano della penitenza un fattore di importanza assai minore di quella di cui godette sotto l'antico sistema, quando accordavasi la riconciliazione solo dopo un pentimento ed una macerazione assai prolungata.

Un indizio antico del profondo cambiamento che si andava introducendo nell'amministrazione della penitenza è offerto, verso la metà del secolo XII, dal Card. Pullus, il quale avverte il penitente che può rifiutare la penitenza impostagli dal confessore, quando questa sorpassi le sue forze (41). Così rapidamente davasi ansa alla rilassatezza, come, più tardi, puossi vedere in Pietro di Poitiers, il quale per la fornicazione prescrive semplicemente un digiuno con permesso di mangiare ova e latticinii, raccomandando umanamente di usare i dovuti riguardi alle persone obbligate a guadagnarsi col lavoro il pane quotidiano. Inoltre, bisogna guardarsi bene, nell'imporre la penitenza, dall'ingenerare il più lontano sospetto, sopra tutto quando si tratti di persone maritate del volgo (42). Questo, che divenne assioma del confessionale, man mano che rigidamente s'impose l'obbligo del sigillo, limitava necessariamente non poco sia il quantitativo della penitenza imposta, giacchè tolta una moderata preghiera ed una limitata elemosina, poche erano le penitenze che non tradissero il penitente — pellegrinaggi, disciplina, tosatura dei capelli e perfino digiuni tutto poteva rivelare il penitente ed esser oggetto di osservazioni. Innocenzo III cercò di mettere un limite a questa tendenza consi-

(41) R. Pulli Sent. Lib. VI. cap. 51.
(42) Morin. de Pœnit. Lib. VII, cap. 22; Lib. X. cap. 25

gliando solo la moderazione — la penitenza ha da esser proporzionata alla gravità del peccato, ed al grado di pentimento, evitando tutta quella severità che può indurre il peccatore alla disperazione, ed al tempo stesso quella leggerezza che potrebbe incoraggiarlo a peccare (43).

Generalità siffatte avevano ben poca influenza pratica, e l'introduzione della confessione obbligatoria per parte di Innocenzo, nel canone lateranese del 1216, stimolò non poco l'ognor crescente rilassatezza, giacchè, per un verso, portò al confessionale folle di penitenti che a tutt'altro pensavano fuorchè a confessarsi, e, per l'altro, accrebbe il desiderio inevitabile, per parte degli ecclesiastici più rigidi, di disarmare l'opposizione prodotta dalla nuova regola rendendone facile più che fosse possibile l'osservanza. Cesario di Heisterbach, sebbene non sia un'alta autorità in teologia, è una guida eccellente per chi voglia studiare le tendenze del tempo, le quali possiamo benissimo rintracciare nell'esortazione da lui fatta ai confessori di trattare con bontà i penitenti imponendo loro solo penitenze che essi siano disposti a spontaneamente accettare (44) : la stessa disposizione riscontrasi nelle istruzioni impartite ai parroci da varî concilii dei secoli XIII e XIV (45). Il risultato della dottrina in voga è espresso da Duns Scoto, il quale dice che, trattandosi di penitente povero, costretto a guadagnarsi il pane quotidiano col lavoro, non gli si può imporre elemosina o digiuno, ma del suo lavoro stesso quotidiano si può fare per lui una penitenza, imponendogliela come tale, dicendogli di compierlo in remissione dei suoi peccati. Se è ricco, dedito ai peccati della carne e talmente delicato da non poterlo persuadere al digiuno od alla mortificazione della carne, lo si può indurre a pregare od a fare elemosine o ad intraprendere una penitenza che sia capace di fare, per non farlo cadere in un nuovo peccato mortale, costringendolo ad omettere la penitenza che non può fare. Inoltre, se non vuol accettare dal prete penitenza alcuna, oppure manifesta qualche dispiacere per i suoi peccati, risolvendo fermamente di non peccar più, lo si deve assolvere, parlan-

(43) Innoc. PP. III, Serm. I. De Consecratione Pontif.

(44) Cæsar. Heisterb. Dial. Dist. III. cap. 50. 52.

(45) Statut. Eccles. Cenomanens. anno 1247 (Martene Ampl. Coll. VII. 1379). Statut. Synod. Remens. Ser. Locus Præcept. IV. (Gousset, actes, etc. II, 540). - C. Suession. anno 1403 (Ibid. 631). - Statut. Jo. Episc. Nannetens. anno 1389, cap. xii (Martene Thesaur. IV. 985). Il concilio di Clermont, nel 1268 (cap. 7), pur ordinando di imporre penitenze moderate, biasima il costume di taluni preti di imporre soddisfazioni così minime da esser quasi nulla (Harduin VII. 595, 599).

dogli della penitenza che dovrebbe fare e dicendogli che ciò che non non fa qui dovrà fare in purgatorio (46).

Dato questo sistema, uno degli aforismi generali fu questo che, qualora il penitente si rifiuti d'accettar altro, basti imporgli un solo Pater od Ave Maria, ed, accettandolo egli, gli si dovrebbe dare l'assoluzione, lasciando poi che se la sbrighi egli stesso in purgatorio (47), giacchè ammettevasi che il sacramento lo liberasse dall'inferno, sebbene il suo pentimento fosse reso assai dubbio dal suo rifiuto di dare maggior soddisfazione ad un Dio offeso. La teoria sacramentale era riuscita a soppiantare in modo tale le antiche dottrine del cristianesimo, che il peccatore aspettavasi dal sacramento tutto ciò che non voleva fare egli stesso. Agli occhi di preti e penitenti, il sacramento venne ad esser tutto; ai preti insegnavasi che in confessionale dovevasi evitare sopra tutto di indurre il penitente alla disperazione, e che a qualunque cosa bisognava con lui accondiscendere piuttosto che lasciarlo partire colla disperazione in cuore e colla certezza di andarsene all'inferno (48). Tutto è rilasciato nelle mani della chiesa, la quale può stabilire come meglio le pare conveniente, giacchè sulla terra essa sta in luogo di Dio, sebbene di ciò nessuna prova si possa dare, eccettuata la sua pratica (49). Ammesse siffatte regole del confessionale parrebbe

(46) Jo. Scoti in IV. Sentt. Dist. XV. Q. I. - Gab. Biel. in IV. Sentt. Dist. XVI. Q. ii. Art. 3, Dub. I.

(47) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. Pœnit. et Remiss. § 58. - Jo. Friburg. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. xxxiv, Q. 133 - Synod. Lingonens. anno 1404 (Bocchelli Decr. Eccles. Gallic. Lib. II, Tit. vii, cap. 109, 110). - S. Antonini Summæ P. III, Tit. xvii. cap. 20. - Bart. de Chaimis Interrogat. fol. 105-a. - Savonarolæ Confessionale, fol. 64-a. - Summa Sylvestrina v. *Confessor* IV. § 3. - Caietani Opusc. Tract. V. De Confes. Q. 3. John Myrc dice nelle sue « Instructions to the Parish Priests »:

Get thou ley on him more
Thenne he whole assente fore
Alle he wole caste hym fro
And schende hym-selfe, I telle the so. - (vv. 1643-6).
Better hyt ys wyth penaunce lutte
In-to purgatory a mon to putte,
Then myth penaunce over myche
Sende hym to helle pitche. - (vv. 1659-62).

Bartolomeo de Chaimis aggiunge pure (*ubi supra*) che se si rifiuta di accettare una qualunque penitenza lo si deve assolvere lo stesso, purchè confessi di esser assai spiacente di aver peccato e si proponga di non più ricadere.

(48) R. de Flammesburg (Morin. de Pœnit. Lib. X. cap. 25). - Jo. Scoti in IV. Sentt. Dist. XV. Q. 1; Dist. XIX. Q. 1. - Astesani Summæ Lib. V. Tit. xxxi. Q. 2. - Synod. Lingonens anno 1404 Bocchelli (*loc. cit.*). - Summa Sylvestrina v. *Confessor* IV. § 3. - Aurea Armilla v. *Confessio sacram.* n. 29.

(49) Ambros. Caterini adv. Lutheri Dogmata Lib. III. (fol. 74-a). « Ecclesia pœnas ipsas atque satisfactiones, cum sit loco Dei in terris, quasi componens cum deliuquen-

superfluo raccomandare che un frate pieno di peccati può scapparsela con una penitenza assai più leggiera di quella di un laico, e ciò per la sua professione religiosa (50); ma, d'altra parte, il Card. Enrico di Susa riconosce che i chierici dovrebbero esser soggetti ad una penitenza più gravosa di quella dei laici, in forza del cattivo esempio che dànno, ed anche perchè raro è il caso di un chierico veramente pentito (51).

Il concilio di Trento riconobbe tutto il carattere illusorio della rilassatezza divenuta universale. Sua missione era la riforma della chiesa, sì da metterla in grado di difendersi dagli attacchi degli eretici, per cui a questo proposito parla senza reticenze. Esso ammonisce i confessori di imporre penitenze proporzionate alla gravità dei peccati; di ricordarsi che la confessione è non solo una medicina per l'avvenire ma anche una punizione del passato, e che quando impongono penitenze irrisorie per peccati gravissimi si rendono complici dei peccati dei loro penitenti (52). Anche in questo, come in tante altre cose, il concilio parlò ai sordi. Anche il catechismo redatto per suo ordine, ammonisce i preti che fra tutte le penitenze che si possono imporre, quella alla quale devesi dare la preferenza è la preghiera, la preghiera per tutti, particolarmente per i morti (53). Nessuna meraviglia, per-

te, suo ponit arbitrio vel in oratione vel in jejunio, vel eleemosyna. Hæc probatur ipso facto ».

(50) Postillator Raymundi in Summa Lib. III. xxxiv. § 5. Favoritismi di questo genere rivelaronsi anche quando usavansi penitenze ben più severe. Un abbate colpì uno schiavo, che morì sei mesi dopo in conseguenza del colpo. Rumold vescovo di Costanza, gli impose una penitenza e lo inviò ad Alessandro II, il quale ordinò di riammetterlo al suo ufficio ammettendolo all'esercizio delle sue funzioni dopo una penitenza di un anno. - Alex. PP. II. Epist. 64.

(51) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss. § 60.

(52) C. Trident. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 8.

(53) Catech. Trid. De Pœnit. cap. 13. - Non è privo di interesse l'osservare che la preghiera, che dovrebbe esser elevazione spontanea dell'anima verso il suo Creatore, viene universalmente considerata come punizione, fornita di carattere vendicativo. Il Catechismo, prima di passare ad indicare questo carattere della preghiera, enuncia la regola che tutte le opere penitenziali dovrebbero esser punitive e vessatorie. - « Ut ejusmodi opera suscipiantur quæ natura sua dolorem et molestiam afferant. Cum enim præteritorum scelerum compensationes sint atque redemptrices peccatorum omnino necesse est ut aliquid acerbitatis habeant ». - Inoltre, il formalismo meccanico della pratica apparisce a chiare note dall'osservazione di Alessandro di Hales (Summæ P. IV Q. XXVI. Membr. iii. Art. 2 § 5) non esser necessario capire la preghiera. - « Quando ergo quæritur utrum tenemur intelligere quod oramus? Dicendum quod de actu speciali est verum; de eo autem quod petitur non oportet, nisi in magnis literatis et provectis. Nec isti etiam tenentur habere intellectum orationis ». - S. Filippo Neri però, nei suoi *consigli*, saggiamente accenna all'inutilità di recitare rosarii su rosarii ed altre preghiere, se non son fatte in ispirito di ardente desiderio di Dio e col desiderio di obbedire a suoi comandamenti.

ciò, che gli ordini del concilio fossero tenuti in non cale, ed, in pratica, non apportassero cangiamento di sorta. E' bensì vero che alcuni moralisti proposero la regola che la penitenza debba esser proporzionata al carattere del penitente, ma ciò essi spiegarono dicendo che se si tratta di un penitente coscienzioso una penitenza grave è superflua, mentre se è restio non la farebbe (54). Gobat cita con approvazione il detto di Coninck che il confessore non deve mai imporre una penitenza che sa il penitente, per debolezza, non poter compiere (55). Questi teologi rappresentano la sezione più lassista dei teologi, fattasi predominante; essa continua ancor oggi a sostenere che, se il penitente lo vuole, può rifiutarsi di accettare più di un Pater Noster o di una Salve Regina, e che di ciò il confessore devesi accontentare per non ridurlo alla disperazione. Il Liguori dimostra una particolare abilità nell'eludere le prescrizioni del concilio di Trento, nè ammette il fallimento pratico del sistema sacramentale quando dice che la maggior parte dei penitenti, se non possono fare la penitenza imposta, considerano come nullo il sacramento, ripigliando la loro vita peccaminosa, atterriti dal pensiero di fare ritorno al confessionale. Essi restano così induriti nel peccato. Un semplice segno di croce, dic'egli, imposto in unione al sacramento, basta alla soddisfazione (56).

Così le pratiche penitenziali che, per la prima metà dell'esistenza del cristianesimo, formarono una parte tanto ampia della disciplina, vennero praticamente eliminate e sostituite dal sacramento. Ed avevano talmente perduto della loro importanza che il Gobat non si perita di ammettere di aver qualche volta dimenticato di imporre una qualunque soddisfazione e di essergli stato ricordato dal penitente dopo avergli già impartita l'assoluzione; nè si tratta di cosa rara, poichè il Graffio sente il bisogno di riprovare gli ingnoranti che hanno l'abitudine di impartire l'assoluzione appena terminata la confessio-

(54) Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. VI. cap. xxi. n. 2. - Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XX. Q. ii. Art. 3, Concl. 2. - Reginald. Praxis Fori Pœnit. Lib. VI. n. 35. Le otto ragioni esposte dal Gobat per imporre la penitenza sono egualmente comprensive ed abbracciano tutte le classi di penitenti. - Clericati de Pœnit. Decis. XXXIV. num. 17-19.

(55) Gobat Alphab. Confessar. n. 745. - Spiegando il canone tridentino, Gobat non sembra accorgersi quanto risulti a distruzione del sistema la sua osservazione di senso comune che noi non sappiamo quanti digiuni siano necessarii per placar Dio per dieci o venti bestemmie.

(56) S. Alph. de Ligor. Theol. Mor. Lib. VI. n. 507, 509-10, 514; Prax. Conf. n. 8, 11, 12, 57.

ne, senza una parola di esortazione e senza imporre la penitenza (57). In queste circostanze fu questione semplicemente ipotetica se si potesse impartire l'assoluzione senza soddisfazione; si finì coll'ammetterlo, ed i moralisti si accontentarono di invocare il purgatorio per compensare la mutilazione del sacramento commessa coll'omissione di una delle sue parti integrali. A quest'obbiezione si rispose col dire che la soddisfazione è parte integrale, ma non essenziale del sacramento, ed anche il purgatorio puossi evitare senza penitenza, cosa che può fare il penitente stesso colla preghiera, poichè la preghiera può sollevare le anime del purgatorio, ed allora non c'è ragione alcuna perchè i vivi non possano farlo di per sè stessi (58).

Che cosa, in questo sistema, venisse considerato come soddisfazione adeguata anche per i peccati più vergognosi puossi scorgere dalla penitenza suggerita da Benedetto XIV per uno che corrompa la sorella della propria moglie. Se si tratta di un contadino, giovane e sano, ma povero, deve recitare tutti i giorni per tre mesi quindici Pater ed Ave colle mani giunte; se ricco, deve digiunare una volta alla settimana e fare elemosina in conformità dei suoi mezzi; se vecchio e povero, basterà un rosario alla settimana per lo spazio di tre mesi (59). Difficilmente si potrebbe valutar meno il perdono di Dio. Però se un confessore sentisse qualche scrupolo nell'usare così misericordiosamente del potere delle chiavi, può tranquillare la sua coscienza nel

(57) Gobat. Alphab. Confessar. n. 273. - Jac. a Graffiis Praxis Casuum Reservator. Lib. II. cap. xxvi, n. 5.

(58) Palmieri Tract. de Pœnit. p. 428.

(59) Bened. PP. XIV. Casus Conscientiæ, Julii, 1736. - V. pure la lista delle penitenze triviali prescritte come convenienti dal Liguori (Praxis Confessar. n. 14). - Nemmeno la sete di ascetica mortificazione era ancor morta. Leone (Praxis ad Litt. Maior. Pœnientiar. p. 355), verso la metà del secolo XVII, accenna, come a penitenza conveniente per un patrono laico che accordi simoniacamente un benefizio, all'uso dei capelli corti, all'applicazione frequente della disciplina, alla salmodia, al digiuno, a visite fatte a chiese lontane, alla frequenza del divin culto, ecc. *Il cilizio,* o taglio dei capelli, è eccessivamente severo - « cilicia juvenem mortificant et senem octuagenarium vel debilis vel infirmæ valetudinis lacerant et fere ad mihilum redigunt » (Ibid pagina 322). Parla pure (p. 69) di catene di ferro che gli cingano il corpo, o le coscie o le braccia, e che servono da penitenza medicinale per reprimere i desiderii carnali. Chiericati, verso la fine dello stesso secolo, dice (De Pœnit. Decis. V. n. 1, 2, 3) che per due cent'anni il cilicio era stato abbandonato per un'altra forma consistente in una verghetta di ferro o di rame, egualmente penosa ma ledente meno la salute. Il Card. Ximenes, il Borromeo, il Baronio ed il Bellarmino dicesi che la portassero sia regolarmente che per penitenza. Ancor oggi il Frassinetti (Nuovo Manuale Pratico per i Parroci, pp. 391-2) parla di cilicio, di catene e di disciplina come di cose che non si possono censurare senza censurare gli antichi santi, sebbene non se ne debba consigliare l uso a persone di debole costituzione o che non credono che Dio abbia chiamato il penitente ad una vita di straordinaria mortificazione. Reuter (Neoconfessarius Instructs n. 16) comprende queste nel novero delle penitenze indicate per i peccati della carne.

caso di sì atroci delitti imponendo una leggiera penitenza, colla condizione che il non farla faccia commettere solo un peccato veniale, giacchè egli ha il potere di imporre la soddisfazione *sub præcepto levi* o *sub præcepto gravi;* egli occupa il posto di Cristo ed ha potere illimitato (60).

Dato questo sistema discretivo poche cose potevano non avere il carattere di penitenza soddisfaciente. Così qualche volta l'ordine di ascoltare una messa era considerato come penitenza; ma non ritenevasi fosse segno di eccessivo rispetto per l'eucaristia, e se si fosse imposto di ascoltare due messe in giorno festivo discutevasi se si adempisse all'obbligo ascoltando due messe celebrate simultaneamente ma a due altari differenti. Se si imponeva di recitare un rosario e di ascoltare una messa, il rosario potevasi benissimo recitare nel tempo della messa. Potevasi pure imporre di accostarsi alla comunione, od anche di astenersi sia da essa che da altre opere buone; data la grazia impartita dal sacramento sembrava questo un mezzo indifferente di contribuire al miglioramento del peccatore; si dice, però, che questo fosse il metodo preferito da S. Filippo Neri (61). Una questione abbastanza curiosa è questa, se ad un prete si possa imporre per penitenza di celebrare l'ufficio dei morti in suffragio delle anime del purgatorio, esigendo così dal rito un doppio dovere: quello per l'anima del penitente e quello per i trapassati. Dato il sistema di controbilanciare rigidamente e noverare ogni molecola di merito, alcuni dottori ritennero che ciò non fosse lecito, mentre altri di uguale autorità l'approvano (62). Quando un confessore deve rimproverare un penitente può imporgli per penitenza di ascoltare pazientemente l'ammonizione (63). Si discuteva pure se a chi fosse dedito ai peccati della carne si potesse imporre per penitenza di ammogliarsi (64).

Un punto ito soggetto a lunghe discussioni è questo se il fare le opere di precetto — le pratiche dalla chiesa richieste da tutti i fedeli, come sarebbe l'ascoltare la messa alla domenica e gli altri giorni fe-

(60) Mart. Fornarii Institt. Confessar. Tract. I. cap. 3. - Busembaum Medullæ Theol. Moral. Lib. VI, Tract. iv, Dub. 4, Art. 1, n. 8. . La Croix Theol. Moral, Lib. VI, P. ii. n. 1249. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. V. n. 515. - Bened. PP. XIV, Casus Conscien. Dec. 1742, cas. ii.

(61) Ibid. Julii 1743, cas. ii. - Summa Diana v. *Pœnitentiam imponere* n. 4; *Pœnitentiam commutare* n. 18, 20. - Clericati de Pœnit. Decis. XXXIV. n. 13. - S. Alph. de Ligorio Theol.Moral. Lib. VI. n. 514. - Voit Theol. Moral. I. 203-4.

(62) Summa Diana v. *Pœnitentiam imponere* n. 2.

(63) Reuter Neoconfessarius instructus n. 17.

(64) Gobat Alphab. Confessar. n. 752.

stivi — si possa imporre ed accettare nel sacramento in luogo di soddisfazione. S. Tommaso dimostra che sì, Pierre de la Palu che no, e S. Antonino sta con S. Tommaso (65). Il Card. Caietani ritiene si tratti di una discussione tutt'ora aperta, sebbene dica che la maggior parte dei dottori stanno per il no, ed i confessori non le prescrivano (66). Dopo il concilio diTrento, l'ognor crescente rilassatezza propende per l'affermativa. E vero che l'Henriquez dice che gli autori sono discordi, ed egli, per conto suo, non si azzarda ad esporre un'opinione sua propria, mentre il vescovo Zerola si schiera per la negativa (67), ma Azpilcueta asserisce recisamente che sebbene il penitente non abbia facoltà di offrire opere di precetto in luogo della penitenza imposta, pure il confessore può benissimo imporle per penitenza, ed il Gobat dimostra sovente esser assai più prudente imporre siffatte opere a penitenti trascurati (68). Così nei tempi moderni l'opinione che si possano imporre per penitenza anche opere già per sè obbligatorie è diventata universale, e la si può ritenere praticamente accettata (69). Come fa osservare il Ferraris, essa offre un mezzo conveniente per trattare coi grandi peccatori la fragilità o le occupazioni dei quali impediscono di imporre loro una penitenza conveniente (70). Lo stesso Benedetto XIV elimina la necessità di una qualunque penitenza per coloro che osservano i precetti della chiesa. Suppone il caso di un moribondo che non abbia mai fatto alcuna penitenza volontaria, e che pensi di aver soddisfatto al castigo temporale dovuto ai suoi peccati coll'offrire in soddisfazione la sua frequenza alla chiesa nei giorni festivi, i suoi digiuni ed altre pratiche di precetto; è probabile che egli abbia ragione, giacchè le opere supererogatorie non sono necessariamente richieste alla remissione della pena temporale dovuta ai peccati rimessi *quoad culpam* (71).

---

(65) S. Antonini Summæ P. III. Tit. xiv. cap. 20.

(66) Caietani Opusc. Tract. VI. Q. 1.

(67) Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. VI. cap. xxi. n. 3. - Zerola Praxis Sacr. Pœnit. cap. xxvi. Q. 16.

(68) Azpilcuetæ Man. Confess. cap. XXVI. n. 24; De Pœnit. Dist. VI. cap. I, *in principio* n. 40-42. - Gobat Alphab. Confess. n. 748.

(69) Reginald. Praxis Fori Pœnit. Lib. VII. n. 28-30. - Escobar Theol. Moral. Tract. VII. Exam. iv. cap. 7, n. 40. - Clericati de Pœnit. Decis. XXXIV. n. 10. - La Croix Theol. Moral. Lib. VII. P. ii. n. 1229, 1243. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI, n. 513. - Reuter (Neoconfessarius Instructus n. 16) aggiunge potersi imporre talune opere che non sono di precetto per rendere più vendicativa la penitenza.

(70) Ferraris Prompta Biblioth. v. *Pœnit. sacram.* Art. III, n. 37.

(71) Bened. PP. XIV Casus. Conscient. April. 1745, cas. ii.

Non si deve supporre che una rivoluzione così completa nella dottrina e nella pratica della chiesa siasi verificata totalmente senza proteste od opposizioni. Si può dire che ben difficilmente essa avesse già avuto principio nel secolo XII, quando Pietro Cantore studiavasi di richiamare in vigore l'antica rigidezza. O Dio o l'uomo, dic'egli, deve punire; se Dio, ciò avviene nel fuoco del purgatorio, il semplice tocco del quale è peggiore di tutti i tormenti dei martiri; se l'uomo, la penitenza deve uguagliare più che sia possibile le pene del purgatorio, altrimenti non si può considerare veramente pentito, e perciò pochi sono i veramente penitenti; bisogna abbandonare tutti i piaceri della carne, interrompere il sonno con vigilie, medicare col digiuno la gola, l'ubbriachezza con una sete prolungata; nella penitenza Dio si diletta delle umane sofferenze (72). Un secolo dopo, Guglielmo di Parigi è ancora severissimo con tutti i confessori che impongono una penitenza insufficiente; essi dovrebbero seguire, per quanto lo possa permettere la fragilità dei tempi, gli antichi canoni. La penitenza dovrebb'esser tale da estinguere tutti i piaceri peccaminosi e da rimuovere tutte le occasioni di peccato; il penitente dovrebbe astenersi non solo da ciò che è illecito, ma anche da ciò che è lecito, sopra tutto dal commercio che difficilmente puossi seguire senza peccato. La sua dieta dovrebb'essere rigorosa, il suo letto duro, breve il sonno, vili le vesti, incessanti le preghiere, grave il parlare, umile l'incesso; dovrebbe portare la sua croce e rinnegare se stesso (73). Ancora nel secolo XIV, Pietro d'Aquila riconosce, quasi in un lampo, l'inadeguatezza degli innumerevoli mezzi della così detta soddisfazione in comparazione della maestà di Dio ed il carattere odioso della ribellione a lui contenuta nel peccato (74). Ma da quell'epoca la pratica riuscì a stabilirsi, e la rilassatezza venne accettata come naturale. Perfino il cancelliere Gerson, forse il più rigido moralista del secolo XV, si accontenta di dire esser pazzo il penitente che rifiuta ogni penitenza, ma con tutto ciò doversi assolvere se egli ciò fa per cagionevolezza di salute e non per ereticale negazione del purgatorio (75). Il Dr. Weigel accetta quest'affermazione, ed aggiunge doversi ammonire il penitente di quanto lo attende in purgatorio (76). Alla fine del secolo il riformatore Savonarola afferma che se il penitente dimostra di esser un poco pentito puossi alleggerirgli la

(72) P. Cantor. Verb. Abbrev. cap. 146.
(73) Guillel. Paris. de Pœnit. cap. 25; de Sacram. Pœn. cap. 19, 20.
(74) P. de Aquila in IV. Sentt. Dist. XV. Q. 1.
(75) Jo. Gersonis Regulæ Morales (Ed. 1488, XXV. G.).
(76) Weigel Claviculæ Indulgent. cap. 6.

penitenza, sopra tutto se non si è certi che egli la faccia; se dimostra, poi, grande contrizione, essa, deve esser leggiera, poichè la contrizione è già di per sè soddisfazione; se dimostrasi moderatamente contrito, bisogna esser con lui moderati (77).

Le discussioni cui diede la stura la Riforma non furono senza influenza, come dimostrano le frasi del concilio di Trento, e sebbene queste, come abbiamo visto, presto venissero dimenticate dalla scuola di moralisti alloro in voga, pure alcuni le presero sul serio. Uno di questi fu S. Carlo Borromeo, il quale ordinò ai confessori di attenersi al portentoso Penitenziale da lui compilato il più che loro fosse possibile senza correre il pericolo di incontrare il rifiuto del penitente o che questi non facesse quanto essi fossero per ordinargli (78). Verso la stess'epoca ebbe principio la lunga lotta che doveva rendere tanto sgradito alle orecchie papali il nome dei giansenisti. Nel 1567, Pio V condannò le settantanove proposizioni del dottore lovaniese Michele Bajo — condanna ripetuta poi da Gregorio XIII ed Urbano VIII. Niente in esse che attaccasse direttamente la lassezza dell'assoluzione per penitenza insufficiente, solo in una o due lasciavasi capire che nessuna penitenza avrebbe potuto esser soddisfazione condegna a Dio per il peccato e che la remissione della pena temporale potevasi acquistare solo mediante la soddisfazione di Cristo (79). Così nessuna allusione all'argomento trovasi nelle cinque proposizioni di Cornelio Giansenio, vescovo d'Ipres, condannate da Innocenzo X nel 1563, da Alessandro VII nel 1664, e da Clemente XI nel 1705 (80). Eppure i settarii sui quali si scagliarono i fulmini di queste ripetute condanne erano dei religionisti di tipo ben più rigido di coloro che seguivano il compiacente Probabilismo di allora, che tutto rendeva facile, e non eran punto disposti a livellare e spianare la strada del paradiso. La condanna di Roma fece

(77) Savonarolæ Confess. fol. 63-4. - Era regola antica che la contrizione deficiente dovesse esser compensata con una penitenza più grave. - Adami Perseniæ Abbatis Epist. XXVI. (Migne, CCXI). Erasmo parla di un giovane dissoluto tocco da contrizione che si confessa per completo ad un penitenziere papale il quale gli impone per penitenza la recita di un Miserere in ginocchio dinanzi ad un altare e l'obbligo di dare un carlino in elemosina ad un mendicante, ed avendo egli chiesto se ciò non fosse troppo poco, gli avrebbe risposto che sarebbe bastato l'emendamento della vita; se no, il suo peccato gli avrebbe inflitto un castigo sufficiente (Collocq. Adolescentis et Scorti). Certo questo corrispondeva agli ideali di Erasmo, ma lasciava pur sospettare che tutto il sistema fosse superfluo.

(78) S. Caroli Borromei Instruct. pp. 68, 78, 81.

(79) Prop. 59, 77. - Pii PP. V. Bull. *ex omnibus*, 1567; Urbani PP. VIII. Bull. *in eminenti*, 1644.

(80) Clement. PP. XI. Bull. *vineam domini*, 1705.

naturalmente si che essi diventassero caldi fautori delle libertà della chiesa gallicana, sebbene solo una parte di essi divenisse assolutamente scismatica separando la sede di Utrecht dalla cattolica unità, ed anch'essi professassero di voler considerare il papa quale capo della chiesa. Il resto costituì un corpo vago ed ambiguo più che discutibile, al quale si affigliarono, più o meno, coloro che rimiravano con raccapriccio la ognor crescente rilassatezza. Abbiamo già accennato alla lotta sull'attrizione ed alle persecuzioni cui diede la stura la bolla *unigenitus*, e coloro che insistettero nel sostenere che la carità sia un elemento dell'attrizione sufficiente certo non poterono esser soddisfatti di un atto che praticamente annullava la penitenza. Era naturale che i loro avversarii li accusassero di voler chiudere colla loro rigidità le vie del Signore e di abbandonare la massa del genere umano alla disperazione colla loro pretesa di richiamare in vigore le dottrine agostiniane della grazia e della predestinazione (81). Tuttavia tra essi ed i loro avversarii non c'era divisione netta; essi non accettarono mai il nome di giansenisti, il quale venne usato dai gesuiti come termine obbrobrioso per designare tutti coloro che patrocinavano un maggior rigore nell'amministrazione dei sacramenti. Il movimento non fu se non una protesta contro la dottrina e la pratica lassista del tempo, uno sforzo nei gironi della chiesa per richiamare in vita l'antica disciplina : esso denunciava come lassisti i casuisti ed i moralisti ed i suoi membri, a loro volta, vennero qualificati di Rigoristi. Sebbene costoro avessero il loro centro in Francia, se ne trovavano dappertutto, e per un secolo e mezzo sostennero una guerra senza quartiere con libri od opuscoli contro l'eccessiva indulgenza per l'umana natura e con una pertinacia che avrebbe dovuto far apprezzare il loro coraggio e le loro convinzioni per poca che potesse esser la testimonianza della loro mondana sapienza.

---

(81) Il buon padre redentorista Müller, portando a cielo il trionfo del Liguori sui Giansenisti, non trova parole sufficienti per detestare la loro dottrina. - « Per burberi ed austeri che siano, i Giansenisti fanno vedere la via della salute, ma la cospargono di difficoltà quasi insormontabili - pietre angolose, punte aguzze, carboni ardenti tutto vi si deve incontrare... Non mi meraviglio più degli eccessi dell'Assemblea Nazionale dal momento che sugli scanni della stessa ho visto sedere tanti giansenisti. Ed ancor meno resto sorpreso degli eccessi della Rivoluzione, dal momento che fra i suoi terribili attori figurano tanti giansenisti. Costoro hanno il cuore di porfido; le loro azioni sono conformi al fatalismo ed alla disperazione delle loro dottrine ». - The Catholic Priesthood, II. 178, 181. P. Müller non fu il primo a confondere rivoluzione e giansenismo. Fin dal 1794 l'ex-gesuita Bolgeni enunciò il *Problema se i Giansenisti siano Giacobini.*

I Rigoristi ritennero così di esser gli unici e veri interpreti delle parole del concilio di Trento a proposito della soddisfazione. Fra i loro più antichi oratori fuvvi quel Willem van Est che cita le frasi del Tridentino per far loro dire che la penitenza da imporre dev'essere proporzionata e conveniente ai peccati confessati (82). Più apertamente giansenisti ed aggressivi furono l'abate di S. Cirano ed Antoine Arnauld, che per ricevere i sacramenti esigettero lunga e rigorosa preparazione - dicesi che si lasciassero morire senza viatico alcune monache di Port Royal per averle riscontrate insufficientemente preparate (83). Il dotto Padre Morin fu rigorista, e la sua esauriente storia del sacramento della penitenza espone implacabilmente le variazioni alle quali è andata soggetta nel corso del suo sviluppo. Alla stessa scuola appartiene il Juenin; costui ragiona a lungo per dimostrare che sotto il regime del Tridentino la penitenza dovrebb'esser proporzionata al peccato, e protesta contro i confessori che per colpe gravi impongono semplicemente un rosario, od un digiuno di un giorno o due, oppure la recita dei salmi penitenziali. A coloro che affermano l'antica disciplina esser antiquata ed il costume fare legge, risponde che nessun costume può abrogare una legge divina (84). Cristiano Wolff lagnasi dell'estrema rilassatezza del suo tempo nell'imposizione della penitenza, e chiede che vi si metta un riparo (85). Il Card. Aguirre respinge con indignazione l'accusa di giansenismo, ma denuncia spietatamente gli empii pseudo penitenti che accusano i confessori di esser dei macellai delle anime perchè impongono penitenze gravi, quando quelle imposte dai più rigidi non eguagliano in durata ed in rigore la centesima parte di ciò che anticamente era di uso universale (86). Natale Alessandro suda sette camicie per dimostrare coll'aiuto degli antichi dottori e dei decreti tridentini che la penitenza dovrebb'esser in qualche modo proporzionata al peccato (87). Van Espen fu il più dotto canonista del suo tempo, con forte tinta giansenista, giacchè perdette il suo posto di Lovanio per aver difesa l'elezione, avvenuta nel 1723,

(82) Estii in IV. Sentt. Dist. XV. § 14.

(83) Addis and Arnold's Catholic Dictionary v. *Jansenism*. L'opera dell'Arnauld *de la frequente communion*, in cui definisce questi principii, venne approvata da venti vescovi francesi, e, quando i gesuiti la denunciarono a Roma, l'inquisizione, nel 1645. all'unanimità, rifiutossi di condannarla. Döllinger und Reusch, Moralstreitigkeiten in der römische-katholischen Kirche, I. 65.

(84) Juenin de Sacramentis Dissert. VI. Q. vi. cap. 7.

(85) Chr. Lupi Dissert. de Indulgentiis cap. vii.

(86) Aguirre Diss. de Conc. Tolet. III. n. 159 (Concil. Hispan. III. 256).

(87) Summæ Alexandrinæ P. I. n. 602-13.

di Stenhoven, arcivescovo scismatico di Utrecht. Ei dimostra che i decreti tridentini restaurano in tutto il loro vigore le antiche regole, ed ammonisce i confessori di avere nell'imposizione della penitenza la stessa cura che ebbero i Padri, ai quali essi non possono in alcun modo stare a petto, nè per dottrina nè per santità (88). Habert, autore della « Pratique de Verdun », della così detta « Pratique impraticable », non fu giansenista, ma rigorista. Egli insiste eloquentemente sui malanni della consuetudinaria lassezza. Il prete che teme di obbligare il penitente a cercarsi un altro confessore non fa che scendere a patti col nemico. Il penitente così trattato non migliora mai; dopo sei cento confessioni trovasi pur sempre allo stesso peccato, che aumenta di giorno in giorno. L'indegna indulgenza addimostrata da tanti confessori è un torto fatto non solo agli individui ma a tutta la chiesa, giacchè è la causa per cui i peccatori non si correggono, i sacramenti sono polluti e trascurate le leggi divine ed ecclesiastiche. Eppure le penitenze raccomandate dall'Habert dimostrano quanto questa scuola rigoristica fosse lontana dal restaurare l'antico rigore, e quanto i lassisti facessero solo questione di nomi quando li accusavano di esser rigoristi. Siffatte prescrizioni abbracciano brevi preghiere al mattino, quando uno si alza da letto, dirette contro il peccato predominante, frequenti esami di coscienza, uso frequente della confessione, frequenza assidua alla chiesa; qualora fosse necessario, le preghiere dovevano esser rese più faticose per la posizione speciale da assumere durante la recita. Il digiuno è riservato per i peccati gravi, ma è triviale — astenersi da un pasto, o dal vino o dalla carne, ma fatto in modo che la famiglia o gli amici non abbiano ad accorgersene; il regime a pane ed acqua è riservato alle colpe più vergognose, ed è forse pur da desiderarsi qualche breve pellegrinaggio, alla domenica o nei giorni festivi, ma senza impaccio del lavoro. Inoltre si potevano pure imporre varie opere di carità e di misericordia, oppure atti di mortificazione, od esercizii atti a corroborare il carattere morale o vincere i vizii predominanti; così alle donne oziose potevasi imporre di cucire

(88) Van Espen Jur. Eccles. Univers. P. II. Tit. vi. cap. 4, n. 6, 17. Il gesuita Casalicchio fece evidentemente quella sua raccolta di esempi terribili allo scopo di mettere un freno alla rilassatezza del confessionale. Così un confessore, che con penitenze triviali incoraggi il penitente a perseverare nella sua vita di peccato, è condannato a portarlo sulle sue spalle per tutta l'eternità, avviluppati ambedue dalle fiamme. In un altro caso simile, il morto penitente risorge dalla tomba, rimprovera il suo confessore in chiesa, lo rapisce vivo ed ambedue sono poi trasportati dai demonii. - Avvenimenti prodigiosi contro quelli che malamente si confessano, pp. 18-19 (Venetia, 1697).

o rattoppare od accudire alle cure domestiche, e così di seguito, dando una litania interminabile di atti che potevano variare all'infinito (89). I leggieri rapporti esistenti fra tutto questo e la disciplina del secolo XI dimostrano la grandezza e la pienezza della rivoluzione compiutasi, ma è evidente che siffatto sistema messo nelle mani di un saggio pastore, che conoscesse personalmente i suoi sudditi, poteva dare la stura ad un miglioramento non indifferente. Padre Concina fu un altro rigorista, sebbene non fosse giansenista; egli condusse una guerra senza quartiere coi casuisti ed i probabilisti. Deplora con amare parole la rilassatezza prevalente ed ognor crescente, ed appella ai decreti tridentini ed al Catechismo per dimostrare che la soddisfazione dovrebb'esser in qualche maniera proporzionata al peccato. Una breve preghiera, dic'egli, difficilmente potrebb'esser considerata castigo, e quando la si impone per i più gravi peccati dovrebb'esser almeno coadiuvata da interno fervore, ma, disgraziatamente, aggiung'egli, lo spirito di pentimento è ben poco apprezzato fra i cristiani (90). Il Dr. Challoner appartenne alla stessa scuola; egli citò il concilio di Trento per dimostrare che la chiesa disapprova la piccolezza della penitenza imposta per i peccati gravi (91).

Fin qui la Santa Sede non aveva preso parte alcuna alla controversia tra Rigoristi e Lassisti sulla sufficienza della soddisfazione. Essa aveva condannato le idee dottrinarie di Bajo, di Giansenio e di Quesnel, ed alcune pratiche di quest'ultimo, ma aveva studiatamente evitato di addivenire ad una definizione dell'importante questione dell'interpretazione da darsi al decreto tridentino; però, venuto il tempo di una decisione, non era difficile dire in quale direzione essa si sarebbe messa, giacchè a Roma l'opposizione al Giansenismo era strapotente, e lo stesso nome era sinonimo di malanno sì che bastava per provocare la condanna di tutto ciò a cui si potesse applicare. L'occasione presentossi colle riforme di Leopoldo I di Toscana. Leopoldo non voleva sentir parlare di Giansenismo (92), ma quando comprese le *reflexions morales* di Quesnel nel novero dei libri da stamparsi e distribuirsi a tutti i parroci fu difficile a Roma purgarlo di siffatta taccia, sopra tutto per il fatto dell'aver egli proposto di ridurre il potere della Santa Sede nei suoi antichi limiti, togliere dalle chiese tutte le imma-

(89) Habert Praxis Sacr. Pœnit. Tract. I. cap. ii. n. 3, 5; Tract. V. Reg. 1, 2.
(90) Concina Theol. Christ. contracta, Lib. XI. Diss. ii. cap. 8.
(91) Challoner's Catholic Christian Instructed, chap. IX.
(92) Francesco Scaduto, Stato e Chiesa sotto Leopoldo I. p. 79 (Firenze, 1885).

gini e le pitture e tutti gli altari ad eccezione di uno, far amministrare i sacramenti in lingua volgare, ed altri cangiamenti egualmente sovversivi dell'ordine costituito (93). Scipione de' Ricci, vescovo di Pistoia e Prato, l'istrumento principale di queste riforme, era indubbiamente giansenista, ed, inoltre, strenuo assertore dell'autorità superiore dello stato (94). Leopoldo comportossi in base a questi principii, e nulla mancava per rendere la ribellione più odiosa e minacciosa per Roma, facendo essa il paio col modo di procedere un poco rivoluzionario di suo fratello, l'imperatore Giuseppe II.

Difficilmente i riformatori avrebbero potuto prescindere nel loro programma dalla notoria nullità della penitenza quale si aveva allora l'abitudine di imporla. Nel 1786, Giuseppe Pannilini, vescovo di Chiusi e Pienza, in un'Istruzione Pastorale, ammonisce i suoi preti di non convertire il sacramento della penitenza semplicemente in un sacramento di confessione. Gli antichi canoni non sono mai stati aboliti, nè devesi tener troppo conto delle lagnanze dei penitenti i quali pensano che la disciplina sia troppo rigida (95). In simil guisa pronunciossi il sinodo di Pistoia, tenuto sotto il Ricci. L'imporre poche preghiere ed un leggiero digiuno dopo aver conferito l'assoluzione sembra voglia dire semplicemente che si vuol conservare del sacramento solo il nome di penitenza, in luogo di scorgere nella stessa un mezzo con cui aumentare il fervore della carità, che dovrebbe precedere l'assoluzione (96). Trattavasi di uno sforzo generoso per richiamare in vita l'antica disciplina, ma, alla pari di tutti gli sforzi falliti, esso ad altro non riuscì che a rinsaldare il sistema contro il quale protestava. Vana fatica sarebbe l'indagare quali risultati si sarebbero avuti dalle audaci riforme di Leopoldo, qualora avessero potuto assumere carattere permanente; la sorte fu loro contraria. Chiamato dalla morte di Giuseppe II a reggere le sorti del Sacro Romano Impero, abbandonò la Toscana

(93) Lettre Circulaire de S. A. Pierre Léopold Joseph, Grand-Duc de Toscane aux Evéques de ses Etats, 26 Janv. 1786.

(94) Ricci permise a Pistoia, nel 1786, la stampa dell'opera « Gesù Cristo sotto l'anatema » del Goudvert, in cui è dimostrato che tutte le proposizioni condannate nella bolla *unigenitus* sono conformi alla Scrittura ed ai Padri. In un'istruzione pastorale del 1784 ei dimostra che la sovranità dello stato è assoluta; l'autorità della chiesa non è che di persuasione, essa non ha alcuna giurisdizione esterna e nessun potere coercitivo. - Istruzione Pastorale di Mgr. Scipione de' Ricci, 6 febbraio 1784 (Napoli, 1788, p. 21).

(95) Istruzione di Mgr. Vescovo di Chiusi e Pienza, § XXXV. (Firenze, 1786).

(96) Atti e Decreti del Consiglio di Pistoia, p. 148.

nelle mani di una reggenza reazionaria, ed il Ricci venne sacrificato (97). La rivoluzione francese ammonì i sovrani del bisogno di unirsi strettamente alla chiesa per studiare i mezzi atti a rinforzare i troni vacillanti ed ebbe così fine ingloriosa la ribellione ecclesiastica che già in Germania, Toscana e Napoli lasciava scorgere frutti tanto importanti. Il Ricci venne costretto a dimettersi da vescovo, e, dopo molte persecuzioni, a firmare una specie di ritrattazione, mentre i suoi avversarii di Curia congratulavansi ironicamente con lui delle moderne tendenze della chiesa, la quale a lui aveva risparmiato i rigori dell'antica disciplina (98). L'ultimo freno venne soppresso colla morte di Leopoldo, avvenuta il 29 febbraio 1792. Francesco Falchi, successore del Ricci sulla sede di Pistoia e creatura della Curia, fece tutto il possibile per cancellare qualunque traccia della riforma, ordinando a tutti i suoi preti di uniformarsi a Roma, di servirsi della disciplina prescritta negli antichi sinodi e di adoperare l'antico catechismo (99). La Curia volle assicurarsi il frutto della vittoria, e, nell'agosto 1794, Pio VI promulgò la nota bolla *auctorem fidei,* con cui condannava, fra le altre, le definizioni del sinodo di Pistoia. Le frasi succitate a proposito delle penitenze irrisorie che si imponevano vennero dichiarate false e temerarie, lesive della pratica comune della chiesa perchè lasciavano supporre che la penitenza venisse imposta per supplire ai difetti della riconciliazione in luogo di essere veramente soddisfattoria sacramentalmente per i peccati confessati (100). La condanna era quanto mai vaga, ma bastava allo scopo. Nessuna parola, in essa, in appoggio della regola tridentina la penitenza dover esser proporzionata al peccato; il sistema dei lassisti era tacitamente approvato, e ad essi apparteneva il futuro.

Breve tempo dopo il Salvatori scriveva le sue istruzioni per i giovani confessori. Per una trentina d'anni egli aveva assiduamente praticato il confessionale, erasi dedicato alla salute delle anime negli

(97) Scaduto, *op. cit.* p. 184.

(98) Dizionario Ricciano, p. 197 (Edito dal Marchese del Guasto, Sora, 1793).

(99) Lettera Pastorale di Mgr. Francesco Falchi, Vescovo di Pistoia e Prato, Firenze, 1792.

(100) Pii PP. VI. Bull. *auctorem fidei,* Prop. XXXV. Questo manifesto papale venne assai discusso, e non venne accettato senza considerevole opposizione, frutto specialmente dell'aver esso asserito la superiorità della chiesa sullo stato. In Ispagna, perfino Carlos IV, con tutto il suo bigottismo, non concesse il *placito regio,* ordinandone la pubblicazione, fino al 1800, ed anche allora solo per le pressioni del suo favorito Godoy. Pio VI ne fu tanto contento che raccomandò Godoy come colonna della fede. - Nuriel, Historia de Carlos IV. T. VI. p. 119.

ospedali e nelle prigioni fra i peccatori più induriti, che prima probabilmente non si erano mai confessati ed ora si mostravano meravigliati dei delitti commessi in passato. Eppure egli consiglia di imporre penitenze lievissime. L'imporre ad un penitente ignorante la recita del Rosario oppure la *Via Crucis* od anche la *Scala Santa,* è come dirgli: « vi dò questa penitenza perchè non la facciate ». Bisogna imporre solo quanto viene spontaneamente accettato — tre Ave Maria alla purità della Vergine, un Pater ed un'Ave Maria all'Angelo Custode, altrettanto per il santo di cui si porta il nome, e cinque per le cinque trafitture di Cristo, unitamente a talune meditazioni. Nei casi più gravi queste penitenze si potrebbero imporre per alcune settimane od anche per mesi (101).

Ridotta così l'amministrazione della penitenza a semplice formalità, torna difficile valutare le perplessità alle quali puossi presumere che andassero soggetti i confessori coscienziosi. Padre Mach afferma l'eccessiva lassezza e l'eccessivo rigore essere i due scogli sui quali vanno a naufragare penitenti e confessori. Coloro che sono troppo indulgenti pensano che *salvant damnandum,* mentre in realtà *damnant salvandum;* essi attirano a sè dintorno folle di usurai, di viveurs, di reprobi, e si acquistano nomea di confessori saggi e buoni. Per un altro verso, l'eccessivo rigore fa precipitare nell'inferno coloro che hanno già un piede nell'abisso. Si tratta delle stesse dubbiezze da noi esaminate a proposito delle alternative di lassezza e di rigorismo in riguardo delle condizioni richieste per l'assoluzione, ma in questo caso l'eccessivo rigore di Padre Mach consiste nell'esigere che un timido fanciullo chieda perdono ai suoi genitori, nel prescrivere la confessione mensile, nell'imporre ad un operaio la recita della terza parte del Rosario quotidianamente per lo spazio di alcuni mesi, nel permettere solo quattr'once di cibo in giorno di digiuno, nell'imporre dei canoni proibenti i rapporti coniugali per un certo tempo, ecc. Dato questo dilemma, egli propone di modificare il suggerimento di Benedetto XIV coll'imposizione di due penitenze, una leggiera ma obbligatoria, l'altra più grave, ma in qualità di opera di devozione volontaria, l'omissione della quale non faccia cadere in un nuovo peccato. Così da un penitente

(101) Salvatori, Istruzione per i novelli confessori, P. II. § 3. Come vedremo più sotto, la *Via Crucis* non è che una visita alla chiesa dove si rappresentano i varii stadii della passione. Ad ogni stazione il penitente si ferma alquanto a meditare ed a mormorare una preghiera. La *scala santa* equivale a fare colle ginocchia la scala santa che trovasi in S. Pietro, mormorando una preghiera ad ogni ginocchiata. A tutte queste opere pie vanno annesse indulgenze.

reo di adulterio, di sacrilegio o di altri peccati gravi si può esigere la recita di un intero Rosario, o la pratica della *Via Crucis* per parecchie volte, mentre a mo' di consiglio gli si possono suggerire atti di devozione più lunghi ma volontarii (102). Altri scrittori recenti, dopo aver gravemente asserito nello stesso spirito, che il confessore è giudice per giudicare in quale proporzione deve imporre la soddisfazione prescritta dal concilio di Trento, ci assicurano che l'ascoltare una messa, o la recita della terza parte del Rosario, od una meditazione di venti minuti rappresentano già una penitenza grave, che bisogna assai diminuire durante l'indulgenza del giubileo (103).

Una classificazione ancor più autorevole della penitenza moderna è data dai varii Penitenzieri papali che debbono occuparsi dei casi gravi riservati alla Santa Sede. Stando a quanto essi prescrivono, penitenze gravi sono il digiuno, la disciplina il pellegrinaggio a qualche chiesa, la recita in ginocchio dei salmi penitenziali o di parte del Rosario, od anche la confessione mensile. *Pœnitentia longa* dicesi quando deve farsi una volta alla settimana per un anno. *Pœnitentia gravis et diuturna* è quella prolungata per tre anni. *Pœnitentia gravissima* è digiunare una o tre volte alla settimana a pane ed acqua o vino, od anche una delle *Pœnitetiæ graves* ordinate per più di una volta alla settimana. *Pœnitentia perpetua* è quella che deve durare per tutta la vita. La *Pœnitentia quotidiana* prescrivesi ordinariamente in commutazione di un voto di castità o di religione; essa dovrebb'esser facile — una breve preghiera, una lettura spirituale, un esame di coscienza od una semplice opera di misericordia. Quest'ultimo provvedimento per una materia così grave qual'è l'annullamento di un voto di religione o di castità, dimostra quanto fosse leggiera la soddisfazione che comunemente imponevasi, sopra tutto, anche, perchè ci vien detto che un cumulo di penitenze leggiere si possono benissimo commutare con una sola penitenza grave, e che basta indicare al penitente che cosa sia la penitenza, lasciando alla sua libera scelta il supplire alle deficienze (104). Nessuna meraviglia, perciò, di vedere che, in pratica, la peni-

(102) José Mach, Tesoro del Sacerdote, pp. 247, 250-1, 259 (Torino, 1786).

(103) Bonal Instit. Theol. T. IV. n. 277 (Ed. XIV. Tolosæ, 1882). - Marc Institt. Moral. Alphonsianæ n. 1716 (Ed. VII. Romæ, 1893).

(104) Manuale Facultatum Minorum Pœnitentiariorum Apostol. pp. 13-14 (Romæ, 1879). Nel 1688, prima che la lassezza fosse arrivata a questo punto, dicesi che quando un penitenziere ordinava una penitenza grave e prolungata per un omicidio, bastava la prescrizione di un digiuno di due giorni alla settimana, la recita settimanale dei salmi penitenziali in ginocchio, ed altre simili pratiche da continuarsi almeno per un anno. - Navar Manuductio ad Praxim Executionis Litterar. S. Pœnitentiar. p. 129 (Romæ, 1688).

tenza è ridotta ad una semplice formalità. Padre Giuseppe Faà di Bruno dice: « il prete vi darà qualche consiglio, vi imporrà una penitenza, in genere qualche preghiera che voi dovrete recitare, e, se vi trova ben disposto, in nome di Dio vi impartirà l'assoluzione dei vostri peccati, e voi farete un atto di sincera contrizione... Allora abbandonerete il confessionale e vi andrete ad inginocchiare in qualche angoletto della chiesa... se avrete tempo, farete quivi la penitenza ingiuntavi dal prete » (105). Per quanto mi consta, la penitenza così imposta consiste usualmente di tre o quattro Ave Maria; sono completamente esclusi gli atti esterni, e la recita dei sette salmi penitenziali è applicabile a peccati troppo gravi, esigenti una soddisfazione fuor dell'usuale. È regola capitale non potersi imporre alcuna penitenza che possa ingenerare sospetto (106).

Data questa pratica della chiesa, possiamo agevolmente credere al Frassinetti, che ogni prete che avesse tendenze più rigoristiche rischierebbe di veder disertato il suo confessionale, e che, diffatti, siffatte teorie sono caldeggiate solo da giovani studenti e da reclusi sprovvisti di esperienza (107). E con tutto ciò i teologi continuano gravemente ad insistere sull'importanza indispensabile della soddisfazione e sulla necessità di esporre minutamente tutte le particolari circostanze del peccato acciocchè il confessore possa proporzionare la penitenza alla colpa (108). Può darsi benissimo che si tratti qui di un'autosuggestione, ma, data la gravità dell'argomento, difficilmente si può evitare un certo qual sentimento di grottesco che si prova al leggere le solenni e minute disquisizioni che precedono conclusioni così triviali, sopra tutto se si pensa che, quando siavi grande affollamento di penitenti, il confessore, con tutta la buona volontà del mondo, non può fare a meno di seguire la generale routine. E' vero che, per un verso, nei tempi moderni, le indulgenze son fatte apposta per supplire a tutte le deficienze, e, per un altro, tutti i confessori coscienziosi ripongono tutta la loro speranza di miglioramento dei penitenti assai più sull'i-

---

(105) Jos. Faà di Bruno, Catholic Belief, pp. 310-11 (New York, 1884).

(106) Manuale Facultatum, etc., p. 14.

(107) Frassinetti, The new Parish Priest's Practical Manual, p. 355. Pochi sono i preti, aggiung'egli (p. 356) che non abbiano per loro libri di testo la Teologia Morale del Liguori o le opere dei suoi commentatori, Scavini, Gury, Gousset, ecc.

(108) Azpilcuetæ Manual. Cnfessar. cap. xxvi. n. 16-17. - Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. VII. n. 45-8. - Salvatori, Istruzione per i novelli confessori, P. II. § iv. - Gröne, Der Ablas seine Geschichte und Bedeutung, pp. 36-40, 45-8 (Regensburg, 1863. - Palmieri Tractatus de Pœnit. pp. 426, 428, 436-8.

struzione morale che per mezzo del confessionale possono impartire, che non sulla penitenza, sia vendicativa che medicinale, che possono imporre. Infallantemente, un prete zelante e tutto acceso di santo fuoco, che trovasi assediato da una folla di penitenti, può così fare assai bene, ma questo non è certo atto a controbilanciare la sgradita impressione che la penitenza si possa redimere col sacramento e con poche e brevi preghiere.

I teologi non pare s'accorgano che con questo virtuale abbandono della soddisfazione abbandonano pure virtualmente l'origine divina della confessione, basata unicamente sul bisogno del giudice di conoscere minutamente tutto prima di pronunciare il proprio giudizio, riducendo il sacramento della penitenza tutt'al più ad un mezzo qualunque di impressionare le facoltà emotive del peccatore, dandogli buoni consigli ed esortandolo a pentirsi ed emendarsi. Questa eliminazione pratica della soddisfazione risolve tutto il resto del sacramento in una serie di cerchi viziosi fatti per produrre un effetto fittizio, ed equivale a riconoscere che tutto il sistema penitenziale, dopo mille trecent'anni di vita, è stato praticamente abbandonato. Quando i penitenti vengono attirati al confessionale con un minimum di penitenza, svaniscono anche tutte le pretese della contrizione, la quale dev'esser fondata sull'ardente desiderio di placar Dio con tutti i sacrifizii necessarii (109).

Un cangiamento così rivoluzionario di disciplina nell'esercizio della funzione più importante della chiesa non potè certo prodursi senza apologie e tentativi di spiegazione. Una delle scuse a cui si è ricorso nel medio evo ed anche nei tempi moderni è stata l'asserzione che l'aumentata fragilità umana ed il raffreddamento della carità hanno reso impossibile imporre al peccatore pentito i pesi sostenuti dal fervore degli antichi tempi (110); ma coloro che così argomentavano erano tal-

(109) Sed qui hic non vult satisfacere pro mortali non videtur esse in statu salutis - S. Antonini Summæ P. III. Tit. xvii. cap. 18.

(110) Alani de Insulis Lib. Pœnit. (Migne, CCX. 293, 294). - P. Pictaviens. (Morin. de Pœnit. Lib. X. cap. 25). - Guill. Paris. de Sacr. Pœnit. cap. 21. - Concil. Claromont. ann. 1268, cap. 7 (Harduin. VII. 596). - Weigel Claviculæ Indulgent. cap. 19. - Summa Angelica v. *Confessio* VI. - Mich. Medina Disputat. de Indulgent. cap. xiii. - Marchant. Trib. Animar. Tom. I. Tract. IV. Q. iv. Concl. 3. - Clericati de Pœnit. Decis. XXXIV. n. 8. - Bened. PP. XIV. De Synodo Dioces. Lib. XI. Cap. xi. n. 4. Altrettanto dice press'a poco il Card. Gousset. « Quanto più fra noi la fede si è indebolita, tanto più è necessario trattare con dolcezza i peccatori che ritornano a Dio ». - Versione del Manuale del Frassinetti fatta dall'Hutch, p. 356.

mente ciechi da non accorgersi che con ciò ammettevano che sotto lo svilupparsi continuo della teocrazia ecclesiastica i suoi figli non avevan fatto che peggiorare. Padre La Crois ripudia indignato questi ragionamenti che dice inventati dai rigoristi e passa ad enumerare quelle che, secondo lui, sono vere cause. Di ciò egli dà, in parte, la colpa agli eretici che coi loro continui attacchi, hanno resa odiosa la confessione a base di penitenze gravi; in seguito gli Ordini Mendicanti ed i Gesuiti crearono una classe di confessori avvezzi a curare il peccato con metodi blandi, riconosciuti come assai più utili, perchè più atti ad attirare i fedeli ai sacramenti; inoltre, la guerra santa contro gli infedeli introdusse l'uso delle indulgenze, metodo più sicuro di soddisfare Iddio, ed, ancora, l'incremento degli Ordini Religiosi offerse un rifugio efficacissimo ai penitenti (111). Il Dr. Amort seppe di storia molto più di quanto ne seppero la comune dei teologi e nella sua ricerca delle cause si spinse ancor più oltre. I primitivi cristiani, dic'egli, vissero frammezzo a comunità pagane, e sebbene accogliessero benignamente tutti i peccatori era, però, bene che si accaparrassero la stima dei gentili colla severità delle penitenze imposte per i peccati gravi. Venne poscia la conversione dei barbari, tutti dediti al vizio; ed anche allora quella severità era necessaria; inoltre, molti delitti non erano puniti dalle leggi civili, e la chiesa doveva provvedere a reprimerli. Ma oggi questi delitti sono puniti dai tribunali civili, il popolo in genere è diventato più virtuoso ed è circondato da esempi di virtù dati da preti, frati, monaci, confraternite, pratiche religiose, feste, pellegrinaggi, ecc., e quindi non è più necessaria l'antica severità (112). Padre Reuter spiega che questa minore severità venne introdotta per impedire che gli eretici facessero del confessionale il macello delle anime, per attirare i fedeli al confessionale, e così pure assicurare l'influenza preservativa del sacramento, e, per ultimo, in conseguenza dell'aumentato uso delle indulgenze (113). Il dotto Binterim accontentasi di stabilire i fatti; man mano che i Penitenziali divennero antiquati, la penitenza si fece arbitraria e perdette di rigore, i dottori si affannarono a dimostrare che nei tempi moderni non era più possibile tollerare l'antica severità; i teologi dimostrarono la sufficienza delle penitenze discrezionali, che solo per i peccati pubblici era necessaria la penitenza pubblica, e col tempo anche questa cadde in disuso; vennero aperte le porte alla las-

(111) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 1255.
(112) Amort de Indulgentiis I. 12.
(113) Reuter Neoconfessarius instructus n. 18.

sezza, ognuno volle seguire il proprio sistema pratico senza tener conto dei precetti dei Padri o delle regole della chiesa, e questo durò fino al concilio di Trento in cui vennero stabilite regole salutari — sulla non osservanza delle quali egli discretamente tace (114). Un autore più recente s'accontenta di attribuire il tutto all'influenza dello Spirito Santo ed all'uso delle indulgenze (115).

Una scusa assai in voga per la penitenza triviale è costituita dal valore sacramentale conferito dalla clausola finale della formola d'assoluzione alle tribolazioni sopportate ed alle opere buone compiute dal penitente (v. Vol. I). Abbiamo visto (Vol. I) come anticamente si credesse nel carattere espiatorio delle sofferenze. Quando gli scolastici si diedero a organizzare il loro sistema non perdettero di vista ciò; le disgrazie sono altrettante punizioni inflitte da Dio, e possono soddisfare il peccato purchè sopportate con rassegnazione e carità — dottrina resa *de fide* dal concilio di Trento (116). Appena la formola d'assoluzione ebbe assunta la sua forma attuale, i teologi scopersero che la stessa era fornita di particolare valore per convertire i malanni della vita in penitenza sacramentale (117). A questa fortunata scoperta al-

(114) Binterim, Denkwürdigkeiten, V. III. 271-2.

(115) Guillois, History of Confession, pp. 133-4 (New York, 1889). - « La disciplina della chiesa a proposito della penitenza non è oggi troppo differente da ciò che era nei tempi antichi. Forse che il peccato offende meno Iddio, oppure la divina giustizia ha forse rilassato dei suoi diritti alla vendetta? Infallantemente no, ma la chiesa, guidata dallo Spirito Santo, ha reputato saggia cosa far uso di minor severità in riguardo dei figliuoli suoi, per timore di indurli a perdersi di coraggio; inoltre, aprendo loro i tesori delle indulgenze, offre un supplemento alla brevità della loro penitenza che aiuta a soddisfare lo stesso la giustizia dell'Onnipotente Iddio ».

(116) Astesani Summæ Lib. V. Tit. xxiv. Q. 2. - Summa Sylvestrina v. *Satisfactio* § 9. - C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 9. - Müller's Catholic Priesthood IV. 212. - Ma per godere di questo vantaggio espiatorio, i penitenti debbono avere per lo meno l'intenzione di offrire in espiazione le proprie tribolazioni (Gab. Biel in IV. Sentt. Dist. XVI. Q. ii. Art. 3, Dub. 7. - Clericati De Pœnit. Decis. VII. n. 4, VIII. n. 1), ed i confessori sono consigliati ad imporre ai poveri, agli ammalati od ai disgraziati di offrire una o due o tre volte per giorno nel corso di uno o due settimane tutti i loro malanni in soddisfazione a Dio, protestando di volerli pazientemente sopportare in isconto dei loro peccati (Gobat Alphab. Confessar. n. 750). Nei tempi moderni pare che la fede in questa dottrina siasi parecchio indebolita. Palmieri spiega (Tract. de Pœnit. p. 418-19) che i mali della vita non sempre accadono in punizione dei peccati. Alcuni sono naturali ed ordinarii, altri straordinarii, come il diluvio, l'incendio di Sodoma ecc., e sono veramente castighi. Ce ne sono poi di quelli come la fame, la guerra, la pestilenza, i rivolgimenti sociali, in cui i giusti sono messi alla rinfusa coi peccatori, e sovente Dio non si lascia affatto placare dalle loro preghiere. Su di ciò sono basate le processioni, le feste, ecc., in tempo di calamità, e Dio qualche volta accetta e qualche volta no questa soddisfazione.

(117) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss. n. 51. - Astesani Summæ Lib. V. Tit. xxxi. Q. 2. - Summa Tabiena v. *absolutio* I n. 4. - Bart. a Medina

cuni autori attribuiscono la diminuzione delle penitenze, giacchè per essa il prete fa di tutta la vita del penitente una soddisfazione che supplisce ai difetti della penitenza (118). Servendosene, il confessore ha ragione di imporre una penitenza altrimenti inadeguata; ma in ciò i dottori non sono unanimi (119).

A spiegare la diminuzione della penitenza ha pure contribuito assai lo svilupparsi dell'uso delle indulgenze; esso ha in qualche modo pure contribuito a conciliare confessore e penitente al pensiero dell'inadeguatezza della comune soddisfazione, giachè ammettesi comunemente nella pratica che il penitente non deve accontentarsi della insufficienza di quanto gli viene imposto nel sacramento, ma deve suppplirvi lucrando alcune delle indulgenze concesse con tanta liberalità per prache di facile esecuzione (120). Ma in realtà questa spiegazione non basta. Come vedremo in seguito, la forma originale delle indulgenze altro non era che commutazione di parte o di tutta la penitenza imposta, che si presumeva dovesse esser imposta in conformità dei canoni, e perciò era considerata come soddisfazione adeguata. Col decrescere della penitenza e col rendersi essa insufficiente, crebbe l'indulgenza fino al punto da riscattare non solo la penitenza imposta ma anche che si sarebbe potuto imporre. In ogni caso la crescente facilità con cui potevasi lucrare l'indulgenza avrebbe piuttosto dovuto contribuire a far conservare le penitenze canoniche, dal momento che con tanta facilità le si potevano riscattare; ma di questo non s'accorse la scuola rigorista, la quale sostenne che le indulgenze non potevano esonerare dall'obbligo di fare la penitenza. Si tratta, perciò, assai più di un'apologia che non di un procedimento logico di ragione, e noi come tale dobbiamo considerarlo, quando esaminiamo l'osservazione assai frequente dei moralisti, che la leggerezza della penitenza è giustificata dal fatto che il penitente lucra l'indulgenza, sopra tutto in tempo di giubileo,

Instruct. Confessar. Lib. II. cap. 11, Reg. Ult. Come in quasi tutto il resto, sonvi di quelli che dissentono e dicono che questa clausola non è se non deprecatoria. Vedi La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. m. 1229, 1250. - S. Alphab. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 507.

(118) Azpilcuetæ De Pœnit. V. cap. *falsas* n. 15; Dist. VI. cap. 1 *in princip.* n. 37. - Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. VII. n. 26.

(119) Gobat Alphab. Confessar. n. 755-6. - La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 1259. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 507. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII. cap. 5, art. 2. Reuter (Neoconfessarius Instructus n. 22) ritiene più probabile l'opinione negativa.

(120) Ma per togliere ogni scrupolo sì ai penitenti come a' confessori circa il dare o ricevere penitenze più o meno leggiere basta l'uso delle indulgenze. - S. Leonardo da Porto Maurizio, Discorso Mistico e Morale § XXIX.

mentre qualche volta si impone o si raccomanda di lucrarla per compensare la leggerezza della penitenza imposta (121). Bartolomeo da Medina ne dà un concetto più corretto quando dice che il confessore dovrebb'esigere dal penitente che lucrasse una indugenza della Cruzada o del Giubileo, per compensare le deficienze o le dimenticanze incorse nel fare la sua penitenza (122).

Se dalle apologie teologiche ci facciamo ad indagare le cause di questo completo cangiamento verificatosi nella disciplina della chiesa, non è difficile fornirne una spiegazione tenendo conto dell'azione concorrente e cumulativa di varii fattori. Quando il canone lateranese del 1216 rese obbligatoria per tutti i cristiani la confessione annuale, rendevasi necessario trattare in modo differente i peccatori che spontaneamente ricorrevano per esser sollevati dal peso dei loro peccati, ed i pubblici criminali condannati ad espiare i loro delitti. Se si fosse tentato di imporre l'osservanza dei canoni penitenziali si sarebbe provocata una rivoluzione; era assai difficile tradurre ad effetto le regole lateranesi, ed era necessario abituare il pubblico a riconoscerle mitigando alquanto l'antico rigore. Inoltre, a partire da quest'epoca, il confessore si ebbe il potere arbitrario di modificare a piacer suo le prescrizioni dei penitenziali, ed, assumendo il nuovo ufficio, consultò la propria debolezza e studiossi di eccitare la liberalità dei suoi parrocchiani colla lassezza.

Ancora, siccome ammettevasi sempre più universalmente la distinzione del *forum externum* dall'*internum*, rendevasi evidente che l'essenza della penitenza in quanto soddisfazione stava tutta nell'esser essa volontariamente e spontaneamente accettata. Questo erasi già qualche volta ammesso (123), ma ora divenne assioma scolastico che la penitenza non si potesse mai imporre a forza, e perfino che non si potesse esigere alcuna promessa formale di farla (124) — regola inse-

(121) Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. V. cap. xxii. n. 5. - Tamburini Method. Confessionis Lib. VI. cap. 1, n. 12. - Gobat Alphab. Confessar. n. 762-3. - Clericati de Pœnit. Decis. III. n. 11-15. - La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii, n. 1225-1229. - S. Alph. de Ligorio Theol. Mor. Lib. VI, n. 519. - Reuter Neoconf. Instr. n. 17. - Gröne, Der Ablass, p. 48.

(122) Bart. a Medina Instruct. Confessar. Lib. II. cap. xi. Reg. 7.

(123) Cnuti Legg. Eccles. Tit. xxiii. - Post Concil. Lateran. P. XXXV. cap. 2; P. L. cap. 10. - Alani de Insulis Lib. Pœnit. (Migne, CCX. pp. 289-90).

(124) S. Bonavent. in IV. Sentt. Dist. XV, P. ii. Art. 2, Q. 4. - J. Scoti in IV Sentt. Dist. XV. Q. I. - Jo. Friburg. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. xxxiv, Q. 135, 136. - Astesani Summæ Lib. V. Tit. xxxi. Q. 2. - Summa Angelica v. *Confessio* VI. § 1. - Bart. de Chaimis Interrog. fol. 105-a. - Godschalci Rosemondi Confessionale fol. 113-14.

gnata ancor oggi, con alcune eccezioni di cui parleremo più sotto (125). Diffatti, nel carattere volontario della penitenza i teologi trovarono la spiegazione del perchè pratiche così frivole potessero liberare dalle pene del purgatorio (126). E' vero che qualche volta questa libertà del penitente è resa illusoria dal potere del prete di rifiutare l'assoluzione, potere che diede la stura ad una serie di questioni complicate la cui soluzione variò a seconda dei dottori. Però, siccome insegnavasi che il prete non doveva mai permettere che un penitente abbandonasse disperato il suo confessionale, così naturalmente ne avvenne che tra i due si discutesse su ciò che si poteva imporre ed accettare, portando così inevitabilmente ad una progressiva diminuzione di penitenza. Nel suo zelo di introdurre la confessione nelle costumanze del popolo facilitando l'obbedienza al canone lateranese, la chiesa ammise la necessità di questa discussione, per quanto fosse sovversiva della dignità del sacramento e della posizione giudiziaria pretesa dal prete. Fatte poche eccezioni di autorità più recenti, questa consultazione è prescritta ed il confessore non deve imporre altra penitenza che quella che il penitente dichiara di spontaneamente accettare (127).

Questa discrezione permessa al penitente fu una nuova fonte di diminuzione della penitenza. Una volta stabilita la teoria sacramentale che la contrizione o l'attrizione unita al sacramento rimette la *culpa*, lasciando solo la *pœna* o le pene temporali del purgatorio, da riscattarsi mediante l'imposta soddisfazione, il penitente reclamò il diritto di scelta tra il fare la penitenza o l'affrontare la sorte del purgatorio. Gli scolastici ammisero in linea generale questo diritto, il quale venne pure accettato, dopo il concilio di Trento, da moralisti altamente au-

(125) Clericati de Pœnit. Decis. IV. n. 1. - Ferraris Prompta Biblioth. v. *Pœnit.* sacram. III. n. 11. - Palmieri Tract. de Pœnit. p. 427.

(126) Martini de Frias de Arte et modo audiendi Confess. fol. xii-a.

(127) Alani de Insulis. Lib. Pœnit. (Migne, CCX. 294-5. - Rob. de Flammesburg Lib. Pœnit. (Morin. de Pœnit Lib. X. cap. 25). - S. Raymundi Summæ Lib. III. Tit. xxxiv. § 4. - Synod. Nemausens. ann. 1284 (Harduin. VII. 910-11). - Astesani Summæ Lib. V. Tit. xxxi. Q. 2. - S. Antonini Summa Confessionum fol. 10-b, 69-b. - John Myrc's Instructions to Parish Priests, V. 1633-6. - Summa Sylvestrina v. *Confessor* IV. § 2. - C. Senonens. ann. 1524 (Bochelli Decr. Eccles. Gallic. Lib. II. Tit. vii. cap. 112). - S. Francesco di Sales, Avvisi ai confessori, n. viii. - Amort de Indulgent. II. 233. - Ferraris Prompta Biblioth. v. *Pœnit. sacram.* Art. III. n. 11-15. - S. Alph. de Ligorio Praxis Confessor. n. 8, 11, 12. - Per un altro verso, il Gobat dice (Alph. Confessar. n. 764) che l'opinione è improbabile ed ignota in Germania se il penitente possa accettare o rigettare la penitenza. Naturalmente la severa virtù del Juenin fa dire al decreto tridentino che il penitente deve accettare qualunque penitenza gli venga imposta sotto pena di perdere l'assoluzione, e che l'opinione contraria non è se non innovazione (De Sacramentis Diss. VI. Q. vi. cap. 6, Art. 2).

torevoli (128). Alessandro di Hales pare sia l'unico teologo medioevale che l'abbia negato, per la ragione poco concludente che nessuno può esser giudice in causa propria (129). Ma quest'opinione gode ben poco il favore dei moderni, sì che puossi, a buon diritto, considerare, oggi, per lo meno come antiquata (130); diffatti, data la frivolezza della penitenza in voga, ha un interesse puramente speculativo. A questa strettamente connessa è la questione se si possa assolvere il penitente che rifiuti di accettare una penitenza. Abbiamo visto più sopra, come gli scolastici vi rispondessero affermativamente, ed ancora nella seconda età del secolo XVI Azpilcueta afferma esser costume a Roma e per tutto il mondo di non rifiutar mai l'assoluzione quando il penitente rifiuti di accettare la penitenza (131). Praticamente questa teoria è stata accettata dai teologi moderni i quali affermano che per conservare l'integrità del sacramento il prete deve imporre qualche cosa, per triviale che possa essere, si trattasse pure solo di battersi il petto o di invocare il nome di Gesù, nè potersi supporre che il peni-

(128) Rob. de Flammesburg. (*ubi sup.*). - Jo. Scoti in IV. Sentt. Dist. XIX. Q. 1. - Guill. Vorillong in IV sentt. Dist. XVII. - Summa Angelica v. *Confessio* § 36. - Summa Sylvestrina v. *Confessio sacram.* I. § 29. - Aurea Armilla v. *Confessio* n. 29. - Azpilcuetæ Man. Confessar. cap. xxvi, n. 20, 23. - Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. VII. n. 15. - Polacci Comment. in Bull. Urbani PP. VIII, pp. 406-7 (Romæ, 1625). Però l'Azpilcueta altrove (Comment. de Pœnit. Dist. V. cap. Consid. § *Ponat se* n. 6) dice che in tal caso il prete può rifiutare l'assoluzione, ed allora il penitente può andare in cerca di confessore più trattabile.

(129) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XVIII, Membr. ii. Art. 1.

(130) Juenin de sacramentis Diss. VI. Q. vi. cap. 6, Art. 2. - Clericati de Pœnit. Decis. II, n. 9; Decis. XXX. n. 1-6. - Ferraris Prompta Biblioth. v. *Pœnit. sacr.* Art. III. n. 11-15. - Bened. PP. XIV. Encycl. *Inter præteritas* § 65, 3 Dicembr. 1749. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 515-16. - Palmieri Tract. de Pœnit. p. 438. Pare si trattasse di uno sforzo per stornare i penitenti dallo scegliere le pene del purgatorio, e ciò a mezzo di varie favole che illustrano il rigore delle pene del purgatorio. S. Antonino (Summæ P. IV. Tit. xiv. cap. 10, § 4) narra, togliendo dal *liber de septem donis*, che un uomo, colpito da lunga ed incurabile malattia, augurossi la morte, quando un angelo gli apparve e gli offerse o di morire e passare tre giorni nel fuoco del purgatorio oppure sostenere la sua malattia ancora per due anni eppoi salire direttamente al cielo. Egli scelse la prima, morì, e l'anima sua andossene in purgatorio, dove l'angelo gli si presentò rammentandogli il contratto. Ei lagnossi amaramente dell'abbaglio preso e dell'inganno, dicendo che aveva accettato solo tre giorni, mentre già aveva sopportato un anno di penosa agonia. L'angelo gli disse che era passata solo un'ora, ed allora egli lo supplicò di rimandarlo in vita a fare ancora due anni di malattia. Più saggio fu Gregorio Magno, giacchè avendo pregato per l'anima di Traiano, un angelo rimproverollo di aver pregato per un dannato e gli offerse l'alternativa di due giorni in purgatorio o di passare il resto della sua vita in penosa malattia. Ei scelse la seconda, e pazientemente sopportò i tormenti della febbre, della gotta e delle coliche che lo perseguitarono fino alla morte. - Rob. Episc. Aquin. Opus Quadragesimale Serm. XLVIII. cap. 2.

(131) Azpilcuetæ Manuale Confessar. cap. xxvi. n. 20.

tente si rifiuti assolutamente di fare alcunchè; ma quando si tratta della questione speculativa dell'assoluzione in casi siffatti, le opinioni sono divise, ed il peso delle autorità propende per la negativa (132). Così si comprende di leggieri come, sul letto di morte, il Liguori si vantasse così: « non rammento d'aver mai rinviato senza assoluzione un peccatore », e come il Salvatori possa asserire che un prete il quale rinvii come indegno di assoluzione un peccatore è un assassino delle anime (133).

Altra fonte di diminuzione della penitenza trovasi nelle competizioni insorte tra il clero secolare e gli Ordini Mendicanti ed i Gesuiti, coll'inevitabile risultato che ambedue i partiti fecero tutto il possibile per attirare ai rispettivi confessionali i penitenti. Qui trovossi in gioco non solamente l'influenza personale, ma anche i donativi e le « elemosine » e l'opportunità di assicurarsi composizioni e legati dai moribondi, la qual cosa fece del confessionale un campo di utili contese, e ciascuna parte accusava l'altra di lassismo — di ciò che in termini mondani potrebbesi chiamare Santa Bottega (134). Competizioni di questo genere non potevano mancare di stimolare la tendenza a diminuire la penitenza abitualmente imposta.

Altro contributo o scusa alla rilassatezza fu il rigore ognor crescente con cui inculcossi il sigillo confessionale. Evidentemente i lunghi anni di penitenza prescritti nei penitenziali, i pellegrinaggi ed altre pubbliche pratiche, le donazioni di ampie estensioni di terra in remissione dei peccati, attestanti pubblicamente le cadute ed il pentimento del peccatore, non erano più al proprio posto una volta convertita l'antica spontaneità con cui chiedevasi il perdono in confessione obbligatoria per tutti. Per rendere ben accetta la nuova regola ed indurre il penitente ad osservarla, dovevasi metter al sicuro da ogni sospetto l'inviolabilità del segreto. Abbiamo visto come si ritenesse universalmente che la penitenza pubblica non si potesse prescrivere per peccati segreti, la qual cosa diede naturalmente la stura al principio

---

(132) Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. VII. n. 12, 20. - Escobar Theol. Moral. Tract. VII. Exam. iv. n. 34, 40. - Gobat Alphab. Confessar. n. 742. - Clericati de Pœnit. Decis. XXXIV. n. 7. - Viva Cursus Theol. Moral. P. VI, Q. vi, Art. 2, n. 1. - Tamburini Method. Confess. Lib. IV. cap. ii, § 1, n. 7. - La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 1238. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII. cap. 5, Art. 3.

(133) Müller's Catholic Priesthood, III. 176. - Salvatori, Istruzione per i novelli confessori, P. II. § 1.

(134) Alex. PP. VIII. Decr. 7 Dec. 1690, Prop. 21, 22; cf. Viva Theol. Trutina *in loc.* - La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 1263.

che non si potesse imporre penitenza alcuna atta a rendere il penitente oggetto di sospetto o di scandalo (135). Col declinare graduale della mortificazione volontaria, fecersi sempre più limitate le risorse penitenziali messe nelle mani del confessore, sopra tutto una volta esteso l'obbligo del segreto fino al penitente, esigendo da lui di non palesare la penitenza impostagli (136). Perciò i dottori post tridentini affermano esclusa la disciplina; atti prolungati di devozione potrebbero rivelare qualche cosa; siccome il digiuno a pane ed acqua non viene più spontaneamente accettato, così l'imporre una penitenza di questo genere farebbe si che il marito sospettasse della moglie. Azpilcueta ammette che, subito dopo la confessione, si possa esigere dai penitenti di salutare la Vergine o recitare un salmo o starsene ginocchioni in chiesa, perchè siffatte pratiche non sono tali da ingenerare sospetto; egli denunzia come illecita, sebbene da lui stesso osservata, la pratica di starsene a capo scoperto ed a piedi nudi con una candela in mano durante la messa. Aggiunge che sarebbe pazzesco e miserabile errore imporre, come penitenza per aver lavorato in giorno festivo; di chiederne pubblicamente perdono in altro giorno festivo; ancor più pazzesco sarebbe trattandosi di colpa segreta, e pazzissimo imporre il digiuno, dopo Pasqua, a uomini ed anche a donne per peccati della carne (137). Lochon dichiara esser meglio abbandonare il peccatore alla misericordia di Dio in questo e nell'altro mondo, che non l'esporre una fanciulla al sospetto della propria madre o una moglie a quello del marito (138) — conclusione certamente umana e caritatevole, ma che distrugge da capo a fondo tutta la teoria della soddisfazione. Che questa scrupolosa protezione del peccatore da ogni sospetto sia veramente autorevole, chiaro apparisce da un decreto dell'Inquisizione, in data del 6 maggio 1761, in cui ordina ai superiori dei Cappuccini di guardarsi bene dall'imporre penitenze che tradiscano le cose confessate, anche solo per inferenza e congettura, ogni qual volta loro si presentino peccatori con casi riservati (139).

Ma assai più di tutto ciò il cangiamento avvenne per la perfezione prodottasi nella teoria dei sacramenti, quando, verso la metà del sc-

(135) Jo. Gersonis Reg. Moral. (Ed. 1488, XXV G.).

(136) Rob. Episc. Aquinat. Opus Quadragesimale Serm. XXIX. cap. 2.

(137) Azpilcuetæ Comment. de Pœnit. Dist. V, cap. *sacerdos*, n. 103-7. - Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. VI. cap. xxi. n. 6. - Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. VII. numero 32.

(138) Lochon, Traité du Secret de la Confession, p. 84 (Brusselle, 1708).

(139) Bernardi a Bononia Man. Confessar. Ord. Capuccin. cap. VI. § 1.

colo XIII, venne scoperto il tesoro della salute affidato alle mani della chiesa perchè ne facesse la distribuzione; la qual scoperta fece sì che la chiesa potesse dare a ciascun peccatore un *quid pro quo* con cui soddisfare i suoi peccati. La teoria dell'antica penitenza era questa che il peccatore dovesse sottostare ad una vera pena equivalente alla gravità delle sue colpe. Nella nuova penitenza il concetto venne cangiato di sana pianta. Nel sacramento, *ex opere operato,* anche una penitenza servile può bastare a sostituire la contrizione prima richiesta, e così, mediante il potere sacramentale delle chiavi, il peccatore offre la passione di Cristo e poche opere irrisorie da lui compiute bastano a soddisfar Dio del male infinito dei suoi peccati e della sua disobbedienza (140). Guido de Monteroquer afferma che un solo Pater noster imposto dal prete è più efficace di cento mila recitati spontaneamente, giacchè il primo attinge i suoi meriti dalla Passione, mentre il secondo non possiede se non il merito dell'individuo (141). Così le pratiche di minor momento vengono ad acquistare un valore sacramentale che le rende soddisfattoriamente sufficienti, e, nel linguaggio commerciale di cui pare tanto si compiacciano i moralisti, con uno scudo speso in questo mondo il peccatore può pagare un debito di cento scudi da scontarsi nel mondo avvenire (142).

Nonostante ciò, la questione concernente la sufficienza della soddisfazione imposta nel confessionale è stata oggetto di interminabili discussioni. come quella di cui, per la natura dell'oggetto, nessuno può pretendere di saper con certezza alcunchè, e le discussioni furono necessariamente vaghe ed infeconde. Prima che la teoria sacramentale avesse raggiunta la perfezione, Pietro Lombardo distingue la soddisfazione dovuta alla chiesa da quella dovuta a Dio. Per sè la contrizione del peccatore può bastare tanto per la *culpa* che per la *pœna;* se non la fa, ed il confessore impone una penitenza insufficiente, Dio aggiunge il castigo necessario; ma, siccome nessuno può conoscer l'in-

(140) Jo. Scoti in IV. Sentt. Dist. XV. Q. 1. - Astesani Summæ Lib. V, Tit. xix. Q. 2. - Saulius in Savonarolæ Confessionale fol. 83-a. - Busembaum Medullæ Theol. Moral. Lib. VI. Tract. iv. cap. 1, Lib. 4, Art. 1. - Viva Cursus Theol. Moral. P. VI. Q. 1, Art. 1, n. 6. - La Croix Theol. Moral. Lib. VI, P. ii, n. 1237. - Th. ex Charmes Theol. Univers. Diss. V, cap. iv. Q. 2, Concl. 1. - Palmieri Tract. de Pœnit. pp. 422-439.

(141) Manip. Curatorum P. II. Tract. iii. cap. 10. - « Unde credo quod unum Paternoster impositum in pœnitentia a sacerdote efficacius est ad satisfaciendum pro peccatis quam si aliquis dicerit centum millia per semetipsum, quia illud habet meritum a passione Christi, illa vero merito dicentis ».

(142) Salvatori, Istruzione per i novelli confessori, P. I. § xxvii.

terno di un altro, la chiesa saggiamente ha stabilito taluni termini di penitenza per i quali il peccatore soddisfa la chiesa, e per i quali solo si possono rimettere i peccati (143). Così al penitente veniva ad esser imposto un doppio onere; la chiesa altro non poteva fare che prescrivere i termini della riconciliazione, lasciando poi che regolasse i suoi conti con Dio. Ridotta a perfezione la teoria sacramentale, l'Aquinate dimostra che il prete impartendo l'assoluzione, deve rimettere parte delle pene purgatoriali giacchè altrimenti a nulla servirebbe l'opera sua, e l'ispirazione di Dio lo deve guidare nell'imporre una soddisfazione proporzionata alla colpa e tale da mandarlo assolto, ma l'insufficienza non intacca la validità dell'assoluzione giacchè qualunque deficienza verrà supplita col purgatorio (144). Con quella conoscenza profonda delle vie di Dio posseduta dagli scolastici, Duns Scoto dichiara che se il prete impone troppo Dio l'accetta, ma se impone troppo poco lo considera come irragionevole e rimette solo una parte proporzionata della *pœna* (145). Giovanni di Friburgo ammette che il quantitativo di penitenza imposta dal prete non sia necessariamente proporzionato a quello che il peccatore deve; se veramente venisse imposto il quantitativo dovuto, ciò scoraggerebbe, per cui è meglio prescrivere troppo poco e lasciare che supplisca il purgatorio (146). Diffatti ammettevasi generalmente l'impossibilità per il prete di conoscere quale penitenza esattamente imporre, ed i dottori dovettero all'unanimità affermare che qualora fosse stata troppo poca Dio compensava il resto in purgatorio, nè pare si accorgessero menomamente come l'ammettere, con ciò, la sua inevitabile imperfezione ed inadeguatezza, tornasse fatale alle pretese origini divine del sistema (317). Tommaso di Walden fa ingenuamente osservare che siccome solo Dio può conoscere esattamente il quantitativo, l'uomo non può valutarlo, e se, data l'incertezza della penitenza, non si avesse nessuna sicurez-

(143) P. Lombard. Sentt. Lib. IV. Dist. XX. n. 3.

(144) S. Thom. Aquin. in IV. Sentt. Dist. XX. Q. ii, ad. 2; Summæ Suppl. Q. XVIII. Art. 3, 4

(145) Weigel Clavic. Indulg. cap. 6. - Gab. Biel in IV. Sentt. Dist. XVIII. Q. 1, Art. 1, Concl. 2.

(146) Jo. Friburg. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 129.

(147) P. Pictav. Sentt. Lib. III. Cap. 16. - S. Raymundi Summæ Lib. III. Tit. xxxiv. § 4. - Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XXI. Membr. iii. Art. 1. - S. Bonav. Confess. Cap. IV. Partic. 3. - Jó. Scoti in IV. Sentt. Dist. XV. Q. 1. - Astesani Summæ Lib. V. Tit. vi. Q. 1; Tit. xxxi. Q. 2. - Durand de S. Porciano in IV. Sentt. Dist. XX, Q. 1. § 5. - Pœnit. Civitat. cap. 150 (Wasserschleben, p. 705). - P. de Palude in IV. Sentt. Dist XX. Q. ii ad 3. - Jo. Gersonis Regulæ Morales (Ed. 1488, XXV. G.). - S. Antonini Summæ P. III. Tit. xvii. cap. 20. - Rob. Episc. Aquinat. Opus Quadrages. Serm. XLVIII.

za nelle chiavi, queste non sarebbero se non fonte di disperazione. Ma in modo diverso espone il dilemma il Dr. Weigel, il quale si chiede a che ridurrebbesi la funzione del prete qualora Dio perdonasse la *culpa* per la contrizione e non ratificasse la decisione del confessore quanto alla *pœna* (148). Battista Tornamala si lascia tanto facilmente sconcertare di questi dubbii, ed afferma che qualora il prete creda di imporre una penitenza adeguata e la impone, invece, troppo piccola, questa basta, purchè il penitente lo creda sufficientemente dotto, ma siffatta soddisfazione è incompleta per un penitente che a bella posta vada da un confessore ignorante (149). Caietano e Prierias ricorrono alla dottrina dell'ispirazione dell'Aquinate (150).

I dottori post tridentini si occuparono meno dell'argomento, spoglio com'è di molta della sua importanza per opera delle teorie moderne sulle indulgenze le quali, per le facilitazioni accordate nel lucrarle, sono diventate di uso universale. In generale essi credono cogli antichi che il purgatorio supplisca a tutte le deficienze (151), e Renaud dimostra che coloro i quali lo negano si lasciano fuorviare da autori che parlano di restituzione, di obbligo di evitare le occasioni di peccato, ecc., mentre riscontra una fonte inevitabile di incertezze nel fatto che il prete non può dire quale porzione dei meriti di Cristo si possono applicare al perdono dei peccati (152). Henriquez, come Duns Scoto, ritiene probabile che, qualora il confessore vi metta tutta l'attenzione possibile, Dio se ne accontenta e non chiede di più (153). La Croix ammette l'incertezza del risultato, giacchè il giudizio del prete non può stare appetto a quello di Dio ed in questo la soddisfazione differisce dalle indulgenze, perchè in queste il papa offre un equivalente indiscutibile tratto dal tesoro della chiesa (154). Habert pretende che Dio conceda una grazia speciale a coloro che son da lui chiamati alla cura delle anime, ma indebolisce questo concetto aggiungen-

(148) Th. Valdens. de Sacramentis cap. CL. n. 1; Cap. CLVII. n. 3. - Weigel Clav. Ind. cap. 6.

(149) Summa Rosella v. *Indulgentia* § 29.

(150) Caietani Opusc. Tract. XVIII. De Confessione, Q. 5. - Summa Sylvestr. v. *Claves*, n. 6.

(151) Azpilcuetæ Comment. de Pœnit. Dist. V cap. *Consid.* § *Ponat se* n. 5. - Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. 1. n. 15. - Viva Cursus Theol. Moral. P. VI. Q. vi. Art. 1, n. 1. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI, n. 509. - Reuter Neoconfessarius instructus n. 17. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII. cap. 5, Art. 1.

(152) Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. I. n. 17; Lib. VII, n. 49.

(153) Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. VI. cap. xxii. n. 10.

(154) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 1237.

do esser necessario acquistare colla pratica l'esperienza richiesta (155). Ferraris cita autorità militanti per l'una e per l'altra parte della questione della sufficienza, ma conclude l'opinione più probabile esser che la soddisfazione non libera per completo dalle pene del purgatorio giacchè altrimenti si trascurerebbero le indulgenze e le altre opere buone (156). Perciò Willelm van Est raccomanda, quando il penitente riconosce l'insufficienza della penitenza impostagli dal confessore, di supplirvi da sè, giacchè ognuno è obbligato a giudicare da sè (157). Naturalmente simili austerità spontanee verrebbero a detrarre alcunchè al valore del sacramento, nè devesi supporre che il consiglio sia troppo seguito, eccettuato il caso di lucrare delle indulgenze, che il confessore qualche volta s'accontenta di raccomandare, mentre qualche altra impone (158). Tale ritengo sia il costume generale adottato coi penitenti, particolarmente cogli appartenenti a qualcuna delle innumerevoli confraternite dalla chiesa con tanto zelo raccomandate.

Molte altre questioni connesse coll'argomento della soddisfazione valgono appena la pena di esser brevemente accennate. Fino a qual punto il penitente è obbligato a fare la penitenza impostagli? Ecco una questione grandemente dibattuta una volta stabilito il sistema. Abbiamo visto come fosse necessario consultare il penitente su ciò che sarebbe disposto ad accettare, e come si discutesse pure se egli fosse libero di scegliersi di fare la penitenza in purgatorio; ma questo lasciava l'adito aperto ad interminabili discussioni sull'obbligo di obbedire e sulle conseguenze della disobbedienza dopo avere esplicitamente od implicitamente accettata una penitenza. Nonostante le pretesa affacciata dalla chiesa che quanto essa legasse sulla terra fosse pure legato in cielo, gli antichi scolastici riconobbero che il giudizio del prete può anche non esser il giudizio di Dio, e che uno può esser legato sulla terra senza esserlo in cielo. Qualora il penitente morisse prima d'aver fatta la penitenza impostagli, Pier Lombardo ricorre alla risorsa infallibile del purgatorio, ma aggiunge che qualora la con-

(155) Habert Praxis Sacr. Pœnit. Tract. V. Reg. 3.

(156) Ferraris Prompta Biblioth. v. *Pœnit. sacram.* Art. III. n. 3, 4.

(157) Estii in IV. Sentt. Dist. XXV. § 21. - Padre Müller (Catholic Priesthood IV. 208-9) ammettendo la completa insufficienza della penitenza moderna, da eccellenti consigli sul modo di supplirvi con opere di carità e di mortificazione.

(158) Viva Cursus Theol. Moralis P. VI. Q. vi. Art. 1, n. 1. - Il trattato del Palmieri (Tract. de Pœnit. p. 440) è un monumento di abilità e di prudenza a questo riguardo, poichè lascia il penitente a brancicare nelle tenebre per sapere se il giudizio del confessore abbia o no valore, ma lascia inferire dover aver un valore per opera del potere delle chiavi.

trizione del peccatore fosse stata sufficiente a soddisfare i suoi peccati se ne volerebbe in paradiso dritto dritto anche senza aver terminata la penitenza (159). Il suo discepolo, Pietro di Poitiers trae questo principio delle sue conseguenze inevitabili. Colui al quale sia stata imposta una penitenza indebita, è obbligato a farla di fronte alla chiesa, ma non di fronte a Dio, e se morisse eviterebbe il purgatorio; però, vivendo, è obbligato a farla, e sebbene essa non diminuisca le sue pene in purgatorio, aumenta, però, la sua gloria in paradiso (160). Per quanto concerne la vita presente, tutto questo implica che per il penitente non c'è scappatoia, all'infuori dei riscatti d'uso e delle indulgenze, che in quell'epoca non erano certo così facili come in seguito. Contemporaneamente non si deve dimenticare che fin d'allora era necessario consultare il penitente su ciò che sarebbe stato disposto ad accettare.

Una volta che i canoni lateranesi ebbero resa obbligatoria la confessione, questa introdusse un nuovo fattore, che evidentemente esitò a rendere troppo onerosa la nuova regola coll'affermare assoluto l'obbligo della penitenza — esso non disse che il penitente dovesse farla, ma che dovrebbe cercare con tutte le sue forze di farla (161); confusione discreta che lasciava un margine sufficiente al dubbio. Che i penitenti avessero l'abitudine di interpretare il dubbio in loro favore curandosi ben poco di fare la penitenza una volta ottenuta l'assoluzione, appare evidente dal consiglio dato ripetutamente ai confessori di imporre poca o nessuna penitenza per precetto, allo scopo di evitare di esser disobbediti, permettendo di riscattare tutti i digiuni, preghiere ed elemosine (162). L'Astesano discute la questione con abbondanza tale che ne dimostra l'importanza e l'incertezza, e cita da Riccardo Middleton, il *doctor fundatissimus*, che, qualora il confessore abusasse del suo potere imponendo penitenze irragionevoli ed indiscrete, non legherebbe, ma qualora la penitenza fosse ragionevole e discreta, il penitente dovrebbe accettarla e farla sotto pena di peccato mortale; qualora morisse prima d'averla fatta, dovrebbe soddisfare in purgatorio, e questo applicasi pure all'assoluzione impartita sul letto di morte (163). Così la questione era lasciata virtualmente aperta, eccettuato

(159) P. Lombardi Lib. IV. Dist. XX. § 2.

(160) P. Pictaviens. Summæ Lib. III. cap. 15.

(161) Et injunctam sibi pœnitentiam studeat pro viribus adimplere. - C. Lateran IV. cap. 21.

(162) Jo. Friburg. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 135. - Astesani Summæ Lib. V. Tit. xxxi. Q. 2.

(163) Astesani Summæ Lib. V. Tit. vii. Q. 3; Tit. xxxi. Q. 2. - Rob. Episc. Aquinat. Opus Quadragesim. Serm. XXIX. cap. 1.

per ciò che concerne il peccato commesso trascurando di fare la penitenza accettata, e questa fu la dottrina universalmente accettata. Lo afferma pure S. Antonino, il quale però lascia capire come fosse trascurata, giacchè ammonisce i confessori, che debbono assolvere un penitente, di chiedere loro prima di principiare la confessione, se hanno qualche penitenza arretrata da fare, commutandola qualora il penitente ne rammenti qualcuna (164). Insoluta è pure restata la questione concernente la colpa commessa col non fare la penitenza. Prierias adotta praticamente l'opinione di Riccardo Middleton, mentre il Caietano nega si commetta peccato mortale (165). Il concilio di Trento si astiene discretamente dal legiferare in argomento, lasciando i partigiani delle opposte opinioni in balia delle loro citazioni. Conseguentemente i dottori hanno continuato a divergere. Azpilcueta ed il Zerola affermano che il penitente non è obbligato ad accettare la penitenza, ma se l'accetta deve farla sotto pena di peccato mortale (166). Bartolomeo da Medina ritiene peccato mortale l'omettere la penitenza qualora la si possa fare senza grave incomodo, e dimostra quanto ciò fosse frequente ammonendo i confessori di principiar sempre le interrogazioni domandandolo ed ordinando di farla qualora fosse stata omessa (167). Più severo è il Suarez, il quale afferma che siccome spesso la penitenza è trascurata, la prossima confessione il confessore può rifiutare l'assoluzione fino a che sia stata fatta (168). Il lassista Juan de Medina afferma che il compiere la penitenza è a discrezione del penitente e dipende dal desiderio dello stesso di evitare le pene del purgatorio (169). Le opinioni sono svariatissime, ed esprimono tutte le ombre e penombre del rigorismo e del lassismo, sì che sarebbe superfluo perder tempo ad enumerarle (170). Come abbiamo visto, una soluzione della vessata

(164) S. Antonini Summæ P. III. Tit. xiv. cap. 19, § 19; Tit. xvii. cap. 20, § 1.

(165) Summa Sylvestrina v. *Confessio sacram.* I. n. 30. - Caietani Opusc. Tract. VI. Q. 2. - Eppure vedi pure Tract. XX.

(166) Azpilcuetæ Manuale Confessar. cap. xxi. n. 43. - Zerola Praxis Sacr. Pœnit. cap. XXV. Q. 9.

(167) Bart. a Medina Instruct. Confessar. Lib. II. cap. 6.

(168) Francolini de Disciplin. Pœnit. Lib. III. cap. vii. § 8, n. 13

(169) Jo. Medina de Pœnit. Tract. III. de Satisfactione Q. 6 (Amort de Indulgent. II, 153).

(170) Quanto il curioso può desiderare in queste materie lo può trovare in Estii in IV° Sentt. Dist. XV. § 20. - Fornarii Instit. Confessar. I, cap. 3. - Reginald. Praxis Fori Pœnit. Lib. VII, n. 13, 33. - Summa Diana v. *Pœnitentiam acceptare; Pœnitentiam implere* n. 15 22. - Escobar Theol. Moral. Tract. VII. Exam. iv. n. 34, 40. - Tamburini Method. Confess. Lib. IV. cap. ii. § 1. - Juenin de Sacram. Diss. VI. Q° vi. cap. 6, Art. 2. - Busembaum Medullæ Theol. Mor. Lib. VI, Tract. iv, Dub. 4, Art. 1, n. 8. - Cle-

questione è questa, che il confessore può imporre parte o tutta la penitenza o *sub levi o sub gravi.*

Col celere decrescere del quantitativo di soddisfazione richiesta, si è più caldamente stabilito l'obbligo, ed a ciò hanno contribuito, sebbene in varia guisa, tanto i rigoristi che i lassisti. Il Liguori, uno dei primi rappresentanti dei lassisti, pur affermando l'obbligo, dice però che la penitenza imposta ha da esser giusta; qualora fosse ingiusta, oppure il penitente non fosse in grado di farla, non vi è obbligato. Dall'altro canto, il Concina sostiene l'obbligo incondizionato di accettare e fare la penitenza; ei chiede se i penitenti abbiano ad esser giudici in causa propria; ammette la generalità dell'opinione dei lassisti, ma la dichiara falsa e contraria alla tradizione universale della chiesa (171). Non si sa con precisione se questa questione sia stata veramente risolta. Miguel Sanchez segue il Liguori e dice che la penitenza ha da esser giusta. Marco offre al penitente, quando si tratti di penitenza troppo ardua, l'alternativa o di partirsene senza l'assoluzione o di ricorrere ad un confessore più alla mano (172). Palmieri dichiara nessun potere terreno aver facoltà di esonerare il penitente dalla soddisfazione impostagli dal confessore, la decisione del quale è assolutamente superiore a qualunque appello, eccettuato il caso in cui si lucrasse qualche indulgenza (173). Pur continuando ad esistere alcune divergenze intorno a punti particolari, i moderni tendono evidentemente a riconoscer l'obbligo, ma i teologi omettono di conciliare questo col carattere riconosciuto volontario della penitenza.

Se, teoreticamente, l'obbligo di accettare e di fare la penitenza si può considerare come stabilito, l'importanza secondaria nei tempi moderni attribuita alla penitenza apparisce chiaramente nella dolcezza con cui sono trattati coloro che la omettono per dimenticanza. Parrebbe che il disprezzo così manifestato per il sacramento avesse dovuto esser considerato offesa gravissima, sopra tutto se si giudica dal modo in cui generalmente vi si è alluso. Fino alla prima metà del

ricati de Pœnit. Decis. XXX, n. 6, 8, 9. Viva Theol. Trutina in Prop. XV, Alex. PP. VII. - Antoine Theol. Moral. Tract. de Pœnit. Art. III, Q. 7. - Bened. PP, XIV. Istruzioni per gli Figliuoli (Concil. Rom. anno 1725, p. 446). - La Croix Theol. Mor. Lib. VI. P. i, n. 1277-81. - Habert Prax. Sacr. Pœn. Tract. V, Bened. P P.XIV, Encyc. *inter præteritas* § 65, 3 Dic. 1749.

(171) S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 515-16. - Concina Theol. Christ. contractæ Diss. II. cap. 10, n. 1.

(172) Mig. Sanchez, Prontuario de la Teologia Moral. Trat. VI. Punto vi. - Marc. Institt. Moral. Alphonsianæ n. 1721.

(173) Palmieri Tract. de Pœnit. p. 458.

secolo XVI ritenevasi dover considerare come nulla l'assoluzione impartita ad un penitente che poi avesse dimenticato o trascurato di fare la penitenza impostagli, e dicevasi che egli avesse l'obbligo di ripetere la confessione assoggettandosi ad una nuova soddisfazione (174). I teologi post-tridentini fecersi più benevoli, sebbene questo implicasse un notevole cangiamento di dottrina in riguardo del sacramento. Essi sono concordi nel dire non esser necessario ripetere la confessione e che il penitente non può affatto sostituirla con qualche cosa d'altro, giacchè non sarebbe sacramentale. Alcuni ritengono doversi accennare a siffatta dimenticanza nella prossima confessione; altri dicono che se il confessore si ricorda confusamente della cosa può esser richiesto di commutare la penitenza, oppure potersi fare una confessione generale ad altro confessore, chiedendogli una penitenza sufficiente a compensare quella dimenticata (175). Altri sono ancor più liberali. Il Tamburini, per esempio, dice che dimenticare la penitenza esonera dall'obbligo di farla, o di riconfessarsi, e la confessione devesi ripetere solo quando trattisi di dimenticanza colpevole; Chiericato afferma che il penitente che dimentichi la penitenza e pensi d'averla fatta non è più obbligato a farla (176). Prevalse il concetto lassista. Il quale, stando al Liguori, consiste in ciò, che il dimenticar la penitenza non è peccato; se il penitente può facilmente sapere dal suo confessore in che consistesse, deve farla; altrimenti è buona cosa ne chieda un equivalente nella prossima confessione, ma probabilmente non è necessario ripetere la confessione (177). Manzo dice che se la dimenticanza è colpevole, è peccato, altrimenti no, ma in nessun caso è necessario ripetere la confessione (178). Bonal dichiara positivamente non esser necessario ripetere la confessione; fare una penitenza dimenticata è impossibile, e nessuno è tenuto all'impossibile

---

(174) Manip. Curat. P. II. Tract. iii. cap. 7. - Passavanti, Lo Specchio della vera Penitenza, Dist. V. cap. 5. - Summa Angelica v. *Confessio* IV. § 13. - God. Rosemondi Confessionale fol. 114-a. - Martini de Frias de Arte audiendi Confessionis fol. vii-b.

(175) Jo. Sanchez Selecta de Sacramentis Disp. XV, n. 11. - Escobar Theol. Moral. Tract. VII. Exam. iv. n. 40. - Gobat Alphab. Confess. n. 769. - Busembaum Medulla Theol. Moral. Lib. VI, Tract. iv. Dub. 4, Art. 1, n. 8. - La Croix Th. Mor. Lib. VI, P. ii. n. 1275.

(176) Tamburini Method. Confess. Lib. IV, cap. ii. § 4. - Clericati de Pœnit. Decis. XXXIV. n. 23.

(177) S. Alph. de Ligorio Th. Mor. Lib. VI. n. 515-16; Praxis Confessarii n. 13. - Mig. Sanchez, Prontuar. de la Teol. Mor. Trat. VI. Punto vi. - Gury Comp. Th. Mor. II, 530.

(178) Manzo Epitom. Th. Moral. P. I. De Pœnit. n. 57 (Ed. II. Neapoli, 1836).

(179). Evidentemente, la soddisfazione, sulla quale è basata tutta la teoria della confessione, è ridotta ad una semplicissima formalità.

Una deduzione simile si può trarre dalle opinioni in voga sul tempo entro il quale la penitenza va fatta, sebbene, come di solito, varie siano le opinioni di lassisti e rigoristi. I rigoristi ritenevano si dovesse fare nel più breve termine possibile, od almeno entro il termine fissato dal confessore; mortale peccato è qualunque non necessaria dilazione (180). I lassisti ritengono che il tempo costituisca una differenza di poco conto; se il confessore lo prescrive, il posporlo non è che peccato veniale; se non stabilisce tempo, basta farla entro un anno, a meno che il penitente si confessi più spesso (181). Pare che le idee moderne non arrivino a questo punto di lassezza; si ritiene che, in caso di penitenze gravi per peccati gravi, una dilazione di due o tre mesi costituisca probabilmente peccato mortale (182).

Abbiamo già accennato a penitenze ingiuste ed irragionevoli, e sebbene, dato che oggi la penitenza è ridotta ai minimi termini, la questione non sia di molta importanza pratica, pure, anticamente quando i penitenziali non erano ancora del tutto antiquati era di non lieve interesse, giacchè, pur ammettendo la necessità di consultare in proposito il penitente, tutte le regole erano ancor troppo vaghe per vincolare il confessore che arbitrariamente avesse imposta una penitenza ad un penitente ignorante o timido. Teoreticamente, il prete, nel confessionale, rappresenta Iddio, ed, in questa sua qualità, possiede un'autorità limitata esclusivamente dai canoni e dalla giurisdizione accordatagli nella sua diocesi, ma difficilmente puossi impedire all'umana debolezza di abusare di un potere irresponsabile, e sebbene nel diritto canonico non si riscontri provvedimento alcuno in riguardo di appelli dalle sue decisioni, il diritto esterno riuscì a stabilire qualche cosa. Alla fine del secolo XII, quando la giurisdizione dei parroci erasi appena stabilita, ammettevasi che qualunque altro prete potesse

(179) Bonal Instit. Theol. T. IV, n. 291.

(180) Antoine Theol. Mor. De Pœnit. Art. III. Q. 8. - Th. ex Charmes Theol. Univ. Dist. V. cap. 5, Q. 2, Concl. 2. - Concina Theol. Christ. contract. Lib. XI. Diss. ii, cap. 10, n. 3.

(181) Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. VII. n. 43. - Escobar Theol. Moral. Tract. VII. Exam. iv. n. 40. - Summa Diana v. *Pœnitentiam commutare* n. 19, 21. - Tamburini Method. Confess. Lib. IV, cap. ii. § 2, n. 9. - Busembaum Medullæ Th. Moral. Lib. VI. Tract. iv. Dub. 4, Art. 1. - Clericati de Pœnit. Decis. XXXIV. n. 20.

(182) Gury Comp. Theol. Moral. II. n. 530. - Bonal. Instit. Theol. T. IV, n. 291. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XIV, cap. 5, Art. 2.

mitigare una penitenza imposta dal parroco (183). Pare che il canone lateranese abolisse questo privilegio, ma riaffermossi ben tosto. Nel 1317, Astesano discute lungamente la questione, in modo da dimostrare quanto la pratica fosse ancora confusa ed incerta. Ammette che qualora il confessore abusi del potere delle chiavi per imporre una penitenza indiscreta ed irragionevole, il penitente non sia obbligato ad accettarla ed a farla, ma non definisce con sufficiente chiarezza il rimedio. In casi siffatti, Riccardo Middleton suggerisce di ricorrere al confessore o ad un altro perchè gli venga mitigata. Colui che l'impone può sempre commutarla o rilassarla, ed altrettanto può fare il superiore, ma che lo possa fare un uguale è questione discussa, ed alcuni l'affermano, mentre altri lo negano. L'Astesano pensa che lo possa, ma se la penitenza consistesse nel prestar servizio nei luoghi santi, solo il papa od il suo immediato delegato può commutarla od abolirla (184). Pare che a partire dalla metà del secolo XIV il principio di appello riuscisse a stabilirsi, giacchè Passavanti e S. Antonino dicono che qualora il penitente trovi troppo onerosa la penitenza impostagli, può ricorrere ad altro prete il quale può commutarla, ed altri autori posteriori asseriscono che qualunque prete può mitigare o rilassare la penitenza imposta da un altro (185). Data la rivalità tra i confessori secolari e regolari è facile scorgere quale influenza questo potesse esercitare sulla diminuzione progressiva della soddisfazione.

Una volta ammesso, il principio sviluppossi fra i teologi posttridentini, fino al punto da affermare che anche un inferiore può mitigare una penitenza imposta da un superiore (186). Si discusse perfino da alcuni se il penitente lo potesse fare di sua iniziativa (187). Però, appellando ad altro confessore, si ammise la confessione doversi fare a quest'ultimo, la qual cosa parve naturale, trattandosi di atto sacramentale altrimenti egli non avrebbe la necessaria conoscenza dei fatti;

---

(183) Bernardi Papiens. Summæ Decretalium Lib. V. Tit. xxxiii. § 6. - « Consuetudo tamen ecclesiæ admisit ut ab aliis sacerdotibus pœnitentia relaxetur vel minuetur ».

(184) Astesani Summæ Lib. V, Tit. xxxi. Q. 2.

(185) Passavanti, Lo Specchio della Vera Penitenza, Dist. V, cap. 5. - S. Antonini Summæ P. III. Tit. xiv. cap. 19, § 19. - Summa Angelica v. *Confessio* VI. § 4. - Summa Sylvestrina v. *Confessio sacram.* I. §§ 30, 31.

(186) Zerola Praxis Sacr. Pœnit. cap. XXV. Q. 10; cap. XXVI. Q. 36. - Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. V. cap. xxii, n. 1, 2. - La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 1294. Liguori, però, dice (Theol. Moral. Lib. VI. Art. 529) a ciò esser contraria l'opinione comune.

(187) Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. V. cap. xxii. n. 3. - Gobat Alphab. Confess. n. 775-6.

ma anche questo venne negato da alcuni, che ritennero ciò non necessario (188). Il rigido Pére Juenin studiasi di porre un limite a questa rilassatezza; ei dimostra non potersi ricorrere in appello da una penitenza imposta *clave non errante,* sebbene lo si possa fare da una *clave errante,* ma non porta prova alcuna del suo asserto; diffatti si tratta di una distinzione difficilissima a chiarirsi; egli dice che gli autori sono sempiternamente divisi sul potere di un confessore di scartare il giudizio di un altro, e ritiene che in siffatti casi dubbii debbasi tenere l'opinione più sicura (189). Vane proteste. Rigoristi e lassisti ammisero il diritto del penitente al quale sia stata imposta una penitenza ingiusta od irragionevole, di ricorrere ad altro confessore, sebbene i rigoristi affermassero la commutazione potersi fare solo per ragioni gravi. Il Liguori dice che qualora il penitente ritenga di esser stato colpito da penitenza troppo onerosa, deve andarsene senza l'assoluzione e ricorrere ad altro prete, e questa pare sia oggi la pratica corrente, sebbene si possa pure appellare ad un altro dopo aver ricevuto il sacramento completo (190). E' disputato, poi, se il penitente abbia il diritto di fare la prima penitenza imposta, in luogo della seconda (191).

Un'altra questione è stata oggetto di interminabili dibattiti ed è stata praticamente risolta in varie guise — se le opere di soddisfazione debbano compiersi in istato di grazia, oppure bastino anche se il penitente commetta peccato mortale dopo aver ricevuta l'assoluzione e prima di aver fatta la penitenza. Abbiamo visto come nella chiesa antica la riconciliazione venisse dilazionata fino a penitenza compiuta, e come fosse innovazione dei Penitenziali l'ammettere il penitente alla comunione a mezza penitenza, la qual cosa suppone l'efficacia delle opere compiute in istato di peccato. Però, gli scolastici svilupparono la teoria secondo la quale tutte le opere compiute senza la grazia sono « morte », sono completamente insufficienti a restaurare il pecca-

(188) Summa Diana v. *Pœnitentiam commutare* n. 11, 12. - Gobat Alphab. Conf. num. 775-6.

(189) Juenin de Sacramentis Diss. VI. Q. vi, cap. 5, Art. 1.

(190) Clericati de Pœnit. Decis. XXX, n. 9. - Summæ Alexandrinæ P .I, n. 623. - La Croix Theol. Moral. Lib. VI, P. ii, n. 1293-4. - Antoine Theol. Moral. Tract. de Pœnit. Art. III, Q. 7 - Concina Theol. Christ. contract. Lib. XI, Diss. ii, cap. 10, n. 55 - Th. ex Charmes Theol. Univ. Diss. V. cap. 5, Q. 2, Concl. 2. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI, n. 515, 529; Praxis Confess. cap. I, n. 13. Reuter Neoconfessar. instruct. n. 19. - Gury Comp. Theol. Moral. II, 533. - Bonal Instit. Theol. T. II, n. 289.

(191) Manzo Epit. Theol. Moral. P .I. De Pœnit. n. 65.

tore, e quando i Giansenisti si studiarono di richiamare in vigore la pratica antica di differire l'assoluzione a penitenza compiuta, venne loro trionfalmente obbiettato che la penitenza senza assoluzione val nulla, giacchè l'assoluzione è essenziale a rendere accette a Dio le opere. Prescindendo da queste astrazioni teologiche parrebbe evidente che uno talmente dedito al peccato da non potersene astenere, compiendo quella leggiera penitenza impostagli in prezzo del perdono, difficilmente si potrebbe considerare meritevole di assoluzione, ed un testo delle False Decretali, incorporato nella compilazione di Graziano, dichiara enfaticamente il digiuno e la preghiera inutili a colui che non ha dimenticata l'iniquità (192). Naturalmente gli scolastici affrontarono l'argomento colla loro usuale determinazione di risolvere ogni particolarità e colla loro abituale mancanza di armonia. Il vescovo Guglielmo di Parigi dice assolutamente che le opere non compiute in istato di carità non piacciono a Dio e non sono soddisfatorie (193). Ma era impossibile tradurre ciò in pratica, giacchè nessun ecclesiastico avrebbe potuto dire se il penitente era o no in carità, ed Alessandro di Hales suggerisce che la penitenza fatta in istato di peccato soddisfa la chiesa, quantunque non soddisfi Iddio; occorre ripeterla in carità, ma, in ogni caso, essa guadagna al penitente qualche utile temporale ed in ciò con lui s'accorda il cardinal Enrico di Susa (194). L'Aquinate esige assolutamente la ripetizione delle opere compiute senza carità, ma pensa che possano servire a mitigare i dolori dell'inferno; suggerisce pure un altro punto importante se siffatte opere morte rivivano quando il peccatore si mette in istato di grazia, giacchè in tal caso una posteriore confessione colla debita attrizione servirebbe a riconvalidarle, ma rigetta quest'affermazione (195), Bonaventura è d'accordo nel dire che le opere senza la carità alleviano le torture dell'inferno, e dice esservi degli autori che ritengono che esse esentuino dai tormenti del rimorso, ma non da quelli del fuoco; quanto alla loro reviviscenza, sonvi opinioni per l'una e per l'altra parte, ma la negativa

(192) Cap. 21 Caus. XXXIII. Q. iii. Dist. 3. - « Nihil prodest homini jejunare et orare et religionis bona agere, nisi mens ab iniquitate revocetur ». - Attribuito a S. Pio I.

(193) Guillel. Paris. de Sacr. Pœnit. cap. 20.

(194) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XXIV. Membr. iv. Art. 1, 2, 3 § 1. - Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remis. § 58. Così pure Pet. Hieremiæ Quadragesimale Serm. XIV.

(195) S. Aquinat. Summæ Supp. Q. XIV. Art. 2, 3, 5. Cf. Durand de S. Porciano in IV. Sentt. Dist. XV, Q. ii. § 9.

è più sicura (196). Giovanni di Friburgo accetta la conclusione che siffatte opere non possono riconciliare con Dio, ma diminuiscono il castigo del giorno del giudizio, producono prosperità terrena, aprono il cuore al pentimento e rallentano la stretta del demonio sul peccatore; se si tratta di opere materiali non è necessario ripeterle, ma lo è se mentali (197). Duns Scoto, lavorando di sottile dialettica, dimostra che le opere senza la carità soddisfano la chiesa e bastano per Dio, pur non placandolo, e perciò non è necessario ripeterle (198). L'Astesano nega che in istato di peccato si possano compiere opere di soddisfazione, sebbene le stesse possano servire a mitigare il castigo, e, se principiate in carità, possono proseguire in istato di peccato; inoltre, non possono rivivere per uno stato di carità susseguente (199). Data questa varietà di opinioni ognuno può seguire la sua, sì che molti abbracciano il compromesso suggerito da Alessandro di Hales, che la penitenza compiuta in istato di peccato soddisfa la chiesa ma non Dio donde si arriva alla conclusione esser consigliabili penitenze brevi per non esporre il penitente al pericolo di ricaduta mentre le sta compiendo. Con ciò questi teologi non sembrano accorgersi che pigliano in giro Domineddio (200).

La questione è rimasta insoluta. Prierias, fedele al suo maestro, l'Aquinate, sostiene positivamente che la penitenza compiuta in istato di peccato mortale è vana, sebbene non sia necessario ripeterla, e deve esser in qualche modo sostituita, sia quaggiù che in purgatorio (201). Caietano afferma trovarsi ancora *sub judice;* ei discute a lungo e con grande sottigliezza; ammette che la penitenza senza la carità soddisfi la chiesa militante, e pensa che forse l'anima possa supplire alle defi-

(196) S. Bonavent. in IV Sentt. Dist. XV. P. I, Art. 1. Q. 4, 6.

(197) Jo. Friburg. Summæ Conf. Lib. III. Tit. xxxiv, Q. 130-2, 138, 140, 142.

(198) Jo. Scoti in IV. Sentt. Dist. XV. Q. I.

(199) Astesani Summæ Lib. V. Tit. xxii. Q. 4, 5, 6, 8.

(200) Jo. Gersonis Regulæ Morales; Comp. Theol.. De Sollicitudine Ecclesiasticorum Partic. lx. - S. Antonini Summæ P. III, Tit. xiv, cap. 10, §§ 1, 2. - Summa Angelica v. *Confessio* I. § 19; *Interrogationes; Pœnit.* § 14. - Naturalmente si presentarono tutta una schiera di questioni e distinzioni. Così il Gerson divide la soddisfazione in *reconcilians,* da farsi in istato di grazia, in *satisfaciens* od *exolvens,* che non è necessario ripetere nemmeno se non è fatta in istato di grazia ma della quale distinzione non dà spiegazione alcuna. S. Antonino afferma che i dottori distinguono le penitenze passeggere, come sarebbero le preghiere e che occorre ripetere, da quelle che hanno effetti duraturi, come sarebbero i digiuni e le elemosine, e che non è necessario ripetere.

(201) Summa Sylvestrina v. *Satisfactio* n. 6, 7.

cienze della stessa nella chiesa trionfante (202). Il concilio di Trento avrebbe potuto risolvere la questione e probabilmente credette d'averlo fatto lanciando l'anatema contro chi avesse sostenuto che le opere senza la grazia possano riconciliare con Dio (203). In conformità di ciò il Catechismo Tridentino dichiara che per soddisfare Iddio, il penitente dev'esser giustificato, e che le opere compiute senza fede e carità non possono in alcun modo piacere a Dio (204). Dopo di ciò, l'ammettere che le opere compiute in istato di peccato possano soddisfare la chiesa sembra un voler completamente separare la chiesa da Dio, ma non c'è abilità di dialettico che possa rimuovere la difficoltà, poichè se Dio conosce il cuore dell'uomo, la chiesa non lo conosce, e deve accontentarsi di accettare opere esterne, per quanto questo sia assai umiliante per la sua infallibilità. Quindi il dibattito è continuato fino ad oggi con grande varietà di opinioni per parte di autorevoli dottori, ritenendo alcuni che la penitenza compiuta in istato di peccato soddisfi la chiesa ma non Dio, ed altri che non soddisfi, ma che non si possa sostituire; alcuni affermano siffatte penitenze doversi ripetere, ed altri no; alcuni dicono che hanno il loro valore appena il penitente viene a trovarsi in istato di grazia, ed altri no. Benedetto XIII, nel 1725, autorizzava a dichiarare esser opinione comune che siffatte penitenze soddisfino l'obbligo imposto dalla chiesa, e non sia necessario ripeterle, ed in questo senso si esprimono gli autori moderni — l'obbligo è soddisfatto sebbene probabilmente non si scongiuri la *pœna*. Tuttavia la questione è ancora discussa (205). Un punto ausiliario è

(202) Caietani Opusc. Tract. VI. Q. 2.

(203) C. Trid. Sess. VI. De Justificatione can. I.

(204) Catech. Trid. De Pœnitentia cap. xiii.

(205) Le idee contradditorie dei teologi post-tridentini si possono riscontrare in Bart. a Medina Instruct. Confessar. Lib. II. cap. vi. - Zerola Praxis Sacr. Pœnit. cap. XXV. Q. 18, 28. - Estii in IV. Sentt. Dist. XV. § § 16, 17. - Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. V, cap. 20. - Reginaldi Praxis Fari Pœnit. Lib. VII, n. 9. - Summa Diana v. *Pœnit. commutare* n. 23. - Escobar Theol. Moral. Tract. VII. Exam. iv. n. 34, 40. - Alabardi Tyrocin. Confession. p. 79 (Venet. 1628). - Berteau Director. Confessar. p. 486. - Busembaum Medullæ Theol. Moral. Lib. VI. Tract. iv. Dub. 4, Art. 1, n. 8. - Gobat Alphab. Confessar. n. 770. - Tamburini Method. Confessar. Lib. IV. cap. ii. § 2, n. 10. - Juenin de Sacram. Diss. VI. Q. vi. cap. 6, Art. 3. - Clericati de Pœnit. Decis. VIII. n. 4, 7; Decis XXXIV, n. 21. - Istruzione per li Figliuoli (Concil. Rom. 1725, p. 446). - Antoine Theol. Moral. De Pœnit. cap. I. Art. iii. Q. 9. - Wigandt Trib. Confessar. Tract. XIII. Exam. iii, n. 129. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI, n. 522-3. - Ferraris Prompta Biblioth. v. *Pœnit. sacram.* Art. III. n. 6, 7. - Concina Theol. Christ. contr. Lib. XI. Diss. ii. cap. 8, n. 4. - Th. ex Charmes Theol. Univ. Diss. V, cap. 5, Q. 2, Concl. 2. - Manzo Epit. Theol. Moral. P. I. De Pœnit. n. 60. - Gury Comp. Theol. Moral. II, n. 529 - Bonav. Instit. Theol. T. IV, n. 291. - Palmieri Tract. de Pœnit. 425 - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII. cap. 5, Art. 2.

questo se sia peccato fare la penitenza in istato di peccato ma il Lacroix risolve la matassa coll'osservazione che siccome non c'è penitente che non lo faccia pare semplicemente di senso comune il dire non esser peccato (206).

Affine a questa è una questione che illustra le dubbiezze inseparabili da un sistema così artificiale qual'è quello della confessione. Le opere di soddisfazione si possono fare per peccati non ancora rimessi? Praticamente parrebbe impossibile rimettere la *pœna* di peccati di cui non esiste ancora la *culpa,* ma si possono addurre forti argomenti per l'una e l'altra parte, e gli avvocati dell'affermativa allegano in loro favore un argomento apparentemente inconfutabile — un'indulgenza di quindici anni, concessa, nel 1658 da Alessandro VII a chi avesse assistito alla messa celebrata in occasione della presentazione della Rosa d'Oro al capitolo di Siena, purchè debitamente confessati dei proprii peccati o coll'intenzione di confessarsene in conformità del precetto (207).

Particolarità degna di nota della soddisfazione è il poter essa esser fatta per mezzo di procuratore, ossia presentando un sostituto che s'assoggetti alla penitenza in luogo del peccatore. A parecchie influenze puossi attribuire l'origine di questo costume, sebbene tutte siano nominalmente basate su Giacomo V. 16 (208). Tuttavia un'influenza preponderante sullo sviluppo della pratica venne esercitata dall'articolo nel Credo sulla Comunione dei Santi e l'interpretazione datagli secondo la quale tutti possono partecipare dei meriti delle opere buone compiute da altri purchè debitamente applicabili: così l'idea che uno possa soddisfare per un altro, a quella guisa che il sacrifizio di Cristo ha pagato per i peccati di tutto il genere umano, poco alla volta riuscì ad introdursi ed a stabilirsi saldamente nei costumi della chiesa. Gregorio Magno si lagna della pretesa affacciata dai peccatori di esser giustificati dalla fede e dalla penitenza compiuta da altri, senza aver essi stessi dolore alcuno (209). Era naturale che questo sistema incontrasse il favore dei barbari, come quelli che avevano il costume di

(206) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 1245-6.

(207) Clericati De Pœnit. Decis. VIII, n. 8, 9.

(208) Nella versione di Douay leggesi: « pregate l'uno per l'altro perchè possiate esser salvi » - nella Volgata « ut salvemini ». Il passo evidentemente si riferisce agli ammalati. Nel testo originale trovasi *opos tatete,* e parrebbe reso giustamente con « guariti » nell'A. V.

(209) Gregor. PP. I. Exposit. in I. Regum Lib. VI. cap. ii. § 27.

presentare un campione o sostituito nei combattimenti giudiziarî od ordalie, quando trattavasi di esperire il giudizio di Dio, e lo spirito dei tempi portava a credere che dinanzi al tribunale di Dio uno potesse ricorrere allo stesso mezzo. Un altro stimolante del costume puossi riscontrare nel sistema dei riscatti al quale abbiamo accennato più sopra, dove, lo si ricorderà, spesso assumeva la forma di un penitente che assoldava un sant'uomo perchè pregasse o recitasse salmi in sua vece, o per lui celebrasse delle messe. Espressione singolarmente cruda di questo sistema di penitenza per procuratore è quello vigente fra gli Anglo-Sassoni della seconda metà del secolo X, che dimostra come la pratica fosse nel suo pieno vigore. Un uomo potente poteva sbarazzarsi di sette anni di penitenza semplicemente vestendo di sacco e camminando a piedi nudi per tre giorni e pagando 852 uomini che per lui digiunassero per tre giorni, la qual cosa rappresentava precisamente la cifra di giorni necessaria a costituire sette anni (210). Un esempio di ciò l'abbiamo visto nelle frequenti istruzioni impartite dagli *ordines* ai preti perchè per due o tre settimane condividessero il digiuno dei loro penitenti. Fin dal secolo VII, una regola monastica stabilisce che se uno dei frati sia turbato da cattivi pensieri tutta la comunità debba rigorosamente digiunare fino a che la macerazione generale abbia avuto il suo effetto, e fra i canonici regolari del secolo XII, quando un membro veniva a morte, il resto della comunità faceva per lui la debita soddisfazione che andava dai sette ai trenta giorni (211).

Si comprende facilmente perchè si incoraggiasse il sistema della sostituzione dei penitenti : esso era per gli ecclesiastici un'ottima fonte di utili. Il penitente in cerca di un sostituto rivolgevasi naturalmente al prete, per il qual il digiuno e la preghiera e le conseguenti inabilità erano assai meno onerose, dal quale potevasi più facilmente aspettare che compiesse quelle tali opere necessarie, e la santità del quale le avrebbe rese più efficaci. Naturalmente questo servizio era pagato, e così anche la penitenza per mezzo di procuratore rappresenta un'altra forma di riscatto. Come ciò avvenisse apparisce da una carta del 1154, colla quale il conte Ildebrando abbandonava all'abbazia di San Saviour talune terre disputate in considerazione dei servizii spirituali, fra i quali figurava quello di averlo esonerato dal peso di tre anni di penitenza impostagli per i suoi peccati dal vescovo di Arezzo (212).

(210) Canons under King Edgar : Of Powerful Men, cap. 2 (Thorpe, II, 287).

(211) Regulæ Magistri cap. IV. (Migne LXXXVIII. 981). - P. de Hostiens Regulæ Clericorum Lib. II. cap. 22.

(212) Murator Antiq. Ital. LXVII. (Tit. XIV, p. 101).

E la faccenda fecesi talmente regolare da stabilire perfino la tassa che dovevasi pagare per pellegrinaggi compiuti a mezzo di sostituti (213). Un esempio del metodo seguito, in cui la soddisfazione venne resa dalla pietà figliale, ce l'offre una formula della penitenzieria papale. Uno intraprende un pellegrinaggio a Roma per fare la penitenza imposta al padre suo di passare la quaresima nell'adempimento di religiosi doveri; ma ben presto s'accorge che le spese son troppo gravi, e ricorre al papa per esserne dispensato; vien scritto al suo vescovo di commutare in opere pie il denaro destinato al viaggio aggiungendovi ancora qualche cosa (214). Così le opere buone si potevano comprare e vendere e trasferirle ad altri come qualunque altra mercanzia (215).

Gli scolastici non furono completamente d'accordo sull'uso di questo sistema. Alcuni, come Alessandro di Hales, ritennero che solo l'impotenza per parte del penitente a fare la penitenza potesse giustificare l'uso di un sostituto, e richiedevasi l'assentimento del confessore (216). L' Aquinate e Bonaventura non lo restrinsero al caso di impotenza, ma dissero che la penitenza medicinale non si può trasferire, poichè siffatto metodo di soddisfazione non ha alcun effetto medicinale (217). L'Astesano accetta come naturale questa teoria, e

---

(213) Da antiche memorie londinesi pare che il prezzo di un pellegrinaggio fatto a piedi nudi a S. Tommaso di Canterbury od a S. Maria di Walsingham fosse di venti scellini; a Compostella era di sette sterline; a Roma, compresa una quaresima da passare colà in preghiera, di dieci marchi. Per Terra Santa, compreso il Monte Sinai, offrivansi venti sterline, ma erasi dubbiosi se si potesse avere un pellegrinaggio per denaro. - London Atheneum, Sept. 1, 1891, . 318. Ancora nel 1666, il Gobat dice (Alph. Confessar n. 768) che un confessore può imporre di fare un pellegrinaggio per sostituto, purchè il penitente paghi

(214) Formulary of Papal Penitentiary, p. 161 (Philadelphia, 1892).

(215) La teoria perfezionata dagli scolastici trovasi così espressa: « Opus unius potest alteri valere non solum per viam orationis, sed etiam per viam meriti. Quod quidem dupliciter contigit. Uno modo propter communicationem in radice operis meritorii quæ est charitas. Et sic omnes qui invincem charitate connectuntur aliquod emolumentum ex mutuis operibus reportant, secundum mensuram status uniuscuciusque; quia unusquisque in propria gaudebit de bonis alterius. Et inde est quod articulus fidei ponitur, communio sanctorum. Alio modo ex intentione facientis: ut cum quis aliqua opera specialiter ad hoc facit ut talibus prosint. Unde ista opera quodammodo efficiuntur eorum pro quibus fiunt, quasi eis a faciente collata. Unde possunt eis valere vel ad impletionem satisfactionis vel ad aliquod hujusmodi quod statum eorum non mutat ». - Astesani Summæ Lib. III, Tit. xxxvii, Art. I, Cf. S. Th. Aquin. Quodl. VIII, Art. ix; Gabr. Biel in IV. Sentt. Dist. XLV. Q. ii. Art. 1.

(216) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XXIV. Membr. iv. Art. 4.

(217) S. Th. Aquin. in IV. Sentt. Dist. XX. Q. ii. ad 2; Summæ Suppl. Q. XIII. Art. 2. - S. Bonaventuræ in IV, Sentt. Dist. XX, P. ii. Art. 1, Q. I. Cf. Jo. Friburg. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 129.

ne dimostra l' utilità tanto per il principale che per il sostituto (218). Durand de S. Pourçain lo considera come un contratto qualunque, dimostrando con ciò quanto fossero materialistiche le concezioni dei rapporti tra Dio e l'uomo. A quella guisa che uno può pagare il debito di un altro, così si può soddisfar Dio per un altro; certo, la ricompensa è maggiore se uno fa la penitenza da sè, e se muore prima che il sostituto abbia compiute le opere ingiunte, deve bilanciare la cosa in purgatorio, e se il sostituto continua anche dopo la morte del principale, chi resta ne gode il frutto; se il prete acconsente al contratto, l'efficacia è certa; se no, è dubbia (219). Pierre de la Palu è più rigido; se si ricorre ad un sostituto per debolezza della carne, la penitenza non soddisfa; se il penitente è occupato in opere più utili, come sarebbe il combattere gli infedeli, o la predicazione, od ha intrapreso qualche pellegrinaggio, è accettata (220). Condizioni ancor più strette impone Guido de Monteroquer; per parte del principale deve essere evidente l'impossibilità, e per parte del sostituto egli deve essere parente, ambedue debbono essere in istato di carità, e la penitenza deve essere aumentata; inoltre, probabilmente è pure necessario l'assentimento del prete (221). Tommaso di Strassburg è lassista; basta che il penitente non possa compiere convenientemente le opere ingiunte (222), e Gersone pare esiga null'altro che l'accordo tra le parti (223). S. Antonino dice che il penitente deve compiere ciò che il confessore gli impone di compiere personalmente a meno di esserne impedito; il sostituto può ancora trasferire l'onere ad una terza persona; se il sostituto è in uno stato di grazia più elevato del principale, l'opera è più efficace, e perciò devesi aver cura di scegliere le persone più sante, la qual cosa ridonda tutta ad utilità degli ecclesiastici, ma se gli accadesse di versare segretamente in istato di disgrazia, è a sperarsi che Dio gli abbuonerà parte delle pene del purgatorio in proporzione dei suoi meriti. Raccomanda inoltre agli amici di un moribondo di fare per lui qualche penitenza (224). Enrico di Hesse pure dice che se un moribondo accetta la penitenza ed un amico accon-

(218) Astesani Summæ Lib. V. Tit. xxii. Q. 4, 5.
(219) Durand de S. Porciano in IV. Sentt. Dist. XX. Q. ii. §§ 5-8.
(220) P. De Palude in IV. Sentt. Dist. XX. Q. iii.
(221) Manip. Curator. P. II. Tract. iv. cap. 6.
(222) Th. de Argentina in IV. Sentt. Dist. XX. Art. ii (Amort de Indulg. II. 87).
(223) Jo. Gersonis Regulæ Morales (Ed. 1488, XXV. G.).
(224) S. Antonini Summæ P. III. Tit. xiv. cap. 20, § 1; Tit. xvii. cap. 21, § 1. Ejusd. Confessionale fol. 70.

sente di farla per lui l'anima se ne vola al cielo a godere della beatifica visione senza aspettare che la penitenza sia fatta (225), la qual cosa sembra abbastanza ragionevole, giacchè non è obbligato a fare la penitenza ed a sottostare al purgatorio; ma il Prierias dice di no e ritiene che l'anima debba restare in purgatorio sino a che la penitenza sia terminata, la qual cosa non rappresenta che una ragionevole precauzione per il caso in cui non fosse fatta. Prierias ammette, inoltre, che se il confessore impone delle pratiche personali la penitenza può esser trasferita solo nel caso di assoluta impossibilità; il sostituto può ricorrere ad un terzo, ma tutti debbono versare in istato di carità, ed è questione disputata se colui che la compie possa al tempo stesso soddisfare per se stesso (226). Caietano afferma assolutamente che uno può soddisfare per un altro, purchè ambedue siano in istato di carità (227).

Il Catechismo Tridentino accettò per completo il principio della soddisfazione per procuratore. Il penitente ha da esser debitamente contrito, ma le opere penitenziali possono essere compiute da altri, quantunque le opere personali siano più proficue (228). Così una volta stabilito il principio, continuossi a discutere sulla distinzione tra penitenza penale e medicinale, ed anche se il penitente contraesse qualche inabilità, e se il sostituto potesse contemporaneamente soddisfare per se stesso (229). Affermossi generalmente e tacitamente si ammise la necessità dell'assentimento del confessore, ma, data l'universale rilassatezza, furonvi di quelli che sostennero doversi lasciare il tutto alla discrezione del penitente. Nel 1665, questa proposizione venne condannata da Alessandro VII (230), ammettendo con ciò implicitamente la liceità della penitenza per procuratore fatta col consenso del confessore.

Ma a questo proposito non intervenne mai una definizione autorevole, a meno di considerare come tale l'assentimento del catechismo

(225) Weigel Claviculæ Indulgent. cap. lxxvii.

(226) Summa Sylvestrina v. *Pœnitentia* §§ 3-5.

(227) Caietani Opusc. Tract. XV. cap. 2; Tract. XVI. De Indulgent. Q. 1.

(228) Catech. Trid. De Pœnit. cap. 13

(229) Fornarii Instit. Confessar. Tract. I. cap. iii. - Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. VI. cap. xxi. n. 4. - Escobar Theol. Moral. Tract. VII, Exam. iv. n. 34, 40.- Summa Diana v. *Pœnitentiam imponere* n. 6. - Estii in IV. Sentt. Dist. XXV. § xxii. - Zerola Praxis Sacr. Pœnit. cap. XXV. Q. 20, 22. - Busembaum Medullæ Theol. Lib. VI.- Tract. iv. Dub. 4, Art. 1.

(230) Alex. PP. VII. Decr. 7 Sept. 1665, Prop. XV. - « Pœnitens, propria auctoritate, substituere sibi alium potest qui loco ipsius pœnitentiam adimpleat ».

Tridentino, e furonvi parecchi della scuola più rigidamente rigorista che negarono la soddisfazione potersi rendere per procuratore, mentre altri ritennero la stessa poter soddisfare la chiesa purchè fatta col consenso del confessore, non avendo Dio alcun obbligo di accettarla, e restando per lo meno dubbio il suo valore esentuativo delle pene del purgatorio (231). Ma la maggior parte dei teologi moderni, si rigoristi che lassisti, accettano la validità della penitenza per procuratore, purchè vi sia l'assentimento del confessore (232). Palmieri sostiene la questione in uno spirito curiosamente mercantile, cresciuto per l'adozione della teoria del tesoro della salute per la quale tra il peccatore ed il suo creatore passano i rapporti intercedenti tra il creditore ed il suo debitore. La soddisfazione per il castigo temporale dovuto per i peccati rimessi è il pagamento di un debito. Ora, uno può benissimo pagare il debito di un altro, e l'onore violato di Dio è soddisfatto, qualunque sia il modo di pagamento, purchè tanto il principale che il sostituto versino in istato di grazia. E' vero che Dio non è obbligato ad accettare siffatti metodi di pagamento, ma se vuole nulla può far sì che uno non possa pagare per un altro. Si ammette che tra questo e le preghiere intercessorie tanto in voga nella chiesa antica ed ancor oggi considerate efficaci, passi differenza, ma è certo che se Dio accetta queste ultime non può rifiutare la prima combinazione. Ancora, è discutibile se l'applicazione di siffatta soddisfazione per procuratore sia infallibile, ed il Palmieri propende per la negativa, ma lascia aperta la questione (233).

Abbiamo frequentemente accennato più sopra alla distinzione tra la così detta soddisfazione vendicativa e la medicinale, e l'argomento è interessante come quello che rappresenta un significativo cangiamento nelle teorie della chiesa. Abbiamo visto come anticamente le penitenze avessero un carattere esclusivamente punitivo; ma, collo svilup-

---

(231) Antoine Theol. Moral. De Pœnit. Art. III. Q. xi. - Amort de Indulgentiis II. 252. - Ferraris Prompta Biblioth. v. *Poenit. Sacram.* Art. III. n. 23. Thomas de Charmes (Theol. Univ. Diss. V. cap. 5, Q. 2, Concl. 2) l'accetta fino ad un certo punto.

(232) Juenin de Sacramentis Diss. VI. Q. vi. cap. 6, Art. I. - La Croix Theol. Moral. Lib. IV. P. ii. n. 1284 - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI, n. 526 - Viva Cursus Theol. Moral. P. II. Q. vi. Art. 2, n 7. - Concina Theol. Christ. contr. Lib. XI. Diss. ii. cap. 8, n. 5. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII. cap. 5, Art. 2

(233) Palmieri Tract. de Pœnit. pp. 340-5. E' forse degno di nota che il canone lateranese incorporato nel diritto canonico (Cap. 12 Extra Lib. V. Tit. xxxviii), nella clausola in cui impone di fare la penitenza, contiene le parole *proprîis viribus* in luogo di *pro viribus*. Se questa è la vera lezione, la penitenza per procuratore sarebbe proibita, ma evidentemente non si può ritenere che sia così.

parsi della teoria sacramentale, si ritenne che esse sostituissero i tormenti del purgatorio, e lo stesso nome di soddisfazione denota che debbono soddisfar Dio per il male contro di lui commesso dal peccatore. Secondo l'Aquinate, nessun'opera è soddisfatoria se non è penale, ma riconosce che, oltre a ciò che paga il debito, altrimenti esigibile in purgatorio, havvi pure una penitenza medicinale, oggetto della quale si è non la soddisfazione, ma l'emendamento del peccatore (234). Dapprincipio questa distinzione non venne chiaramente compresa, e qualche volta le due cose vennero curiosamente confuse. Così dicesi che il venir meno alla castità è più grave in un adulto che non in un giovine, ma il giovane verrebbe più severamente punito perchè ha bisogno di esser represso per prevenir ogni ricaduta (235). La penitenza medicinale era un'aggiunta in certo qual modo contraria alla funzione delle chiavi, giacchè, rigorosamente parlando, essa nulla ha a che vedere col potere di legare e di sciogliere, e la si può scusare solamente in base all'efficacia addizionale, *ex opere operato,* attribuita alle opere imposte nel sacramento; essa nessun valore avrebbe che desse diritto al peccatore di aver l'assoluzione, poichè i peccati che egli può commettere in avvenire non solo se non congetturali e non possono esser materia di sacramento. Durand de Saint-Pourçain lo ammise quando disse che la penitenza medicinale è fatta esclusivamente per questo mondo, ed il non farla non influisce affatto sulla posizione del penitente nel mondo avvenire, giacchè nel purgatorio esigesi solo il pagamento di un debito e non prescrive la preservazione da una ricaduta (256). Eppure crebbe col tempo l'idea che la chiesa avesse il dovere di provvedere al progresso morale dei suoi figli, ed Angiolo da Chivasso, pur ammettendo che il penitente possa rifiutare la penitenza vendicativa e preferire di farla in purgatorio, dice di non aver egli alcun diritto di rigettare la penitenza medicinale impostagli per prevenire la ricaduta (237). Questa aumentata importanza dell'aspetto medicinale della penitenza puossi in parte attribuire al disuso di pene più severe, che non erano così più in grado di atterrire il peccatore e di dare esempio agli altri, ed all'assurdo contrasto tra il carattere irrisorio delle penitenze inflitte ed il castigo dovuto ai peccatori per i quali era offerto in espiazione. Questo indusse il Caietano a considerare come medicinali tutte

(234) S. Th. Aquin. Summæ Suppl. Q. VIII, Art. 7; Q. XV, Art. 1.
(235) Jo. Friburg. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 104.
(236 Durand de S. Porciano in IV. Sentt. Dist. XX. Q. I. § 5.
(237) Summa Angelica v. *Confessio* I. § 36.

le penitenze; il giudizio del tribunale di penitenza non è assoluto, ma solo medicinale (238).

Parrebbe quasi che il concilio di Trento, riconoscendo la penitenza medicinale, temesse che, nel suo sviluppo, facesse scomparir il carattere punitivo della soddisfazione; diffatti, ammonisce tutti i confessori di prescrivere cose non solo atte a curare l'infermià, ma anche ad esser retribuzione e punizione del peccato (239). Altrettanto afferma il Catechismo Tridentino. Esso si ferma a lungo sul valore della penitenza atta a soddisfar Dio dei peccati attuali ed a sostiuire le pene del purgatorio, motivo per cui essa ha da esser breve; se ben applicata alle cadute del penitente, essa può pure servire a preservarlo da ricadute; l'unica allusione alla penitenza medicinale è l'osservazione che essa dà pochi frutti se fatta per mezzo d'altri (240). Ma gli sforzi del concilio, come abbiamo visto, non riuscirono a richiamare in vigore una porzione qualunque dell'antico rigore, e l'aspetto medicinale della penitenza continuò ad acquistare sempre più credito col decrescere del suo carattere punitivo. Diffatti, dato che le penitenze imposte erano generalmente tali più di nome che di fatto, nulla restava più per la così detta parte integrante del sacramento. In questo s'accordarono lassisti e rigoristi. In ciò i lassisti trovarono una ragione per indulgere alla fragilità dei penitenti, e scoprirono il sacramento altro non essere che una medicina, e la penitenza dover aver ragione di cura non di punizione (214). I rigoristi, per un altro verso, parvero riconoscere nessun emendamento di vita potersi aspettare dal sacramento *ex opere operato;* si accorsero dell'impossibilità di mantenere in vigore più severe penitenze, e che tutte le speranze bisogna riporle nella meditazione, nell'esame di coscienza, nella lettura spirituale, e simili (242).

Evidentemente l'Habert ammette ben poca importanza alla soddisfazione punitiva, e dirige quasi del tutto la sua attenzione a quella atta a migliorare il penitente. La penitenza medicinale, dic'egli, mira

---

(238) Caietani Opusc. Tract. V. De Confessione Q. 3.

(239) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 8. - « Habeant autem præ oculis ut satisfactio quam imponunt non sit tantum ad novæ vitæ custodiam et infirmatatis medicamentus sed etiam ad præteritorum peccatorum vindictam et castigationem.

(240) Catech. Trid. De Pœnit. cap. 12, 13.

(241) Viva Cursus Theol. Moral. P. II. Q. vi. Art. I - « Cum autem sacramentum pœnitentiæ debeat esse medicina, attendenda est fragilitas pœnitentis et illæ pœnitentiæ injungi debeant quæ deserviant ad curationem; cæteroque facile accidet ut, imposita gravi pœnitentia, pœnitens vel illam non impleat vel confessionem de inceps fugiat, vel confessarios quærat ineptos qui eum curare nesciunt ».

(242) Antoine Theol. Moral. Tract. de Pœnit. Art. III. Q. I.

alle cause del peccato, la punitiva o coercitiva ai suoi effetti; la prima è un rimedio atto a curare il penitente ed un antidoto contro la ricaduta. Solo a mo' di complemento accenna alla soddisfazione coercitiva allo scopo di esporre per completo la dottrina della chiesa, ed, evidentemente, ei sente la funzione della penitenza esser assai più quella di migliorare le condizioni morali del penitente che non quella di salvarlo dal purgatorio (243). Diffatti, nella pratica moderna della chiesa al purgatorio si pensa ormai per mezzo delle indulgenze, ed è significativo che tutte le scuole, fatta eccezione delle più lassiste, sostengono che un' indulgenza plenaria non libera del tutto dall' obbligo della penitenza medicinale. Nessuna meraviglia, perciò, che i recenti manuali ad uso dei confessori insistano assai nell' obbligo dei confessori di portare i loro penitenti ad una vita cristiana che non sull' obbligo di bilanciare la penitenza col peccato nell'applicazione del potere delle chiavi, senza badare affatto che così dimenticano il vero significato della parola soddisfazione. Con tutto questo ammettesi senza volerlo il fallimento del sistema sacramentale tanto laboriosamente costruito dagli scolastici, eccetto quel tanto che si viene ad attribuire ai consigli del confessore una terribile autorità che nessun potere umano potrebbe conferire. Questa autorità del confessionale è certo che, saggiamente usata, potrebbe beneficamente influire sulle classi frammezzo alle quali si esercita. Ma questo non fa che accentuare vieppiù la tremenda questione del dove trovar uomini veramente capaci di servirsene saggiamente.

(243) Habert Praxis Sacr. Pœnit. Tract. V. Reg. 3. - Reuter (Neoconfessarius instructus n. 16) dà alcuni esempi di penitenza medicinale addimostratisi efficaci. Una fanciulla piuttosto vanerella, dopo aver provati varii espedienti, riuscì ad emendarsi dicendo tutte le mattine, mentre si lavava le mani: « un giorno questa mia carne diverrà preda dei vermi ». Un giovane tutto dedito ai piaceri carnali venne corretto imponendogli di dire ogni sera all'atto di mettersi a letto: « vorreste voi, caro mio, per tutto l'oro del mondo, starvene immobile trent'anni in questo letto, anche se fosse tutto cosparso di rose »? Ad un altro venne imposto di starsene per tutta una notte in letto senza muoversi; la mattina seguente andò a dire al confessore che ciò gli era stato impossibile, ed allora questi gli chiese: « e come potreste allora stare per tutta l'eternità nell'inferno »? In ciò è degno di nota che i buoni padri si sono accontentati di portare alle stelle la più servile delle contrizioni, perdendo totalmente di vista tutti i requisiti dell'amore di Dio. Per altre penitenze medicinali di questo genere vedi La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 1267.

CAPITOLO XX.

CLASSIFICAZIONE DEI PECCATI.

SOMMARIO. — Dovere del confessore di valutare i peccati. — Primitivi tentativi di classificazione. — Divisione in mortali e veniali. — Impossibilità di un'accurata differenziazione. — Dottrina della Parvitas materiæ. — Influenza delle circostanze estrinseche. — Ignoranza invincibile. — Questione del Consentimento. — Peccati materiali e formali. — Necessità dell'avvertenza. — Peccatum philosophicum. — Regola per riconoscere i peccati mortali. — Aumento della gravità dei peccati mortali. — Pensieri peccaminosi. — Accumulazione di peccati veniali: loro remissione; loro confessione. — Peccati dubbi. — Peccati dimenticati. — Il confessore è l'arbitro finale.

Dai capitoli precedenti si comprende di leggieri quale compito, per lo meno teoreticamente, fosse quello dei preti nel confessionale. Al prete si presentano questioni di ogni genere, dalla retta decisione delle quali, gli vien detto, dipende la salvezza delle anime immortali. Ogni azione della vita ha da esser buona o cattiva, ma l'esser l'una o l'altra dipende dalla moltitudine di impulsi o di circostanze che si presentano, che modificano, attenuano od aggravano l'azione in una maniera scrutabile solo dal Grande Scrutatore dei Cuori. Eppure il sistema dalla chiesa fabbricato sul di lei esercizio del potere delle chiavi esige da ogni prete al quale sia stata affidata questa funzione dell'assoluzione di decidere di tutte queste questioni, di pesare e misurare le infinite circostanze del motivo e dell'intenzione, della conoscenza e dell'ignoranza, dell'atto e dello scopo, definendo con esattezza il grado di colpevolezza da tutto ciò scaturiente. Evidentemente si tratta qui di un compito superiore alle forze umane, qualora lo si voglia compiere come va, fa è pure un compito impossibile ad esser mandato ad effetto da

una corporazione che pretende di esser di istituzione divina, dotata di infallibilità nel mandare ad effetto l'oggetto per il quale è stata creata, — e cioè direttamente guidare le anime degli uomini. Accettando il potere ne contrae pure le responsabilità, e queste deve sopportare, per imperfetto che possa esser il risultato.

Abbiamo visto quali tentativi siansi fatti per evitare la difficoltà della situazione, e come siasi ricorso a declamazioni sulla chiave della scienza concessa al prete all'atto dell'ordinazione e sull'ispirazione che lo guida nell'adempimento dei suoi doveri. In pratica si riscontrò che tutto questo contava un fico secco, e che i preti ignoranti non erano che ciechi guidanti altri ciechi. E bensì vero che Alberto Magno afferma il confessore abbisognare solo di una scienza generica, di una conoscenza generica della distinzione tra peccati mortali e veniali, ma aggiunge che coloro i quali non sono in grado di distinguere gli uni dagli altri peccati, ascoltando le confessioni, commettono peccato mortale, mentre coloro che a ciò li hanno scelti sono ancor più colpevoli, ed in tale colpevolezza restano finchè coloro continuano ad esercitare le loro funzioni. Altri mettono l'ufficio di confessore ad un livello ancora più basso, e discutono se sia necessario che il confessore sappia distinguere i peccati veniali dai mortali, e ce ne sono perfino dei dottissimi che arrivano a dubitarne. Tuttavia l'opinione migliore ha per il confessore esigenze assai maggiori. Data l'ampiezza acquistata dalla giurisdizione del confessionale, il prete dev'esser pronto a risolvere qualunque questione gli venga proposta — se una guerra sia giusta od ingiusta, se legale od illegale una tassa, se lecito od illecito un contratto, se da una complicata transazione scaturisca l'obbligo della restituzione o compensazione — giacchè dalla sua decisione dipende l'assoluzione e l'ammissione ai sacramenti (1). Quale densa nube di incertezze graviti attorno a ciò lo dimostra il consiglio di Angiolo da Chivasso, il quale dice primo requisito del confessore esser quello di esser in grado di distinguere i peccati mortali dai veniali, ma dover egli guardarsi bene dall'asserir cosa di cui non sia perfettamente certo, sopra tutto quando i dottori sono discordi. Dopo la vita, il dubbio è per il confessore la migliore delle cose; se non è certo di una decisione veramente adatta al caso, egli deve sempre dubitare e consultare persone esperte oppur studiare nuovamente la questione rimandando il penitente per una decisione, o, se ciò non può fare, assolva il penitente

(1) S. Antonini Summæ P. III. Tit. xvii, cap. 16, §§ 1, 2. - Bart. de Chaimis Interrogat. fol. 8-9.

in quanto può e gli consigli di rivolgersi per consiglio a persone esperte (2). La scienza del confessionale abbraccia la morale di tutte le umane azioni, ed il cervello duro ed incolto della comune dei sacerdoti era più proclive a restar confuso che illuminato dalla sottile dialettica e dalle interminabili raffinatezze di coloro ai quali rivolgevasi per consiglio. S. Antonino riconosce esser quasi impossibile determinare la profondità dell'ignoranza che rende un prete poco atto ad impartire l'assoluzione (3), ma, se è facile dirgli di ricorrere a persone esperte, i cinque sesti della popolazione se ne vivono in parrocchie rurali in cui è assai difficile ricorrere a persone esperte; donde puossi giudicare quale improba fatica la chiesa abbia imposto alle spalle dei suoi preti ed a quali pericoli essa esponga i suoi fedeli. Inoltre, gli stessi esperti si trovano a disagio nella grande maggioranza dei casi creati dall'intreccio della morale col diritto canonico.

Evidentemente erano indispensabili alcuni principii generali — era necessario un certo qual sforzo di ridurre a sistema l'immenso aggregato delle umane aberrazioni, di classificarle in una maniera atta a semplificare più che fosse possibile il problema, fornendo un bandolo, per incerto che potesse essere all'arruffata matassa. Questa necessità venne riconosciuta anche nella disciplina, assai più semplice, della chiesa antica, ed abbiamo visto come fra tutti primeggiassero per gravità tre peccati, e come S. Gregorio di Nissa si studiasse di ampliare la lista. Il rigore montanistico di Tertulliano, basandosi su I. Joh. V. 16, divise i peccati in remissibili ed irremissibili (4). Cipriano parla di *gravissima delicta*, commessi contro Dio, e di peccati minori, probabilmente contro l'uomo, ma anch'essi abbastanza gravi, poichè la chiesa non si occupa di colpe lievissime, e quelle erano soggette a penitenza e riconciliazione (5). Origene divide i peccati in *ad morten* ed *ad damnum* (6). Pare che S. Agostino fosse il primo ad accennare a peccati veniali, e fra le varie sue classificazioni una ce n'è che esamina le colpe gravi dell'omicidio, dell'idolatria e della dissolutezza, dicendo che le stesse erano passibili di scomunica, mentre quelle di grado medio erano soggette ad una semplice riprovazione, e le più

(2) Summa Angelica v. *Confessio*, IV, §§ 3, 4. - Caietani Summula v. *Confessori necessaria*. Però, Angiolo (v. *Clericus* § 4) fa un'eccezione in favore dei Regolari. « Sufficit monaco si bonus licet illitteratus ».

(3) S. Antonini de Audiend. Confess. fol. 11-a.

(4) Tertull. de Pudicit, cap. ii.

(5) Cypriani Epist. XVII (Ed. Oxon.).

(6) Origenis Exod. Homil. X. n. 3.

leggiere sono inseparabili da umana infermità e si possono quotidianamente rimuovere colla recita dell'Orazione Domenicale (7). In Gregorio Magno troviamo già una lista di sette peccati capitali, quasi identica a quella dalla chiesa conservata fino ad oggi, quantunque non vengano designati come peccati mortali: vana gloria, invidia, ira, tristezza, avarizia, gola e lussuria (8). Ma su di ciò nulla ancora di positivo, giacchè quasi alla stess'epoca, S. Eutropio porta il numero ad otto, aggiungendovi l'orgoglio e l'accidia, ed omettendo l'invidia (9). Il numero di otto continuò ad essere osservato assai a lungo, sebbene la lista variasse. Un *ordo* del IX secolo, per esempio, toglie la vana gloria e vi aggiunge l'ubbriachezza (10). Così in molti autori si trova il nome degli otto peccati capitali, e ciò fino al secolo XIV (11), ed ancora nel XV ne conta solo sei il Dr. Weigel (12). Ma il mistico numero di sette, corrisponde ai sette sacramenti, ai sette doni dello Spirito Santo, ecc., prevalse e venne finalmente adottato. Ad uso dei confessori ignoranti venne stereotipato colla parola *saligia,* composta delle iniziali di *superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia* ed *accidia,* e per meglio scolpirlo nella memoria sì che non venisse dimenticato creossi il verso *ut sibi sit vita semper saligia vita* (13).

Eppure in origine questi erano considerati assai più come vizii od imperfezioni che non come peccati mortali. L'ira poteva portare all'omicidio od anche poteva sbollire senza conseguenze gravi; la gola e l'accidia sono difetti, ma per poter cadere sotto la definizione teologica dei peccati mortali bisognerebbe che degenerassero in un eccesso di carattere eccezionalmente grave. Ma i teologi tanto si adoperarono a stiracchiare ognuno di questi sette vizi fino al punto da fare di essi la fonte di ogni malvagia azione che l'uomo possa commettere. Anticamente ben diverso era il concetto di peccato mortale. S. Agostino ri-

(7) S. Augustini de Fide et Operibus cap. 19, 26.

(8) S. Gregor. PP. I. Moral. Lib. XXXI, cap. 45.

(9) S. Eutropius de Octo Vitiis (Migne, LXXX, 10).

(10) Martene de Antiq. Eccles. Ritibus Lib. I, cap. vi. Art. 7, Ordo 10.

(11) Alcuini de Virtutibus et Vitiis, cap. XXVII. sqq. - Ecberti Pœnit. cap. 1. (Wasserschleben, p. 233). - Ordo ad dandam (Garofali, p. 23). - Ps. Alcuini de Divinis Officiis, cap. XIII. - Ordo ad Dandam (Pez, Thesaur Anecd. II. II. 615-20). - Burchardi Decr. Lib. XIX, cap. 97. - Quadripartitus, Ed. Liebermann, p. 78. - Pœnit. Roman. Tit. IX. cap. 16 (Ant. Augustini Canones, p. 81). - Passavanti, Lo Specchio della vera penitenza Dist. V, cap. iv. - Quest'ultimo dice in seguito (cap. vii) che alcuni autori noverano solo sette.

(12) Weigel Claviculæ Indulg. cap. iv.

(13) Manip. Curat. P. II. Tract. ii. cap. 9. - S. Antonini Summæ P. III. Tit. xvii, cap. 17, § 3.

serva la penitenza all'adulterio ed a simili colpe più gravi; le più leggere, dic' egli, si possono rimuovere colla recita dell'Orazione Domenicale (14). Un sermone variamente attribuito a S. Agostino ed a S. Cesario di Arles parla della necessità del pentimento per i *minuta peccata,* l'accumularsi dei quali nel corso della vita può produrre il peccato mortale, ed il predicatore si fa poi ad enumerare questi *minuta peccata,* facendoli consistere nei giuramenti, nello spergiuro, nelle bugie, nelle distrazioni, nei discorsi vani, nell'odio, nell'ira, nell'invidia, nella concupiscenza, nella gola, nell'accidia, nei cattivi pensieri, nella lussuria degli occhi, nei piaceri sensuali dell'orecchio, nell'esasperazione dei poveri, ecc., e questi così detti piccoli peccati debbonsi redimere col perdono delle ingiurie e con frequenti elemosine (15). Lo stesso concetto trovasi in Beda, quando dice che i peccati da confessarsi al prete sono solo l'eresia, l'infedeltà, ed il Giudaismo, giacchè Dio stesso corregge e cura gli altri vizii dentro di noi (16).

Allorquando, nel secolo XII, gli scolastici si accinsero alla sistematizzazione della teologia studiandosi di applicarla al sacerdotismo, si rese inevitabile rimodellare quelle crude concezioni assoggettando gli umani peccati all'opera dell'analisi esercitata per ogni dove. Formulando una nuova teoria dei rapporti tra Dio e l'uomo, fu necessario definire con precisione approssimativa la tremenda differenza allora allora stabilita tra i peccati che bastano di per sè a piombare l'anima negli eterni tormenti dell'inferno, e quelli che protraggono di un tempo più o meno lungo la sua ammissione nella società dei santi. Trattavasi di una distinzione fondamentale, tale da produrre una profonda, infinita diversità nel destino dell'uomo, e da tutti gli uomini venne accordato un prototipo in base al quale giudicare dei loro pensieri, delle loro parole e delle loro opere. Gregorio Magno nelle crude sue speculazioni sulla possibilità delle fiamme del purgatorio, in un'epoca in cui ritenevasi ancora che la sorte delle anime dovesse essere decretata solo all'epoca del Giudizio Finale, ammise potersi ritenere l'esistenza di peccati talmente leggieri, quali sarebbero una parola oziosa, una smoderata ilarità, i peccati inseparabili dalle faccende domestiche e

(14) S. Augustin. Serm. ad Catechum. de Symbolo, cap. 7. - In altro passo, però (Serm. CCCLI. n. 5) nell'enumerazione che dà dei peccati gravi è assai più comprensivo, mentre i peccati più leggieri vengono rimessi dalle penitenze quotidiane. Evidentemente trattavasi di un argomento del quale non si aveva ancora un'idea chiara.

(15) S. Augustini Serm. Append. Serm. CCVI. n. 4; CCLVII. n. 2 (Migne, XXXIX. 22 i. 9-20).

(16) Bedæ Lib. V, in Lucam XVII. 14.

simili, da potersi purgare col fuoco del purgatorio prima dello spuntare del Giorno Tremendo (17). Dopo di allora la credenza nel purgatorio crebbe sino a diventar parte del dogma cattolico; trattavasi di un luogo non per i peccatori impenitenti, ma, come abbiamo visto, di un luogo che doveva servire come luogo di punizione per la *poena* di peccati mortali di cui fosse già stata rimessa la *culpa* nel sacramento, *poena* che si sarebbe potuta evitare colla penitenza. Sull'autorità di questo passo di Gregorio, esso forniva pure il mezzo di purificare le anime dai peccati veniali non rimessi — ossia, secondo quest'ultima concezione, il mezzo di infliggere una pena proporzionata al demerito. La futilità delle colpe accennate da Gregorio doveva servire di misura per secernere i peccati mortali dai veniali. Così quando Graziano si fece a dividere i peccati in quelli che, senza il pentimento e l'espiazione, condannano l'anima all'inferno, seguì un sermone attribuito a S. Agostino che dimostra come allora il peccatore fosse giudicato assai più rigorosamente che non negli antichi tempi. Sacrilegio, omicidio, adulterio, impudicizia, falsa testimonianza, furto, rapina, orgoglio, invidia, avarizia, ira prolungata, ubbriachezza cronica, ecco altrettante colpe meritevoli del fuoco eterno, qualora non siano redente dall'emendamento, da una lunga penitenza e da abbondanti elemosine. Il fuoco temporaneo del purgatorio basta per i *minuta peccata*, ed egli si fa a nominarne alcuni, sebbene noti a tutti — mangiare o bere più del necessario, tacere o parlare quando non si dovrebbe parlare o tacere, indurre a disperazione i mendicanti importuni, mangiare quando altri digiunano, alzarsi da letto troppo tardi per assistere al divino servizio, unirsi alla propria moglie senza l'intenzione d'aver figli, esser tardi nel visitare gli ammalati od i prigionieri, trascurare di indurre a pace avversarii, irritare indebitamente una donna od il vicino od un bambino od una persona di servizio, lo spergiuro derivante dal non mantenere un imprudente giuramento, il tagliare i panni al prossimo e simili (18). Pier Lombardo, verso la stess'epoca, tentò una classificazione filosofica dei peccati distinguendoli in quelli frutto di debolezza, di ignoranza e di malizia, e questa classificazione divenne probabilmente comune nelle scuole di Parigi, e venne adottata da Riccardo di S. Vittore (19).

(17) Gregor. PP. I. Dial. IV. 39 (Gratian. cap. 4 Dist. XXV).

(18) Gratian. post cap. 3 Dist. XXV. (Ps. Augustin, Serm. XLI. de Sanctis; Ed. Benedict Append. Serm. CIX).

(19) P. Lombard. Sententt. Lib. II. Dist. xliii. § 4. - Rich. a S. Victore de Statu interioris Hominis, cap. 3. Pare che Pier Lombardo non accettasse ancora la teoria gregoriana del purgatorio. Sembra che nulla sapesse all'infuori delle teorie di S. Ago-

La divisione, assai più pratica, dei peccati in mortali e veniali si rese necessaria collo scomparire dei Penitenziali, e col conferire la discrezione al prete, il quale, armato del potere delle chiavi, amministrava un sacramento essenziale alla salute. Siffatte speculazioni interessano come divertimento filosofico, ma per la chiesa e per i fedeli non si trattava di un semplice divertimento filosofico, sibbene di un'impresa seria del massimo interesse, da compiersi con la massima esattezza per guida dei preti ignoranti e maldestri. Inutile il dire che l'impresa fallì, poichè trattavasi di un compito impossibile. Si potrebbe dire che qui si tentasse quanto venne tentato per i singoli codici penali, ma si sa che il diritto penale altro non è che un espediente, necessario alla sicurezza della società, ma istrumento ancora imperfettissimo. Esso non tenta affatto di scandagliare le recondite profondità dell'anima del reo, e di determinare i limiti imponderabili per i quali un peccato veniale diventa mortale. Questo sistema si propone solo uno scopo pratico, eppure il giurista esperto dovrà riconoscere come dopo che le menti più acute hanno faticato per migliaia d'anni, e dopo avervi apportato innumerevoli modificazioni, esso ancora altro non è che un espediente sul quale difficilmente si potrebbero trovare due nazioni che andassero d'accordo, un espediente che non riuscirà mai ad assorgere al di sopra dei limiti e delle imperfezioni dell'umana natura. La chiesa si accinse ad impresa ancor più difficile, poichè dato che essa deve occuparsi della sfera del *forum internum* in questo gli atti esterni altro non sono che indizii di vedute e sentimenti, di impulsi ed intenzioni, ed era necessario stabilire non quale avesse ad esser il giudizio dell'uomo, ma quale dovesse essere il giudizio di Dio. Inoltre, essa è infallibile, esercendo il potere soprannaturale per divina delegazione, nè puossi ammettere l'esistenza dell'imperfezione nelle regole da essa promulgate o tollerate per guidare i suoi ministri nell'esercizio della loro qualità di rappresentanti di Dio. Se dessa è un'istituzione divina quelle regole debbono esser perfette, immutabili, chiaramente intelligibili e facili ad applicarsi.

La più elementare di tutte queste regole è quella che ha da servire a distinguere il peccato mortale dal veniale, eppure è dimostrato che fino al secolo XII la chiesa non fece alcun tentativo chiaro e deli-

---

stino che tra la morte ed il giorno del giudizio le anime se ne stanno ammassate in ricettacoli, dove hanno riposo o dolore a seconda del loro finale destino. Però ritiene che le anime moderatamente buone possano passare attraverso il fuoco e salvarsi per intercessione della chiesa celeste. - Sentt. Lib. IV, Dist. xiv. §§ 1, 5.

mitato di stabilire siffatta differenziazione. Il numero sette od otto dei così detti peccati capitali altro non fu che l'enumerazione di tendenze più o meno cattive, la manifestazione pratica delle quali poteva essere od anche non essere veniale, a seconda della loro intensità e dei risultati (20). I Penitenziali non tirarono alcuna linea di demarcazione, ma, alla pari di altri codici penali, si limitarono a controsegnare il senso di relativa colpa delle offese attuali, con penitenze varianti da due o tre giorni fino a quindici o vent'anni. Anche dopo che gli scolastici ebbero stabilita la distinzione, per un certo tempo rimase pur sempre da risolvere la questione fino a qual punto si dovesse infliggere la penitenza. Alain de Lille afferma doversi confessare tanto i peccati veniali che i mortali, poichè al prete spetta stabilire la classificazione dei peccati e la conseguente proporzione di penitenza (21). Altri teologi furono di parere che chi fosse morto senza pentirsi dei peccati venali e colla disposizione a commetterne, questi si cangiavano in mortali, dopo la morte, condannando l'anima all'inferno (22). Quando tentossi seriamente di stabilire i gradi dei peccati in maniera tale che il prete potesse compiere il suo dovere di giudicare lebbrosi da lebbrosi l'impraticabilità dell'impresa apparve evidente nell'intricatezza dei fatti ragionamenti e nell'uso di argomenti controbilanciantisi. Origene lo aveva ammesso fin dal secolo III, (23) e nel secolo XII, Pietro di Poitiers, esaurita la discussione di un punto dubbio, ridotto ormai alla disperazione, grida che solo Dio può determinare quale sia il peccato più grave (24). Inoltre, la questione venne incommensurabilmente complicata dal fattore della credenza dell'attore, giacchè fin dai tempi di S. Bernardo ritenevasi che checchè uno ritenesse peccato, anche se buono, dovesse esser quel grave peccato che egli pensava (25). Ciò ren-

(20) Così P. Habert afferma (Praxis Sacr. Pœnit. Tract. VI, cap. 1, n. 2) che tutti i sette peccati capitali possono essere veniali, ad eccezione della lussuria, la quale è sempre mortale.

(21) Alani de Insulis Lib. Pœnit. (Migne, CCX. 288). « Considerandum est quoque utrum peccatum sit de genere venialium vel mortalium, quia secundum hoc major vel minor satisfactio injungenda est ».

(22) P. Pictaviens. Sentt. Lib. III. cap. 10. Ancora nel secolo XVII Martino van der Beek ritenne necessario confutare quest'opinione come troppo rigida. - M. Becani de Sacramentis Tract. II. P. iii, cap. 32, Q. 9, 10.

(23) Origenis in Exod. Hmoil. X. n. 3. - Quæ autem sint species peccatorum ad mortem, quæ vero non ad mortem sed ad damnum non puto facile a quoquam hominum posse discerni. Scriptum namque est, *delicta quis intelligit?* »

(24) P. Pictaviens. Sentt. Lib. III. cap. 12. - « Solus ergo Deus qui est equilibrator ponderum culparum et pœnarum scit uter talium peccet majus ».

(25) S. Bernardi Lib. de Præcept. et Dispensat. cap. xiv.

deva impossibile qualunque applicazione pratica della classificazione; lo si vede in Guglielmo di Parigi, il quale, dopo aver detto che tutti i peccati veniali presi insieme sono infinitamente inferiori ad un solo peccato mortale, aggiunge che qualora uno credesse peccato l'elemosina, pecca facendola; se credesse che il raccogliere una pagliuzza da terra fosse peccato pari in gravità a quello di Lucifero, o di Adamo o di Giuda o dei crocifissori di Cristo, raccogliendola, commetterebbe veramente un peccato di siffatta gravità (26). L'impossibilità di applicare regole generali è riconosciuta nel consiglio dato ai confessori da S. Raimondo da Pennaforte, assai ripetuto in seguito, di non esser troppo proclivi a dichiarare mortale un peccato a meno che esista a proposito dello stesso una decisione scritta, ma di dire semplicemente al penitente trattarsi di peccato, studiandosi di indurlo a fare la conveniente penitenza (27). Passavanti consuma fiumi d'inchiostro nel tentativo vano di distinguere i peccati mortali dai veniali, ed arriva ad ammettere la difficoltà della questione, non solo per i laici incolti, ma ben anche per i dotti ecclesiastici (28). Invano Tommaso di Walden studiossi di raccogliere la sfida lanciata da Wickliffe ai confessori di distinguere i peccati mortali da veniali; nulla, dic'egli, di più chiaro della differenza che tra di essi dev'esserci, e nulla di più oscuro di questa linea di demarcazione (29). Altrettanto ammette S. Antonino, poichè, dic'egli, sebbene tra i peccati veniali ed i mortali corra una differenza infinita, pure egli afferma non esser necessario che il confessore distingua bene gli uni dagli altri, giacchè alcuni sono certi ed altri dubbii (30). Questo ammette pure Geiler von Keysersberg; delle regole se ne possono dare, ma spesso esse vengono a mancare e nessuna devesi pretendere decida tutti i casi (31). Egualmente sincero è Prierias; il confessore, intorno ai peccati mortali, è obbligato a conoscere solo ciò che tutti conoscono; difficilmente si potrebbe trovare in tutta la terra un solo confessore capace di distinguere in tutti i casi; gli basta imporre la penitenza per impedire la ricaduta ed assolvere in quanto può (32). La difficoltà non diminuì dopo i lavori dei teologi posteriori. Nel secolo XVII ci si dice che la confessione non è resa

(26) Guill. Paris. Opera de Fide, fol. 206, col. 4, fol. 215 col. 1. 3. (Nurnbergæ 1496).

(27) Astesani Summæ Lib. V, Tit. xxxi. Q. 2. - Epist. Synod. Guill. Episc. Cadurcens. circa 1325, cap. 9 (Martene Thesaur. IV. 690).

(28) Passavanti, Lo Specchio della vera penitenza. Dist. V. cap. 7.

(29) Thomæ Waldens. de Sacramentis cap. CLVI. n. 7.

(30) S. Antonini Summæ P. III. Tit. xiv. cap. 19, §§ 8, 14.

(31) Jo. Keysersperg. Navic. Pœnitentiæ fol. viii. vol. I (August Vindel. 1511).

(32) Summa Sylvestrina v. *Confessor* III. §§ 2, 11, 13.

nulla dal fatto che il confessore abbia scambiato i peccati veniali per mortali ed i mortali per veniali; la distinzione è troppo difficile, e non è obbligato a farla nel confessionale (33).

Se scrittori pratici non esitavano a riconoscere l'impossibilità di applicare la distinzione nel confessionale, per il quale solo essa era stata fatta, gli scolastici non avevano difficoltà a dare definizioni minutissime — bell'esempio della facilità con cui costruirono, in base ai loro concetti innati, un sistema dell'universo di cui nulla seppero, bellissimo e simmetricissimo stando alle ispirazioni del tempo, ma completamente destituito di base nei rapporti colle azioni umane. Alessandro Hales vi si mise di buzzo buono, arrivando alla conclusione prescritta che la differenza tra i peccati mortali ed i veniali è infinita, giacchè il peccato veniale non allontana l'uomo da Dio; la distinzione ha per base l'amore comparativo di Dio; se si ama la creatura più del creatore è mortale, se meno è veniale; e dopo aver lungamente ragionato dimostra che tutti i peccati veniali presi insieme non possono mai costruirne uno mortale (34). Eppure quando si fa a decidere se la scurrilità (*multiloqium*) sia mortale oppure veniale, la distingue dalla verbosità, (*verbositas*) e dalla loquacità (*linguositas*), e, per ultimo, finisce col dire che è veniale, sebbene talvolta possa esser mortale — bell'esempio del labirinto in cui gli scolastici si erano invescati volendo applicare la loro teologia alla morale pratica (35). Verissimo, S. Bonaventura dimostrò come i peccati veniali possano diventare mortali, nonostante la distanza infinita che passa tra gli uni e gli altri (36), ma la teoria venne negata dall'Aquinate, pur ammettendo che un'azione per sè veniale, per sopravvenute circostanze possa diventare mortale. Come S. Bernardo e Guglielmo di Parigi, egli attribuì un'influenza assai maggiore all'intenzione dell'attore che non all'atto stesso, ed ammise con Alessandro di Hales la distinzione per la quale il peccato mortale è quello che ci allontana da Dio; tutto ciò che non produce quest'effetto è veniale; i due sono uguali in specie sebbene infi-

(33) Berteau Director Confessar. P. I. Tract. ii. cap. I. - Cf. Gobat Alphab. Confes. numero 325.

(34) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. X. Membr. viii. Art. 1, § 1; Q. XV, Membr. iii, Art. 1, § 1; Art. 3, § 1.

(35) Ibid. P. II. Q. CXXIV. Vedi pure le minutissime discussioni in cui Giovanni di Friburgo si studia di stabilire quando la gola, la verbosità, il timore, l'inganno, l'ipocrisia sia mortale o veniale. - Summæ Confessor. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 199, 253, 254, 256, 258-62, 268-9, ecc.; anche uno sforzo simile fatto da Bartolomeo de Chaimis, Interrogat. fol. 41-9, 61-3.

(36) S. Bonavent. in IV. Sentt. Dist. XVI. P. ii. Art. 3, Q. I.

nitamente differenti quanto alle conseguenze, e tutti i peccati veniali del mondo non possono mai arrivare ad uguagliare un solo peccato mortale (37). Domingo Soto deduce da ciò che i peccati veniali possono diventare mortali mediante l'intenzione cattiva, mentre la migliore intenzione del mondo non può arrivare a trasmutare un peccato mortale in veniale (38), sebbene, come vedremo in seguito, recenti teologi ritengano che i peccati veniali, se abitualmente commessi, divengano mortali, cosa, questa, che viene negata dai teologi moderni (39). Tommaso Bradwardine troncò il nodo gordiano in maniera semplicissima, quando, ammessa l'impossibilità del tentativo di conciliare la predestinazione colla morale, disse esser i peccati veniali degli eletti, ed i mortali quelli dei reprobi (40).

Così di dottore in dottore, tutti credettero d'aver definito e differenziato, i peccati, quando, invece, altro non avevano fatto che avvolgersi in un circolo vizioso sulle cause e le conseguenze; e ciò ha continuato fino al giorno d'oggi (41). Quando trattossi di venire a deduzioni pratiche per norma dei peccatori o dei confessori, la questione venne a trovarsi talmente intralciata e contesta colle questioni dell'intenzione, della credenza e del grado, che i moralisti si sentirono presi dalla disperazione, e, come Duns Scoto, dissero che ognuno è obbligato ad evitare il peccato mortale, ma non è obbligato a sapere esplicitamente in quali casi l'orgoglio e la gola siano peccato mortale, giacchè ciò non sanno nemmeno molti competenti; oppure, come Giovanni Gersone, dissero che solo Dio potrebbe decidere; l'uomo, senza una particolare rivelazione di Dio, deve accontentarsi di giudicare dall'esterno (42). Non era difficile il dire esser peccato mortale tutto ciò che è contrario ai precetti del Decalogo, ma del Decalogo si può fare una specie di

(37) S. Th. Aquinat. Summæ I. II. Q. XX, Art. 2; lxxii, Art. 5; Q. lxxx, Art. 2, 4; Summæ contra Gentiles Lib. III. cap. clxiv. - Cf. Estii in IV. Sentt. Dist. XVI. § 3. Guglielmo Durand (Ration. Divin. Offic. Lib. IV. cap. xii. n. 3) tenta una diversa classificazione di nove varietà. - « Est enim peccatum originale, veniale et mortale. Item peccatum cogitationis, locutionis et perpetrationis. Item peccatum fragilitatis, simplicitatis et malignitatis ».

(38) Dom. Soto de Justitia et Jure Lib. V. Q. iv. Art. 2, ad 3.

(39) S. Augustin. Serm. CCCLI, n. 5. - Gratian. cap. 81 § 3 Caus. XXXIII. Q. iii. Dist. I. - S. Antonini Summæ P. II. Tit. ix. cap. 3 § 3. - Summa Angelica v. *Inobedientia*. - Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I. cap. 5, n. 2.

(40) D'Argentré Collect. judic. de novis erroribus I. I. 341.

(41) Caietani Summula v. *Peccatum*. - Concil. Roman. anno 1725, p. 4343. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 51.

42) Jo. Scoti in III. Sentt. Dist. XXV. Q. I - Jo. Gersonis Regulæ Morales, XXV. C. - « Solus quippe Deus potest de talibus judicare; aliii autem nonnisi de ejus mandato er revelazione, sed tantum de exterioribus ».

bandiera che copre tutte le aberrazioni immaginabili, grandi o piccine, e la condizione di spirito del peccatore in ogni tempo può convertire un peccato veniale in mortale o viceversa (43), la qual cosa è fonte d'immensa confusione, poichè noi possiamo benissimo ammettere l'affermazione del Gersone che spessissimo il penitente non è in grado di dire se ha fatto o meno una data cosa, o come l'ha fatta, o con quale intenzione, e Juan Sanchez afferma che sovente i penitenti s'accusano di peccati che in realtà sono virtù (44).

Un paio di esempi basteranno a dimostrare quanto fossero vaghi i limiti che avevano un significato tanto spaventoso. L'Herzig afferma esser peccato mortale leggere la Bibbia in lingua volgare senza permesso, eccettuati i luoghi in cui la comunanza cogli eretici ha stabilito un costume diverso (45). Chi lavora in giorno di festa, sapendo ciò esser peccato, ma senza riflettere se sia mortale o veniale, i dottori disputano se commetta peccato veniale o mortale, e la decisione può esser data in base al fatto se il reo generalmente si astiene da colpe gravi; ma se si è risolto a lavorare tanto se è peccato mortale quanto se è veniale, allora pecca mortalmente, e così pure se a bella posta si astiene dall'accertarsene allo scopo di non esser obbligato ad astenersi dal lavoro (46). Un bottegaio che veda trascurata la sua merce per quella di un concorrente può lagnarsi senza peccato delle sue perdite commerciali, ma pecca mortalmente se nei suoi sentimenti entra l'invidia per i successi del suo concorrente (47).

Risultato naturale di queste impalpabili distinzioni è quel terrore del confessionale, da cui è preso il penitente scrupoloso, la cui coscienza non ha mai requie, ed è continuamente tormentata dalle esagerazioni della sua peccabilità. E' facile il dire che lo scrupolo è un'opinione basata su fondamento insufficiente; ma questa definizione serve ben poco a chi ne è vittima, ed i libri riboccano di istruzioni sul modo di toglierli o di inculcare il disprezzo per siffatti timori. Si raccomanda pure di non considerare mai come peccato mortale un'azione a meno

(43) P. de Palude in IV. Sentt. Dist. XVI. Q. 1, Art. 3. - Summa Pisanella v. *Peccatum* II; III. § 1. - Jo. Gersonis *loc. cit.* G. - Savonarolæ Confessionale fol. 20-1.

(44) Jo. Gersonis *loc. cit.* - Jo. Sanchez Selecta de Sacramentis Disp. II.

(45) Herzig Manuale Confessarii, P. II. n. 115 Augustin, Vindel. (1757). Nel 1713 Clemente XI colla bolla *Unigenitus* (Prop. 79-86) condannava come giansenista l'uso della Bibbia per parte dei laici. Nel 1757, però, la congregazione dell'indice permetteva l'uso delle versioni in lingua volgare purchè approvate dalla Santa Sede e fornite di opportuni commenti (Index Bened. XIV. p. vi).

(46) Voit Theol. Moral. I. 13-14.

(47) Gury Casus Conscient. I. 169.

di esser disposti a giurare esser veramente tale, ma questo metodo sembra produrre l'effetto precisamente opposto di aumentare più che diminuire le ansietà, ed al confessore viene inculcato di imporre al penitente di non confessarsi se non di quei peccati che è veramente sicuro esser tali (48).

Sebbene i peccati veniali ed i mortali siano essenzialmente così diversi in natura ed effetti, pure passano dall'una in altra qualità per gradi talmente impercettibili che si rese necessario sviluppare la dottrina della *parvitas materiæ* — il carattere irrisorio di una colpa che la rende veniale mentre altrimenti sarebbe mortale. Diffatti, siffatta distinzione è necessaria, sebbene logicamente capovolga tutto il sistema, giacchè va contro la teoria dell'intenzione, e della credenza, ma altro non fa che introdurre una nuova fonte di incertezze, ogni qual volta si tratti di definire esattamente il grado di *parvitas* che produce siffatta differenza. Così il furto è peccato mortale, ma l'oggetto asportato può esser talmente piccolo da rendere veniale il peccato (49), e la linea di demarcazione è stata oggetto di interminabili discussioni, ed inutilmente poichè ognuno può sempre esporre qualche cosa più di un'opinione personale, e nessuno sa quale sia la volontà di Dio. Azpilqueta e Cordova, per esempio, ritengono che il furto di un *reale* basti a costituire peccato mortale, mentre Tommaso Sanchez dice che alcuni dottori ritengono esser veniale perfino il furto di cento ducati, purchè commesso in danno di un ricco. Caramuel dice che un figlio può rubare al proprio padre due volte tanto di quanto potrebbe rubare un estraneo senza peccato, mentre i servi e gli amici si trovano in rapporto a questi estremi ad una distanza uguale. Concina afferma esser opinione comune che l'ammontare del furto dipende dalle condizioni del derubato, e che, comunemente, tra i re ed i mendicanti, si ammettono quattro classi intermedie, ma ritiene la miglior pietra di paragone esser l'ammontare di quanto uno spende quotidianamente per il proprio vitto. Ma qui sorge una questione affine, e cioè se debbasi dire altrettanto per ciò che concerne commestibili, giacchè il proprietario potrebbe benissimo credere che gli fosse stato rubato assai più; inoltre, se si ruba

(48) Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I. cap. X. n. 82-4. - Voit Theol. Moral. I. 130-1

(49) Tale è la dottrina moderna. L'Aquinate afferma (Summæ Sec. Sec. Q. LXVI. Art. vi. ad 3) che sebbene ci possa essere l'attenuante del carattere irrisorio della cosa rubata, pure c'è l'animo di rubare, il quale è mortale. Così l'Astesano e la Summa Pisanella (Summæ Lib. I. Tit. xxxiii. Art. 3, Q. 2, per l'Astesano, e v. *Furtum* § 3 per la Summa) dicono che bisogna tener conto dell'intenzione di rubare, e non della cosa rubata.

un solo *reale* di cibo e lo si consuma, coll'intenzione di non rubare più, ma poi si muta parere e se ne ruba un altro *reale*, si commettono due peccati veniali, oppure un solo peccato mortale? (50). Quest'ultimo punto mise capo alla famosa questione se una serie di furtarelli, costituenti una discreta somma, si possano commettere senza commettere peccato mortale e senza incorrere nell'obbligo della restituzione: si sostenne ampiamente l'affermativa e nel 1679 Innocenzo XI fu costretto a condannare la proposizione (51). Tali gli insolubili enigmi proposti a teologi da risolvere e che si son fatti tanto più confusi quanto più i moralisti hanno sudato per dilucidarli.

Non basta: la teoria della *parvitas materiæ* venne ad esser ancor più complicata dalla scoperta dell'esistenza di peccati talmente vergognosi da non poter dar luogo alla *parvitas materiæ* necessaria per diminuirne la gravità. Disgraziatamente i dottori non sono perfettamente d'accordo nel dirci quali essi siano, sebbene la maggior parte s'accordi sulla simonia, sull'eresia, sull'usura, aggiungendo pure a questa categoria anche la bestemmia, ma nei tempi moderni da questo catalogo è stata cassata l'usura (52). Ma per ciò che concerne l'impudicizia le opinioni sono diverse. L'Aquinate ritiene che la lussuria, sebbene leggerissima, debba esser mortale, mentre la Summa Pisanella afferma che un semplice movimento sensuale senza consenso della ragione è veniale (53). Più rigido è il Caietano; ogni movimento di questo genere, eccettuato il caso di persone maritate, è mortale, sebbene altrettanto non possa dirsi dell'ammirazione che si sente alla vista di una bella donna, purchè ciò avvenga senza concupiscenza (54). Alfonso de Leone, per un altro verso, ritiene che in queste materie si possa dare dilettazione senza peccato mortale, ed il Cabrino fra le materie che non ammettono la *parvitas materiæ* non include la lussuria (55). Eppure, avendo alcuni gesuiti intrapreso a sostenere questa dottri-

(50) Gobat Alphab. Confessar. n. 675-76. - Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I. cap. iv. n. 7, 18 - Caramuelis Theol. Fundam. n. 1767 - Clericati de Pœnit. Decis. XLIV. n. 10. - Concina Theol. Christ. contr. Lib. VI. Diss. I, cap. 3, §§ 3-5

(51) Innocent. PP. XI. Decr. 2 Mart. 1679, Prop. 38.

(52) Alph. de Leone de Offic. et Potest. Confessar. Recoll. VII. n. 32-45. - Cabrini Elucidar Casuum Reserv. P. I. Resol. vi. - Wigandt Tribunal. Confessar. Tract. IV. Exam. ii. n. 74 - Laymann Theol. Moral. Lib. I, Tract. iii, cap. 5 - Voit Theol. Moral. I. 305 - Martinet Theol. Moral. Lib. I. Art. XV. § 5.

(53) S. Th. Aquin. Summæ Sec. Sec. Q. CLIV, Art. iv. - Summa Pisanella v. *Peccatum* II.

(54) Caietani Summula v. *Impudicitia*.

(55) Alph. de Leone *op. cit.* Recoll. XIII. n. 10-34. - Cabrinus *Ubi supra*.

na, l'Aquaviva pubblicò un decreto, il 24 aprile 1612, in cui la proibiva, sotto comminatoria delle pene più gravi, perchè pericolosa ed anche per l'impossibilità di fare distinzioni nette in una materia tanto pericolosa (56). Alcuni teologi asseriscono che il sentir piacere al tocco di una mano di donna perchè morbida e calda non è peccato, pur ammettendo che se c'entrasse anche in parte leggerissima una mistura di sentimento sessuale sarebbe mortale, mentre altri dicono che siffatta distinzione è impossibile e che il piacere è sempre peccaminoso (57). Questa questione della *parvitas materiæ* doveva necessariamente esser irta di eccessive complicazioni per l'eccessiva minutezza dei signori teologi, ed il Sanchez che la discute a lungo per stabilirne delle regole pratiche, è costretto a riconoscere l'impossibilità di trarne regola alcuna e la necessità di abbandonare il tutto al giudizio di un uomo prudente (58).

Eppure la distinzione di peccati mortali da veniali non dipende totalmente dagli atti o dall'operazione interna del peccatore. Circostanze estrinseche che egli non può dominare possono benissimo far passare un peccato dall'una in altra classe. Così Pierre da la Palu dice che il commercio di oggetti quali i dadi o le ghirlande è veniale oppure mortale a seconda dell'uso cui sono destinati. S. Antonino afferma che, qualora uno per semplice garrulità riveli i difetti nascosti di un altro, ciò è veniale a meno che si tratti di ascoltatori che diffondano la notizia, nel qual caso diventa mortale. Chiericato asserisce che *subsannatio,* ossia il mettere un altro in ridicolo, diventa mortale se produce noie alla persona che ne è l'oggetto. E' osservazione comune fra moralisti che, sebbene il furto di un ago ad un sarto sia veniale in forza della *parvitas,* pure anche un misero ago può esser necessario al suo lavoro, nel qual caso il furto sarebbe mortale (59). Benedetto XIV dice che se, in conseguenza di una questione, una donna rifiuta

(56) Caramuelis Theol. Fundam. n. 1740. Però, egli aggiunge (n. 1762-66), che i gesuiti ben presto elusero questo decreto distinguendo *luxuria* da *res venerea,* che i teologi hanno sempre ritenute sinonime.

(57) Rosell Praxis Deponendi Conscientiam cap. XXVII. (Bruxelles, 1661). - Herzig Manuale Confesarii P. I. n. 74. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Libr. III. n. 416, - Cf. Alex. PP. VII, Decr. 1666, Prop. 40 cum comment. Dom. Viva. Per l'interminabile e complicata discussione di questo punto per parte dei teologi vedi Caramuel Theol. Fundam. n. 1708-66, e le *Vindicia Alphonsianæ,* pp. 283 sqq.

(58) Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I, cap. iv. n. 2.

(59) P. de Paludje in IV. Sentt. Dist. XVI, Q. ii, Art. 4. - S. Antonini Confessionale fol. 30-b. - Clericati de Pœnit. Decis. XXVII, n. 27. - Piselli Theol. Moral. Summæ P. I. Tract. xix. cap. 2.

di restituire il saluto al proprio vicino, il peccato è veniale oppure mortale a seconda dello scandalo che ne può derivare; il principio è generalmente ammesso e Padre de Charmes parla di peccati veniali che possono diventare mortali per il sopravvenire di altre circostanze, come sarebbe lo scandalo (60), ma i teologi si guardano bene dal precisarci quale misura di scandalo o di noie sia necessaria per stabilire una differenza tra la perdizione e la salute, o come ciò si possa conciliare colla dottrina comunemente accettata che un peccato veniale non possa mai diventare mortale. Per un altro verso, sebbene le opere servili in giorno festivo siano mortali, un barbiere che sa che perderebbe i suoi clienti se si rifiutasse di servirli in siffatti giorni può lavorare con tranquilla coscienza, perchè le leggi della chiesa non obbligano con grave incommodo (61). In realtà la differenza tra peccati mortali e veniali è talmente leggiera che la parola del prete o del prelato può benissimo trasformare gli uni negli altri. Abbiamo visto come un confessore possa imporre di fare una penitenza sotto pena di peccato veniale o mortale a piacer suo, e quando S. Toribio di Lima, nel 1583, volle proibire ai suoi preti di fumare o di fiutar tabacco prima di messa, lo proibì sotto pena della dannazione eterna — *sub reatu mortis æternæ* (62).

Altro fattore importante che modifica la distinzione tra peccato mortale e veniale ed è strettamente connesso colle questioni della credenza e dell'intenzione, è l'ignoranza. Evidentemente chi pecca ignorando la natura dell'atto che compie non dev'esser giudicato alla stregua di colui che sa benissimo tutta la portata di ciò che fa. Lo stesso Cristo afferma (Luc. XII. 47-8) che l'ignoranza può esser addotta a mitigazione del castigo, sebbene non iscusi totalmente, e ben rara-

(60) Bened. PP. XIV, Casus Conscient. Junii 1746, Cas. I. - Th. ex Charmes Theol. Univ. Diss. V, cap. vi, Q. 4 - Gury Comp. Theol. Moral. I, 153.

(61) Habert Theol. Moral. de Conscientia II, Q. 3.

(62) C. Liman. Provin. I, anno 1583, Act. III, cap. 84. Siccome gli atti del concilio vennero approvati e confermati dalla Congregazione del Concilio di Trento nel 1588, vuol dire che la Santa Sede nulla vi trovò da obbiettare. Heroldus osserva in questo passo (Lima Limata, p. 29) « Sed gravitas comminationis reatus mortis æternæ in hoc decreto intentate proculdubio presbyteris peccati mortalis vinculum imponit ». Eppure tale non fu la credenza più antica. Gersone (De Vita spirit. Animæ Lest. IV, Coroll. 4) descrive come un abuso « præsertim ecclesiastici illi qui quicquid ordinant, quicquid monent, quicquid præcipiunt, volunt pro divinis legibus haberi, par æquale quoque robur habere, per interminationem damnationis æternæ ». E Voit, nel passato secolo, dice (Theol. Moral. I. 186) che un superiore non può imporre ai suoi sudditi alcunchè di minore importanza *sub mortali*.

mente il senso morale è talmente sviluppato da poter distinguere chiaramente tutta la propria responsabilità. Nella chiesa primitiva siffatta scusa non era ammessa. S. Agostino si rifiuta di ammettere la scusa di un'ignoranza volontaria od involontaria con una rigidezza tale che rende doppiamente rimarchevole l'uso enorme che di essa si è fatto e si fa nei moderni sistemi di probabilismo riflesso (63). Evidentemente le sue idee erano quelle allora in voga negli ambienti ortodossi, com'è dimostrato nel 415 dal concilio di Diospolis che condannò l'opposta opinione di Celestio (64). Questa teoria venne seguita come al tutto naturale dai più antichi scolastici. Graziano mette l'ignoranza accanto alla lussuria fra le fonti di peccato, con risultati egualmente punibili (65). Quando uno scolastico contemporaneo volle sostenere non potersi dare peccato in istato di ignoranza, S. Bernardo ritenne siffatta opinione nemmeno meritevole di confutazione e ne dimostrò facilmente la falsità (66). Pier Lombardo si attenne a S. Agostino; l'ignoranza volontaria è peccaminosa, l'ignoranza inconscia è punizione del peccato, ed ambedue portano alla perdizione (67). Riccardo di San Vittore dice che chi pecca per infermità pecca contro il Padre, chi per ignoranza pecca contro il Figlio, e chi per malizia pecca contro lo

(63) « Ac per hoc inexcusabilis est omnis peccator vel reatu originis vel additamento etiam propriæ voluntatis sive qui novit sive qui ignorat, sive qui judicat sive qui non judicat quia et ipsa ignorantia in eis qui intelligere noluerunt sine dubitatione peccatum est; in eis autem qui non potuerunt pœna peccati. Ergo in utrusque non est justa excusatio sed justa damnatio ». - S. Augustin. Epist. CXCIV. n. 27. Cf. Retractat. Lib. I, cap. xiii. n. 5. - Per poter mantenere la posizione scolastica sull'ignoranza e le dottrine moderne del probabilismo sarebbe desiderabile costruire un'opinione per S. Agostino, e questo, diffatti, venne fatto senza scrupolo alcuno. Liguori, nella difesa da lui fatta del probabilismo (De Usu Moderato Opinionis probabilis n. 39. - Theol. Mor. Lib. V. n. 4) cita da Agostino togliendolo dall'Aquinate (De Libero Arbitrio Lib. III, cap. 19) un passo assai ingarbugliato per dimostrare che l'ignoranza non è peccato, ma trascura di appurarlo. La frode è meno scusabile in quanto che S. Agostino quivi dimostra precisamente il contrario di quanto l'Aquinate ed il Liguori gli fanno dimostrare, e poscia continua: « Nam illud quod ignorans non recte facit et quod recte volens facere non potest ideo dicuntur peccata, quia de peccato illo liberæ voluntatis originem ducunt: illud enim præcedens meruit ista sequentia ». Marc (Instit. Moral. Alphonsianæ n. 21) è indotto allo stesso errore citando solo una parte del passo.

(64) C. Diospolitan. anno 415, cap 18. (Harduin. I. 1212).

(65) Gratian. Caus. XV, Q. I, § 2. - « Infirmitas animi est ignorantia. Carnis infirmitas est concupiscentia. Ex utraque autem infirmitate quæ procedunt imputantur ad pœnam. - Cf. post cap. 12 Caus. I. Q. 4, e S. Augustin. *Contra Julianum Pelagianum* Lib. VI, cap. 16.

(66) S. Bernardi Tract. de Baptismo, etc. cap. iv.

(67) P. Lombardi Collect. in Epist. ad Romanos V. 10-13.

Spirito Santo; i due primi possono redimersi colla penitenza, ma il terzo è imperdonabile (68).

Ma il sistema ecclesiastico fecesi rapidamente così complicato ed artificiale che il senso morale presto divenne guida insufficiente, e presto sentissi il bisogno di accordare molto all'onesta ignoranza, sopra tutto quando venne imposto l'obbligo della confessione da farsi ad un prete preposto alla cura spirituale di ignoranti contadini. Così Alessandro Hales afferma che la contrizione generale basta per i peccati commessi in istato di ignoranza; necessariamente costoro non se ne confessavano, ma quando aggiunge esser essi obbligati a confessarsene non appena rimossa l'ignoranza produce una breccia fatale nell'argomento, poichè questo afferma il peccato non esser tale se commesso in istato di ignoranza (69). S. Bonaventura va virtualmente d'accordo con Hales (70). L'Aquinate distingue; se l'ignoranza è tale da escludere completamente il desiderio di fare il male, allora non c'è peccato, e la scusa è completa, ma talvolta non è tale da escludere per completo la volontà di fare il male, ed allora scusa solo in parte, per cui è bene che uno si penta pure per i peccati commessi in istato di ignoranza (71). Inoltre, la definizione dell'ignoranza che giustifica era assai più rigida di quella dei moderni casuisti, giacchè gli scolastici ritennero che l'ignoranza del diritto naturale o divino non scusasse alcuno, che avesse l'uso della ragione, sebbene si diano dei casi in cui l'ignoranza del diritto canonico o civile rappresenti una valida scusa (72). Presto gli scolastici trovarono il modo per cui i peccatori potevano approfittare delle loro speculazioni. Pietro di Palermo denuncia coloro che si rifiutano di andare a predica allo scopo di poter approfittare della propria ignoranza, e dice di un vescovo che gli diceva di ringraziar Dio della grande grazia concessagli di non aver mai studiato, perchè così era libero dagli scrupoli di coscienza (73).

(68) R. a S. Victore De Statu Interioris Hominis Tract. II. cap. 3.

(69) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XVII. Membr. iii. Art. 8; Q. XVIII. Membr. iv. Art. 2, § 17.

(70) S. Bonavent. in IV. Sentt. Dist. XVI, P. ii, Art. 2, Q. 1.

(71) S. Th. Aquin. in IV. Sentt. Dist. XVII, Q. ii. Art. 2 ad 3; Summæ Prim. Sec. Q. LXXVI. Artt. ii. iii.; Suppl. Q. II. Art. ii.

(72) S. Th. Aquin. Quodlibet. III. Artt. x. xxvii. - Alex. de Ales Summæ P. II. Q. cxii. Membr. 8. - Durand de S. Porciano in III. Sentt. Dist. XXV, Q. 1, n. 10 - Jd. Gersonis de Vita spirit. Animæ Lect. IV. Coroll. 3. - S. Antonini Summæ P. I. Tit. iii. cap. 10. - Summa Angelica v. *Opinio* n. 2. - L'ignoranza invincibile scusa, ma non la crassa, il confessore che commette il peccato mortale di cadere in errore nel difficile compito di valutare i peccati del penitente. - S. Antonini Summæ P. II. Tit. I, cap. II. § 28.

(73) Pet. Hieremiæ Quadragesimale Serm. XXII.

La questione crebbe d'importanza man mano che le raffinatezze delle scuole vennero continuamente aumentando la difficoltà di distinguere tra peccati mortali e veniali, giacchè trovandosi i dottori così spesso a contatto colle stranezze di laici incolti non era certo da aspettarsi che potessero conoscere il grado di molte delle loro colpe. Nella crescente rilassatezza del tempo, l'unica risorsa fu quella di equiparare i peccati commessi in istato di ignoranza a quelli dimenticati, che, come vedremo, erano rimessi in varie guise. Si rese pure evidente la necessità di stabilire varie specie di ignoranza, e, come già suggeriva S. Agostino, venne divisa in invincibile o non colpevole, e vincibile od inescusabile; la prima era quella per la quale il peccatore non aveva opportunità alcuna di sapere ciò che faceva, la seconda quella che avrebbe potuto e dovuto rimuovere (74). Ma, diversamente dalla dottrina di S. Agostino, la prima serviva di scusa al peccatore, mentre la seconda non faceva che aggravarne la colpa, essendo per sè mortale (75). Una disgrazia del sistema era questa che ogni tentativo fatto per perfezionarlo altro non faceva che complicarlo, rendendo sempre più difficile al confessore lo stabilire la natura esatta dell'ignoranza del penitente, dovendo egli tener conto della posizione sociale e delle occasioni del peccatore (76). Per venir in suo aiuto, i moralisti, coll'usata minutezza, passarono a distinguere e classificare i varii gradi e le varietà dell'ignoranza. Primo, c'è l'*ignoranza simplex* degli antichi scolastici che prese il nome di *invincibilis, inculpabilis, justa,* e *voluntaria,* quando nulla si sa dell'esistenza di una legge o precetto, per modo che non si può nemmeno parlare della necessità di venirne a conoscenza; se il tentativo è stato fatto e non se ne sono avute se non cattive informazioni, allora ne risulta l'*ignoranza probabile;* ma non è necessario che il tentativo sia esauriente, poichè basta la diligenza ordinaria. Quest'ignoranza invincibile elimina gran parte dei peccati dei fedeli, giacchè il Viva ci assicura che tutte le persone ignoranti ed i bambini difficilmente possono commettere peccato mortale (77). C'è poscia l'*ignorantia vincibilis,* in cui non si è usata la debita diligenza, ed in ciò si può dare la *negligentia gravis* o *levis,* la prima porta al peccato mortale, la seconda solo al veniale. C'è poscia l'*ignorantia affectata,* quando uno a bella posta preferisce l'ignoranza per

(74) Summa Angelica v. *Confessio* I. § 18; *Pœnitentia* § 8.

(75) Bart. de Chaimis Interrogat. fol. 14-a. - Summa Sylvestrina v. *Confessio Sacram.* I. § 6.

(76) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVIII. Q. ii. Art. 4.

(77) Viva Cursus Theol. Moral. P. II. Q. I. Art. 2. n. 6.

poter impunemente peccare, e la *crassa* o *supina,* in cui cercasi in tutti i modi di evitare di sincerarsi quando insorge qualche dubbio. Si parla pure di ignoranza *antecedens,* che è l'ignoranza invincibile senza della quale il peccato non sarebbe stato commesso, e di *concomitans,* quando l'ignoranza non sarebbe stata precedente all'azione peccaminosa, e *consequens,* quando la si fa sorgere a bella posta (78). Si può ritenere di leggieri che la comune dei confessori non sia in grado di misurare i peccati dei proprii penitenti alla stregua di questi modelli, giacchè questi s'intrecciano vicendevolmente in tante gradazioni così fine, e s'intrecciano in tante maniere colle questioni della credenza e dell'intenzione da produrre un'inevitabile confusione, sebbene servano benissimo allo scopo degli abili casuisti, i quali possono servirsene per annullare qualunque infrazione dei precetti del decalogo che non sia flagrantemente intenzionale (79). Inoltre si estese immensamente l'azione dell'ignoranza invincibile, ammettendo al suo attivo anche l'ignoranza del diritto naturale. Abbiamo visto come nei tempi antichi questa fosse negata dagli scolastici, la dottrina dei quali venne sostenuta dai rigoristi ancora nel secolo XVII finchè, nel 1690, ciò venne condannato da Alessandro VIII, ammettendo così il privilegio dell'ignoranza dei principali principii del retto e del falso (80).

In pratica, l'ignoranza invincibile riduce un peccato mortale al grado di veniale; ciò suppone che si ignori se il peccato sia mortale oppure veniale, ed ai confessori è detto che molti dei peccati commessi dalle classi basse vanno classificati fra i veniali, mentre fra le classi colte sarebbero mortali (81). La lunga esortazione indirizzata da padre Habert ai giovani confessori di non credere troppo facilmente che l'ignoranza addotta per iscusa dai proprii penitenti sia invinci-

(78) Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I. cap. xvi. - Rossel Praxis deponendi Conscientiam cap. vi .- Roncaglia Univ. Theol. Moral. Tract. II, Q. I, cap. I, Q. 2.

(79) Alph. de Leone de Offic. et Potest. Confessar. Recoll. VII. n. 288-330.

(80) « Tametsi deturi ignorantia invincibilis juris naturæ, hæc in statu naturæ lapsæ iperantem ex ipsa non excusata a peccato formali ». - Alex. PP. VIII. Decr. 7 Decembr. 1690, Prop. II. - Cf. Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I. cap. xvi. n. 33. Per quanto concerne il passaggio graduale dal rigore al lassismo, vedi Sayre, *Clavis regia sacerd.* Lib. II. cap. ix. n. 16 sqq. Si comprende di leggieri perchè il sinodo di Pistoia del 1786 (Sess. III. § 7) richiamasse in vita l'asserzione che l'ignoranza del diritto naturale non iscusa da peccato, ma non si comprende con uguale facilità il perchè Pio IV non comprendesse anche questo fra gli errori del sinodo condannati colla bolla *Auctorem fidei.* La questione della possibilità dell'ignoranza invincibile dei precetti del diritto naturale indusse ad una divergenza di opinioni fino ad ora non risolta. - Vedi Gerdil, *Saggio sul discernimento delle opinioni* § 4.

(81) Layman Theol. Moral. Lib. I. Tract. ii. cap. 4, n. 7. - Gobat Alphab. Confessar. n. 458. - Bened. PP. XIV. Casus Conscient. Sept. 1742, cas. 1.

bile dimostra con quanta facilità il principio andasse soggetto ad abusi e come siffatti abusi si verificassero (82). Eppure di ciò non si ha altra prova allo infuori dell'applicazione fatta da Padre Gury della regola *nihil est volitum quin fuerit præcognitum,* per dimostrare che se uno, volendo uccidere un nemico uccide in quella vece un amico, non è colpevole di omicidio, e non è obbligato a restituzione alcuna inverso gli eredi dell'ucciso, giacchè l'ignoranza invincibile è sempre una giustificazione (83).

Strettamente connessa alla questione dell'ignoranza è quella del consentimento, che occupa tanto spazio nelle elucubrazioni dei moralisti, in particolar modo quando si tratti di peccati mentali. Un impulso dei sensi, subito represso dalla ragione, non si può considerare peccato mortale, ma le azioni ed i procedimenti umani vanno soggetti a tante gradazioni che, in pratica, riesce impossibile misurare e pesare tutto. Eppure questo è il tentativo al quale il sistema costringe i confessori, per venire in aiuto dei quali i dottori hanno distinto il consentimento in negativo e positivo, dividendo poi quest'ultimo in perfetto, vero ed interpretativo (84) — serie di distinzioni assai più atte,

(82) Habert Praxis Sacr. Pœnit. cap. VI. n. 2. - I rigoristi impenitenti alla dottrina dell'ignoranza invincibile opposero quella della conoscenza interpretativa per la quale si ritiene che uno sappia quanto è obbligato a sapere, e che debba diligentemente indagare la conoscenza necessaria alla salute a quella guisa che è necessario sappia quanto occorre per compiere il suo mestiere od appagare i suoi desiderii. - Concina Theol. Moral. Christ. contract. Lib. VIII. Diss. iii, cap. 2, n. 13-17. Nessuna meraviglia che la scuola rigida a questo principio generale obbiettasse che l'ignoranza invincibile rende veniali i peccati mortali. Per esempio, era credenza diffusissima che la fornicazione semplice non fosse peccato, perchè tollerata tanto dalla chiesa che dallo stato, e fuvvi almeno un teologo, Martin le Maitre, confessore di Luigi XI, morto nel 1482, il quale affermò che non era peccato (Marchant Trib. Animar Tom. I. Tract. V. Tit. 5, Q. 5, Concl. I). Anche l'Inquisizione di Toledo, tra il 1575 ed il 1610, processò non meno di 264 persone ree di aver pubblicamente sostenuta questa proposizione (Königl. Universitats Biblioth. Halle a. d. Saale, Y c. 20, T. I.). Siccome trattavasi, in grande maggioranza di ignoranti contadini, stando ai casuisti, chi credeva così poteva fornicar senza commettere peccato formale. L'applicazione dell'ignoranza invincibile agli eretici ed agli infedeli fu oggetto di considerevole dibattito, di cui ci occuperemo nel seguente capitolo.

(83) Gury Casus Conscient. I. 12. - Voit (Theol. Moral. Tract. de Actibus Humanis n. 37 cas. 7) arriva allo stesso risultato con metodo alquanto diverso. Chi vuol farsi ammazzare, uomo o donna poco importa, non patisce ingiuria, poichè lo fa volontariamente; quindi chi ammazza non incorre in alcuna responsabilità, purchè faccia tutto il possibile per evitare errore. Bonal (Instit. Theol. T. V. n. 20) avverte lo studioso non doversene concludere che sia meglio esser ignorante che dotto, giacchè allora un essere irragionevole sarebbe più fortunato di un uomo intelligente, ma non adduce argomento alcuno per evitare questa conclusione inevitabile delle sue premesse.

(84) Alasia Theol. Moral. De Peccatis Diss. I. cap. vii. Art. 1.

è a temersi, a confondere che ad assistere il padre spirituale, e tale da offrire ampiamente occasione ad un casuista abile di raddolcire od esacerbare la coscienza del peccatore.

Altra distinzione strettamente affine, pur essa campo di infinite sottigliezze di moralisti, è quella che distingue i peccati materiali dai formali. Peccato formale è la violazione deliberata della legge; materiale è, invece, la trasgressione involontaria o scusabile avvenuta per errore od ignoranza od altro adeguato motivo, come quando l'atto viene emesso per evitare un male maggiore (85). Così il peccato materiale viene a perdere la sua natura peccaminosa, e quando ci faremo ad esaminare il probabilismo, vedremo quale importanza suprema questa distinzione avesse nelle dottrine della morale lassista.

Affine a questa speculazione è la questione, oggetto di non piccole controversie, sul grado di avvertenza richiesta all'esistenza di un peccato mortale. La tendenza della chiesa primitiva era quella di ritenere che il peccatore dovesse rendere stretto conto dei suoi atti e quindi essere perfettamente responsabile, ben poco concedendo all'inavvertenza, sia che essa scaturisca da trascuratezza che da impeto di passione (86). L'Aquinate si mostra disposto a fare concessioni; la passione può ingenerare momentaneamente l'ignoranza per mancanza di avvertenza, ma per togliere ad un atto il carattere peccaminoso la passione ha da esser tale da sovvertire da capo a fondo la volontà sì da rendere un atto perfettamente involontario; un atto fatto improvvisamente senza riflessione può esser veniale, mentre sarebbe mortale se ci fosse deliberazione (87). Verso la fine del secolo XIV, Roberto Holkot sviluppò questo concetto nella proposizione che qualunque sia il peccato che l'uomo esistente nello stato di carità può commettere, se viene commesso per un movimento di passione che gli sconvolge l'uso della ragione, non gli verrà imputato a peccato mortale (88). Ma i suoi contemporanei non adottarono questa dottrina alquanto pericolosa. Pietro di Palermo ammette che la passione possa fornire un diritto al perdono, ma, se non interviene il pentimento, il peccato deve

(85) Henriquez Summæ Theol. Moral. Prœm. - Jo. Sanchez Selecta de Sacramentis Disp. XLIV. n. 66. - Habert Theol. Moral. De Conscientia cap. II. Q. 5. - Voit Theol. Moral. I. 71. - Gury Comp. Theol. Moral. I, 143.

(86) S. Augustin. de vera Religione cap. xiv.; Contra Academicos Lib. III. cap. xvi.; Retractat. Lib. I. cap. xiii. n.5 . - Concil. Diospolitan. anno 415, cap. xviii (Harduin. (I. 1212) - Gregor. PP. I. Regest. Lib. XI, Epist. lxiv. Interrogat. II.

(87) S. Th. Aquin. Summæ II. I, Q. vi, Art. 7; Q. lxxiii. Art. 6; Q. lxxvii, Art. 2, 6, 7.

(88) D'Argentré Collect. Judic. de novis Erroribus. I. I. 340-1.

certamente essere imputato per mortale, (89) eppure Tommaso di Walden, combattendo le derisioni di Wichliffe, considera come veniali i peccati commessi per preoccupazione o senza premeditazione (90). Anche Gersone ammette non esistere precetto talmente imperativo da non poter esser venialmente trasgredito per impulsività o per mancanza di formale consenso (91). S. Antonino è più rigido; egli si limita ad ammettere che la passione possa diminuire il peccato, ma la stessa sconsideratezza è per sè peccato (92). Caietano distingue: per commetter peccato mortale è richiesta la piena avvertenza e deliberazione, ma a condizione che il peccatore se ne sarebbe astenuto qualora avesse potuto pensarvi sopra, ed in ciò è seguito da Bartolomeo Fumo (93). Il cardinal Toleto dimostra il progredire della lassezza; può darsi che sia intervenuta una breve dilazione, implicante negligenza, ma con tutto ciò un peccato commesso sotto l'impeto della passione è veniale (94).

Collo svilupparsi del probabilismo vennero ampliate le funzioni attenuanti dell'inavvertenza. Manuele Sa afferma non esser peccato mortale trasgredire una legge senza piena deliberazione, e siccome questa teoria non venne censurata da P. Brisighelli, censore dell'Indice, così venne implicitamente approvata dalla Santa Sede (95). Tomaso Sanchez ritiene che per commettere peccato mortale si richieda la piena deliberazione; si può pensare di un dato atto tutto ciò che si vuole, ma se si produce senza avvertirne tutta la gravità, è venale. E' assolutamente necessaria la piena libertà della volontà ed un perfetto consenso, e l'inavvertenza va soggetta a tutte le gradazioni dell'ignoranza (96). Ecco le dottrine universalmente accettate dalla scuola dominante dei moralisti. L'inavvertenza può esser effetto di ignoranza, di dimenticanza, di mancanza di previdenza, di distrazione,

(89) Pet. Hieremiæ Quadragesimale Serm. XXII.

(90) Th. Waldens. de Sacramentis cap. LVI, n. 3, 7.

(91) Jo. Gersonis de Cognit. Peccator. Venial. e mortal. Considerat. II.

(92) S. Antonini Summæ P. I. Tit. ii. cap. I, § 3; P. II. Tit. 5, cap. II.

(93) Caietani Summula, v. *Delectatio, inconsideratio.* - Aurea Armilla v. *Inconsideratio* n. 1.

(94) Toleti Instruct. Sacerd. Lib. III. cap. ii. n. 2.

(95) Em. Sa Aphorismi Confessar. v. *Lex* n. 4. Affine a questa è una curiosa dottrina che illustra la lassezza del tempo. Sayre dice (Clavis Reg. Sacerd. Lib. II. cap. vi. n. 16) che se uno emette la causa di un peccato eppoi si pente prima di commetterlo, non è colpevole. Così se propina il veleno e si pente prima che avvenga la morte, questa non gli va imputata.

(96) Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I. cap. 1, n. 6, 7, 8, 13; Lib. II. cap. xvi. n. 8.

di perturbazione della mente, di fretta, di preoccupazione, di violenza o di frode; può pure esser prodotta dal demonio, giacchè Dio gli permette assai spesso di dominare la fantasia, motivo per cui il peccatore diventa irresponsabile. Per costituire un peccato mortale l'avvertenza ha da esser attuale, e non semplicemente virtuale od interpretativa — la virtuale è quella posseduta dall'attore, ma che manca al momento dell'azione, e l'interpretativa quella che non ha ma potrebbe o dovrebbe avere. Così colui che pecca senza pensarvi non pecca, ed i peccati commessi in istato di ubbriachezza non sono imputabili a chi li commette (97). Tamburini afferma che i peccati abituali non sono peccati e non è necessario confessarli (98).

Così il peccato venne ad esser di due specie, teologico e filosofico, secondo il detto dell'Aquinate che i teologi lo fanno consistere principalmente nell'offesa a Dio, mentre i filosofi moralisti lo trattano come contrario ai dettami della ragione (99). Così il *peccatum philosophicum* venne riconosciuto come contrario alla ragione, ma siccome il peccatore non s'accorge di trasgredire una legge di Dio, così non è un'offesa contro Dio, e perciò teologicamente non è peccato. La dottrina che l'inavvertenza scusi da peccato fu comunissima nelle scuole e nel confessionale, fatta eccezione dei rigoristi gallicani, nè ha provocato rimostranza alcuna da parte della Santa Sede. Ad essa non si allude affatto nella proposizione condannata da Alessandro VII e da Innocenzo XI nel 1665, nel 1666, e nel 1679, ma la sua lassezza offrì un magnifico campo di battaglia ai così detti Giansenisti, e Pascal se ne valse con tutta libertà (100), e fu uno dei punti di contatto tra rigoristi e lassisti. I primi ottennero un vantaggio sui loro avversari quando, nel 1686, nel collegio gesuita di Dijon, venne difesa una tesi che metteva la teoria in forma alquanto più chiara affermando che il *peccatum philosophicum*, per grave che possa essere, in uno che ignori Dio, o che agendo non pensi a Dio, è peccato grave, ma non una colpa contro Dio, e nemmeno un peccato mortale che tolga l'amicizia di Dio, nè degno di eterna punizione (101). Antoine Arnauld colse la palla al balzo per

(97) Jo. Sanchez Selecta de Sacramentis Disput. XVIII, n. I. - Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. XV. n. 75 - Layman Theol. Moral. Lib. I. Tract. iii, cap. 5, n. 13. - Marchant. Trib. Animar. Tom. I, Tract. III, Tit. ii. Q. 1, 2, 3. - Busembaum Medull. Theol. Moral. Lib. I. Tract. iii. cap. 5, n. 13.

(98) Tamburini Method. Confess. Lib. II, cap. iii, n. 23-5.

(99) S. Th. Aquin. Summæ II. I. Q. lxxi. Art. 6, ad 5.

(100) Provinciales, Lettre IV.

(101) « Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturæ rationali et rectæ rationi. Theologicum vero et mortale est transgressio libera

un violento attacco a questa nuova eresia, ed i Giansenisti si studiarono di implicare in esso tutta la Compagnia di Gesù dimostrando ciò esser conseguenza naturale delle dottrine dei gesuiti per le quali il peccato materiale non è imputabile, perchè frutto di ignoranza o di una credenza erronea sul carattere di un atto. I Gesuiti si affrettarono a sconfessare la tesi, ed, appena trasmessa a Roma, essa venne condannata da Alessandro VIII nel 1790 (102). Sterile fu la vittoria dei Giansenisti. Ai Gesuiti ed ai probabilisti loro alleati non parve necessario alterare d'un iota le loro dottrine. Nella revisione ultima della sua teologia, l'Arsdekin accenna al decreto di Alessandro, ma afferma che quando uno commette un'azione senza pensare alla colpevolezza della stessa, non pecca, nonostante che compia l'atto con piena deliberazione e l'atto possa anche esser di lunga durata; per grave che possa esser il peccato, è sempre necessaria la piena avvertenza ed il perfetto assentimento, ed un'avvertenza imperfetta scusa sempre; se la malizia dell'atto è doppia e si considera solo un aspetto della stessa, solo sotto quest'aspetto si pecca, per modo che un ladro il quale rubi oggetti sacri, pensando di commettere solo un furto semplice, non è reo di sacrilegio (103).

Così nelle scuole continuossi a sostenere la dottrina per la quale per costituire il peccato mortale è necessaria la piena avvertenza; quando l'ira o la concupiscenza sono talmente forti da perturbare l'intelletto stornandolo dalla considerazione della natura dell'atto, allora manca quel grado di libera volontà richiesto a renderlo mortale (104). Il principio di un grado maggiore o minore venne accettato perfino dai teologi più rigidi, sebbene il Card. Gerdil affermi che a costituire il peccato basta la volizione indiretta, e che chi volontariamente si ubbriaca è responsabile di tutti gli atti che commette per tutto il tempo che dura l'ubbriachezza (105). La difficoltà di definire in modo

divinæ legis. Philosophicum quantumve grave, in illum qui Deum ignorat, vel de Deo in actu non cogitet, est grave peccatum sed non est offensa Dei neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei neque æterna pœna dignum ». - D'Argentré, III. II. 355.

(102) D'Argentré, *loc. cit.* - Le Tellier, Recueil des Bulles etc. pp. 455-9, Mons (Souen) 1697. - Quatrieme Denonciation de l'hereie du Peché Philosophique, v. I. 1690. - Alex. PP. VIII. Decr. 24 Aug. 1690.

(103) Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. I, cap I, Princip. 15.

(104) Viva Cursus Theol. Moral. Tom. I. P. ii, Q. 1, Art. 2, n. 5, 6. - La Croix Theol. Mor. Lib. I, n. 549. - Herzig Man. Confessar. P. I, n. 65, 67-8. - Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. III, Dist. ii, n. 5-8, 15. - Sporer Theol. Moral. Tract. I, cap. ii. n. 64 - Roncaglia Theol. Moral. Tract. I, Q. ii, cap. 3, Q. 3; Tract. II. Q. 1, cap. 1, Q. 2.

(105) Antoine Theol. Moral. Tract. De Peccatis cap. IV, Q. 7. - Wigandt Trib. Confess. Tract. IV, n. 59. - Habert Comp. Theol. de Vitiis et Peccatis cap. IV. Q. ii.

assoluto siffatta materia si può scorgere nelle frasi confuse e contradditorie del Liguori, che vanno da una virtuale approvazione della condannata dottrina del *peccatum philosophicum* fino all'asserzione che l'inavvertenza può esser volontaria sia per negligenza che per passione, e che colui che agisce sotto l'impulso della passione è responsabile, e che anche nei peccati commessi per abitudine esiste una cognizione sufficiente a rendere imputabile il peccato (106). La scuola ligoriana, che domina per completo la teologia morale moderna, lascia, perciò, un campo abbastanza vasto al latitudinarismo delle cozzanti opinioni, ed i suoi uomini più rappresentativi sono tutt'altro che unanimi. Ci son di quelli che per costituire il peccato esigono l'avvertenza attuale; altri invece propendono più rigidamente per la virtuale, ma le varie definizioni dei differenti gradi sono tutt'altro che sempre identiche, la qual cosa introduce una nuova fonte di confusione. In complesso, però, si può dire la dottrina predominante d'oggigiorno esser questa che per commettere un peccato mortale si richiede l'avvertenza attuale o quasi, distinzione, a dir vero, non troppo palpabile (107). Se ne deduce chiaramente che i peccati commessi allo stato di ubbriachezza non sono peccati formali a meno che ci sia stata premeditazione a commetterli (108).

Data l'incertezza, un po' naturale ed un po' artificiale, della distinzione tra peccati mortali e veniali, nessuna meraviglia se, nonostante l'infinita distanza che passa tra gli uni e gli altri e l'enormità dei primi col tempo più che diminuita sia stata esagerata (109), i libri ribocchino di casi in cui i dottori discutono a qual classe attribuire questo o quel peccato, ed i peccati dubbii, che all'una od all'altra classe si

- Piselli Theol. Moral. Summæ P. I. Tract. ii. cap. 5, § 3; Tract. xix. cap. 1, 2. - Alasia Theol. Moral. De Peccatis Diss. I. cap. vii. Art. I. - Gerdil Saggio sul discernimento delle opinioni, § 4.

(106) S. Alphons. de Ligorio Theol. Moral. Lib. V. n. 4, II. - Istruzione Pratica cap. I. n. 4; cap. III. n. 24, 25, 32; cap. VIII, n. 8. - Dichiarazione del Sistema che tiene l'Autore, n. II.

(107) Gousset Theol. Moral. I. 221-3. - Gury Comp. Theol. Moral. I. 150. - Bonal Instit. Theol. Tract. de Peccatis cap. I, n. 12, 13. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. VI. cap. ii, Art. 2 - Martinet Theol. Moral. Lib. I. Art. XV, §§ 2, 5. - Marc Instit Moral. Alphonsianæ n. 291, 317-18.

(108) Kenrick Theol. Moral. VII, 81. - Gury Casus Conscientiæ I. 1, 2.

(109) Padre Leuterbreuver, in un'operetta dal titolo *La Confession Coupee* (Paris, 1751), scritta allo scopo di facilitare l'esame preliminare del penitente, spiega (p. 38) che il peccato offende Dio « et quand tu a offensé ton Dieu tu a fait plus de mal que si tu avois renversé toute la nature; que si tu avois même detruit et aneanti les anges, les saints, les cieux, etc. ».

possono attribuire rappresentino una divisione assai ampia ed importante. Sull'argomento nessuna luce ha gettato il concilio di Trento; esso altro non ha fatto che ripetere la dottrina in voga che i peccati veniali non privano della giustificazione colui che versa in istato di grazia, mentre il peccato mortale, anche se solo di pensiero, rende l'uomo figlio dell'ira e nemico di Dio (110). Il Catechismo Tridentino, che dovrebbe guidare ed assistere in modo particolare i parroci, evita qualunque definizione e s'accontenta di dire che anche i peccati veniali abbisognano di una specie di pentimento (111). Per cui nessun aiuto si può trarre da tutto ciò, ed i moralisti post-tridentini navigano in un mare di dubbiezze come i loro predecessori. Padre Marchant ripete l'asserzione dei dottori medioevali che il confessore non è obbligato a decidere se un dato peccato sia mortale oppure veniale, poichè ciò è impossibile, anche ai teologi più esperimentati (112). Eppure tale è precisamente il compito imposto dalla chiesa ai preti nel confessionale, e P. Gury si studia di venir loro in aiuto con tre regole — riferirsi alla scrittura, consultare le definizioni dei papi e dei concilii generali, ad esaminare i dottori ed i teologi, giacchè quanto tutte queste autorità dichiarano peccato mortale, devesi ritener tale. Ciò deve suonar scherno a chi dia uno sguardo, sia pur di sfuggita, alla massa enorme di contraddizioni che, in argomento, si riscontrano nell'apposita letteratura, e fa pietà il vedere com'egli porti tre argomenti per dimostrare l'esistenza del peccato mortale :

1) tutti i peccati contro Dio o le sue perfezioni od attributi, e tutti quelli tendenti ad arrecare grave pregiudizio al genere umano, come sarebbero le varie specie di lussuria, sono mortali;

2) altrettanto deve dirsi di tutti i peccati commessi contro qualche importante precetto, come sarebbe l'omissione delle feste, della messa, della confessione annuale, della comunione pasquale, ecc.;

3) altrettanto di tutti quelli che recano grave ingiuria agli altri nella vita, nei beni o nell'onore.

Ma conclude coll'osservare in moltissimi casi essere impossibile distinguere i peccati mortali dai veniali, com'è dimostrato dalle innumerevoli controversie dei dottori in argomento (113). Ed in ciò pare

(110) C. Trid. Sess. VI. De Justific. cap. II; Sess. XIV. De Pœnit. cap. 5.

(111) Catech. Trid. De Pœnit. cap. 4.

(112) Marchant. Tribun. Animar. Tom. I. Tract. ii. Tit. 5, Q 2, Dub. 7. « Quia tale determinatum judicium quoad gradum peccati et malitiæ omnino impossibile est apud emeritissimum theologum ».

(113) Gury Comp. Theol. Moral. I. 15-2.

consista tutta la sapienza accumulata da secoli per vedere di contribuire alla soluzione del problema fondamentale del confessionale.

Da quanto si è detto si potrebbe incidentalmente arguire che il catalogo dei peccati mortali è stato enormemente aumentato dai tempi di S. Agostino ed anche dopo Graziano e la sua breve e semplice enumerazione. Diffatti, la definizione del peccato veniale non fa alcuna presa sulla coscienza, come fa osservare il Caietano, il quale dice che se uno sa di commettere un peccato veniale non se ne guarda affatto (114). Perciò la tendenza ad espandere la definizione dei mortali è stata irresistibile. Giovanni di Friburgo considera come mortali la scurrilità ed i discorsi licenziosi; Angiolo dice esser mortale scongiurare uno sul quale non si ha diritto alcuno, alla pari del nominare il nome di Dio invano (115). S. Antonino afferma che il mangiare semplicemente per il piacere di mangiare, oppure usare cure eccessive nella preparazione di cibi squisiti, è mortale, come il desiderare una dignità o carica qualunque semplicemente per l'onore od il guadagno annessovi; un negoziante può senza peccato dedicarsi al suo commercio per sostentare la propria famiglia, ma se lo fa semplicemente per accumulare denaro pecca mortalmente, ed altrettanto deve dirsi dell'armaiuolo che vende armi che ha fondate ragioni di credere dovranno servire per una guerra ingiusta; ma questa eccessiva sensibilità rivela una prospettiva abbastanza strana non appena ci sentiamo dire esser solamente veniale per un figlio il rifiutarsi di mantenere i proprii genitori od il trattarli in modo indecente e con disprezzo fino a tanto che contro gli stessi non trascenda a violenze (116). L'iperestesia morale addimostrata da S. Antonino parrebbe in via di aumento assai più che di diminuzione dopo il secolo XV. Egli dice che il bere allo scopo di ubbriacarsi probabilmente è peccato mortale; se esistesse un dubbio a questo proposito viene a scomparire, poichè il Salvatori afferma non solo che il bere è mortale, ma perfino l'entrare in una bettola, perchè è un esporsi all'occasione prossima di peccato (117), e dal Gury

(114) Caietani Summula v. *Scrupulosorum medicina.*

(115) Jo. Friburg. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 271. - Summa Angelica v. *Adjurare* § 1.

(116) S. Antonini Confessionale fol. 24-a, 39-a, 40-b, 41-a, 52-a, 53-a. - Bart. de Chaimis Interrogat. fol. 72-76.

(117) S. Antonini Confessionale fol. 39-a. - Salvatori, Istruzione per i confessori novelli P. I. § xii. Un secolo prima di S. Antonino la Summa Pisanella aveva dichiarato mortale l'ubbriachezza volontaria v. *Gula* § 1. Salvatori (*Ubi Sup.*) fornisce un esempio del tipo artificiale di morale quando dice essersi imbattuto centinaia di volte

apprendiamo che pur ammettendo che i chirurghi possano amministrare l'etere prima dell'operazione, senza peccato, il Liguori ed altri autori affermano esser peccato mortale dare allo stesso scopo dell'alcool (118). Non vale la pena di diffonderci in esempi. I manuali per l'esame da farsi prima della confessione e per guida dei confessori nell'interrogare i loro penitenti dimostrano colle loro interminabili minutezze come la stessa definizione liberale del peccato mortale venga applicata minutissimamente alla vita quotidiana ed alle umane azioni, e come i moralisti non si sian peritati di tradurre in pratica il concetto che essi hanno del Creatore che, secondo essi, condannerebbe i figli suoi ai tormenti sempiterni semplicemente per essersi assisi con troppa compiacenza a tavola, o per aver perduto il sentimento delle miserie della vita con una buona ubbriacatura, od anche per avere un poco troppo approfittato delle differenze di prezzo tra la compra e la vendita, od anche per non aver evitato il pericolo di sentirsi commossi al tocco di una bella mano femminea. Michele Bajo quando, fra gli altri errori, ha affermato non esistere peccato veniale, e tutti i peccati esser degni della morte eterna, non ha fatto che esagerare la tendenza ortodossa (119).

Se è difficile formulare regole che servano a facilitare la distinzione tra azioni mortali e veniali, si può immaginare di leggieri quali imbarazzi abbiano prodotto le questioni concernenti il carattere peccaminoso dei cattivi pensieri. Dice Alessandro Hales in ciò esser difficilissimo tirare una linea netta di demarcazione tra i mortali ed i veniali (120). In teoria, l'argomento è stato trattato in modo ragionevolissimo facendo dipendere il grado del peccato dal consenso accor-

---

in penitenti che si confessavano di passare tutte le domeniche ed i giorni festivi nelle taverne, ed avendo loro chiesto se avessero lavorato in giorno festivo, rispondevano con orrore: « Dio lo proibisce ».

(118) Gury Casus Conscient. I. 181. Ecco uno dei numerosi casi in cui gli autori sono discordi. L'ubbriachezza per consiglio del medico non è peccato secondo il Caietano (Summula v. *Ebrietas*), Toleto (Instruct. Sacerd. Lib. VIII. cap. lxi, n. 1), Laymann (Theol. Moral. Lib. III. Sect. iv, n. 5) e Busembaum (Medulla Theol. Moral. Lib. V, cap. iii, Dub. 5, Art. 2, n. 2). Liguori, pure dapprincipio fu della stessa opinione, ma in seguito la modificò. Vedi Q. 55 del catalogo di cangiamenti introdotti nelle edizioni più recenti. Secondo alcuni moralisti (Vittorelli in Tolet. *loc. cit.*) è mortale somministrare vino o liquori a chi probabilmente ne berrà fino all'ubbriachezza, ma parrebbe che questo punto di vista sia diventato antiquato se si deve giudicare dallo scritto recente del vescovo Watterson di Columbia, dove si occupa dei liquori, e dell'accoglienza che allo scritto è stata fatta.

(119) Pii P. V. bull. *Ex Omnibus*, 1567, Prop. 20. - Lo stesso errore venne virtualmente attribuito a Wickliffe. - Litt. de Error. I. Wiclef Art. 210-11 (Wilkins Concil. III. 347).

(120) Alex. de Ales Summæ P. II. Q. CXX. Membr. ii.

dato alla suggestione peccaminosa. Movimenti cattivi possono spuntare in ogni animo, ma se vengono subito repressi e cacciati non lasciano macchia di peccato, purchè si eviti l'occasione prossima. Così uno che veda una bella donna può sentirsi preso da un pensiero carnale; se si ferma a contemplarla si può ritenere che tacitamente acconsenta al pensiero, anche se esternamente emette un atto di dissenso; con ciò commette un peccato mortale di cui deve confessarsi. Ogni consentimento mentale a cattiva suggestione, riconosciuta tale dall'intelletto, passa sotto il nome di *delectatio morosa,* e questa, anche solo virtuale od interpretativa, è peccato mortale quando mortale è l'oggetto del pensiero; e ciò sebbene si distingua se la fonte del piacere sia peccato oppure qualche cosa di semplicemente accidentale. Così uno pensa ad un furto e trova piacere al pensare all'abilità con cui lo commetterà, nel qual caso la *delectatio morosa* è semplicemente veniale, ma è mortale se il piacere scaturisce dal pensiero del torto che fa alla parte lesa (121). Ecco un esempio delle interminabili raffinatezze a cui si sono abbandonati i moralisti nelle loro distinzioni di peccati mortali e veniali nei peccati mentali, esempio che viene a riconfermare viemmeglio l'asserzione di Alessandro Hales della difficoltà estrema di stabilire differenziazioni in argomento tanto delicato. Ma questa difficoltà apparisce pure, sotto un riguardo, particolarissima, poichè tra la scuola rigorista e la lassista esiste una differenza sostanziale.

In questa rigorosa investigazione dei doveri dell'uomo verso i suoi simili esiste certo un servizio reale reso al progresso morale, e forse tale servizio lo ha pur reso l'esagerazione colla quale si sono inflitte pene così tremende ad aberrazioni così triviali, sebbene difficilmente ciò sia potuto avvenire senza ledere profondamente le coscienze comminando ciecamente gli stessi tremendi castighi a colpe di così varia turpitudine. Una smodata severità non è più saggia di una smodata larghezza; quando la perdizione viene distribuita con tanta prodigalità non può fare a meno di perdere molto dei suoi terrori, ed alla più pazza carnalità si toglie molto della detestazione che le è dovuta quando la si mette allo stesso livello di un'onorevole ambizione. Inoltre, volendo tradurre in pratica il sistema, si ebbe il risultato inevitabile di introdurre un modello arbitrario in cui vengono oscurate le semplici distinzioni della morale. Disgraziatamente il timore di rendere odiosa la confessione ha contribuito a dilatare la lassezza in ma-

(121) S. Th. Aquin. Summæ Prim. Sec. Q. LXXIV. Art. viii. - S. Antonini Summæ P. II. Tit. 5, cap. 1, §§ 4, 5. - Sayri Clavis Reg. Sacerd. Lib. VIII. cap. vii, n. 3, 4. - Piselli Theol. Moral. Summæ P. I. Tract. xi, cap. 1, 2. - S. Alph. de Ligorio Theol Moral. Lib. V, n. 14 sqq.

terie in cui la rigidezza avrebbe prodotto gravi inconvenienti. Chi per ignoranza abbia affittato una casa ad una prostituta può lasciarvela fino al termine della locazione, e se, in seguito, debba o meno sfrattarla dipende da varie considerazioni fra le quali figura anche quella se sia in grado di trovare facilmente altro locatario. Le persone di servizio obbligate dai padroni ad aiutarli nel peccato non sono obbligate ad abbandonare il posto, poichè la loro cooperazione non è *formaliter*, ma *materialiter* (122). La questione del peccato diventa un gioco di bussolotti nelle mani di casuisti abili; lo dimostra il caso di una donna ita a confessarsi di aver omesso per tre volte le preghiere della confraternita del Rosario; ciò non nè peccato, poichè nessun precetto esiste in proposito, ma ci vien detto che sbaglierebbe quel prete che non le facesse credere trattarsi di peccato (123). Ancor più disgraziata per la sua influenza anestetica sul carattere morale è la decisione non esser peccato mettersi nella tentazione colla fiducia di potersi assicurare il perdono di Dio mediante la confessione. Questo pensiero risale all'Aquinate, solo che egli vi pone il limite che l'intenzione di continuare a peccare nell'aspettativa del perdono è peccato, ma il Gury aggiunge non esser peccato ripetere la colpa, e dice esser facile il confessarsi di parecchi peccati ripetuti come di uno solo (124).

Una questione intricatissima sulla quale gli autori sono discordi è quella dell'accumulazione o coalescenza di peccati. L'intenzione di commettere peccato è peccato; uno può benissimo contemplare un peccato assai volte prima di commetterlo; ogni volta che vi pensa o si propone di commetterlo lo commette? La questione, a partire dal se-

(122) Gury Casus Conscient. I. 225, 228, 241. - I più antichi moralisti non ebbero difficoltà a dimostrare non esser peccato locare una casa ad una prostituta in cui essa possa esercitare il proprio commercio (Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I. cap. vii. n. 20, 31) ma fecero distinzioni assai curiose su ciò che fosse permesso alla persona di servizio. Si riteneva indifferente portare un'ordinaria lettera amorosa, ma se questa era troppo ardente allora il portatore peccava; le persone di servizio potevano accompagnare al padrone la sua concubina, ma non potevano condurla in carrozza (Escobar Theol. Moral. Tract. VII. Exam. iv. n. 43. - Alph. de Leone de Offic. et Potest. Confessoris Recoll. XIII. n. 60-63). Per le divergenti opinioni a questo proposito vedi S. Alph. de Ligorio *Theol. Moral.* Lib. II. n. 67, colle note del Ballerini alla *Theol. Moral.* del Gury, I. 251, Q. 5, e le osservazioni dei Redentoristi nelle *Vindiciæ Alphonsianæ*, pp. 175 sqq. - Innoc. XI (Decr. 2 Mart. 1679, Prop. 51) condannò la proposizione che le persone di servizio possano senza peccato aiutare le *bonnes fortunes* dei loro padroni, ma i casuisti moderni hanno fatto tutto il possibile per annullare questa condanna.

(123) Gury Casus Conscient. I. 38.

(124) S. Th. Aquin. Summæ Sec. Sec. Q. XXI. Art. ii. ad 3. - Gury Casus Consc I. 204.

colo XIII, è stata dibattuta senza mai poter esser risolta. Alcuni dottori ritengono che ogni pensiero sia peccato, altri che tutta la serie non costituisca se non un unico peccato, altri ancora che ciò dipenda dall'esito finale. Così uno può lavorare a sedurre una donna; se riesce, non commette che un solo peccato; se no, ogni sforzo fatto — parole, sguardi, lettere amorose, ecc. — sono altrettanti peccati separati dei quali deve confessarsi. Molti imbarazzi procurerebbe l'applicazione di siffatta dottrina a tutte le infinite variazioni dell'umana malvagità. Se uno si confessa di aver per un anno odiato il proprio fratello, ciò non basta, giacchè il peccato interno è stato ripetuto varie volte. Se egli pronunzia parola di detrazione contro una famiglia, alcuni dottori ritengono si tratti di un solo peccato, altri che il peccato venga moltiplicato dal numero dei membri di quella famiglia; se ruba denaro appartenente a parecchi alcuni ritengono si tratti di un solo peccato, altri che sianvi tanti peccati quanti sono i derubati. In generale, però, sono d'accordo nel dire che se egli trascura di digiunare per mezza quaresima, ogni giorno di digiuno omesso costituisce un peccato separato di cui è obbligato a confessarsi e fare penitenza. Si tentò di semplificare il problema distinguendo gli atti intrinseci dagli estrinseci, ma siffatta distinzione non è universalmente applicabile, e l'argomento offre un campo illimitato all'esercizio della sottigliezza casuistica (125). Inoltre, la questione venne ancor più complicata dalla sua connessione colla teoria della *parvitas* — se un peccato, per sè veniale per il suo carattere triviale, possa diventare mortale per esser stato ripetuto, facendo di tutta la serie un peccato solo. L'interesse di questa questione sta tutto nella sua applicazione ad una serie di furtarelli, che, si disse, si potrebbero continuare indefinitamente senza mai cessare di esser veniali (126), sotto la qual forma, come abbiamo visto più sopra, venne condannata, nel 1679 da Innocenzo XI.

Per quanto l'area dei peccati veniali possa esser stata limitata dal costante suo incrociarsi colla definizione dei mortali, essi formano però ancora una parte troppo ampia di aberrazioni dell'umana infermità per non esser oggetto di ardenti ed interminabili dibattiti. Abbiamo visto come la teologia moderna non ritenga che essi portino nocumento

(125) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Remiss. § 8. - P. de Palude in IV. Sentt. Dist. XVI. Q. iii. Art. 3. - Caramuelis Theol. Fundam. n. 732-45. - Busembaum Medull. Theol. Moral. Lib. V. cap. 1, Dub. 3, Art. 2 - Clericati de Pœnit. Decis. XXIV. n. 12-18 - Gury Casus Conscient. I. 150-6.

(126) Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I. cap. iv. n. 9.

allo stato di grazia e di giustificazione ed anche i padri antichi propendettero a trattarli con molta benevolenza. Origene se la cavò col dire che essi vengono redenti continuamente dal pentimento, ed Ambrogio dice virtualmente altrettanto (127). S. Agostino è pago di ripetere l'orazione domenicale, ed in ciò è seguito da Giuliano Pomerio (128). Viene poscia S. Gregorio Magno il quale afferma che le fiamme del purgatorio purgano l'anima da tutti i peccati veniali, ma non sembra che quest'opinione venisse molto condivisa dai suoi contemporanei e successori. Essa venne finalmente esumata nel secolo XII. S. Eligio di Noyon, nella metà del secolo VII, è più rigido dei suoi predecessori, giacchè afferma che il perdonare ai proprii nemici e l'elemosina sono necessarii per la redenzione dei peccati veniali (129), ma prevalse l'autorità di S. Agostino, l'idea del quale venne generalmente seguita (130).

Avvenuta la ricostruzione teologica del secolo XII, Graziano incluse nella sua compilazione i detti tanto di Gregorio che di Agostino (131). Potevano certo apparire irreconciliabili, giacchè mentre uno con una semplice formalità prometteva il perdono, l'altro per ottenere l'espiazione e la purificazione esigeva pur sempre le ineffabili pene del purgatorio. Eppure nè l'una nè l'altra autorità potevasi rigettare, e col tempo si finì per accettare generalmente che quanto la recita dell'orazione domenicale poteva rimettere nella vita presente, qualora la stessa fosse stata omessa, sarebbe stato scontato col fuoco del purgatorio per un termine di incognita durata; anche questa teoria, prima di riuscire a piantar radici, doveva lottare a lungo, giacchè nel 1317, l'Astesano parla semplicemente dell'espiazione dei peccati veniali nel purgatorio, e dice che questa teoria è la più comune, la più sicura e la più vera (132). E' certo che Pier Lombardo non era troppo proclive ad

(127) Origenis Homil. in Leviticum XV. 2. - S. Ambros. de Pœnit. Lib. II. cap. 95.

(128) S. Augustin. Enrichirid. cap. lxxi.; Serm. CCCXIII. - Juliani Pomerii de Vita Contemplativa Lib. II. cap. vii.

(129) S. Eligii Noviom. Homil. VI.

(130) C. Toletan. IV. ann. 633, cap. 10. - Halitgari Lib. de Pœnit Præfat. (Canisii et Basnage Thesaur. II. II, 89). - Ivon. Decr. P. XVII. cap. 122 - Cf. Ps. Augustin. de vera et falsa Pœnit. cap. IV. n. 10.

(131) Cap. 4, Dist. XXV; Cap. 20 Caus. XXIII. Q. iii. Dist. 3.

(132) Astesani Summæ Lib. V. Tit. iv. Art. 2, Q. 7. - In qual modo rimettere i peccati venialia in purgatorio, dal momento che l'uomo, per andarvi, deve morire in istato di grazia? ecco un ben difficile problema a proposito del quale i teologi si sono divisi in ben otto opinioni differenti. - Clericati de Pœnit. Decis. XXXIII. n. 18. Henriquez (Summæ Theol. Moral. Lib. V. cap. 20) spiega che quando l'anima arriva al purgatorio fa ogni sforzo possibile per procurarsi un atto fervente di carità, il

ammettere un mezzo così facile di ottenere il perdono in vita, poichè oltre all'orazione domenicale, prescrive la contrizione, il digiuno e l'elemosina, unitamente alla confessione se c'è opportunità di farla, ma non sembra in ciò troppo coerente, poichè in altro passo sembra ammettere che la confessione generale nel sacrifizio della messa basti ad ottenerne la redenzione (133). Alain de Lille copia la prima di queste opinioni (134), ma quando si arriva al culmine dello sviluppo della teoria sacramentale ai tempi di S. Raimondo da Pennaforte, la confessione sacramentale la vediamo riservata ai peccati mortali, ampliando e semplificando i mezzi di redimere i veniali. Sei sono i mezzi che si possono scegliere — l'eucarestia, l'acqua santa, l'elemosina, la preghiera, in particolar modo il Pater Noster, la confessione generale quotidiana fatta nella messa, e la benedizione sacerdotale; parrebbe pure che le buone azioni paralizzassero l'effetto dei peccati veniali (135). Alessandro Hales discute lungamente della remissione dei pec-

---

quale la libera dalla *culpa* di ogni peccato veniale, mentre resta a scontare la pena. Duns Scoto (In IV. Sentt. Dist. XXI. Q. I) enuncia la questione se i peccati veniali si possano rimettere nell'Inferno, la qual cosa parrebbe superflua, se non si fosse ancora discussa nel secolo XVII (M. Becani de Sacramentis Tract. II. P. iii. cap. 32, Q. 9, 10).

(133) P. Lombardi Sentt. Lib. IV. Dist. xvi. § 4; Dist. xxi. § 5.

(134) Alani de Insulis Lib. Pœnit. (Migne CCX. 301-2).

(135) S. Raymundi Summæ Lib. III. Tit. xxxiv. § 4. - Questa è la più antica allusione nella quale io mi sia imbattuto al perdono dei peccati veniali mediante l'aspersione dell'acqua benedetta. Parrebbe basata sulla Falsa Decretale, attribuita ad Alessandro I, in data del 108-116 (Ps. Alex. Decr. I. - Migne, CXXX. 92), inserita in Graziano (Cap. 20, P. III. Dist. iii.) attraverso Burchard (Decr. II. 53) ed Ivone (Decr. II. 68). Descrive le virtù dell'acqua santa, fra le quali enumera che « et coinquinatos sanctificat atque mundat et purgat et cetera bona multiplicat » - l'applicazione della quale alla redenzione dei peccati sembrerebbe abbracciare sia i mortali che i veniali. L'esorcismo e le benedizioni usate nel confezionare l'acqua santa, come figurano in un sacramentario del secolo VII od VIII, le attribuiscono efficacia nella questione del peccato; eppure l'unica sua funzione è quella di fugare i demonii (Sacram. Gregor. AP. Muratori Opp. T. XIII. P. II. pp. 852-55). Olimpio Ricci (De' Giubilei Universali, p. 25, Roma, 1675) afferma che l'acqua santa è un costume pagano cristianizzato dalla chiesa, introdotto da Alessandro I, perchè pigliasse il posto dell'acqua lustrale di cui i romani aspargevano il popolo prima che entrasse nel tempio. Strano, un precedente dell'uso di acqua siffatta per la remozione del peccato si ha nell'acqua della fontana di Mercurio, che, aspergendone il fedele con un ramoscello d'olivo, lo purgava da tutti i peccati, quali la menzogna, la truffa, ecc. (Ovidio Fastorum Lib. V. 673-88). L'autorità di S. Raimondo bastò a stabilirlo nel novero dei mezzi atti a rimuovere il peccato veniale, ed in tale qualità ha continuato a vivere fino al giorno d'oggi. Prierias spiega dicendo esserci due specie di acqua santa, una benedetta dal vescovo ed aspersa di vino e ceneri, usata nella consecrazione e riconciliazione delle chiese, l'altra benedetta dal prete e mescolata con sale, che caccia i demonii e purga dai peccati veniali, ma non sacramentalmente, sibbene per via di merito, innalzando lo spirito a devozione che è una contrizione virtuale. Aggiunge che se all'acqua santa si aggiungesse del-

cati veniali, la qual cosa dimostra come la questione non fosse ancora risolta. La contrizione, dic'egli, lava i mortali ma non i veniali, nonostante che essa, od almeno l'attrizione, sia condizione precedente, e nè i mortali nè i veniali vengano rimessi fino a quando persista la volontà di commetterli. La confessione dei veniali non è necessaria, giacchè, date le precedenti condizioni, si possono rimuovere coll'eucarestia, col Paternoster, col battersi il petto, coll'acqua santa, ed in parecchie altre guise. La questione se nel purgatorio essi vengano rimessi *quoad culpam* e *quoad pœnam* venne assai discussa e l'Hales stette per la negativa (136). Il Card. Enrico di Susa copia il catalogo di mezzi di remissione di S. Raimondo, e solo vi aggiunge il battersi il petto sostituendo la benedizione episcopale colla sacerdotale (137). L'Aquinate amplia la lista dei medicinali aggiungendovi il pane benedetto, la preghiera in una chiesa dedicata, la compassione per gli altri, ed ogni benchè minima penitenza, ma insiste sul pentimento, e dice che la remissione del castigo è proporzionata al grado di fervore verso Dio sentito dal peccatore (138). Bonaventura dimostra che nè il pentimento nè la penitenza sono necessari per i peccati veniali, perchè si possono rimettere tanto dopo morte che in vita, ma basta che coloro che ne desiderano la remissione pensino alla Passione od usino l'acqua santa, o ricevano la benedizione vescovile (139). Giovanni di Friburgo dà la

---

l'acqua comune tutta sarebbe santa, e ciò potrebbesi continuare indefinitamente, ma che la quantità che vi si aggiunge man mano dev'esser continuamente minore, poichè altrimenti tutto l'oceano diverrebbe acqua santa (Summa Sylvestrina v. *Aqua Benedicta* §§ 1-3. Cf. Summa Tabiena v. *Aqua Benedicta*). Manuel sa, però (Aphor. Confessar. v. *Benedictio* n. 1) nega che l'aggiunta possa esser in quantità minore, la qual cosa porta a credere che l'oceano, a forza di esser stato spruzzato di acqua santa, è ormai tutto acqua benedetta. Melchior Cano (Relectio de Sacramentis in genere, Ed. 1550, pp. 8-9) sostiene che l'acqua santa cancella i peccati veniali *a culpa et a pœna*, e ciò senza la collazione della grazia o della santità. Ferraris (Prompta Biblioth. v. Aqua Benedicta n. 5) spiega che non si tratta di sacramento, giacchè non infonde la grazia nè rimette il peccato *ex opere operato*, ma anch'egli cita il pseudo decreto alessandrino, e della sua efficia rimettitrice di peccati dà la stessa idea di Prierias. Cf.; Tournely de Sacr. Pœnit. Q. XI. Art. ii. Ma le sue virtù non sono ristrette ai vivi, l'aspersione delle tombe corrobora e refrigera le anime del purgatorio. Esse sono pure confortate ogni volta che i fedeli vi intingono il dito. - Pére Huguet, Vertu miraculeuse de l'eau bénite, Lyon, 1870, p. 9.

(136) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. X. Membr. viii. Art. 1, § 1; Q. XV. Membr. iii, Art. 3, §§ 2, 5; Q. XVII, Membr. iv, Art. 2; Q. XVIII. Membr. iv. Art. I.

(137) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss. § 8.

(138) S. Th. Aquin. in IV, Sentt. Dist. XVI, Q. ii. Art. 2; Summæ Suppl. Q. lxxxvii, Art. 3.

(139) S. Bonavent. in IV, Sentt. Dist. XVI, P. ii. Art. 3, V. 2; Dist. XXI, P I, Art. I, Q. 2.

lista usuale ed aggiunge che bastano tutte le opere buone, ma che è necessario il pentimento, qualche cosa di mezzo tra la contrizione attuale e l'abituale (140). Più rigoroso è Pierre de la Palu, giacchè sebbene non proibisca l'uso dei sacramentali, raccomanda come sovranamente efficace il sacramento della confessione e della penitenza (141). Anche l'Astesano non si può dire che propendesse a lassezza giacchè la sua lunga ed intricata discussione dimostra la difficoltà incontrata dai dottori nel mettersi d'accordo per una efficace teoria; il pentimento non è necessario alla salute, giacchè i peccati veniali si possono espiare in purgatorio, ma per ottenerne la remissione in vita è necessario detestarli uno ad uno, giacchè a Dio è dovuta riparazione per ogni azione indebita; basta qualche leggiero movimento della grazia e della carità, e l'umana debolezza rende impossibile un' intenzione vera e propria di non più ricadere. Strano, egli non parla mai di acqua santa, di Paternoster, ecc. come di rimedii (142). Eppure i metodi più semplici continuarono ad esser considerati come sufficienti, e vennero conglobati nel distico:

Confiteor, tundo, conspergor, conteror, oro.
Signor, edo, dono, per hæc venialia pono (143),

che dimostra come fra questi mezzi fosse compreso il segno della croce.

A tutto ciò il concilio di Trento tacitamente acconsentì dicendo che i peccati veniali si possono espiare in tante maniere oltre la confessione, mentre il catechismo tridentino osserva solo che anche per essi è necessario avere un certo qual pentimento (144). Ma questo basta anche leggerissimo; alcuni autori ritengono sia necessario solo un certo qual dispiacere abituale, mentre altri sostengono esser necessario il dispiacere virtuale, ma quest'ultimo significa solo questo che se il peccatore avesse veramente pensato di commettere un peccato non l'avrebbe commesso (145). Il rigorista Juenin, però, esige la contrizione e dimostra che i veniali senza contrizione non si possono rimet-

(140) Jo. Friburg. Summæ Confessor. Libr. III. Tit. xxxiv. Q. 155, 156, 158.

(141) P. de Palude in IV. Sentt. Dist. XVII. Q. ii. Art. I.

(142) Astesani Summæ Lib. V. Tit. iii. Q. 8, 9; Tit. IV. Art. 2. Q. 3.

(143) Manip. curat. P. II, Tract. iii. cap. 5. - Summa Pisanella v. *Peccatum* III. § 7. - Epist. Synod. Guill. Episc. Cadurcens. anno 1325, cap. 13 (Martene Thesaur. IV. 692). - Passavanti, Lo Specchio ecc., Dist. V. cap. vii. - Weigel Clavic. Indulgential. cap. xvii. - Dom. Soto in IV, Sentt. Dist. XVIII, Q. iv. Art. I.

(144) C. Trid. Sess. XIV, De Pœnit. cap. 5 - Catech. Trid. De Pœnit. cap. 4.

(145) Caietani Tract. IV, de Contritione etc. Q. 2. - Zerola Tract. de Jubilæo cap. XV. Dub. 10. - Estii in IV. Sentt. Dist. XVI, Q. 3 - Th. ex Charmes Theol. Univ. Diss. V. cap. iii. Q. I.

tere come senza assoluzione non si rimettono i mortali (146). Questo suggerisce la questione conversa, se uno che versi in istato di peccato mortale possa ottenere la remissione dei veniali, questione di nessuna importanza pratica, ma oggetto di interminabili dibattiti, naturalmente senza possibilità di soluzione. « Famosa est, insignis et perdifficilis quæstio », in cui l'operazione negativa è comune, sebbene l'affermativa sia suffragata da alte autorità (147). Quanto alla remissione strasacramentale dei veniali, Chiericato afferma che si effettua mediante sei sacramentali — l'Orazione Domenicale, l'acqua santa, l'agnello pasquale ed altri cibi benedetti, la confessione generale nella messa, l'elemosina e la benedizione vescovile, e si trovano conglobati nel verso: « Orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens ». Bastano pure gli atti di cristiana virtù, di fede, di carità, di misericordia, di temperanza, di preghiera, e così pure l'attrizione, sebbene ciò sia negato da alcuni (148). Tournely parla di sacramentali e di attrizione servile; Liguori spiega che i sacramentali producono l'effetto di eccitare il dolore e pie emozioni che inducono Dio a perdonare il peccato, e questa ritengo possa considerarsi l'opinione prevalente (149).

La confessione dei peccati veniali ha dato la stura a parecchie questioni, oggetto di lungo dibattito e di pratica varia. Siccome possono esser facilmente perdonati e non abbisognano di riconciliazione o di assoluzione, parrebbe che la loro confessione dovesse essere totalmente superflua, sebbene salutare in quanto esercizio morale. Anteriormente allo sviluppo della teoria sacramentale, Ugo di S. Vittore afferma che ci si potrebbe confessare l'un l'altro di siffatti peccati, e verrebbero rimessi dalle nostre vicendevoli preghiere (150). Pier Lombardo ritiene si possano confessare come tutti gli altri, ed in ciò è seguito

(146) Jeunin de Sacramentis Diss. VI, Q. iv. cap. 2, Art. 5 § 2.

(147) M. Becani de Sacramentis Tract. II. P. iii, cap. 32, Q. 7. - Clericati de Pœnit. Decis. XXXIII. n. 16-17.

(148) Clericati de Pœnit. Decis. XXXIII. n. 14-15.

(149) Tournely de sacr. pœnit. Q. XI. Art. 2. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Libr. VI. n. 2, 92. - Mig. Sanchez Prontuario de la Teol. Moral, Trat. XIV. Punto ii § I. - Marc. Institt. Moral Alphonsianæ n. 1441. Il catechismo del concilio di Baltimora (pp. 51-2) definisce il sacramentale nel senso di « qualche cosa stabilito come benedetto dalla chiesa per eccitare a buoni pensieri ed aumentare la devozione, e per mezzo di questi movimenti del cuore rimette il peccato veniale. » Il sacramentale principale è il segno della croce, viene poscia l'acqua santa, e quindi le « candele benedette, le ceneri, le palme, i crocifissi, le immagini della Beata Vergine e dei santi, i rosarii e gli scapolari ».

(150) Hugon. de S. Victore de Sacramentis Lib. II. P. xiv. cap. 1.

da Alain de Lille (151). A questo proposito il canone lateranese non fu assoluto, e S. Raimondo di Pennaforte afferma non esser deciso se i peccati veniali si debbano confessare, ma la regola più sicura esser quella di confessarli (152). L'argomento è pure discusso esaurientemente da Alessandro Hales la qual cosa denota come non fosse poco intricato. Egli ammette che del precetto lateranese non fanno parte i peccati veniali, perchè si possono rimettere col pentimento ed in tante altre guise; da quell'epoca la teoria sacramentale si è venuta pienamente sviluppando, nè era facile vedere come il sacramento si potesse applicare ai peccati veniali già rimessi colla contrizione o l'attrizione, richiesta alla validità del sacramento stesso, ma l'Hales dimostra come in certo qual modo, sebbene non si possa precisare come, il potere delle chiavi diminuisca la punizione, sebbene, una volta rimessi, i peccati veniali non possano più andare soggetti a punizione. Meno irragionevolmente aggiunge che ciò serve ad evitare una ricaduta in peccati mortali ed a purificar l'anima (153). Il Card. Enrico di Susa aggiunge che la confessione degli stessi al prete non è necessaria, sebbene sianvi di quelli che tale la ritengono; l'Aquinate è con lui d'accordo, ed aggiunge che basta la confessione fatta ad un laico, e S. Bonaventura dice che la confessione sacramentale non è di precetto, sebbene sia consigliabile ed utile (154).

Tutto questo implicava varie questioni, la soluzione delle quali fu oggetto di considerevoli discussioni. Una fu questa, dato che i peccati veniali debbano esser confessati, a chi va fatta la confessione? Come abbiamo visto, l'Aquinate pensa si possa fare ad un laico, ma col lento scomparire della confessione sacramentale fatta ai laici, questa teoria divenne antiquata. Venne suggerito che si facesse ad un prete non autorizzato alle confessioni, ed il Caietano dimostra che siccome non c'è affatto obbligo di confessare i peccati veniali, così per essi non è necessario avere giurisdizione, ed il penitente che lo voglia può benissimo farlo ad un semplice prete, che, in forza dell'ordinazione, abbia facoltà di assolverlo (155). Ciò pareva inconfutabile, ma, evidentemente, avrebbe potuto dar luogo ad abusi, perciò, Inno-

(151) P. Lombardi Sentt. Lib. IV, Dist. XVI, § 4. - Alani de Insulis Lib. Pœnit. (Migne CCX. 288, 302).

(152) S. Raymundi Summæ Lib. III. Tit. xxxiv. § 4.

(153) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XVIII. Membr. iv. Art. 2 § 5.

(154) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss. § 8. - S. Th. Aquinat. Summæ Suppl. Q VIII, Art. 3 - S. Bonavent. in IV, Sentt. Dist. XVII, P. ii, Art. 2, Q. 1

(155) Caietani Opusc. Tract. viii.

cenzo XI nel 1679, promulgò un decreto in cui dichiara che i preti semplici non potevano assolvere dai peccati veniali (156). Ciò sembrava concludente, ma il Liguori ci assicura che sebbene per questo siffatti sacramenti siano resi illeciti, l'opinione universale è per la loro validità (157).

Più importante e più difficile a risolversi fu la questione se il canone lateranese significasse precetto di confessarsi dei veniali. Esso esigeva che una volta all'anno fossero confessati tutti i peccati, senza specificare se tale precetto si estendeva solo ai mortali, ma era evidentemente impossibile che il penitente si ricordasse di tutti i peccatuzzi commesso nel corso di dodici mesi, particolarmente perchè degli stessi poteva ottenere la remissione nel corso dell'anno con mezzi più semplici. Inoltre, dato che gli stessi non fossero compresi nel precetto, uno che avesse coscienza di non aver commesso peccato mortale, era esso obbligato alla confessione annuale? Ecco altrettanti enigmi che furono oggetto delle più svariate opinioni. Abbiamo viste le opinioni di Alessandro Hales e dell'Aquinate e come quest'ultimo ritenesse che in forza del sacramento la confessione dei veniali non fosse necessaria, ma la confessione è di precetto, ed il penitente può benissimo adempire al precetto confessandosi al proprio parroco di non aver peccati mortali sull'anima, la qual cosa faceva le veci di confessione (158). Questa fortunata scappatoia venne ampiamente raccomandata in seguito da autori competenti, ma non riuscì a farsi universalmente adottare. Nel 1287 il sinodo di Liegi ritenne che si dovessero confessare anche i veniali, ma che bastasse confessarsene sommariamente (159). Giovanni di Friburgo dice che, in mancanza di mortali, essi fanno parte del precetto, sebbene alcuni dottori ritengano bastare presentarsi al prete (160). L'Astesano non crede che essi siano inclusi nel precetto, sebbene alcuni dicano di sì, in mancanza di mortali, ed altri affermino bastare presentarsi al prete (161). Riccardo Middleton insiste sulla loro confessione se ciò è necessario all'adempimento del precetto, motivo per cui il suo confratello francescano, Guglielmo di Ware, basandosi sull'autorità di Duns Scoto, cercò in tutti i modi di screditarlo (162). Pierre de la Palu afferma bastare che il parrocchia-

(156) Ferraris Prompt. Biblioth. v. *Absolutio* I. n. 62.
(157) S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 543.
(158) S. Th. Aquin. Summæ Suppl. Q. VI. Art. 3.
(159) Statut. Synod. Leodiens. anno 1287, cap. 4 (Hartzheim III. 86).
(160) Jo. Friburg. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 150.
(161) Astesani Summæ Lib. V. Tit. iii. Q. 8; Tit. X. Art. 2, Q. 4; Tit. xii, Q. 3.
(162) Vorillong in IV. Sentt. Dist. XVII.

no dica al parroco di non avere peccato mortale e che desidera confessarsi dei veniali (163). Guido de Monteroquer insiste, ma esitando, sulla necessità di confessarli in mancanza di mortali; Passavanti afferma che i veniali non sono oggetto di confessione, ma che il confessarli è lodevole ed utile, mentre John Myrc dà tutta una serie di interrogazioni da farsi sui peccati veniali e dice doversi imporre la penitenza:

For lasse synnes venyal
Lasse penaunce geve thow schal (164).

Nella seconda metà del secolo XV, Roberto di Aquino dice che il precetto impone la confessione dei veniali in mancanza di mortali, Angiolo da Chivasso lo nega, ma suggerisce una confessione generale di tutti i peccati commessi e dimenticati, e S. Antonino se ne lava le mani, lasciando aperta la questione (165). Caietano accenna ad ambedue le opinioni e dice la prima esser più sicura della seconda, mentre questa è la più vera (166). Domingo Soto allude alla disputa e propende per la negativa (167). Il concilio di Trento non ha fatto luce alcuna, accontentandosi dell'osservazione generica non esser obbligatorio confessarsi dei veniali, sebbene il farlo sia utile ed eretico il negare che si possano confessare (168). Perciò la discussione continuò. Martin van der Beek ritiene precetto di diritto naturale che uno si presenti al parroco e gli dica di non aver peccati mortali, giacchè così evita lo scandalo ed i parenti non hanno affatto di che preoccuparsi quando vengono presentate le liste al vescovo (169). Diana e Laymann dicono che il precetto non esige la confessione dei veniali in mancanza di mortali, mentre Juenin afferma esser ciò imposto dalla pratica della chiesa gallicana (170). In ciò, come in tante altre questioni, riuscì a prevalere il concetto lassista e gli autori più recenti sembrano unanimi nel ritenere che in ogni caso il precetto non esiga la confessione dei veniali,

(163) P. de Palude in IV. Sentt. Dist. XVII. Q. iv. Art. 3.

(164) Manip. Curat. P. II. Tract. iii. cap. 2 - Passavanti, Lo Specchio, Lib. V. cap. vii - John Mirc's Instructions for Parish Priests, 1415-1510, 1756-7.

(165) Rob. Episc. Aquin. Opus Quadrages. Serm. XXVII. cap. 3. - Summa Angelica v. *Confessio* I. § 28; *Interrogationes*. - S. Antonini Summæ P. III. Tit. xiv. cap. 19, § 14.

(166) Caietani Opusc. Tract. V. *De Confessione* Q. I.

(167) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVIII. Q. 1, Art. 3.

(168) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 5; can. vii.

(169) M. Becani de Sacramentis Tract. II. P. iii. cap. 36, Q. 6, n. 4.

(170) Summa Diana v. *Confessionis necessitas* n. 1-4. - Laymann Theol. Moral. Lib. VI. Tract. vi. cap. 5, n. 12. - Juenin de Sacramentis Diss. VI. Q. 5, cap. 3, Art. 2.

sebbene ciò sia raccomandato come pratica salutare, negando pure la necessità per il parrocchiano di presentarsi al proprio parroco (171).

Una questione ausiliaria, più teorica che pratica, fu questa se la chiesa od il papa abbiano facoltà di imporre la confessione dei veniali. Pare che questa questione sia stata proposta per la prima volta da Pierre de la Palu, il quale sostenne Cristo aver decretato che i peccati veniali non siano materia di sacramento, poichè possono esser rimessi in tante altre maniere, e la chiesa non può modificare i precetti di Cristo. Per un altro verso, si disse che il canone del concilio di Vienna del 1312 imponeva ai benedettini la confessione mensile e non si poteva supporre che quei sant'uomini peccassero mortalmente tutti i mesi. Non so se siffatta questione astratta sia poi stata risolta ma parrebbe indubitato che non pochi ordini religiosi potevano prescrivere la confessione frequente, che, naturalmente, non poteva fare a meno di constare esclusivamente di peccati veniali (172), e quando il sinodo di Pistoia riprovò il costume della frequente confessione dei veniali, come quella che tendeva a far disprezzare il sacramento, Pio VI condannò quella proposizione come temeraria, perniciosa e contraria alla pratica della chiesa ed al concilio di Trento (173).

Quando Pierre de la Palu affermò i mortali e non i veniali esser oggetto di sacramento, suggerì una questione alla quale non era facile rispondere: che effetto produce la confessione e l'assoluzione sui veniali, e come si produce un effetto? Il sacramento è fatto per restituire alle anime che l'hanno perduta la grazia di Dio, mentre il peccato veniale non intacca affatto siffatta grazia e non abbisogna di riconciliazione. Il concilio di Trento non offre spiegazione alcuna, e sebbene affermi che la confessione dei veniali è salubre, nega implicitamente che

(171) Clericati de Pœnit. Decis. XXXIII. n. 2. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 667. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII. cap. iv. Art. 2. - Bruno, Catholic Belief, pp. 300-1. La scuola rigorista, però, sostenne lungamente la necessità che i parrocchiani si presentassero al parroco. - Piselli Summæ Theol. Moral. P. I. Tract. xiv. cap. 6.

(172) P. de Palude in IV. Sentt. Dist. XVII. Q. ii. Art. 4. - Cap. 1 § 2 Clement. Lib. III. Tit. x - S. Antonini Summæ P. III. Tit. xiv. cap. 19, § 14. - Summa Angelica v. *Confessio* I. § 28. - Clericati de Pœnit. Decis. XXXII. n. 3, 4; Decis. XLIX. n. 7. - Layman Theol. Moral. Lib. VI. Tract. vi. cap. 5, n. 12.

(173) Pii PP. IV. Bull. *Auctorem fidei*, Prop. XXXIX. - S. Carlo Borromeo non celebrò mai la messa senza prima confessarsi dei suoi peccati, anche dei più veniali, ed il suo esempio venne imitato dal Card. Pierre de Berulle. Eppure Juenin (De Sacram. Diss. VI. Q. iv. cap. 2, Art. 5, § 2) ammonisce coloro che si confessano tre o quattro volte alla settimana dei loro peccati veniali che nulla raccolgono da questo loro atto se fatto per orgoglio o per menar vita più facile senza correggersi dei loro falli.

il prete possa assolverli, poichè il suo ministero è riservato esclusivamente ai mortali (174). Un trattato più recente sui sacramenti afferma che i peccati veniali non sono tali da poter esser ritenuti nè da Dio nè dal prete, sì che ad essi non si può applicare il testo *quorum retinueritis;* chi non ha che peccati veniali versa in istato di grazia ed ha diritto al paradiso, del quale non lo si può privare (175). In qual modo, quindi, i peccati veniali possano esser materia di sacramento, dato il caso che il penitente si confessi di peccati veniali e mortali, e l'attrizione che rende valida l'assoluzione rimova per completo i veniali, è questione sulla quale difficilmente i teologi avrebbero potuto accordarsi e che essi si studiarono, più che di risolvere, di sorvolare con tutta una nube di sottili distinzioni (176). Ancora, siccome si imponeva ai peccatori di confessarsi anche dei veniali, così era necessario dimostrare come ciò non avvenisse invano. L'Astesano dichiara, piuttosto genericamente e vagamente, che la punizione viene così ad esser diminuita dal potere delle chiavi, mentre la confessione generale fatta nella messa li rimette, non in forza delle chiavi, ma per la contrizione del penitente, per l'umiltà della confessione e per le preghiere del prete (177). Ma questo difficilmente poteva bastare, e finalmente s'andò d'accordo nel dire che i peccati veniali sono materia di sacramento, sfuggendo la difficoltà col dirli *materia mere sufficiens* od anche materia libera e non *materia necessaria,* e che col sacramento essi potevano esser rimessi (178).

Nell'ordine dei peccati veniali vennero pure classificate quelle che sono state chiamate imperfezioni, sebbene a chi non è teologo non torni facile distinguere gli uni dalle altre. L'arrabbiarsi coi bambini o colle persone di servizio che trascurano le loro faccende, il mangiare e bere un poco più del necessario, il volersi impicciare degli affari altrui, dire abitualmente bugiole, ecc., sono altrettante imperfezioni, ed il Gobat afferma esservi autorità di alto valore che ritengono ripren-

(174) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 5.

(175) Palmieri Tract. de Pœnit. pp. 104-5.

(176) Clericati de Pœnit. Decis. XXXIII. n. 5-10.

(177) Astesani Summæ Lib. V. Tit. xii. Q. 3; Tit. xix. Q. 5.

(178) Dom. Soto in IV, Sentt. Dist. XVIII. Q. 1, Art. 3. - Juenin de Sacramentis Diss. VI. Q. 5, cap. 3, Art. 1. - Benzi Praxis Trib. Conscient. Disp. I. Q. ii. Par. 2, n. 15, 16 - Tournely de Sacr. Pœnit. Q. XI. Art. ii. - Mig. Sanchez, Prontuario de la Teol Moral. Trat. VI. Punto iv. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII. cap. iv. Art. 2. - Una formola di assoluzione in voga nel secolo XV comprende i veniali. - « Absolvo te ab omnibus peccatis tuis confessis et oblitis, mortalibus et venialibus, et circumstantiis eorum ». - Bart. de Chaimis Interrogat. fol. 108.

sibile un confessore che metta al penitente di accusarsi in confessione di siffatte cose, poichè materia del sacramento è il peccato, e questi non sono peccati, e perciò vanno esclusi. Egli pensa, però, che nulla si possa dire di un confessore che spontaneamente si presti ad ascoltare cose siffatte (179).

Date le difficoltà insormontabili di stabilire una differenza tra i mortali ed i veniali, nessuna meraviglia che il soggetto dei peccati dubbii abbia richiamato molto l'attenzione, col naturale risultato di interminabili discussioni e di non lievi divergenze di opinioni. La questione pratica è questa, se i peccati dubbi siano compresi nel precetto della confessione e sia necessario confessarli. Siccome ciò avviene quotidianamente, si potrebbe quasi supporre che la questione fosse risolta appena resa obbligatoria la confessione, e che la tradizione ci avesse trasmesso un costume invariabile. Ma la cosa corre, invece, ben diversamente.

I peccati dubbi vengono divisi in tre classi — quelli a proposito dei quali non si sa se siano mortali o veniali, quelli che il penitente non è sicuro d'aver commesso, e quelli che sa d'aver commessi, ma che non ricorda se ha confessati o no.

Quanto alla prima classe in principio non vi fu questione. Alessandro Hales afferma tutti i peccati dubbi doversi ritenere mortali, doversi, quindi, confessare ed accettarne la penitenza (180). L'Aquinate sostiene che se uno dubita se un peccato sia mortale o veniale, pecca mortalmente esponendosi al pericolo di commetterlo o di considerarlo veniale quando può esser mortale, ed è mortale omettere di confessarsi di ciò che è dubbio; può confessarlo come dubbio ed aspettare il giudizio del confessore (181). Questa per lungo tempo continuò ad esser la regola universale. E' vero che Prierias, fin dal secolo XVI, afferma che quando esiste un dubbio ragionevole se un peccato sia veniale oppure mortale, non si è obbligati a confessarsene, e se si pensa che il dubbio possa esser ragionevole non si è obbligati a parlarne (182), ma pare che quest'opinione attirasse ben poco l'attenzione, e l'opinione dell'Aquinate è accettata non solamente dai teologi medioevali, ma anche dai primi probabilisti del secolo XVII. Diffatti, Tommaso San-

(179) Gobat Alphab. Confessar. n. 504-13.

(180) Alex. de Ales Summæ P. II. Q. CXVIII. Membr. 1, Art. 4.

(181) S. Th. Aquin. in IV. Sentt. Dist. XXI. Q. ii. Art. 3 ad 3; Summæ Suppl. Q. VI. Art. 3 ad 3.

(182) Summa Sylvestrina v. *Confessio Sacram.* II. § 3.

chez dice esser essa opinione universale di tutti i dottori, antichi e moderni, ma aggiunge che quando non si tratti di dubbio ma di opinione, il penitente può seguire l'opinione meno probabile e ricusarne la confessione (183). Questa dottrina tradizionale cominciò ad esser discussa solo verso il 1625. Pare che il primo teologo di grido che dimostrasse non esser obbligatorio confessarsi dei peccati dubbii fosse il Köninck, giacchè il Laymann discutendo, molto più tardi, la questione lo cita in suo favore; quanto a lui, egli esita ad abbandonare l'opinione fino allora seguita da tutti i fedeli, tutt'al più afferma che la nuova opinione è probabile, e l'abbandona alla decisione dei dottori (184). Allora il probabilismo si era impicciato di tutte le questioni attinenti al confessionale ed andava modificando tutte le antiche posizioni. C'era grande mancanza di chiarezza e precisione; dubbio ed opinione potevano tanto significare la stessa cosa che due cose differenti, e l'opinione di Tommaso Sanchez rappresentava l'ultimo baluardo che la nuova dottrina doveva conquistare. Verso quest'epoca Alfonso de Leone dice che un penitente che ritenga probabilmente che un peccato sia veniale non è obbligato a confessarlo sebbene l'opinione più probabile sia che si tratti di un peccato mortale (185). Breve tempo dopo, il Marchant si studia di conciliare le antiche e le nuove teorie; se il dubbio sul grado del peccato è antecedente, commetterlo è mortale, me se è susseguente non c'è peccato, poichè vige la regola della ignoranza e dell'avvertenza. Ma in seguito egli, contraddicendosi, disse doversi confessare (186). Evidentemente la nuova dottrina non venne calorosamente abbracciata; perfino il Busembaum afferma che, in argomento, gli autori sono contro il Köninck, e che i peccati dubbii si dovrebbero confessare per tali (187). Viene poscia il Caramuel, uno

(183) Astesani Summæ Lib. V. Tit. xi. Q. 3. - Jo. Nider Præceptorium, Præcept. III. cap. ix. - S. Antonini Summæ P. III. Tit. xvii. cap. 18; Tit. xiv. cap. 19, § 7 - Pet. Hieremiæ Sermones, de Pœnit. Serm. xvii; Quadragesimale, Serm. xxii. - Summa Pacifica cap. 4. - Summa Angelica v. *Confessio* I. § 28. - Summa Rosella v. *Confess. Sacram.* I. § 12. - Caietani Summula v. *Confessio*. - Summa Sylvestrina v. *Confessio Sacram.* I. § 14. - Summa Tabiena v. *Confessio* II. § 11. - Martini de Frias de Arte Audiendi Confessiones, fol. xliii-a. - Armilla Aurea v. *Confessio* § 22. - Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVIII. Q. ii. Art. 4. - Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. V. cap. iv. n. 5 - Sayri Clavis Regia Sacerd. cap. xiii. n. 4 - Th. Sanchez in Præcept. Decal. Lib. I. cap. x. n. 67, 75-6.

(184) Layman Theol. Moral. Lib. I. Tract. I, cap. 4, § 37.

(185) Alph. de Leone de Offic. et Potest. Confess. Recoll. II. n. 212, 215.

(186) Marchant Trib. Animar. Tom. I. Tract. IV. Tit. vi. Q. 5; Tract. V. Q. 4, Concl. 2; Q. 5, Concl. 3, 6.

(187) Busembaum Medullæ Theol. Moral. Lib. VI. Tract. iv. cap. 1, Dub. 3, Art. 1, numero 7.

dei più formidabili teologi dell'epoca. Egli discute la questione con una prolissità che dimostra come si trattasse di una novità che attirava parecchio l'attenzione, e gli accenni che fa ai contemporanei denotano che la nuova idea si apriva una strada a dispetto dell'opposizione. Esaurite tutte le sottigliezze sul genere del dubbio, e dopo aver confuso oltre il possibile l'argomento, arriva alla conclusione che l'assoluzione ha bisogno di materia certa; se uno è incerto se un furto commesso sia o no mortale, non è soggetto d'assoluzione (183). Subito dopo il Tamburini afferma che mentre aveva insegnato esser obbligatorio confessarsi dei peccati dubbii, la pratica fu sempre diversa, ma le recenti opinioni del Köninck, del Marchant, del Caramuel e d'altri lo hanno indotto a mutar d'avviso; l'opinione non esser necessario confessarsi di siffatti peccati è stata adottata dalla Compagnia di Gesù ed or si può insegnare nelle scuole (189).

La questione era di quelle che non si risolvono. Naturalmente le scuole rigide negarono che i peccati dubbii potessero esser rimessi senza confessione, e ciò era conforme alla regola antica (190). Gli scrittori più moderati sostenevano trattarsi di cosa discutibile, ma la via più sicura esser quella della confessione (191). Nemmeno fra i probabilisti gesuiti si potè ottenere l'unanimità. Arsdekin ritiene che non vi sia obbligo alcuno, ma ciò non potersi ancora positivamente sostenere, mentre il Viva lo sostiene positivamente (192). La Croix dice che l'autorità sta dalla parte dell'obbligo, ma ragioni intrinseche rendono più probabile la ragione opposta (193). Herzig sostiene esser opinione comune che quando c'è dubbio positivo non è necessario confessare siffatti peccati; quando, poi, il dubbio è negativo, le opinioni sono divise, e tutte sono probabili, mentre il Benzi va con lui d'accordo in quanto alla prima cosa, ma quanto alla seconda ritiene si debbano confessare (194). Sporer e Reiffensteuel afferma i peccati dubbii

(188) Caramuelis Theol. Fundam. n. 1896.

(189) Tamburini Method. Confess. Lib. II. cap. 1, n. 16, 17.

(190) Summæ Alexandrinæ T. I. n. 464. - Alasia Theol. Moral. de Sacram. Pœnit. cap. V. § 1, Q. 6. - Manzo Epit. Theol. Moral. P. I. De Pœnit. n. 12.

(191) Clericati de Pœnit. Dist. XXIV. n. 19. - Cabrini Elucidar. Casuum Reservat. P. I. Recoll. 12.

(192) Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. 1, cap. 1, Princip. 6; cap. 3, Q. 18. - Viva Cursus Theol. Moral. P. VI. Q. ii. Art. 2, n. 8.

(193) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 607-9.

(194) Herzig Man. Confessar. P. I. n. 54. - Benzi Praxis Trib. Conscient. Disp. I. Q. ii. Par. 2, n. 3. - La distinzione tra dubbio positivo e negativo non è definita con assoluta uniformità, ma in generale si ammette vi sia dubbio positivo quando ci sono ragioni probabili per l'una e per l'altra parte, e negativo quando queste ragioni non esistono.

doversi confessare per dubbii (195). In quest'incertezza il Liguori, com'è suo costume, propende per l'opinione più lassista e fa l'affermazione assai rimarchevole, che, fatta eccezione dei rigoristi, è opinione quasi universale non esser necessario confessarsi dei peccati dubbii (196). L'autorità suprema del Liguori ha fatto di questa la dottrina predominante nella scuola dei probabilisti e degli equi-probabilisti, ed oggi si può considerare come dottrina ufficiale della chiesa, sebbene si ammetta esser più saggio e più pio confessarsi di siffatti peccati (197). Fra gli scrittori da me consultati, il Gousset è l'unico che, in argomento, esprima qualche dubbio, e Miguel Sanchez l'unico che affermi siffatti peccati doversi confessare (198). Eppure la debole fiducia sentita per l'opinione più lassa, perfino da coloro che la professano, si rivela nel consenso unanime dell'opinione che sul letto di morte sia sempre meglio considerare come mortali tutti i peccati dubbii, in vista del pericolo di quello spaventoso momento (199).

Simile discrepanza di opinioni si verifica pure quando il dubbio verte sull'aver commesso o meno il peccato. Domingo Soto, Tomas Sanchez, Sporer e Reiffensteuel affermano doversi fare la confessione (200). Ma, per un altro verso, siffatta necessità è negata dalla scuola principale di probabilisti (201).

Quando il dubbio verte sull'aver già confessato un peccato l'opinione più generale è stata doversi seguire la via più sicura, e quindi doversi confessare (202). Però, anche qui in favore della lassezza ven-

(195) Sporer Theol. Moral. P. III. n. 392-5. - Reiffensteuel Theol. Moral. Tract. XIV. Diss. vii. n. 54

(196) S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 473.

(197) Stapf Epit. Theol. Moral. § 428, n. 5. - Scavini Theol. Moral. Tract. X. Disp. 1, cap. 2, Art. 2 § 3, N. 1, Q. 5. - Zenner Instruct. Pract. Confessar. § 72. - Bonal Institt. Theol. T. IV. n. 235. - Pruner Moraltheologie, p. 50 (Freiburg i. B. 1883). - Marc Institt. Moral. Alphons. n. 1695.

(198) Gousset, Theologie Morale II. n. 426. - Mig. Sanchez, Prontuario de la Teol. Moral, Trat. VI. Punto 5, n. 4.

(199) Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I. cap. x. n. 64. - Caramuel Theol. Fundam. n. 1886, 1901. - Tamburini Method. Confess. Lib. II. cap. 1, n. II. - S. Alph de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 473. - Stapf Epit. Theol. Moral. § 428, n. 5. - Marc Instt. Moral. Alphons. n. 1695.

(200) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVIII. Q. ii. Art. 4, Concl. 3. - Th. Sanchez in Præcept. Decalogi Lib. I. cap. ix. n. 68. - Sporer Theol. Moral. P. III. n. 395. - Reiffensteuel Theol. Moral. Tract. XIV. Diss. vii. n. 55.

(201) Marchant Trib. Animar. Tom. I. Tract. IV. Tit. vi. Q. 5. - Bonal Institt. Theol. Fundam. Tom. IV, n. 233. - Marc Institt. Theol. Moral. Alph. n. 1695.

(202) Azpilcuetæ Comment. cap. *Si quis* n. 77. - Th. Sanchez in Præc. Decal. Lib I. cap. X. n. 71, 72. - Marchant Trib. Anim. Tom. I. Tract. V. Tit. iv, Q. 2 - Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. 1, cap. 1, Princip. 6. - Sporer Theol. Moral. P. III, n. 386-7 - Voit Theol. Moral. I. 52.

ne invocata la distinzione fra dubbio ed opinione, ed i probabilisti ritennero che quando ci fosse opinione probabile di essersi già confessati, non fosse più necessario confessare il peccato, mentre il Reiffensteuel va con loro d'accordo qualora il peccatore abbia gravi ragioni di credere di essersi già confessato (203). L'incertezza di cui sono pervase tutte le speculazioni e tutte le regole in materia è illustrata dal Liguori, giacchè ei ritenne al tempo stesso col Caramuel ed il Tamburini ciò che costoro ritennero, ma in seguito mutò idea e dimostrò che siccome l'obbligo di confessarsi è certo, vi dev'esser certezza di confessione (204). Pare che gli autori recenti abbiano generalmente accettata quest'opinione, sebbene il Bonal affermi che i probabilisti negano la necessità, ed il Gury distingua tra dubbio positivo e negativo — nel qual secondo caso l'obbligo esiste, mentre nel primo lo nega la comune opinione (205). Però, è ritenuto migliore e più sicuro il confessarsi.

Si è pur dovuto provvedere ad un'altra classe di peccati — quelli di cui il penitente, dopo l'esame diligente ed accurato che deve fare prima della confessione, più non si ricorda. Siccome il precetto impone solo la confessione annuale, e la categoria dei peccati mortali è stata grandemente ampliata, questi peccati dimenticati debbono essere necessariamente assai numerosi, quando la confessione non è frequente. Un confessore esperimentato afferma che i peccati più facili ad esser dimenticati sono quelli della lingua, del cuore e di omissioni; i primi comprendono tutte le male parole, la detrazione e lo scandalo; i secondi abbracciano tutti i cattivi pensieri e desiderii; i terzi tutti i doveri compiuti negligentemente od omessi, sia di prelati, che di preti, di giudici, di avvocati, di dottori, di genitori, ecc. (206). La chiesa promette l'assoluzione da tutti i peccati per una confessione onesta e fatta di cuore, e se non ci fossero compresi anche i dimenticati sarebbe inutile, poichè non può esser parziale. E' vero che l'includerveli verrebbe ad annullare la confessione, che è tale perchè il confessore, per giudicare, ha bisogno di conoscere tutti i peccati del penitente, per

(203) Th. Sanchez in Præc. Decal. Lib. I. cap. X. n. 75-6. - Caramuelis Theol. Fundam. n. 1885. - Tamburini Method. Confess. Lib. I. cap. 1, n. 9. - Reiffensteuel Theol. Moral. Tract. XIV. Dist. vii. n. 55.

(204) S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. xvi. (Ed. 1767, p. viii.). Cf. Lib. VI, n. 477).

(205) Stapf Epit. Theol. Moral. § 428, n. 5. - Scavini Theol. Moral. Tract. X. Disp. I. cap. 2, Art. 2, § 3, N. 1, Q. 5. - Zenner Instruct. Pract. Confessar. § 72. - Mig. Sanchez Prontuario Teol. Moral., Trat. VI. Punto 5, § 4. - Marc Institt. Moral. Alph. n. 1695. - Bonal Institt. Theol. T. IV. n. 237 - Gury Comp. Theol. Moral. II. n. 479.

(206) Clericati de Pœnit. Decis. XXI. n. 1.-14.

poterli rimettere mediante il potere delle chiavi, ma non c'è altra alternativa. La teoria doveva sottostare alle necessità delle cose, poichè altrimenti ben pochi sarebbero andati esenti dalle pene dell'inferno.

Il più antico tentativo di risolvere la difficoltà consistette nell'ipotesi che i peccati dimenticati, alla pari dei veniali, fossero rimessi dalla confessione generale, e dall'assoluzione deprecatoria della messa (207). Pier Lombardo lo ammette e venne seguito da S. Raimondo di Pennaforte, da Alessandro Hales, e dal Card. Enrico di Susa, la qual cosa dimostra come si trattasse di una spiegazione universalmente accettata, sebbene l'Hales protesti che la dimenticanza altro non faccia che approfondire la colpa del peccato (208). L'Aquinate non credette dissentire da costoro, ma più fortemente dei suoi predecessori insistette sulla necessità della contrizione tanto per i peccati dimenticati che per quelli ricordati, la qual cosa veniva a gettare un dubbio considerevole sulla remissione ottenuta mediante la confessione generale (209). Giovanni di Friburgo tende a dipartirsi dalla teoria dominante da un secolo e mezzo, giacchè dice che il pentimento generale basta per i peccati dimenticati (210), mentre il modo in cui l'Astesano tratta l'argomento dimostra che principiava ad attirare assai più l'attenzione, e se ne riconoscevano le difficoltà, che la rendevano assai più l'attenzione, e che se ne riconoscevano le difficoltà, che lo rendevano complesso di quanto non avessero sospettato gli antichi dottori. Egli ritenne che qualora la dimenticanza fosse frutto di negligenza impedisse la giustificazione, e trasferisse la remissione dei peccati dimenticati al prete, al quale occorre fare una confessione generale, per poterli comprendere tutti nell'assoluzione (211). Prima che l'innovazione venisse universalmente riconosciuta dovette correre molt'acqua sotto i ponti. Pierre de la Palu la rifiutò e Durand de San Pourcain si limita ad ammettere che qualora i peccati dimenticati, rimessi mediante la confessione rituale nella messa ed a prima ed a com-

---

(207) Honor. Augustodun. Speculum Ecclesiæ; De Nativitate Domini (Migne, CLXXII. 42, 847).

(208) P. Lombardi Sentt. IV, Dist. xxi. § 5. - S. Raymundi Summæ Lib. III, Tit. xxxiv. § 4. - Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XVII. Membr. ii. Art. 8; Q. XVIII. Membr. 4, Art. 1, § 6. - Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss. § 8. Il Lombardo dice pure che il salmo *Miserere* ha il potere di rimettere i peccati dimenticati.

(209) S. Th. Aquin. Summæ Suppl. Q. II. Art. 3; Q. X. Art. 5.

(210) Jo Friburg. Summæ Confessor. Lib. III. Tit xxxiv. Q. 147.

(211) Astesani Summæ Lib. V. Tit. iii. S. 6; Tit. xix. Q. 3.

pieta, venissero in seguito ricordati, occorre confessarli al prete (212). A prima vista quest'ultima frase sembra ragionevole, ma produce l'anomalia di peccati perdonati e non perdonati al tempo stesso, e furonvi dottori che si studiarono di affrontarla coll'ipotesi più logica ma impraticabilmente rigorosa che qualora venisse dimencato un peccato occorrerebbe ripetere tutta la confessione, perchè sarebbe nulla per mancanza di perfezione (213). La questione principale restò lungamente sospesa. Nel 1353 Passavanti aderì alla pratica antica e mise i peccati dimenticati nel novero dei veniali, rimessi mediante la confessione generale, non sacramentale, del rituale (214), ma il trionfo finale della teoria sacramentale rivelasi nella Summa Pisanella. Scritta nel 1338, essa aderisce all'antica pratica, citando S. Raimondo da Pennaforte e Pierre de la Palu, ma il suo commentatore, Nicolò da Osimo, nel 1443, spiega che la confessione generale ivi accennata non significa la confessione fatta al prete, il quale solo può assolvere i peccati mortali (275).

Dopo di ciò la questione si può considerare risolta, nè venne più discussa. Come abbiamo visto (Vol. I) le formole di assoluzione di questo periodo comprendono in modo speciale i peccati dimenticati (216), e S. Antonino ammonisce il penitente di aggiungere nella confessione « Dico *mea culpa* per tutti gli altri peccati mortali e veniali, confessati e non confessati », e ciò al momento di ricevere l'assoluzione. Per dippiù, egli conserva l'anomalia di imporne la confessione in seguito, qualora gli vengano in mente, sebbene non sia necessario

---

(212) P. de Palude in IV. Sentt. Dist. XVII. Q. ii. Art. 1. - Durand. de S. Porciano in IV. Sentt. Dist. XXI. Q. iii. § 4, 6, 7.

(213) Manip. Curator. P. II. Tract. iii. cap. 7.

(214) Lo Specchio della vera Penitenza Dist. V. cap. 7. Come si andasse sempre più insistendo sui peccati dimenticati lo dimostra la minuta discussione di John Nider (Præceptorium, Præcept. III. cap. 8) sulle condizioni a ciò necessarie e sulla negligenza dimostrata col dimenticarli. L'incertezza dimostrata a questo riguardo è illustrata da una tavoletta esistente nella chiesa di S. Maria in Stellis, in Verona, la quale dice che quando Urbano III nel 1187, fece la dedicazione della chiesa, concesse per l'anniversario un'indulgenza a *pœna et a culpa* per tutti i peccati dimenticati (Amort de Indulgent. I. 128). Evidentemente l'indulgenza è un falso, ma riflette le idee del tempo, che è probabilmente il secolo XV.

(215) Summa Pisanella v. *Peccatum* I. § 11.

(216) Sembrerebbe che questa clausola si fosse ostinatamente mantenuta, giacchè verso il 1600 il vescovo Zerola (Praxis Sacr. Pœnit. cap. xxiv. Q. 6) ammonisce i preti di non servirsene, perchè i peccati dimenticati non vengono assolti formalmente ed attualmente, ma virtualmente e consecutivamente, ossia, come parafrasa il Benzi, indirettamente (Praxis Trib. Conscient. Disp. I. Q. ii. Art. 1, Part. 1, n. 14).

ripetere l'assoluzione (217). Per ultimo, se sulla questione poteva ancora restare qualche dubbio, scomparve colla dichiarazione del concilio di Trento, che la confessione deve abbracciare tutti i peccati di cui uno, dopo maturo esame, può benissimo non ricordarsi (218). Se siffatti peccati si debbano confessare appena ritornino in mente, è questione dibattuta fino al 1665, quando Alessandro VII condannò formalmente la proposizione che sosteneva non esser necessario farlo, ed ancora nel 1700 l'assemblea del clero gallicano fu costretta a ripetere la condanna (219). Tale è rimasta la regola della chiesa, spiegata nel senso che siffatti peccati, pur essendo rimessi per la buona fede del penitente, e pur non gravando più sull'anima, resta pur sempre obbligatorio sottoporli al potere delle chiavi qualora siano ricordati, anche se l'assoluzione è stata impartita sotto l'autorità dell'indulgenza plenaria della Cruzada e del Giubileo (220).

Naturalmente ciò fa parte dell'esame di coscienza che si deve fare prima della confessione, e su di ciò nei tempi moderni si è insistito parecchio. Durante quel periodo di rilassatezza che precedette la Riforma, Prierias trattò l'argomento con disdegno anzichenò. Dimenticare in confessione un peccato mortale non è mortale, nè si è obbligati a troppo faticare per ricordarsene; sarebbesi allora costretti a scriversi i peccati e conservare lo scritto portandoselo seco, la qual cosa è assurda (221). Anche dopo il decreto tridentino, che imponeva un diligente esame, Diana, nel secolo XVII, è quasi lassista; non ci si può aspettare che uno si ricordi di tutti i suoi peccati di un anno, e perciò è tenuto solo a confessare quelli di cui, dopo diligente esame, si ricorda (222). Naturalmente sarebbe impossibile definire con esattezza la natura di quest'esame; esso diede la stura a discussioni abbastanza ampie, tanto quanto il grado di colpevolezza implicito nella negligenza, ed i suoi effetti, capaci di rendere nulla la confessione per

(217) S. Antonini Summæ P. III. Tit. xiv. cap. 19, § 5; Tit. xvii. cap. 21, § 1. La Summa Angelica) (v. *Interrogationes*) dà una formola più minuta di confessione. « Dico *Mea culpa* per tutti i peccati mortali che non conosco od ho dimenticati e che non ho legittimamente confessati per ignoranza o negligenza ».

(218) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 5.

(219) Alex. PP. VII, Decr. 7 Sept. 1665, Prop. XI. - Tournely de Sacr. Pœnit. Q. VI. Art. iv.

(220) Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII. cap. iv, Art 2. - Sanchez Exposit. Bullæ Sanctæ Cruciatæ, p. 168. - Viva de Julilæo, pp. 142-7 (Ed. 1750). - Per alcune delle questioni più dubbie scaturienti dalla regola vedi Gury, *Casus Conscientiæ* II. 471-77.

(221) Summa Sylvestrina v. *Confess. Sacram.* I. § 3.

(222) Summa Diana v. *Confessionis necessitas* n. 6.

mancanza di completezza (223). L'unico mezzo per levarsi siffatte preoccupazioni è la confessione frequente, ed in ciò la chiesa ha sempre fortemente insistito, ma l'obbligo di confessarsi più di una volta all'anno, per evitare la certezza morale di aver dimenticato qualche cosa, è materia ardentemente discussa fra rigoristi e lassisti (224). Non è proibito al penitente stendere una memoria scritta dei suoi peccati, allo scopo di non dimenticarsene, ma è pratica che non si può incoraggiare, perchè allora quasi tutti i penitenti lo farebbero, e ciò porterebbe alla confessione scritta (225).

Chi volesse esaminare in complesso questo minuzioso sistema, frutto di intelletti acuti e forniti di una particolare educazione a ciò fare, si sentirebbe indotto a chiedere quale valore reale gli si possa annettere — quale importanza coloro che l'amministrano annettano a tutte queste sottigliezze di indagine a proposito delle quali i teologi si sono dibattuti per sette secoli sudando sette camicie, riempiendo tanti in folio, presentati poi a guida di confessori e penitenti. L'unica risposta che si possa dare a questa domanda è che quasi tutto questo lavoro è stato opera vana. Benedetto XIV espone il caso di un contadino ignorante, che si confessa ad un prete talmente ignaro di ciò che fa da non saper distinguere un peccato veniale da uno mortale, od un peccato ordinario da uno riservato. Si chiede se l'assoluzione sia valida, e risponde di sì. Diffatti, nessun'altra risposta è possibile, poichè, dic'egli, il sacramento consta della materia, della forma e dell'intenzione, e tutte queste cose ci sono (226). Negarne la validità equivarrebbe ad atterrare tutto il sistema sacramentale. Inoltre, Gury afferma che sebbene il confessore non sia infallibile, e possa andare errato, ciò non porta conseguenza alcuna per il penitente, che ha il dovere esclusivo di un'obbedienza cieca; finch'egli obbedisce è infallibile

(223) Clericati de Pœnit. Decis. XIX. n. 15. - Tournely de Sacr. Pœnit. Q. VI. Art. ii - Benzi Praxis Trib. Conscient. Dist. I. Q. ii. Art. I, Part. I, n. 10 - Mig. Sanchez Prontuario de la Teol. Moral, Trat. VI. Punto 5, n. 8. - Gury Casus Conscientiæ, I. 493-7.

(224) Concina Theol. Christiana contracta, Lib. XI. Dist. ii. cap. I.

(225) Clericati de Pœnit. Decis. XIX, n. 20-1.

(226) Benedicti PP. XIV. Casus Conscient. Sept. 1739, cas. I. - A questo proposito non si ha la concordanza degli autori. Einsengrein, per esempio, dice positivamente (Confessionale, Cap. IV. Q. 12) che la confessione fatta ad un prete troppo ignorante per poter distinguere i peccati veniali dai mortali è nulla e va ripetuta; ma se l'ignoranza è ristretta semplicemente a quelli che si possono facilmente scambiare, la confessione è valida, giacchè nessuno è in grado di distinguere nettamente tutti i peccati.

ed immune da ogni responsabilità (227). Questo riduce tutta la questione ai suoi minimi termini. Il confessore dotto e l'ignorante sono fra loro uguali, il penitente deve fare solo ciò che gli vien comandato, nè deve preoccuparsi degli errori in cui può incorrere il suo padre spirituale, giacchè il sacramento opera *ex opere operato*. Ecco il frutto dello sviluppo completo della teoria sacramentale. Sarebbe inutile chiedersi perchè gli scolastici siansi fermati così a lungo sulle qualità e sull'educazione necessaria in un confessore e sulla necessità di esser egli ingrado di addentrarsi nei più intimi recessi del cuore del penitente allo scopo di dare un giusto giudizio, giacchè il modo in cui il sacramento viene amministrato è assolutamente indifferente, dal momento che è egualmente efficace tanto se amministrato da un saggio che da un pazzo, da un uomo pio o da uno carico di peccati.

(227) Gury Casus Conscient. I. 54. - « Confessarius revera non est infallibilis materialiter in sua dirigendi ratione; tu vera vero gaudebis infallibitate ei obsequendo, cum Christus dixt apostolis seu sacerdotibus: qui vos audit me audit. Igitur si forte naterialiter dux tuus erraverit error ille tibi minime imputari potest ».

CAPITOLO XXI.

PROBABILISMO E CASUISTICA.

SOMMARIO. — Impossibilità di un consensus di opinioni. — Complicazione e confusione. — L'opinione guida all'azione. — Tuziorismo e probabilismo. — Il confessore deve accettare l'opinione del suo penitente. — Origine del probabilismo alla fine del secolo XVI. — Opposizione della chiesa Gallicana. — Idem della Santa Sede. — I Gesuiti si fanno patrocinatori del probabilismo. — Il generale Thyrsus Gonzales ed il suo libro. — La teoria del probabilismo: definizione del dubbio; certezza, sua necessità ed acquisizione; probabilità intrinseca ed estrinseca. — Probabilità di vario grado. — Limiti del probabilismo in diritto e medicina. — In eresia e nelle materie di fede. - Il probabilismo inapplicabile sul letto di morte. — Condanna implicita del tuziorismo. — Rinascenza di probabilismo. — Sua influenza sulla caduta dei Gesuiti. — Il rigorismo stigmatizzato per giansenista. — Nuovo probabilismo riflesso. — Dottrina del possesso. — Dottrina dell'insufficiente promulgazione della legge. — Aumento di lassezza sotto il nuovo probabilismo. — Influenza preponderante di S. Alfonso Liguori. — Suo sistema di equiprobabilismo. — Recenti tentativi di fondare altri sistemi. — Influenza del probabilismo.. — Il peccato semplice materia di opinione. — Non è necessario istruire i penitenti ignoranti. — Scappatoie per i canoni contro l'usura. — Casuistica, sue origini e sviluppo. — Il furto commesso per necessità. — Compensazione occulta. — Corruzione di giudici. — Profitti eccessivi. — Riserve mentali e menzogne. — Tendenze della teologia morale moderna.

Per incidenza abbiamo visto con quanta frequenza i dottori, per ciò che concerne l'amministrazione del sacramento della penitenza, divergessero su punti di non lieve importanza. Nel confessionale il

prete sta in luogo di Dio, ed è obbligato a pronunciarsi sulle materie che gli sono sottoposte; la sua giurisdizione abbraccia tutte le azioni della vita; egli decide non solamente del destino dell'anima ma ben anche della liceità di quanto il penitente può fare o tralasciare; non c'è complessità di rapporti, non c'è delicatezza di relazioni sociali che si sottragga al suo giudizio, dal quale dipende l'avvenire dell'anima in questo e nell'altro mondo, giacchè la chiesa pretende di dirigere tanto la vita che l'anima dei suoi sudditi. In questo complesso di responsabilità e di doveri che a tutto si estendono, i decreti papali e conciliari non abbracciano se non una parte minima dei casi di cui deve occuparsi il confessore, ed anche in questi è estremamente difficile parlare dell'applicazione di regole generali ai casi speciali, per cui nella maggior parte dei casi il confessore deve affidarsi alle opinioni dei competenti, che hanno investigato esaurientemente l'argomento della legge e della morale e si sono studiati di dilucidare in tutti i modi l'insondabile intricatezza dei pensieri, delle passioni e delle azioni umane. E' naturalmente inevitabile che gli esperti non siano riusciti ad accordarsi nelle stesse conclusioni, anche in materie di semplice speculazione, senza contare che qui non si tratta di funzioni semplicemente speculative; ei sono stati chiamati ad applicare la loro dialettica alle regole grandemente intricate ed artificiali della chiesa deducendone istruzioni pratiche che dovessero servire di guida, e moltiplicando così all'infinito i motivi di discordia. Costoro ebbero ampiamente campo di esercitare il loro genio, più o meno perverso; per secoli, intelligenze acute e profonde hanno impiegato tutta la loro ambizione nell'opera di atterrare le opinioni precedenti per stabilirne delle nuove, con poco rispetto delle considerazioni etiche in esse implicite, fino a che la così detta scienza della Teologia Morale è diventata tutto un ammasso di divergenti e contradditorie opinioni, in cui pochi sono i punti che non siano obbiettabili. Il sistema della confessione e dell'assoluzione sacramentale suppone che in tutti i casi debbasi conseguire la certezza, mentre questa è attributo esclusivo dell'Onnisciente; il prete può benissimo arrogarsi il posto di Dio, ma deve affidarsi alle imperfezioni dell'umana intelligenza, la quale corre sempre ciecamente dietro alla certezza, senza mai raggiungerla. Quando Lattanzio volle fare il confronto tra la precisione dei precetti cristiani e le vane contradditorie speculazioni dei filosofi, era ben lungi dall'immaginarsi fino a qual punto il suo confronto si potesse applicare allo sviluppo moderno della casuistica, basata sulla

congettura e l'opinione (1). Tutto parve chiaro alla fede semplice del secolo IV, ma, sorta la teologia scolastica, l'insana smania di tutto indagare e dimostrare in base al sistema ecclesiastico gettò ogni cosa nelle spire del dubbio. L'Aquinate riconosce nella maggior parte delle cose non potersi conoscere la volontà di Dio, per cui ne trae la conclusione o sicurezza confortante in siffatte cose non esser da noi richiesto che ci conformiamo alla divina volontà (2). Questo riconoscimento della vanità dell'impresa prescritta dalla chiesa, in luogo di impastoiare le energie degli scolastici, altro non ha fatto che aumentare la licenza della loro speculazione, e col decorrere dei secoli i punti discutibili non fecero che aumentare. Il movimento rivoluzionario del secolo XVI portò nuovo stimolo alla disputazione teologica. Il conflitto coll'eresia attribuì alla teologia un interesse ed un'importanza mai avuta per l'addietro attirando nell'orbita del suo servizio uomini di singolare abilità che intrecciarono gli attacchi al protestantesimo colle interne discussioni su ogni fase della morale, fino al punto da potersi affermare che la certezza è veramente diventata un mito. A mezzo il secolo Melchior Cano afferma di aver dovuto cessare dallo scrivere per evitare di stabilire quali punti siano discussi da molti; e dice semplicemente che quando c'è divergenza di dottori noi dovremmo seguire assai più il peso che il numero, e che quando la discordia si verifica fra i più dotti, l'unico rifugio è di rifiutare l'assentimento data l'incertezza (3). Così non si trattava più di divina volontà, sostituita dall'opinione umana di un'autorità maggiore o minore, portante seco una probabilità maggiore o minore. Il suo contemporaneo Azpilcueta deplora la mania di discutere delle scuole, la quale faceva si che i dottori sostenessero il vero ed il falso semplicemente per far pompa della propria abilità, non solo inducendo con ciò in errore i loro uditori, ma ben anche diventando spesso ciechi essi stessi alla verità e finendo coll'abbracciare l'errore (4).

Così si venne sempre più accelerando il processo di complicazione della scienza della morale e di moltiplicazione delle sue incertezze. Nel 1600, uno dei più antichi probabilisti, il Carbone, nelle prudenti regole da lui enunciate per la selezione delle opinioni, si lagna

(1) Nihil apud eos certi est, nihil quod a scientia veniat. Sed cum omnia conjecturis agantur, multa etiam diversa et varia proferantur. - Lactant. Divin. Institt. III. 27.

(2) S. Th. Aquin. Summæ II. I. Q. xix. Art. 10 ad 1.

(3) M. Cani de Auctor. Doctor. Scholast. Lib. VIII. c. iii; c. ib. Concl. I.

(4) Azpilcuetæ Comment. Cap *Si quis autem*, n. 44-47.

che ne fossero in voga tante false (5). Nel secolo XVII Tommaso Sanchez si vanta di trovare ogni giorno argomenti nuovi che vanno ad infirmare posizioni fino allora ritenute inespugnabili, ma mette i meno abili in guardia contro i pericoli inerenti al seguire opinioni di cui non si riesce a scorgere tutta la portata o che non sono facilmente applicabili (6). Breve tempo dopo Juan Sanchez ci fa vedere come queste novità scaturissero continuamente dalle discussioni delle scuole assumessero forma e si acquistassero aderenti, fino ad avere il diritto di esser rispettate (7); mentre Valerio Renaud dichiara tutto esser in così cattivo stato che ognuno, per riuscire a farsi un giudizio, deve pesare da sè le circostanze di ogni caso particolare (8), ed Alfonso de Leone dice che un'opinione probabile può contemporaneamente cessare di esser probabile in forza di qualche ragione nuovamente escogitata (9). Si tentò di distinguere le opinioni speculative dalle pratiche, ma, siccome nel confessionale le speculative dovevano sempre necessariamente convertirsi in pratiche, la distinzione non apportava differenza alcuna, e, nel 1643, Marchant affermava che si davano tante opinioni contradditorie quanti erano i canonisti e gli avvocati, e ciò per il diverso modo di pigliare le parole e le interpretazioni delle leggi (10). Nel 1666, Gobat dichiarava che l'esperienza quotidiana dimostrava come su cento casi dubbii a stento se ne sarebbe trovato uno a proposito del quale si sarebbe potuto avere, sia per l'affermativa che per la negativa, il consenso di molti autori (11). Il Viva asserisce che tanto i moderni che gli antichi sono spesso degli allucinati, giacchè in morale facilmente gli uomini ingannano sè stessi, e le falsità spesso appaiono più vere delle verità, per cui è passato in proverbio il detto non esserci pazzo senza avvocato, non esserci pazzia senza amanti; nè devesi prestar eccessiva attenzione alla censura, perchè spesso il censore, per esitazione o connivenza o trascuratezza, trascura il proprio dovere (12). Anche il rigorista Wigandt sostiene doversi ammettere che non sempre si debba esser obbligati a sceglier l'opinione che pare più sicura, giacchè intralcerebbe immen-

(5) Lud. Carbonis Summ. Summar. Casuum Conscient. Tom. I, P. I. Lib. 5, cap. 14.
(6) Th. Sanchez in præcepta Decalogi Lib. I. c. ix. n. 6, 10.
(7) J. Sanchez Selecta de Sacramentis Disp. XLIV. n. 61.
(8) Reginaldi Praxis Fori Pœnit. *Ad Lectorem.*
(9) Alph. de Leone de Offic. et Potest. Confessar. Recoll. II. n. 102.
(10) Marchant. Tribun. Animar. T. I; Tract. V, Tit. 5, Q. 2, Concl. 2, Q. 5, Concl. 1.
(11) Gobat Alphab. Confessar. n. 269.
(12) Viva Comment. in Propos. XXVI. Alex. VII. n. 3, 4.

samente il corso degli umani affari, poichè pochi sono gli atti o contratti a proposito dei quali non esista un'opinione condannatrice (13). Diffatti, il concilio di Avignone del 1725 fa osservare come la sola usura dia luogo ad un numero infinito di dubbii che l'umana capacità è impossibilitata a ricordare e decidere (14). La Croix sostiene che la certezza morale non esige l'unanimità di opinioni, giacchè altrimenti nulla sarebbe certo, poichè quasi sempre si troverebbe un autore che sostiene il contrario (15), ed il Voit asserisce che in morale la certezza della verità è talmente difficile a conseguirsi, che dobbiamo accontentarci della verisimiglianza (16). Liguori dice che se un penitente fosse obbligato ad accettare le opinioni del suo confessore, difficilmente ci sarebbe un teologo capace di ricevere l'assoluzione, giacchè raramente accade ad un teologo di imbattersi in un confessore delle sue stesse opinioni (17), ed il Gury dice che in morale difficilmente si troverebbe un punto sul quale gli autori cadano d'accordo (18). Ma non c'è solo questo caos di opinioni argomentative; la chiesa pure ha incatenata l'umana coscienza con un'infinità di leggi e di regole, non revocate e non certamente antiquate, si che, come afferma il Bonal, se la loro obbligatorietà dipendesse dalla loro esistenza o cessazione, la sarebbe finita per l'umana volontà. Quindi, ammessa l'esistenza o la cessazione di una legge, i casi di coscienza in cui il vigore della legge è dubbio sono talmente numerosi, che, qualora fosse necessario compiere tutti gli atti dubbii da essa imposti, l'umana volontà cesserebbe di esistere. Per ultimo, qualora le azioni venissero omesse semplicemente perchè dubbia ne è la legalità, l'umana società ne patirebbe parecchio (19). Così la Chiesa, nello sforzo erculeo di sottoporre l'umana coscienza al dominio del confessionale, ha gettata sulla regione della morale una densa nebbia attraverso la quale brancica l'esploratore in cerca di verità e di certezza senza mai trovare altro che dubbio.

Eppure il dovere del confessionale va compiuto. Penitente e prete debbono decidere ogni caso che si presenta nel complicato mecca-

(13) Wigandt Tribun. Confessar. Tract. II. Exam. iii. n. 9.

(14) C. Prov. Avenion. anno 1725, Tit. XLIV. c. 4 (Collect. Lacens. I. 577).

(15) La Croix Theol Moral. Lib. II. n. 180.

(16) Voit Theol. Moral. I. 77. Per le numerose edizioni di quest'opera fatte tra il 1754 ed il 1860 vedi Backer IV. 737.

(17) S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 604.

(18) Gury Compend. Theol. Moral. Præf. · « In hisce disciplinis vix ullum reperias punctum in quo et ipsi inter se Doctores consentientes sint ».

(19) Bonal. Institt. Theol. T. V. De actibus humanis. n. 120.

nismo della vita umana, ed, in un modo o nell'altro, ad una assoluzione bisogna pur arrivare, se si deve salvare l'anima del peccatore, affidata alle cure della chiesa. Vennero quindi stabilite delle regole con cui risolvere i dubbi, vennero fabbricate delle corde con cui il cieco possa condurre l'altro cieco per il vero sentiero. Negli antichi tempi del cristianesimo, S. Agostino si era riso della filosofia pagana la quale aveva sostenuto che chi avesse seguito ciò che gli pareva probabile non poteva peccare od errare; egli non ebbe misericordia delle opinioni, ed insistette nel dire nulla esser probabile che non si possa provare (20). Leone I accontentossi della semplice regola nel dubbio e nell'oscurità doversi seguire la via che non è contraria ai precetti del vangelo e dei padri (21). E' vero che S. Bernardo afferma potersi seguire l'opinione che non è contradetta da certa ragione o da rispettabile autorità, ma, siccome egli altro non faceva che difendere la speculazione secondo la quale gli angeli non conobbero in anticipazione le particolarità dell'incarnazione, il passo citato dal Liguori altro non fa che illustrare gli sforzi disperati dei teologi moderni per trovare nell'antichità una garanzia per le loro opinioni, giacchè altrove egli afferma che se si fa il male credendo di far bene, od il bene credendo di far male, è peccato (22). Riccardo di S. Vittore afferma senza esitare che ogni volta che si cerca di accordare la fede con una falsa opinione, si cade in peccato (23). Una volta imbrigliata la vita pratica, dopo che la teologia scolastica ebbe principiato ad offuscare le questioni concernenti i peccati veniali ed i mortali, e dopo che per la confessione obbligatoria ogni azione venne sottoposta al giudizio del prete, dapprincipio non si esitò ad aderire alla regola che nei casi dubbî la miglior cosa fosse di starsene alla via più sicura — *in dubiis via est eligenda tutior* — e cioè si dovesse seguire la via che, in linguaggio moderno, sta in favore della legge contro la libertà, la qual cosa significa che si debba stare al precetto e l'allontanarsene esponga al pericolo di peccato per lo meno. Questa regola venne ripetutamente enunciata in parecchi decreti papali, alcuni dei quali sono

(20) S. Augustin. contra Academicos Lib. III. c. xvi; Ejusd. de utilitate credendi cap. II. La Croix (Theol. Moral. Lib. I. n. 321) si studia di evitare lo scoglio ricorrendo a S. Augustin. *Retractationes* Lib. I. c. 1, ma quivi nulla si trova che distrugga la forza di quest'argomento.

(21) Leon. PP. I, Epist. CLXVII, ad Rusticum Narbon. - Gratian. Decr. c. ii. Dist. XIV.

(22) S. Bernardi Tract. de Baptismo etc. c. 5; Lib. de Præcept. et Dispensat. cap. xiv. - S. Alph. de Ligorio Apologiæ § 1, n. 6.

(23) Rich a S. Victore de Statu Interioris Hominis Tract. II. cap. ii.

entrati a far parte del diritto canonico, ed ha stabilito su basi apparentemente incontestabili il sistema noto sotto il nome di Tuziorismo, per il quale se si nutre qualche dubbio sulla liceità di un'azione bisogna starsene a ciò che per l'anima è più sicuro (24). Parlando più sopra di alcuni punti più discussi abbiamo visto come gli antichi autori raccomandassero costantemente l'opinione più vera e più sicura, come quella che dovevasi di preferenza adottare. Così Alessandro Hales non esita ad affermare che se uno è dubbioso se un dato contratto possa essere o no macchiato di simonia, deve astenersene, giacchè è assai meglio perdere i beni temporali che non gli spirituali (25). Eppure il genio degli scolastici fu sempre intento a scovare ragioni per rendere nullo l'effetto di questo principio. Usura, simonia, pluralità di benefizii, e tutto un esercito di questioni siffatte offrivano ricca messe a chi fosse stato vago di evitare il rigore della condanna, e la sottigliezza dei teologi adoperossi in tutti i modi a studiare argomenti atti ad attutire la coscienza ed a procurare l'assoluzione senza abbandonare gli utili della posizione. Così ebbe principio il procedimento descritto più sopra per il quale, soggetto su soggetto, si elaborarono tutto un cumulo di contradditorie o divergenti opinioni; il peccatore onesto trovava le sue idee sul giusto e l'ingiusto confuse in maniera inestricabile, ed il disonesto si tranquillizzava facilmente nel godimento dei suoi beni di mal acquisto o dei suoi illeciti piaceri. In questa lotta fra dialettici spuntò presto la questione della probabilità comparativa delle opposte opinioni; sulla loro veracità non esisteva alcuna pietra di paragone, e già si principia a sentir parlare di più probabile e di meno probabile. Così, accanto al Tuziorismo, sorgeva la regola affine, nota nei tempi moderni col nome di Probabiliorismo, che tra due opposte opinioni bisogna seguire la più probabile. In apparenza i due principii non erano affatto considerati come contradditorii, ed a seconda delle circostanze gli uomini si consultavano per vedere quale via seguire, se la più sicura o la più probabile.

La tendenza ognor crescente a giustificare la lassezza provocò la più ardente opposizione per parte di alte autorità ecclesiastiche.

---

(24) C. 43 (Extra Lib. IV. Tit. i. - C. 12, 24, Extra Lib. V. Tit. xii. - C. 5 Extra Lib. V. Tit. xxviii. - C. I Clemtnt. Lib. V. Tit. xi - Innoc. PP. III, de Sacro Altaris Mysterio Lib. V. v. xxiv. Liguori (De Usu Moderato n. 55, 56, 57), cerca invano di annullare queste decisioni Un'espressione di Onorio III (c. II Extra I xxxvi) in cui raccomanda la benignità ai giudici in casi in cui non siavi legge espressa è stato citato in appoggio delle opinioni « benigne », ma ha nulla a che vedere coll'argomento.

(25) Alex. de Alesa Summæ P. II. Q. cxii. Membr. 8.

Sarebbe difficile pronunciare una condanna più enfatica della moderna concezione della teologia morale, compresi i così detti principii riflessi e l'insidiosa distinzione tra peccato materiale e formale, di quella pronunciata da S. Bonaventura. Non si può evitare, dic'egli, la responsabilità per il peccato commesso col dubbio sull'interpretazione dei precetti; simili opinioni probabili sono peggiori delle trasgressioni, giacchè non si tratta solo del peccato commesso, ma il peccatore si culla in una falsa sicurezza che gli assicura la condanna. Il genio casuistico altro non è che pazza discussione con Dio per convincerlo non dover Egli giudicare per peccato ciò che noi non riteniamo peccato (26). Evidentemente, checchè gli uomini si facessero per palliare il peccato non riuscivano a neutralizzare l'influenza del divino giudizio.

L'Aquinate fu un ragionatore assai più raffinato di S. Bonventura, e nei suoi voluminosi scritti trovansi passi che sono stati citati in appoggio della scuola moderna. In un testo assai oscuro egli insiste non meno enfaticamente di S. Bonaventura nell'ammonire i peccatori che nessuna opinione può giustificare il peccato o condonare la colpa di colui che la segue. Quando ci si trova di fronte a due opinioni contrarie, una ha da esser vera e l'altra falsa; chi segue la falsa pecca anche se lo fa coscienziosamente; chi segue la vera credendola vera, è immune da peccato, ma se ne dubita o non creda nella verità pecca (27).

(26) Dubia interpretatio præcepti est periculosa... Ut si Deus approbet illam opinionem evadat sine lucro meriti; si autem reprobet eam damnetur, maxime cum tales opiniones quandoque pericolosiores sunt quam pœrtæ transgressiones, quia ubi scit homo se delinquere inde facile corrigitur; ubi autem nescit se peccare; et insuper credit sibi licere, inde nec in morte pure convertitur propter falsam spem... Cum autem Deo disputare stultum est, et quasi velle convincere eum ut non debeat judicare hoc esse peccatum mortale quod nostra opinio non vult pro mortali habere. - S. Bonavent. de Processu Religionis Process. V. c. 3, 28. Ciononostante il Liguori (De Usu Moderato n. 12) negli sforzi instancabili da lui fatti per trovare antiche autorità in in sostegno di teorie moderne, non esita ad affermare che S. Bonaventura fu probabilista, perchè, discutendo la questione controversia del potere papale a concedere la dispensa dai voti di castità, espone tre opinioni che dice tutte sostenute e non si pronuncia, sebbene prudentemente lasci capire quale sia quella che gode le sue preferenze, che sarebbe quella secondo la quale il papa non avrebbe siffatta facoltà. - In IV. Sentt. XXXVIII. Art. ii. Q. 3.

(27) S. Th. Aquin. Quodl. VIII. Art. 13. Discutendo della liceità di avere varii beneficii dice: « Dicendum est ergo quod quando duæ sunt opiniones contrariæ de eodem oportet esse alteram veram et alteram falsam. Aut ergo ille qui facit contra veram opinionem; et sic, cum facit contra legem Dei, non excusatur a peccato, quamvis non faciat contra conscientiam; sic enim contra legem Dei facit. Aut illa opinio non est vera, sed magis contraria quam iste sequitur, ita quod vere licet habere plures præbendas; et tunc distinguendum est: quia aut talis habet conscientiam de con-

In altro passo afferma espressamente che in materia di fede e di morale, non è scusato alcuno che segua l'opinione erronea di un qualunque maestro (28). Eppure nelle scuole troppe erano le questioni dubbie e troppe le opinioni contradditorie perchè la decisione nelle stesse fosse facile, e lo stesso Aquinate è qualche volta costretto a dichiarare l'una più o meno probabile di un'altra. Ciò avviene, per esempio, quando, discutendo le idee di Hales e Bonaventura che il peccato mortale bisogna confessarlo il più presto possibile dopo commesso, afferma esser probabile l'opinione di coloro i quali non ritengono ciò necessario, sebbene sia pericoloso differire la confessione; altrettanto accade nelle malattie fisiche, quando non si chiama subito il medico (29). Ancora, discutendo della necessità di confessare le circostanze aggravanti, dice l'opinione negativa esser più probabile (30). Nel medesimo tempo dà una definizione del termine opinione, definizione che da allora in poi ha conservato il suo posto nella teologia; essa è un atto dell'intelletto col quale questo aderisce ad un aspetto della contraddizione ma con timore dell'altro (31).

trario, et sic iterum peccat contra conscientiam faciens, quamvis non contra legem, aut non habet conscentiam de contrario seu certitudinem, sed tamen in quandam dubitationem inducitur et contrarietate opinionum; et sic si manente tali dubitatione plures præbendas habet, periculo se committit et sic procul dubio peccat utpote magis amans beneficium temporale quam propriam salutem; aut ex contrariis opinionibus in nullam dubitationem inducitur et sic non committit se discrimini nec peccat ». Evidentemente questo venia a distruggere tutta la teoria del peccato materiale, e tutta la costruzione della teologia morale moderna. Sulla questione concernente la vita pratica e la natura del peccato è suggestivo vedere i due grandi dottori del cristianesimo latino, l'Aquinate ed il Liguori, in completa discordia, sì che la chiesa infallibile condannò nel secolo XIII ciò che insegna e pratica nel XIX. Tipica illustrazione della mancanza di scrupoli per parte di questa scuola è il fatto del La Croix che cita falsamente staccate sentenze di un dato passo (Theol. Moral. Lib. I. n. 321). Anche il Liguori ha tentato di servirsene (De Usu Moderato n. 14). Per un altro verso, Shguanin (Anatomia Probabilismi, Q. III. § vi. Probat. 5, n. 29, 30) lo cita trionfalmente come prova irrefragabile della falsità della posizione probabilistica.

(28) « In his vero quæ pertinent ad fidem et bonos mores nullus excusatur si sequatur erroneam opinionem alicujus magistri: in talibus enim ignorantia non excusat ». - Quodll. III. Art. X. - I probabilisti hanno l'abitudine di alterare questo con « potest quisquam amplecti opinionem quam a magistro audivit in his quæ ad mores pertinet » (Wigandt Tribun. Confessar. Tract. II. Exam. iii. n. 4; Shguanin Anatomia Probabilismi Q. II. § 1, n 4).

(29) S. Th. Aquin. in IV, Sentt. Dist. XVII. Q. iii, Art. I - Alex. de Ales Summæ P. IV, Q. XVIII, Membr. iv. Art. 4 - S. Bonavent. in IV, Sentt. Dist. XVII, P. ii, Art. 2, Q. 2.

(30) S. Th. Aquin. in IV. Sentt. Dist. XVI, Q. iii, Art. 2 ad 5, Cf. Sec. Sec. Q. I, Art. iv.

(31) S. Th. Aquin. Summæ I. Q. lxxix. Art. 9 ad 4. - « Actum intellectus quæ fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius ». La definizione di S. Bernardo è: « Opinio sola veri similitudine se tuetur... certi nihil habens, verum

Naturalmente, Duns Scoto ammette che nei casi dubbii sia peccato non seguire l'opinione più probabile (32), e nel 1312 il concilio generale di Vienna ordinava si adottasse la dottrina per la quale il battesimo conferisce la grazia informante come più probabile e più consona colle idee dei teologi antichi e moderni (33). Una concessione di ben poco momento parve fare Pierre de la Palu quando fece osservare che nessuno aderisce a ciò di cui ritiene probabile l'opposto, giacchè l'ignoranza probabile scusa da peccato mortale, ma non si tratta qui che di un semplice ampliamento dell'uso del termine probabile, giacchè sua intenzione era di dimostrare che uno può validamente confessarsi al proprio parroco, sebbene questi sia irretito da irregolarità e sospensione (34). Che ciò non avesse uno speciale significato lo si scorge dal fatto che gli autori posteriori hanno generalmente adottato, come cosa al tutto naturale, il tuziorismo ed il probabiliorismo. Nella metà del secolo XV S. Antonino consacra uno spazio considerevole alla discussione di tutti i punti quivi impliciti, dimostrando con ciò che la questione aveva attirata l'attenzione generale delle scuole. Egli dimostra che in queste materie non si possono dare prove assolutamente matematiche o morali, e la certezza morale deve dipendere da congetture probabili in favore più di una parte che dell'altra, ma fa consistere la probabilità in ciò che par vero alla parte maggiore e più sapiente dei dottori — la qual cosa, nei tempi moderni, è stata riconosciuta come più probabile. Egli afferma ripetutamente che nei casi dubbii bisogna tener la via più sicura, ma ammette che il tuziorismo non rappresenta una regola invariabile, giacchè se così fosse tutto il genere umano sarebbe obbligato ad abbracciare la vita religiosa, come quella che è indiscutibilmente la più sicura. Quando due opinioni sono ugualmente probabili, bisogna scegliere la più sicura, e, data l'intricatezza e la varietà delle faccende umane, dobbiamo accontentarci di una certezza che non sempre elimina tutti gli scrupoli, ma ci mette in grado di rigettarli. In breve, S. Antonino fu un tuziorista nel senso più ampio della parola, ed un probabiliorista in casi eccezionali. Nello stesso tempo abbiamo pure

---

per verisimilia quærit potius quam apprehendit ». - De Consideratione Lib. V. c. 3. Un'altra definizione è la seguente: «Opinio est quasi pro vero habere aliquid quod falsum esse nescias ». - Joannis de Janua Summa quæ vocatur Catholic v. *Opinio*.

(32) Jo. Scoti in IV. Sentt. Dist. XI. Q. vi - Liguori (De Usu Moderato n. 15) cita questo passo modificandolo ed interpolandolo a comodo suo.

(33) C. I § 3 Clement. Lib. I. Tit. I.

(34) P. de Palude in IV. Sentt. Dist. XVII. Q. iv. Art. 2.

il principio della teoria che il peccato dipende dalla credenza dell'attore, il quale, data la divergenza delle opinioni, può agire in conformità di quella che gli sembra più probabile, particolarmente quando, dopo aver fatto tutto il possibile per vedere se ciò che vuol fare è lecito, trova che nulla ne dimostra l'illeceità (35), ossia, in altre parole, quando ha il benefizio dell'ignoranza invincibile.

Sulla fine del secolo XV Angiolo da Chivasso è un indice della crescente perplessità scaturiente dal moltiplicarsi delle opinioni contradditorie e dalla difficoltà di avere un filo capace di guidare attraverso il labirinto. Nel dubbio, quando ci sia pericolo per l'anima, bisogna seguire la via più sicura, ma quando c'è diversità di opinioni è difficile scegliere. In questioni di scrittura e di diritto divino i teologi sono da preferirsi, i canonisti in quelle di diritto canonico, i legisti in quelle di diritto positivo. Quando si tratti di conflitto fra decreti papali e conciliari, se si tratta di questioni di fede, sono preferibili i concilii, giacchè il mondo è maggiore della città, ma nelle altre cose bisogna seguire il papa. Tutto questo dimostra, data la crescente complicazione della teologia scolastica, con quanta rapidità la morale diventasse questione di opinione, la qual cosa viene ulteriormente dimostrata dall'osservazione doversi scusare chi segue l'opinione di un dottore credendola vera, essendo disposto ad abbandonarla qualora cessasse di ritenerla tale; così costui può acquistarsi la certezza morale e rigettare ogni dubbio ed ogni contraria opinione (36). Battista Tornamala fu meno propenso ad accettare le tendenze del suo tempo, e fu indiscutibilmente tuziorista (37), mentre Bartolomeo de Chaimis e Geiler von Keysersberg si schierano dalla stessa parte (38). In Prierias il tuziorismo viene chiamato probabiliorismo, e rivelasi la tendenza ad attribuire un peso maggiore alla credenza od alle opinioni dell'attore; nelle materie dubbie bisogna seguire la parte più sicura, ma non nei casi in cui l'opinione più sicura è considerevolmente meno probabile della contraria, giacchè quivi il dubbio cessa; non la si

(35) S. Antonini Summæ P. I, Tit. iii. cap. 10, § 10; Tit. xx - P. II. Tit. i. cap. II, § 28. - P. III. Tit. v. cap. 2, § 9. Eppure il Liguori colla sua abituale mancanza di scrupoli (De Usu Moderato n. 13, 50) strappa da questi passi delle sentenze per dimostrare che S. Antonino fu contrario al Tuziorismo.

(36) Summa Angelica v. *Confessio* IV. § 3; *Dubium* § 1; *Opinio* §§ 1, 2.

(37) Summa Rosella v. *Dubium*. « In foro pœnitentiæ semper pars tutior est eligenda licet videtur durior, quia in illa parte nullum subest periculum ».

(38) Bart. de Chaimis Interrogat fol. 38-a. - Jo. Keysersperg. Navicula Pœnitentiæ (August. Vindel. 1511 fol. xlviii. Col. 1). - « Tu studeas tutiorem opinionem inquireri et eandem insectari ».

deve nemmeno seguire dove la differenza è leggiera, perchè la coscienza non ci obbliga a cose che non crediamo o non conosciamo; quando le probabilità sono uguali bisogna per forza seguire la più sicura se c'è pericolo di commettere peccato mortale (39). Il Card. Caietano rappresenta lo stesso periodo di transizione; bisogna sempre seguire la parte più sicura; non è sicuro seguire l'opinione sempre ambigua, poichè non è lecito correre il rischio di commettere peccato; eppure egli sente il bisogno di alcune regole che servano di guida nell'ammasso di contradditorie opinioni ed ammette che *per accidens* chi non è in grado di distinguere tra opinione e ragioni morali sia scusato se erra quando, senza timore dell'opposto, crede ad uomini dotti e prudenti che gli dicono che una data cosa è lecita (40). Giovanni da Taggia afferma senz'altro che in caso di dubbio si deve seguire la via più sicura, sebbene altrove dica ciò esser semplicemente consigliabile, e riconosca che alcune opinioni possono esser più probabili di altre (41). Breve tempo dopo accadeva un caso che veniva a confortare assai i probabilisti, caso che dimostra la tendenza ognor crescente ad annettere un valore all'opinione. Il Caietano fu il solo che affermasse aver il papa il potere di sciogliere per dispensa il matrimonio; una donna ricorse ad Adriano VI additandogli quest'opinione, e quel dotto papa, meravigliato, accordò la dispensa, dicendo che dava tutto ciò che poteva, ma che non credeva di avere siffatto potere (42).

Verso la fine del secolo XVI, Bartolomeo Fumo afferma assolumente che quando si tratti di opinioni contradditorie bisogna attenersi alla più sicura, ma ci fa vedere lo sviluppo assunto dalla teoria che il peccato dipende dalla credenza limitando questo ai casi in cui si tema dell'opposto (cosa implicita nella definizione stessa dell'opinione) ed aggiunge che se uno crede fermamente nell'opinione di un

(39) Summa Sylvestrina v. *Dubium* §§ 5, 7. Liguori evita a bella posta di citare questi passi cercando invece di dimostrare che il Prierias probabilista fu diverso dal Prierias (v. *Scrupulus* § 5) in cui Prierias tratta del terrore confessionale per il penitente scrupoloso, ai dubbi del quale bisogna pure in qualche modo soddisfare. Vedi Jo. Gersonis de preparatione ad Missam. Consid. III.

(40) Caietani Summula v. *Opinionis Usus*. Per questo il La Croix pretende che il Caietano fosse un probabilista (Theol. Moral. Lib. I. n. 323).

(41) Summa Tabiena v. *Dubitatio* § 1; *Opinio* §§ 1, 3; *Medicina* § 12. Come il Prierias anch'egli fa un'eccezione in favore del Tuziorismo nel caso di scrupoli « *ex levibus conjecturis et multum debilibus* » (v. *Scrupulus* § 1). Liguori perchè gli faceva comodo cita questo (*De Usu Moderato* n. 52) per dimostrare che Giovanni fu un probabilista, pur omettendo di riferire altri passi.

(42) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XXXVII. Q. i. Art. 4.

dottore può seguirla senza peccato mortale, anche se ritiene migliore l'altra opinione, giacchè non segue ciò ch'ei pensa esser falso, quantunque lo ritenga meno buono. La qual cosa si avvicina parecchio al probabilismo e rivela il rapido sviluppo delle teorie che ad esso portavano (43). Domingo Soto si studiò di mettervi un freno quando disse che nelle scuole le opinioni meno probabili si possono sostenere come ginnastica dell'intelligenza, ma che è male l'esser praticate da un giudice o da un medico, e tanto più da un teologo; quando le opinioni equamente si bilanciano, non è vietato adottarne oggi una e domani l'altra, purchè ciò avvenga senza scandalo (44). Azpilcueta fu tuziorista; egli espresse senza riserva la dottrina nei casi dubbii doversi seguire l'opinione più sicura in tutte le cose concernenti la salute ma finisce poi col riconoscere l'impossibilità di aderire alla regola dato lo stato di confusione della dottrina morale e le innumerevoli complicazioni create dal sistema e dall'organizzazione ecclesiastica. Non è necessario segua la via più sicura chi in buona fede abbraccia una delle due opinioni, perchè per lui il dubbio non esiste; inoltre, se si dovesse imporre il tuziorismo, bisognerebbe scartare migliaia di opinioni necessarie alla salute ed accettate dalla chiesa, e porta l'esempio della confessione da farsi subito dopo commesso il peccato, la confessione di tutte le circostanze che hanno accompagnato un peccato e la proibizione di aver relazione cogli scomunicati, in cui generalmente l'opinione seguita non è la più sicura (45). Se a ciò si aggiungono le difficoltà infinite scaturienti dalla simonia, dalla pluralità dei benefizii, dai contratti usurarii, dai matrimonii innocentemente contratti nei gradi proibiti, ecc., si vedrà che la sottigliezza disputatoria delle scuole aveva messo la teologia morale in una condizione tale che tanto il penitente che il confessore si dovevano sentire essenzialmente sollevati dal fatto che l'assoluzione era ridotta a poco più di una formula senza significato. A partire da quell'epoca la gente si avvezzò a tener conto solo dell'opinione di alcuni ai quali veniva accollata la responsabilità a sgravio dell'altrui coscienza; tale è il lamento generale; si dice che quest'abitudine fosse generale specialmente fra i

(43) Armilla Aurea v. *Opinio* n. 2. Eppure aveva torto il Liguori (De Usu Moderato n. 1) citando da questo passo una sentenza che quivi non dimostra affatto che l'uomo possa agire con sicurezza purchè per motivi diretti o riflessi possa avere la sicurezza della liceità di ciò che fa

(44) Dom. Soto de Justitia et Jure Lib. III. Q. vi. Art. 5 ad 4

(45) Azpilcuetæ Comment de Pœnit. cap. *Si quis autem* n. 6, 8, 42, 48, 50, 58, 64. - Ejusd. Man. Confess. cap. XXVII. n. 281, 284.

magnati, i quali chiedevano consiglio di tanto in tanto nelle conversazioni per agire poi in conformità delle risposte avute in questo modo (46). Fino a qual punto, a questo proposito, il cangiamento dei tempi degli antichi scolastici fosse completo, lo dimostra il modo usato da Alessandro Hales nel trattare le opinioni; in esse egli scorge sempre qualche cosa di imperfetto e d'incerto (47), mentre Guglielmo di Parigi pensa che l'idea che il peccato venga diminuito dall'opinione e dalla credenza sia talmente irragionevole da poterla qualificare coi termini di *argumentum ad absurdum* (48).

Il *Trait d'union* necessario per effettuare questo cangiamento venne trovato nei rapporti tra penitente e confessore. Abbiamo visto più sopra quali rivalità esistessero tra parroci e mendicanti a proposito del confessionale e quale ardente zelo gli uni e gli altri usassero nell'accaparrarsi i penitenti, nonchè quale fosse l'ignoranza di molti di coloro ai quali era affidata la cura delle anime. I vizii assai utili dell'usura, della simonia, della pluralità ecc., crearono una classe di penitenti attissima a pagare dotti teologi perchè dessero loro opinioni tali da poter giustificare i loro guadagni. Perciò quando un parroco accingevasi a rifiutare l'assoluzione per siffatti reati non era difficile imbattersi in un'opinione accuratamente preparata e superiore a tutta la sua abilità confutatrice; a ciò bisogna aggiungere che se egli persisteva nel suo modo di vedere nel vicino convento non mancavano frati concilianti capaci di accettarla ed accordare l'assoluzione. Data la caccia che si faceva ai penitenti siffatti argomenti erano tutt'altro che inefficaci, ed è probabilmente a questo che devesi attribuire lo sviluppo, nei tempi antichi, della regola che i confessori debbano abbandonare la loro opinione ed accettarne una probabile avanzata dal loro penitente, anche se questi non crede nella verità della stessa, e concedere l'assoluzione, anche se convinto che il penitente versi ancora in istato di peccato mortale. Un aiuto potente a far accettare questa regola venne indubbiamente trovato nell'orgoglio dei teologi per la loro opinione, di teologi obbligati a confessare e che mal si sentivano disposti ad abbandonare le loro idee ad istanza di un prete

(46) Azpilcuetæ Comment. *loc. cit.* n. 53.

(47) Alex. de Ales Summæ P. II. Q. CLXI. Membr. I. « Dicitur nam opinio esse cum vitio semper, quia est cum formidine alterius partis; formido autem pœnam quandam dicit et quoad hoc est ibi vitium ».

(48) Guill. Paris. de Legibus c. 21. - « Secundum hoc nullus errabit vel credendo vel operando, cum credendum sit unicuique quod credit et operandum quod operatur secundum credulitatis erroris sui ».

che probabilmente essi ritenevano a sè assai inferiore per dottrina. Si tratta qui di tale una completa rinnegazione del carattere giudiziario attribuito al confessore che vale la pena di esaminare un poco più minutamente l'introduzione di siffatta pratica.

La più antica allusione nella quale io mi sia imbattuto trovasi in Geoffroi de Fontaines, morto nel 1238. Egli la presenta sotto questa forma rudimentale che, fra il cozzo di tante diverse opinioni tollerate dalla chiesa, il confessore, specialmente se non è parroco, deve fare il possibile onde indurre il penitente ad assumere informazioni presso uomini prudenti, dopo di che il confessore può impartire l'assoluzione, anche se egli personalmente è d'opinione contraria. Subito dopo, la stessa cosa veniva affermata da Riccardo de Clermont, ma senza distinguere il confessore ordinario dal volontario mendicante (49). Più riservato è Pierre de la Palu. Se il confessore è dubbioso ed il penitente l'assicura di aver agito dietro consiglio di persona competente, la cui virtù e dottrina possono esser garanzia di buon consiglio, il confessore può accontentarsene, ma non se è certo del contrario (50). Colla metà del secolo XV la regola venne generalmente ammessa; il confessore accorda l'assoluzione e lascia che il penitente se la sbrighi colla sua coscienza (51). Prierias e Giovanni da Taggia accettano quest'idea (52). La distinzione fatta dapprincipio tra il parroco ed il confessore volontario non venne perduta di vista. Bartolomeo Fumo afferma che se le autorità sono divise sulla questione se il peccato sia mortale oppure veniale, il confessore, se parroco del penitente, deve accettare l'opinione del penitente, ma se non sono divise e ritiene che sia mortale deve rifiutarla (53). Domingo Soto rigetta questa distinzione, sebbene la riconosca universalmente accettata, ed il suo modo di argomentare denota la rapidità colla quale era progredita la credenza che la probabilità scusi da peccato. Egli dice che l'unico punto da esaminare è se l'opinione del penitente è accettata come probabile fra gli autori di valore indiscusso; se manca questo grado di probabilità, nè il prete nè il frate possono assolverlo; se questa probabilità esiste, l'uno e l'altro debbono

(49) S. Antonini Summæ P. I. Tit. iii. cap. 10. § 10.

(50) P. de Palude in IV. Sentt. Dist. XVII. P. ii. Art. I.

(51) S. Antonini Summæ P. I. Tit. iii. cap. 10 § 10; P. III. Tit. xvii. c. 20 - Summa Angelica v. *Confessio* IV. § 3.

(52) Summa Sylvestrina v. *Confessio* II. § 3. - Summa Tabiena v. *Confess.* Sacram. numero 30.

(53) Armilla Aurea v. *Confessio* I. n. 18.

assolverlo, nè così agiscono contro coscienza, poichè sebbene ritengano falsa l'opinione del penitente, questi è scusato da peccato in forza della probabilità. Un prete prudente, aggiung'egli, che sa che il suo penitente è irretito di pluralità o di illeciti contratti si rifiuterà spesso di ascoltarlo in confessione, ma se per caso lo ascolta deve concedere l'assoluzione (54). Azpilcueta e Rodriguez mettono alla regola limiti più rigorosi. Essi non distinguono affatto il prete dal frate, ma dicono che se il confessore ritiene sana la propria opinione, e dubbia quella del penitente, deve rifiutare l'assoluzione, ma se è in dubbio, oppure le due opinioni sono ugualmente probabili può assolverlo. Inoltre, se la questione verte sull'esser il peccato mortale o no deve scegliere la via più sicura, e dirigendo la condotta del penitente deve seguire l'opinione migliore (55).

Subito dopo il probabilismo entrava in campo ed i compiacenti teologi che se ne fecero paladini adottarono, com'è naturale, l'idea più lassista che il confessore debba accettare l'opinione probabile del penitente, anche se meno probabile della sua. Si sostenne che il penitente ha diritto all'assoluzione ed il confessore non può rifiutarla, anche se ritiene falsa l'opinione del penitente; ma venne tacitamente soppressa la distinzione tra prete e frate; ed è naturale, poichè gli scrittori erano quasi tutti frati e non avevano interesse alcuno a mantenere una posizione che ai parroci lasciava ancora qualche vantaggio nel confessionale. Siccome quest'opinione passò sotto la censura romana negli *aphorismi confessariorum* di Emanuele Sa, nel 1607, così si può dire che avesse la tacita approvazione della Santa Sede (56).

(54) Dom. Soto in IV. Sentt. XVIII. Q. ii. Art. 5 ad 5.

(55) Azpilcuetæ Man. Confess. cap. XXVI. n. 4, 5. Cf. Comment. de Pœnit. cap. *Si quis autem* n. 54, 66. - Rodriguez Summæ Casuum Consc. P. I. cap. 62, n. 11. - Valeva la pena di citare questo passo dell'Azpilcueta che illustra la cattiva fede abituale del Liguori. Si legge: « Si sint contrariæ doctorum opiniones quarum alteram confessarius et alteram pœnitens sequitur, et confessarius credit evidenti se textu vel ratione niti, pœnitentem autem dubia, non debet eum absolvere. At si *confessarius non adeo forti ratione nititur vel* pœnitens utitur pari vel fere pari et habet aliquem pro se doctorem clarum poterit eum absolvere... *Quibus ad quod sicut cum dubitatur an aliquid mortale necne, securiorem partem confessarius et pœnitens eligere debent;* ita quum dubitatur an pœnitens hoc facere, dare aut pati debeat, *digniorem* opinionem confessarius eligere debet ». Citando ciò il Liguori (De uso moderato n. 69) omette le due clausole da me messe in corsivo e muta *digniorem* in *benigniorem*, facendo così testimoniare l'Azpilcueta contro se stesso.

(56) Angles Flores Theol. Quæst. (Venet. 1584, P. I. fol. 140-b). - Toleti Instruct. Sacerd. Lib. III. c. XX, n. 2. - Em. Sa Aphorismi Confessar. v. *Absolutio* n. 15. - Zerola Praxis Sacr. Pœnit. c. xxii. Q. 3. - Carbonis Summa Summarum Casuum Conscientiæ Tom. I. P. I. Lib. 5, cap. 14. - Sayri Clavis Regia Sacerd. Lib. I, c. ix. n. 13. - Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. IV. cap. xxvii. n. 6 - Summa Diana v. *Opinio*

Quale influenza la teoria avesse subìto nel confessionale, lo si può scorgere da un caso raccontato, nel 1666, dal gesuita La Quintinye al suo Generale Oliva, in cui un maestro di teologia gli avrebbe detto di aver assolto da poco tempo un nobile che gli aveva confessato di esser stato vicino a commettere spergiuro per salvare un amico da una grave multa e che egli il confessore, non era riuscito a persuaderlo trattarsi di peccato. Non si trattava che dell'applicazione della regola enunciata dai moralisti, che sebbene l'opinione del penitente non sia sicura, il confessore può ritenerla sicura perchè il penitente crede fermamente sia tale (57).

Naturalmente furonvi dei rigoristi che si rifiutarono di accettare queste dottrine. Thyrsus Gonzales, il gesuita agli sforzi del quale per controattaccare il prevalente lassismo dell'Ordine accenneremo in seguito, prescrive la regola che se il confessore è pienamente convinto che l'opinione del penitente è meno probabile della sua, deve rifiutare l'assoluzione ed ammonire il peccatore (58). Pontas dichiara perniciosa la massima enunciata da alcuni autori poco illuminati e sostenuta nel secolo passato, ma aggiunge che se il confessore ritiene più probabile l'opinione del penitente può assolverlo, e concede pure che se il penitente è persona colta ed in buona fede ritiene più probabile la propria opinione, o se onestamente crede di poter seguire un'opinione meno probabile, può assolverlo (59). Wi-

probabilis n. 7 - Busembaum Medullæ Theol. Moral. Lib. I, Tract. 1, cap. 2, Dub. 2 - Escobar Theol. Moral. Tract. VII. Exam. iv. cap. 5, n. 23 - Marchant Tribun. Animar. Tom. I. Tract. V. Tit. 5, Q. 8 - Jo. Sanchez Selecta de Sacram. Disp. XXXIII. n. 54; XLII. n. 42 - Val. Regin. Praxis Fori Pœnit. Lib. xiii. n. 97. Pochi autori dissentirono più o meno da questa dottrina. Tommaso Sanchez (In Præcept. Decalogi Lib. I. cap. ix. n. 29-31) la restringe ai penitenti dotti ed istruiti ed il Laymann (Theol. Moral. Lib. I. Tract. I. cap. 5, § 2, n. 10), Gobat (Alphab. Conf. n. 178-81) e Lohner (Instruct. Practica de confessionibus P. I. cap. iii. § 2) vanno con lui d'accordo.

(57) Döllinger und Reusch, Moralstreitigkeiten, II. 7. - Alph. de Leone de Offic. et Ptest. Confessar. Recoll. II. n. 117, 11.9

(58) Gonzales Fundamentum Theol. Moral. Diss. XIV. n. 129. Ecco uno dei punti combattuti dai cinque revisori dell'Ordine quando condannarono l'opera del Gonzalez (Döllinger u. Reusch, I. 103).

(59) Pontas, Dict. de Cas de Consc. v. *Confesseur* I. ii. Questo passo offre un altro esempio della disonestà dei teologi probabilisti. Dice il Pontas « Si le confesseur etait veritablement persuadé que l'opinion de son penitent fut soutenable, c'est-à-dire qu'elle fut *plus probable* il pourroit en ce cas lui accorder absoluzion ». - Dr. Amort nella sua traduzione del Pontas altera quietamente la parola in corsivo con « æque-probabilem ». Liguori va ancor più oltre (De Usu Moderato n. 69) e con un tratto di penna sul rigorismo del Pontas, cita il passo, mutando « plus probable » in « probabilem », servendosene per dimostrare come anche i probabilioristi accettassero la regola.

gandt riconosce ciò esser permesso solo quando il penitente è molto più dotto del confessore ed è arrivato imparzialmente alla conclusione esser la propria opinione più probabile (60). Un'opera anonima ma autorevole, scritta nel 1727, protesta contro la regola, sostenendone l'incompatibilità colla posizione di giudice e di rappresentante di Cristo, e dichiarandola feconda di deplorevoli risultati in materie quali sarebbero gli impulsi sessuali, l' attendere al divino servizio senza attenzione, e adulterare la mercanzia pur conservandone intatto il prezzo — quest'ultima osservazione è basata sull'opinione più probabile che non sia peccato mescolare articoli di grado differente (61). Il Concina fa quietamente osservare che nessun cattolico va a confessarsi senz'aver un'opinione che gli permetta di avere l'assoluzione; se non ne avesse alcuna non andrebbe (62). Gerdil sostiene che se il confessore ritiene erronea la posizione del penitente, oppure se il penitente riconosce esser la stessa meno probabile, deve rifiutare l'assoluzione; se il confessore dubita deve istruire il penitente ad accertarsene, dopo di che può assolverlo come se si trattasse di opinione più probabile (63). Alasia dichiara che un penitente il quale aderisca ad un'opinione che riconosce per meno probabile e sicura non va assolto, ma s'è un dotto e crede l'opinione più probabile, dev'esser assolto, purchè in buona fede e l'opinione reputata falsa (64).

A nulla valsero tutte le proteste di questi patrocinatori di una causa persa. Il probabilismo trionfò e la regola si abbarbicò. Gli argomenti addotti dal Liguori per giustificarla ci fanno vedere a quale inestricabile incertezza ed a quale oscura condizione i lavori dei moralisti avessero condotto tutto l'argomento della morale. Egli ci presenta due confessori che si confessano l'un l'altro ed ognuno pretende che l'altro abbandoni la propria opinione prediletta. Ora un confessore che confessi altro confessore sarebbe obbligato a dare un'occhiata alle proprie opinioni su centinaia di questioni in cui è chiamato a regolare le coscienze dei proprii penitenti, costringendolo ad abbandonarle per altre. Il Liguori non è ancora lassista come taluno dei suoi predecessori ed ammette che se l'opinione di un peni-

(60) Wigandt Tribun. Confessar. Tract. II. Exam. iii. n. 30.

(61) Istruzione per li novelli Confessori I. 57 (Roma 1727) Quest'opera è dedicata al Card. Paolucci, decano del Sacro Collegio, e porta la calda approvazione degli esaminatori officiali.

(62) Concina Theol. Christ. Contracta Lib. II. Dist. ii. cap. 5, n. 5.

(63) Gerdil Theol. Moral. Lib. I. Q. iii. cap. 8 ad 7.

(64) Alasia Theol. Moral. *De act. human.* Diss. II cap. vii. Q. 12

tente è evidentemente falsa e si rifiuta di abbandonarla, gli si deve rifiutare l'assoluzione (65). Nella chiesa moderna, l'autorità del Liguori è praticamente indiscutibile, talmente che oggi i libri di testo a questo proposito sono virtualmente unanimi. Vi si dice che il confessore non è giudice delle opinioni e controversie come il papa, ma solo dello stato di coscienza del penitente (66).

Evidentemente, alla fine del secolo XVI stava maturando un cangiamento completo delle dottrine e della pratica della chiesa in riguardo al peccato ed ai mezzi di evitarlo e curarlo. La teologia scolastica aveva talmente moltiplicate le opinioni su tutte le questioni concernenti il dovere dell'uomo verso Dio ed il prossimo, ed era diventato talmente impossibile tanto al penitente che al confessore di aprirsi una strada nella ricerca della via più sicura e probabile, che le antiche teorie del tuziorismo e del probabiliorismo si eran fatte impraticabili. Inoltre, nuove teorie, creature della sottigliezza casuistica sui precetti della legge e del vangelo, erano venute sostituendo quei precetti nell'apprezzamento di maestri ed idee, e la stessa idea di peccato era stata profondamente modificata dalle teorie che all'atto stesso attribuivano un'importanza minima in confronto delle condizioni di mente e di coscienza dell'attore. Il cangiamento era ormai nell'aria e per scoppiare aveva solo bisogno di un termine adatto ad esprimerlo. Ed il termine venne nel 1577, quando Bartolomeo da Medina, dotto domenicano spagnuolo, pubblicò i suoi Commentarii alla *prima secundæ* dell'Aquinate, in cui, con alcune rettifiche e limitazioni, proponeva la dottrina che dato il cozzo di due opinioni probabili e contradditorie su di una data questione, uno possa scegliere la meno probabile e la meno sicura ed agire in base alla stessa (67). Solo pochi anni prima, e cioè nel 1571, Antonio da Cordova, francescano assai

(65) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 443, 450. - Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. I. Dist. iii. n. 55. - Roncaglia Univ. Moral. Theol Tract. I, Q. 1, cap. ii. Q. 4 - Liguori Theol. Moral. Lib. VI. n. 604; Ejusd. Praxis Confessar. n. 115.

(66) Gury Compend. Theol. Moral. I. 78. - Gousset Theologie Morale, I. 102. - Scavini Theol. Moral. Univ. Tract. X. Disp. 1, cap. 3, Art. 2, Q. 2. - Bonal Institt. Theol. T. V. *De act. human.* n. 143. - Marc Institt. Moral. Alphons. n. 1789.

(67) Gonzalez Fund. Theol. Moral. Diss. XIV. n. 26, 27. - « An teneamur sequi opinionem probabiliorem relicta probabili; an satis est sequi opinionem probabilem?.. Sed mihi videtur quod, si opinio est probabilis, licitum est eam sequi, etsi opposita sit probabilior ». _ La Croix formula l'opinione maturata del probabilismo così: « Quamvis probabilius sit quod Deus id molit, tamen quia etiam est probabile quod velit saltem permittat, et quia Deus me nullibi obligat ad sequendum hco quod est probabilius, hinc volo hoc facere, non facturus si scirem Deum id nolle ». - Theol. Moral. Lib. I. n. 338.

rinomato, aveva detto che tutti i teologi sono concordi nel dire che quando due opinioni sono ugualmente probabili, occorre seguire la più sicura, e ciò anche quando essa sia meno probabile dell'opposta (68). La dottrina del Medina poteva esser nuova e sorprendente, ma non era che logica conseguenza della regola che il confessore deve accettare l'opinione meno probabile del suo penitente. Ciò si vede dell'argomento addotto dal vescovo Angles nel 1584, per dimostrarlo, giacchè egli dice l'assoluzione doversi negare solo per peccati mortali, ed il penitente non pecca attenendosi all'opinione meno probabile — « attenersi » in tal caso, significa agire in base a siffatta opinione (69).

L'opinione del Medina venne adottata con una rapidità che dimostra com'essa incarnasse veramente le tendenze del tempo, e come fosse la benvenuta a sollevare nelle instricabili perplessità del confessionale. Il domenicano che pel primo, dopo il Medina, la pubblicò fu Luis Lopez nel 1584, ma tra il 1590 ed il 1600, Michæl Sasonius, Gregorio de Valencia, Pedro Navarro e Gabriele Vasquez ne parlano come di dottrina universalmente accettata dai maggiori teologi (70). Eppure non mancarono formidabili opposizioni. Nel 1598, il Capitolo Generale dei Teatini ordinò ai membri dell'Ordine di osservare il probabiliorismo (71). In principio anche i Gesuiti vi si schierarono contro, ed è abbastanza curioso l'osservare com'essi, che in seguito ne divennero i più strenui fautori, si che gli avversarii ne li hanno ritenuti responsabili, allora vi fossero contrarii. Le Costituzioni della Società ordinavano di attenersi alle dottrine più sicure ed approvate in tutte le materie (72). Nel 1598 la Quinta Congregazione Generale proibì rigorosamente si insegnassero le nuove idee ed i nuovi assiomi dei teologi, ed a tutti i professori venne ordinato di seguire le dot-

(68) Gonzalez Op. cit. Introd. n. 2. - Sayri Clavis Regiæ Sacerd. Lib. I. c. 5, n. 13.

(69) Angles Flores Theol. Quæstt. P. I. fol. 140-b. (Venet. 1584). - « Quando pœnitentis opinio est probabilis, etsi sacerdotis opinio probabilior sit, sacerdos absolutionem illi neque debet negare nec potest, unquam nam absolutio neganda est nisi propter mortale peccatum, et pœnitens illam tenendo non peccat ». Eppure il vescovo Angles fu tuziorista, ed in altro passo dice: « In rebus enim dubiis tutius est eligendum » (P. II. fol. 95-b).

(70) Gonzales op. cit. Introd. n. 3-5. - Concina, Storia del Probabilismo Introd. § 1 numero 6.

(71) Concina l. c. n. 7.

(72) Sequantur in quavis facultate securiorem et magis approbatam doctrinam et eos auctores qui eam docent ». - Constitt. Soc. Jes. P. IV. cap. 5, n. 4 (Antverpiæ, 1635), (p. 157).

trine dell'Aquinate (73). Venne in seguito il Generale Aquaviva, il quale, nel 1598, ordinò ai confessori di lavorare all'estirpazione di opinioni pestifere ed eccessivamente lassiste che sostenevano il peccato non esser mortale (74). In quello stesso anno Gabriele Vasquez fu il primo gesuita che scrivesse in difesa del probabilismo. Venne seguito da altri fra i quali Tommaso Sanchez, il più eminente teologo del suo tempo. Nel 1617, il generale Vitelleschi fece un altro sforzo con una circolare in cui si lagna che alcuni suoi confratelli abbiano opinioni troppo liberali, specialmente in morale. In avvenire essi non devono mai servirsi della regola: « è probabile, perchè ha in proprio favore un dato autore », ma debbono sostenere solo quelle opinioni che sono più sicure e sono sostenute da dottori gravissimi, che conducono ad una buona morale e servono ad edificare, non a distruggere. Chi si rifiutasse di far ciò, va esonerato dalla carica di professore nè esser più eletto (75). Ma Roma, nel 1607, dava quasi il proprio assenso alle nuove teorie nella censura dell'opera di Manuel Sa *Aphorismi confessariorum*. Costui aveva affermato uno non esser tenuto ad osservare un voto od un precetto quando nutre dubbii tanto pro che contro la sua validità; il censore ordinò se ne mutasse la lezione nel senso non esser obbligato quando ci sia opinione probabile di dottori non esser egli obbligato (76). Così veniva condannata la posizione estrema che l'uguaglianza del dubbio nello spirito individuale esoneri dall'osservanza del precetto, mentre venne mantenuto

(73) Quintæ Congr. General. decr. 41 (Decreta Congr. General. Antverpiæ, 1635, p. 300). Probabilmente ciò fu un frutto dell'amaro antagonismo tra Domenicani e Gesuiti, alimentato nuovamente dalla pubblicazione di Luis Molina del 1588, *Concordia liberi arbitrii cum gratia*. Nel 1597 Clemente VIII nominò a sciogliere la questione la congregazione *De Auxiliis*, ma questa non vi riuscì, e Paolo V, nel 1607, dovette limitarsi a proibire ai combattenti di mancarsi troppo di rispetto.

(74) Cl. Aquavivæ Instructio pro Superioribus, 31 luglio 1598, cap. V. n. 3. - « Dent operam ut pestiferas quasdam et nimis laxas opiniones penitus evellent, hoc illudve non esse mortale, magni momenti non esse, necessarium non esse ut distincte confessando explicetur ».

(75) « Quarto nonnullorum ex Societate sententiæ, in rebus præsertim ad mores spectantibus plus nimium liberæ, non modo periculum est ne ipsam evertant, sed ne ecclesiæ etiam Dei universæ insignia afferant detrimenta. Omni itaque studio perficiant ut qui doient scribuntve minime hac regula et norma in delectu sententiarum utantur: *Tueri quis potest; probabile est: auctore non caret*: verum ad eas sententias accedant quæ graviorum majorisque nominis doctorum suffragiis sunt frequentatæ, quæ bonis moribus conducunt magis, quæ denique pietatem alere et prodesse queunt, non vastare, non perdere ». - Mutii Vitelleschi Epist. I. n. 13 (4 Januar. 1617).

(76) Index Brasichellensis I. 353 (Bergomi, 1608). - Em. Sa Aphoris. Confessar. v. *Dubium* n. 2.

in favore della libertà contro la legge il peso preponderante dell'opinione probabile dei dottori. Urbano VIII, inoltre, ammonì i missionarii delle Indie che potevano trattare i loro convertiti a seconda delle opinioni probabili loro più favorevoli (77).

A dispetto dell'opposizione dei conservatori, il nuovo tipo di vita si diffuse rapidamente per tutta Europa. Invano i più rigidi moralisti lo denunciarono in uno alla straordinaria lassezza delle conclusioni alle quali conduceva, fra le mani di abili casuisti capaci di sostenere quasi ogni tesi dimostrandola per lo meno probabile, od andando a raccattare l'opinione di qualche dottore che la rendesse tale. Tutti facevano a gara a chi fosse più audace, ed ogni punto conquistato serviva di tappa per nuove conquiste. La resistenza più vivace verificossi in Francia, dove la Sorbona propendeva a starsene sui vecchi sentieri, dove più determinata ed appassionata era la lotta contro i Gesuiti, e dove il conservatorismo noto poi sotto il nome di Giansenismo trovavasi a casa sua. Fin dal 1619, la Sorbona condannava parecchie proposizioni lassiste, intorno all'omicidio, alla simonia, ecc., simili a quelle dei Gesuiti, contenute nella *Grande guide des curez* del benedettino Pierre Milhard, dopo che costui si fu rifiutato di abiurarle (78). Nel 1641, essa condannò la *Somme des pechez* del gesuita Bauny e lagnossi al Parlamento delle proposizioni sostenute dal Pére Hereau, professore di casuistica al collegio gesuita di Clermont; i Gesuiti sporsero appello al Consiglio di Stato, il quale nel 1644, condannò le proposizioni. Nel 1649 l'università di Lovanio ne condannava parecchie altre sostenute dal gesuita Amigo. Nel 1653, l'arcivescovo di Mechlin sottoponeva all'università di Lovanio più di settanta proposizioni estratte da libri di gesuiti, e coll'approvazione della stessa esigeva da tutti coloro che si presentavano per l'esame di abilitazione alle confessioni il giuramento di non praticarle. Sette graduati del collegio gesuita di Lovanio rifiutarono il giuramento e presero a difendere le proposizioni. Appellarono a Roma, all'Inquisizione, che si addimostrò propensa ad aiutarli, ma la congregazione del Concilio di Trento si schierò dalla parte dell'arcivescovo (79). Per ultimo, nel 1656, scoppiò la guerra all'ultimo sangue dichiarata da Pascal colle *Provinciales*, contro i Gesuiti e nel suo arsenale di guerra figurano in modo particolare il probabilismo e la casuistica, argomenti

(77) Zaccariæ Annot. in La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 268.
(78) D'Argentré Collect. Judic. de novis Erroribus II. II. 116.
(79) Ant. Arnauld, La Theologie Morale des Jesuites, pp. 182, 196, 110, 215-26.

quanto mai oppugnabili. Gli strali avvelenati della sua satira, come le freccie di Filottete, infersero una ferita insanabile che non si è mai più rimarginata, e sebbene, quarant'anni dopo, Pére Daniel nei suoi pesanti *Entretiens d'Eudoxe et de Cleandre* mettesse in luce non pochi errori e citazioni scorrette, la difesa da lui fatta dell'Ordine fu poco meno di una confessione. Già nel 1658 il gesuita Pirot aveva tentato una risposta, nella disgraziata sua *Aphologie pour les casuistes contre les calomnies des Jansenistes,* libro che forse più di qualunque altro ha lasciato un ricordo universale di universale esecrazione e condanna, compresa quella di Alessandro VII (80). L'attacco di Pascal ebbe per risultato immediato l'azione dell'assemblea del clero Gallicano del 1657, colla quale ordinavasi la versione francese delle Istruzioni di S. Carlo Borromeo ad uso dei parroci francesi; tale versione francese conteneva una introduzione in cui dichiaravasi che la nuova scienza della morale era peggiore della più densa ignoranza, giacchè sostiene tutte le cose doversi trattare come si farebbe di altrettanti problemi, non insegna a sradicare le male abitudini ma a giustificarle, accomodando i precetti di Cristo agli interessi, ai piaceri ed alle passioni degli uomini (81). Poscia, nel 1696, Colbert, arcivescovo di Rouen ordinava che nella sua provincia si insegnasse la teologia di Gennet e di Natale Alessandro ad esclusione di tutti gli autori probabilisti. Ciò portò ad una vivace controversia tra il gesuita Daniele e l'Alessandro, controversia alla quale pose termine un decreto reale, e nel corso della quale il gesuita Bouffier venne aspramente ripreso dall' arcivescovo, e costretto dal suo provinciale a ritrattare le sue teorie dopo aver assaggiato la prigione (82). La lotta venne continuata con indomito vigore dall'una e dall'altra parte, fino a che la grande Assemblea del clero gallicano del 1700, presieduta da Bossuet, adottò una formola che imponeva recisamente che, in caso di dubbio, e data l'uguaglianza di probabilità, si dovesse scegliere l'opinione più

(80) De Backer, VII. 321. - Index Alexandri VII. Romæ 1664, p. 381. - Arnauld, op. cit. 375. Sono pure proibite le opere di Pére Daniel; vennero condannate nel 1703 (Index Clement. XI. Romæ, 1711, pp. 147, 371).

(81) Une profonde ignorance serait beaucoup plus souhaitable qu'une telle science qui apprend à tenir toutes choses problematiquement, et a chercher des moyens non pas pour exterminer les mauvaises habitudes, mais pour les justifier et pour les donner l'invention de les satisfaire en conscience: car, au lieu que Jesu Christ nous donne ses preceptes et nous laisse ses exemples afin que ceux qui croyent en lui obeissent, le dessin de ces auteurs parait être d'accomoder les preceptes et les regles de Jesu Christ aux intérêts aux plaisirs et aux passions des hommes. - Habert Theol. Moral. *De Conscientia* cap. IV. Q. 1. - Arnauld *op. cit.* p. 362.

(82) Concina, Storia del Probabilismo, Diss. I. cap. iv. § 27.

sicura, ed a nessuno fosse permesso seguire un'opinione da lui non ritenuta conforme a verità (83). L'esordire del secolo XVIII fu spettatore della diatriba a proposito dell'attrizione, che durò violenta fino a che i mezzi violenti cui ricorse la Costituzione *unigenitus* resero i gesuiti virtualmente padroni del campo, senza che il probabiliorismo ed il rigorismo cessasser di essere uno dei caratteri distintivi della chiesa gallicana.

Perfino in Roma la tendenza dei reggitori di quella chiesa alla metà del secolo XVII fu spiccatamente contraria al probabilismo. Pochi teologi dell'epoca sono rimasti famosi più del cisterciense Caramuel, la cui *Theologia fundamentalis*, stampata a Francoforte nel 1615, per il lassismo delle sue opinioni fu grandemente avversata dalla Santa Sede, e sebbene, data l'eminente posizione dell'autore, non venisse messa all'Indice, l'autore fu però costretto a farne un'edizione emendata a Roma nel 1656, che nel frontespizio diceva di aver omesso le opinioni assolutamente lassiste, e nel prologo faceva poi l'apologia della severità dei risultati così conseguiti (84). Nel 1655, al Capitolo Generale dei Domenicani tenuto in Roma, Alessandro VII impose di preparare un'opera, fondata sull'Aquinate, coll'intento di mettere un freno al dilagare delle nuove e lassiste dottrine che esponevano le anime a così gravi perigli (85). Fino ad un certo punto i Domenicani erano responsabili del probabilismo poichè l'inventore dello stesso, Bartolomeo da Medina, era membro del loro Ordine, ed in seguito a quest'impulso si affrettarono a confutarlo. In Italia era già pronto per la stampa il libro di Giulio Mercoro contro il probabilismo; venne dato ordine che fosse subito stampato. In Ispagna, Juan Martinez de Prado, ed in Francia Vincent Baron, Louis Baucelle, Vincent

(83) Absit vero ut probemus eorum errorem qui negant licere opinionem vel inter probabiles probabilissimam; sed ad rectum usum probabilium opinionum has regulas a jure præscriptas agnoscimus. Primum quod in dubiis de salutis negotio ubi æqualia utrinque animo sese offerunt rationum momenta, sequamur il quod tutius, sive quod est eo in casu unice tutum, neque il consilii sed præcepti loco habeamus, dicente Scriptura, qui amat periculum in eo peribit... Denique ut nemini liceat eligere eam *sententiam quam non veritati magis consentaneam duxerit* ». - Hebert, loc. cit.

(84) L'edizione da me posseduta è del 1656, e perciò siffatte idee io posso citarle da opere passate sotto la censura romana.

(85) Tædere Sanctitatem suam novarum opinionum hujus sæculi in materia morali quibus disciplina evangelica resolvitur ac conscentia cum gravi animarum periculo illuditur; maxime velle a tehologis nostris in ecclesiæ hoc morbo laborantis remedium opus parare ex severiore et tuta doctrina D. Thomæ quæ hæc morum licentia, quæ in dies grassatur, quasi cauterio cohiberetur. - Wigandt Tribun. Confessar. Tract. II. *Exam. iii.* n. 13.

Contenson e Battista Gonet pubblicarono opere dello stesso genere. Un secolo dopo, il Domenicano Concina vantavasi che dopo di allora tutti gli scrittori domenicani fossero diventati probabilioristi (86). Il loro esempio venne seguito dai Francescani, Agostiniani, Carmelitani, Trinitariani e da molti Benedettini (87), stimolati, si può credere, dall'irresistibile rivalità degli Ordini più antichi contro i pidocchi rifatti della Compagnia di Gesù.

Contro questa virtuale unanimità della chiesa i Gesuiti tennero sodo — e diffatti, ne avevano ben donde, poichè nelle competizioni per il confessionale, il rigore così imposto agli altri Ordini lasciava loro libero campo facendo di essi i direttori spirituali veramente ideali, sopra tutto fra le classi più ricche ed influenti. Ma, in apparenza, piegarono la testa alla tempesta. Nel 1655, il generale gesuita Goswin Nickel, certo dietro pressione di Alessandro VII, promulgava un'enciclica affine a quelle dei suoi predecessori in cui biasimava i disseminatori di opinioni basate su insufficienti probabilità e pericolose per la coscienza (88). L'undecima Congregazione Generale, tenuta nel 1661, accenna alla cattiva fama acquistatasi dalla Compagnia per la lassezza delle sue dottrine; si riferisce al decreto della quinta Congregazione del 1595, ed impone di andar più cauti nella propaganda di opinioni che gli amatori di novità potrebbero considerare come probabili (89). Questo venne seguito, nel 1662 e 1667, da lettere ugualmente importanti, scritte dal Generale Oliva (90). Nessuna condanna del sistema in tutte queste allocuzioni, ma solo dei suoi più flagranti abusi, e l'influenza loro sugli insegnamenti, sugli scritti e sulla pratica dei teologi confessori gesuiti fu impercettibile. La lettera di La Quintanye all'Oliva espone minutissimamente la scandalosissima e quasi incredibile lassezza di cui erano infetti professori e confessori gesuiti; e l'Oliva rispondeva brevemente e sprezzantemente. Nella

(86) Concina, Storia del Probabilismo Diss. I. Intr. cap. IV. n. 3. - Cf. Aguirre Concil. Hisp. Præf. n. 27.

(87) Aguirre loc. cit. n. 28, 30. - Concina ubi sup. n. 23; Theol. Christ. contr. Lib. II. Diss. cap. 9, n. 16. - La Croix, scrivendo nel 1715 diceva di quest'unanimità teologica dell'Ordine contro il probabilismo, che essa dimostrava da sola come in quell'epoca prevalesse l'opinione più rigida, mentre ora capita precisamente l'opposto (Theol. Moral. Lib. I. n. 324).

(88) Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. I, cap. I. Nè quest'epistola nè quella dell'Oliva, cui accenniamo più sotto, sono incluse nelle *epistolæ præpositorum generalium*, Pragæ, 1711.

(89) Congr. General. XI. Decr. 22 (Bullæ, Decreta, Canones etc. Antverpiæ, 1665, pagina 181).

(90) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 469.

società era necessario mantenere la pace; La Quintanye non deve opporre il suo giudizio a quello di uomini più saggi e più dotti; tutti i membri debbono pensare ed insegnare la stessa cosa, ed è contrario alla regola appellare da un superiore (91).

Nel 1665, Alessandro VII fece un passo più energico condannando una serie di vent'otto proposizioni, molte delle quali assai più scandalose di quelle enunciate dai casuisti probabilisti; egli non condannò il probabilismo con una sentenza formale, ma nell'esordio del suo decreto esprime l'orrore che sente per metodi che portavano a siffatti risultati, che, qualora venissero universalmente adottati in pratica, finirebbero col corrompere tutta la vita cristiana (92). Ma nel 1666, a questo fece seguire un altro decreto in cui condannava diciassette proposizioni. Anche Innocenzo XI combattè il lassismo del probabilismo. Nel 1679, l'università di Lovanio gli inviò una serie di proposizioni tratte dagli scritti della scuola più lassista, ed in quello stesso anno usciva un decreto con cui si condannavano sessantacinque proposizioni. Della terza di queste i rigoristi dissero che mirava a sopprimere il probabilismo stesso, giacchè proibiva l'agire in base ad una tenue probabiltà e sostennero con grande pompa di ragioni, che ogni probabilità minore dell'opposta dovevasi considerare debole; ma i loro avversari replicarono che la condanna della probabilità tenue implicava l'accettazione di tutte le altre probabilità e che essi non avevano mai agito in base a tenue (93). E' verosimile che Innocenzo intendesse la sua condanna nel senso in cui l'intesero i rigoristi, giacchè il 26 giugno 1680, ordinò alla Congregazione dell'Inquisizione di promulgare un decreto in cui imponeva al generale Oliva di proibire a tutti i membri della società di scrivere in difesa dell'opinione meno probabile o di attaccare la dottrina che negava si potesse seguire l'opinione meno probabile di fronte ad una più probabile; ancora, diceva che tutti i gesuiti erano liberi di discutere il probabilismo a condizione che si sottomettessero all'ordine papale. Questo

(91) Döllinger u. Reusch, Moralstreitigkeiten, II. 12.

(92) Et summam illam luxuriantium ingeniorum licentiam indies magis excrescere, per quam in rebus ad conscientiam pertinentibus modus opinandi irrepsit, alienus omnino ab evangelica simplicitate, sanctorumque patrum doctrina, et quem si pro recta regula fideles in praxi sequerentur ingens eruptura esset christianiæ vitæ corruptela. - Alex. PP. VII. Decr. 7 Sept. 1665.

(93) Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. 1, cap. 2 § 4. Liguori (Apologia della Teologia Morale § ii. n. 44) elude l'effetto della condanna di Alessandro VII e Innocenzo XI supponendo che le propisizioni fossero condannate perchè affermavano probabile cosa che non era tale.

decreto venne intimato all'Oliva il giorno 8 di giugno 1680; ed egli promise di ubbidire e disse di non aver mai proibito che nella Compagnia si scrivesse in favore dell'opinione più probabile (94). Inoltre, egli preparò debitamente una circolare in conformità dell'ordine papale e la sottopose al Sant' Uffizio, ma pare che non venisse mai promulgata ed ei limitossi ad inviarne una, di tono simile alle altre due precedenti, ammonendo i membri in termini generici a stare in guardia contro gli estremi del lassismo e del rigorismo (95).

Quale fosse la vera e propria posizione dei Gesuiti e di che genere fosse la libertà che l'Oliva afferma godessero nel discutere pro o contro l'una o l'altra parte della questione, puossi arguire dal caso di Padre Elizalde, il quale, nel 1669, gli sottoponeva un'opera contro il probabilismo ed era minacciato delle punizioni più severe se avesse osato stamparla (96). Ancor più istruttiva è la stranissima istoria della pubblicazione del *Fundamentum Theologiæ Moralis* di Thyrsus Gonzales. Gonzales era un dotto gesuita la cui riputazione nell'Ordine è dimostrata dall'esser stato eletto, nel 1676, alla carica di principale professore di teologia nel collegio gesuita di Salamanca. Nel 1670-2, impegnato in una missione, scrisse un libro avente per oggetto, dic'egli, di difendere la Compagnia dalle accuse cui era andata soggetta per aver patrocinato opinioni lassiste (97); nel 1673, egli inviò il suo libro all'Oliva per aver la licenza di stamparlo; sottoposto a cinque revisori, rappresentanti le provincie della Fiandra, dell'Italia, del Portogallo, della Francia e della Spagna, costoro all'unanimità ne diedero giudizio contrario, perchè, fra l'altro, sosteneva che a guida delle umane azioni bisogna pigliare non la probabilità, ma la certezza morale od una forte convinzione, e dissero che se un membro distinto della Società si fosse dichiarato apertamente contrario ai dogmi allora in voga, ciò avrebbe portato al trionfo dei nemici della Com-

(94) Concina, Storia del Probabilismo Diss. II. cap. vi. § ult. - « De ordine Sanctitatis suæ ne ullo modo permittat patribus Societatis scribere pro opiniose minus probabili et impugnare sententiam asserentium licitum non esse sequi opinionem minus probabilem in concursu magis probabilis sic cognitæ et judicatæ ». Innocenzo era talmente convinto dei cattivi effetti della dottrina dei Gesuiti che per un momento gli balenò alla mente l'idea di sopprimere la Società, principiando col proibirle di più accettare novizî, chiudendo i loro collegi, e privandoli della facoltà di confessare e di predicare. - Theiner, Hist. du Pontificat de Clement XIV. T. II. p. 234.

(95) Döllinger u. Reusch, Moralstreitigkeiten, I. 129.

(96) Ibidem I. 55. In seguito il libro venne stampato segretamente, senza permesso, e con un pseudonimo. - De Backer I. 283.

(97) Gonzalez Fund. Theol. Moral. Introd. n. 38.

pagnia (98). Quando, nel 1679, il nunzio Mellini a Madrid ricevette il decreto di Innocenzo XI, notificò al papa che un gesuita professore a Salamanca aveva scritto un libro contro il probabilismo; Innocenzo diede ordine gli fosse inviato, e lo diede ad esaminare a due teologi, i quali altamente lo lodarono. Egli ordinò a Gonzales di stamparlo, ma quest'ultimo fu abbastanza savio di rifiutarsi di farlo senza l'approvazione del suo superiore e scongiurò il papa di ottenere il permesso dell'Oliva. Ciò non volle fare Innocenzo, ma in quella vece promulgava l'ordine generale del 26 giugno 1680, cui abbiamo accennato più sopra (99). L'Oliva moriva nel 1681, e gli succedeva Charles de Noyelles, al quale invano ricorse il Gonzales per aver il permesso di stampare il suo libro. Nel 1687, altra vacanza, per la quale, nella decima terza congregazione tenuta per coprirla, le pressioni del papa fecero nominare il Gonzales; alla prima udienza concessagli il papa gli disse che lo aveva scelto per salvare la Compagnia dall'abisso nel quale stava per cadere per avere adottato il probabilismo, come dottrina riconosciuta (100); uniti essi cercarono di ottenere dalla congregazione una condanna del probabilismo, ma quanto poterono ottenere fu una cruda dichiarazione di tolleranza per i suoi avversarii (101). Non si trattava se non di una concessione verbale, che non poteva avere alcun risultato pratico. Innocenzo ordinò al Gonzales di imporre nelle scuole gesuitiche un insegnamento anti-probabilistico, ed il generale chiamò dalla Spagna Padre Josef Alfaro ad insegnarlo in Roma, ma l'opposizione fu così forte che sebbene Padre Alfaro formulasse le sue tesi in questo senso, non ebbe mai il coraggio di pubblicarle. Inoltre, quando Gonzales volle avere una seconda edizione del libro dell'Elizalde pubblicata autorevolmente, i revisori ai quali venne sottoposta, ne diedero un giudizio sfavorevole, dicendo che esso era contrario a tutti gli altri scrittori gesuiti, e che la regola proibiva che nella Compagnia vi fossero divergenze di insegnamento. Il

(98) Concina, o. c. Diss. I. c. iv. § 21; Diss. II, c. vi. § 19. - Döllinger u. Reusch, I. 123-4.

(99) Concina, Diss. I. c. iv. § 26.

(100) Döllinger u. Reusch, I. 132, 162, 164.

(101) Cum relatum fuisset ad congregationem aliquos in ea esse persuasione quod societas communibus quasi studii tuendam sibi sumpsisset eorum doctorum sententiam qui censent in agendo licitum esse equi opinionem minus probabilem favente libertati, relicta probabiliore stante pro præcepto, declarandum censuit Congregatio Societatem nec prohibuisse nec prohibere quominus contrariam sententiam tueri possent quibus eo magis probaretur. - Instit. T. I. p. 667. (Les Constitutions des Jesuites, Paris, 1845, p. 512). - Gonzalez, Fund. Theol. Mor. Introd. n. 39.

papa ed il generale erano bellamente insaccati, nè Innocenzo guadagnò di più quando chiamò il Gonzales a far parte di una congregazione di cardinali e promulgò un decreto col quale permetteva a chiunque di difendere a piacere l'una o l'altra parte (102).

Alessandro VIII, successo ad Innocenzo XI, nel 1689, fu antiprobabilista, e la politica della Santa Sede parve intollerabile. Si fu probabilmente per questo che il Gonzales potè nutrire la speranza da tanto tempo accarezzata di poter finalmente vedere stampato il suo libro. Per questo, nel 1691, fece quietamente stampare a Dillingen, in Svevia, un breve *tractatus* od epitome dell'opera, sotto il suo nome, ma senza sottoporlo al maestro dei Sacri Palazzi od ai censori della Compagnia. Qualche sentore avuto della sua pubblicazione produsse grande commozione; gli « assistenti » del generale lo scongiurarono a sopprimerlo minacciando un appello all'assemblea generale; finalmente ricorsero ad Alessandro, il quale ordinò di trasportare a Roma tutta l'edizione e deporla presso il Maestro. A quest'effetto vennero impartite istruzioni al Provinciale della Germania, con ordine segreto di procrastinare e guadagnar tempo. Il libro così scomparve, e nel 1695 non fu possibile trovarne una sola copia (103).

Innocenzo XII, successo al breve pontificato di Alessandro, fu delle stesse tendenze, sebbene qualche volta subisse l'influenza del suo favorito, il gesuita Paolo Segneri, ardente probabilista. I gesuiti erano riusciti ad acquistarsi il monopolio di quella dottrina; lo dimostra la pretesa affacciata dal Segneri in una lettera al Gonzales in cui dice che tale fu la regola antica della chiesa; e che il probabiliorismo è una innovazione moderna (104). Una ragione di questo fatto si può dedurre da una lettera di Enrico Noris (più tardi promosso cardinale) al gran

(102) Concina, Diss. I. c. iv. § 26. - Döllinger u. Reusch, I. 142-44.

(103) Döllinger u. Reusch, I. 145-56.

(104) Ibid. II. 100. «Sententia adeo æstimata pre tota sæcula qualis est illa quod licet sequi aliquando opiniones minus probabiles, ob contrariam tam novam ut nunc primum oriatur ». D'altra parte l'assemblea Gallicana del 1700 denunciò il probabilismo per « hoc novum, hoc inauditum, hoc certis ac notis auctoribus postremo demum sæculo proditum » (Habert Theol. Moral. *De Conscientia* c. iv. Q. 1), ed aggiungeva che i probabilisti vantandosi che « Tota theologia moralis nova est », facevansi solamente eco delle parole del Caramuel (Theol. Fundam. n. 1785): « Tota theologia moralis nova est: quis enim negare audebit hodie in Diana centenas opiniones probabiles quæ Augustino et antiquis patribus ecclesiæ ignotæ? ». Perfino il Liguori, nonostante che non si facesse alcuno scrupolo di mutilare autori antichi e frasi, per dimostrare l'antichità delle sue tecrie, riconosce (De usu moderato, n. 60) che il probabilismo erasi grandemente diffuso tra i dottori solo ottanta o novant'anni prima.

duca Cosimo III, in cui è detto che i gesuiti, nella loro qualità di confessori di tante teste coronate di vescovi-principi di Germania, e di cortigiani d'alto bordo, non potevano adottare le idee rigoriste del Gonzales senza tradire gli impegni del loro posto, ed aggiungeva che gli Assistenti, nel caso che il Gonzales non avesse voluto ritrattare o sopprimere le sue opinioni, proponevano di convocare una Congregazione Generale per passare alla sua deposizione (105).

Nè la minaccia fu vana. Sempre propenso a pubblicare il suo libro, il Gonzales propose di riscriverlo e sottoporlo agli assistenti, cambiando qualche cosa di ciò che poteva dar luogo ad obbiezioni. Nel gennaio 1693, costoro risposero suo compito essere quello di governare la Compagnia, non di scriver libri, e non esser essi punto disposti ad autorizzare una pubblicazione contraria alle opinioni della grande maggioranza dei membri (106). I lavori preparatorii dovevano avvenire nella Congregazione dei Procuratori che si doveva tenere nel novembre 1693, la quale aveva facoltà di convocare la Congregazione Generale. Dall'una e dall'altra parte si lavorò parecchio per avere la maggioranza, e quando, nell'elezione avvenuta nell'aprile per la Provincia Romana, si trattò di scegliere il procuratore, Paolo Segneri venne eletto con una maggioranza di 34 voti contro 8 e la dichiarazione in favore della convocazione di una Congregazione Generale ottenne voti 33 contro 8. Il pensiero della grande corporazione della Società non poteva esser dubbio, e venne fatto ogni sforzo per controbilanciarlo, ricorrendo perfino all'influenza del re di Spagna e dell'Imperatore (107).

In quel frattempo il Gonzales lavorava a tutta possa per ottenere dal papa il permesso di pubblicare il suo libro. Nel giugno del 1693, i cardinali dell'inquisizione all'unanimità chiesero al papa che lo accordasse. Cedette, ma a condizione che passasse per le mani dei tre censori, da lui scelti fra i venti che dovevano esser presentati in parti uguali dal Gonzales e dagli Assistenti. Poche settimane dopo a caso vedeva il decreto dell'Inquisizione del 1680, che proibiva ai gesuiti di pigliar le difese del probabilismo, coll'ordine al Gonzales di pubblicare il suo libro, ormai dimenticato, e quando venne presentato ad Innocenzo questi non potè trattenere la sua gioia al vedere che per ispirazione dello Spirito Santo era stato indotto a concedere il permes-

(105) Döllinger u. Reusch, I. 176-77.
(106) Ibid. pp. 174-5.
(107) Ibid. pp. 183, 188, 189.

so prima di sapere alcunchè dei passi fatti a quest'uopo in precedenza. Invano gli assistenti ripetutamente protestarono; il papa ed il Maestro dei Sacri Palazzi si misero all'opera; vennero cancellate tutte le espressioni che potevano suonar male, e nell'ottobre 1693 il libro era pronto per la stampa, dopo vent'anni di incubazione (108). Il fatto dell'antagonismo così profondo suscitato da tutta questa faccenda dimostra a qual caro prezzo la Compagnia si facesse pagare quella lassezza che rendeva i suoi membri così graditi come direttori spirituali ai grandi della terra. Egli principia coll'esporre i motivi dell'opera, che consistono in questo che egli vuol dimostrare come l'uso di un'opinione meno sicura e meno probabile ha un doppio senso, in uno dei quali, e dentro certi limiti, è vero, mentre nell'altro è falso; egli, perciò, ha scritto il libro per far vedere come questo secondo senso, sebbene accettato da alcuni gesuiti, non lo è però da tutti. La maggior parte di coloro che sostengono l'uso di un'opinione meno sicura e meno probabile con ciò non vogliono dire che tale opinione all'attore sembri falsa, o che possa esser falsa, ma che a questo o quello sembra vera e più probabile, sebbene comunemente venga ritenuta meno probabile perchè fra gli autori che si ritiene siano capaci di rendere un'opinione probabile ne conta pochi. Egli è convinto che pochi sarebbero i gesuiti che darebbero una risposta affermativa qualora si chiedesse loro se sia lecito seguire in pratica un'opinione meno sicura che all'attore sembra falsa o che prudentemente si potrebbe condannare per falsa. Ei pubblicò l'opera nella sua qualità di teologo privato e non come generale, lasciando a tutti piena libertà di pensiero e d'azione (109).

In dieci proposizioni messe al principio del volume come quelle che debbono esser dimostrate contro gli autori «troppo benigni» egli espone la sua posizione. Quivi egli dice non doversi adottare una opinione favorevole alla libertà contro la legge a meno che, dopo maturo esame, siasi riscontrato aver essa un fondamento maggiore si da potersi ritenere più vera della falsa, tenendo conto tanto degli argomenti di ragione che di quelli d'autorità. Se le ragioni dall'una e dall'altra parte si palleggiano bisogna rigettarla, poichè nel dubbio devesi seguire la via più sicura, e la si deve pure rigettare se la preponderanza contro la libertà è leggiera. Dirigendo le coscienze e risolvendo i casi non bisogna seguire le probabilità senza badare

(108) Döllinger u. Reusch, I. 197-8, 204, 207, 209-10.
(109) Gonzalez Fundam. Theol. Moral. Introd. n. 40-1.

alla loro verità; il confessore, per adottare l'opinione favorevole alla libertà deve ritenerla vera e conforme alle leggi di Dio; per rigettare la via più sicura, bisogna che sia falsa ed imponga un peso che Dio non può imporre. In siffatte materie il giudizio deve formarsi senza passione o precipitazione e senza influenza della volontà. Questo gruppo di proposizioni è seguito da cinque altre, in cui condanna un rigorismo punto necessario. Riconosce la forza dell'ignoranza invincibile, negata da alcuni rigidi rigoristi, ed afferma l'opinione probabile meno sicura poter esser seguita da chiunque, anche se meno probabile della più sicura, purchè sia sempre certamente probabile, e l'attore senza seguire influenza di passioni, la ritenga più probabile, giacchè allora per lui è tale (110). Dove si vede come il Gonzales fosse un probabiliorista moderatissimo.

L'autorizzazione papale sottrasse il libro alla giurisdizione della congregazione dei procuratori, ed a partire da quel momento la lotta si concentrò tutta sulla persona del Generale. Tutti e cinque gli Assistenti si prepararono un memoriale da presentargli, in cui lo accusavano di tirannia e di aver violata la costituzione della società, di incapacità, di inesperienza e di ostinazione, di essersi dedito tutto a scriver libri diffamatorii della Compagnia, e di sacrificare tutto al piacere di vederli pubblicati. La Compagnia è da lui minacciata di rovina, e l'unica ancora di salvezza sta nella Congregazione Generale, che dovrà decidere tra lui e gli Assistenti (111). Tutti si aspettavano che la maggioranza di quella straordinaria Congregazione avesse a dichiararsi contro di lui ed a nominare un vicario. Ma invano si sarebbe parlato di deporlo, perchè per ciò fare sarebbero stati necessarii i due terzi dei voti, cosa che, oltre alle ragioni in siffatte questioni prescritte dalla costituzione della Compagnia, non era applicabile al caso. I procuratori si radunarono il 15 novembre 1693, e venne deciso di convocare la Congregazione. Dodici procuratori votarono in questo senso, e quattordici contro; a questi si aggiunsero i voti dei cinque assistenti in favore della proposizione ed i due voti ai quali il generale aveva diritto e che furono contrarii;

(110) Gonzalez Fundam. Theol. Moral. Propositiones capitales. - Bére La Chaise scrisse al Gonzalez in data del 1 settembre 1694, di esser stato ingannato da quanto aveva sentito dire del libro, giacchè trovava che sosteneva opinioni più lassiste di quelle che si aveva il coraggio di sostenere in Francia. - Döllinger u. Reusch, II. 169. - De Backer (II. 247) parla di nove edizioni dell'opera pubblicata nel 1694 e 1695, ma non più in seguito. Evidentemente, appagata la curiosità il libro venne obbliato.

(111) Döllinger u. Reusch, II. 131-7.

ciò faceva diciassette si, contro sedici no. Il Generale dichiarò passata la cosa, e disse che avrebbe stabilito il momento opportuno per convocare la Congregazione. In base alla costituzione aveva tempo diciotto mesi, e quindi non c'era fretta. Così passarono nove mesi, ed il 15 agosto 1694 inviò una circolare a tutti i proviciali in cui diceva che gli era sorto il dubbio se una maggioranza di solo un voto potesse bastare. Consultò i più dotti teologi, ma chi lo tolse d'imbroglio fu il papa il quale incaricò cinque cardinali di esaminare la cosa; questi, il 3 agosto, si dichiararono contrarii all'azione dei procuratori, ed il papa confermò la loro decisione. Diffatti il papa subiva allora le pressioni spagnuole e della corte imperiale, ed accettò un metodo d'argomentare singolarmente caratteristico. Gli statuti dei Gesuiti esigevano la metà dei voti più uno; ora la metà di tentratre è sedici e mezzo, e contare diciassette equivarrebbe ad aggiungervi in più mezzo voto, e non un voto oltre il mezzo. I probabilisti disfatti poterono però consolarsi col dire che almeno in questo caso l'opinione meno probabile era riuscita a trionfare della più probabile (112).

Nel 1646, dietro ordine di Innocenzo X, erasi stabilito che ogni nove anni si tenesse una congregazione generale. Quella che aveva eletto il Gonzales era stata tenuta nel 1687, per modo che l'altra doveva necessariamente cadere nel novembre 1696, per la quale occorreva scegliere nuovi assistenti. Sicuro dell'appoggio del papa, il Gonzales vi si preparò col sopprimere i suoi avversari, eleggendo a nuovi assistenti, suoi fautori. Quando la stessa venne tenuta egli ebbe una decisa maggioranza; i nuovi assistenti scelti erano suoi amici, ed il suo trionfo fu completo. Nel 1702 rivolse a Clemente XI un memoriale in cui diceva che si sentiva vicino alla fine e che dopo la sua morte la lotta avrebbe continuato in seno alla Compagnia, sebbene nessuno per il momento in Roma osasse sostenere il probabilismo; motivo per cui scongiurava il papa a mandare a compimento l'opera di Alessandro VII, di Innocenzo XI, di Alessandro III, condannandone le principali dottrine. Ma non morì se non il 27 ottobre 1705, dopo esser stato colpito per anni da incapacità ed aver avuto per Vicario Michele Agosto Tamburini, che gli succedette poi nel generalato. Si dice che negli ultimi anni fosse pazzo, ed il gesuita Bonucci dice che la pazzia fu conseguente alle vessazioni dei suoi sudditi (113). E' perdonabile per aver pensato che la causa alla quale consacrò tutta

(112) Ibid. I. 215-6, 222-26, 231.
(113) Ibid. pp. 250-4, 262-5.

la sua vita avesse a perennemente trionfare. Nel 1699, uno scrittore della Penitenziaria Papale afferma che la sua regola secondo la quale in tutte le questioni dubbie di coscienza bisogni starsene all'opinione più sicura e più probabile, trionfava; tale è sempre stata la pratica del Penitenziere Maggiore, ed ai Penitenzieri Minori è pure imposto di osservarla, non per consiglio, ma per precetto (114).

Esaminata questa crisi del probabilismo, per la quale esso sembrava morto sotto i colpi della Santa Sede e della chiesa gallicana, ci è lecito fermarci alquanto ad esaminare le dottrine e la pratica; ciò ci metterà meglio in grado di comprendere talune modificazioni apportatevi all'epoca della sua rinascenza e del suo decisivo trionfo nella teologia morale moderna.

Abbiamo vista l'impossibilità in cui versarono gli scolastici di fornire una regola pratica capace di distinguere nettamente i peccati mortali dai veniali, e come, col progredire della civiltà e col raffinarsi della speculazione, il cozzo delle opinioni si facesse talmente intricato che anche i più acuti intelletti non riuscivano a raccapezzarvisi. Abbiamo pure visto come, conseguenza necessaria, in mancanza di certezza l'opinione finisse col pigliare assolutamente il sopravvento. Contemporaneamente si ammise assolutamente il principio che nessuno debba agire con coscienza dubbia. In tutte le materie dubbie S. Bernardo aveva consigliato di sospendere l'assentimento finchè si fosse raggiunto la certezza (115). L'Aquinate enunciò la regola positiva che se uno dubita se un peccato sia mortale o veniale, pecca mortalmente commettendolo, poichè si espone al pericolo di peccare (116). Questo principio venne universalmente accettato, ed è restato in vigore fino ad oggi (117). Naturalmente questo diede una

(114) Syri Placentini Dilucidatio Facultatum Minorum Pœnitentiarum Prœm. Q. viii (Romæ, 1699). « Pœnitentiarius apostolicus in casibus dubiis tenetur semper sequi sententias probabiliores, relictis probilibus tantum... Ergo absolute tenetur Pœnitentiarius sequi opinionem tutiorem et certiorem ».

(115) S. Bernardi Serm. de Diversis, Sermo XXVI. n. 2, 3.

(116) S. Th. Aquin. in IV. Sentt. Dist. XXI. Q. ii. Art. 3 ad 3.

(117) S. Antonini Summæ P. I. Tit. iii. C. 10 § 10. - Pet. Hieremiæ Serm. Quadrages. Serm. xxii. - Summa Rosella v. *Confess. Sacr.* I. n. 12. - Summa Sylvestrina v. *Dubium* § 5 - Th. Sanchez in Præcept. Decalogi Lib. I. cap. X. n. 2 - Jo. Sanchez Selecta de Sacramentis, Disp. XVII. n. 10 - Marchant Tribun. Animar. Tom. I. Tract. V. Tit. iv. Q. 2 - Arsdekin Theol. Tripart. P. III, Tract. 1, cap. 1, Princ. 3 - Roncaglia Theol. Moral. Tract. I, Q. 1, cap. I, Q. 30 - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Libro I, n. 22 - Alasia Theol. Moral. *De actibus humanis* Diss. II. cap. 5, Q. 3 - Gousset Theol. Moral. I. 75 - Marc Institt. Moral. Alphons. n. 36.

spinta potente ad indagare le varie fasi del dubbio e della certezza e sulle impercettibili gradazioni dall'uno all'altro estremo si fecero molte acute distinzioni. Quivi i dottori non si trovarono su tutti i punti d'accordo, giacchè in siffatte impalpabili materie le definizioni sono spesso cose, e la definizione che bene si adatta ad una teoria morale non sempre si adatta ad un'altra. Per gli antichi scolastici il dubbio significava condizione o stato mentale prodotto da ragioni contrarie di egual peso, tra le quali l'intelletto non era in grado di decidere, ed allora, come abbiamo visto, era regola di scegliere la via più sicura (118); e per ragioni probabili s'intendono quelle che, secondo Aristotele, paiono vere a tutti gli uomini, od alla maggioranza, od a tutti i dotti, o ad una parte più o meno autorevole di essi (119). Vedremo in seguito come più tardi la definizione della probabilità fosse completamente diversa, e come ciò che un tempo era dubbio venisse innalzato al grado di equiprobabilismo. E fu veramente necessario rivedere tutte le antiche definizioni. Padre Sayre afferma che taluni autori erroneamente confondevano la coscienza dubbia colla probabile; il dubbio significa mancanza di assentimento dall'una e dall'altra parte, probabilità, invece, assentimento all'una parte con timore dell'altra (120), la qual cosa denota come già allora opinione e probabilità fossero ritenute virtualmente identiche. Juan Sanchez deplora la comune impotenza a distinguere il dubbio dall'opinione, la qual cosa porta a decisioni scorrette, e si studia di dimostrare come il dubbio esista solo riguardo ai fatti, mentre l'opinione concerne le leggi (121). Caramuel pure si occupa dell'impotenza generale di distinguere propriamente il dubbio dalla probabilità, e lo spazio che dedica all'argomento denota come in esso egli riconoscesse la chiave della nuova teologia morale, giacchè afferma nessun argomento aver dato più di questo la stura a giochi di parole e di equivoci. Per ri-

(118) Summa Angelica v. *Dubium*. - «Dubium est motus indifferens in utramque partem contradictionis, vel dic quod dubium est æqualitas cationum contrariorum ». - Cf. Summa Rosella v. *Confess. Sacram.* I. § 12. - Summa Sylvestrina v. *Dubium* §§ 1, 5 - Summa Tabiena v. *Dubium*, in corpo.

(119) Summa Sylvestrina v. *Confessio* II. § 3.

(120) Sayri Clavis Regia Sacerd. Lib. I. cap. 5, n. 1.

(121) Jo. Sanchez Selecta de Sacramentis Disp. XLIII. n. 48-50. Ai tempi assai più semplici dei primitivi scolastici, quando le sottigliezze dei casuisti non avevano ancora prodotto un caos indescrivibile, queste questioni venivano facilmente risolte coll'assioma che il dubbio poteva vertere sulla realtà dei fatti, ma non sull'esistenza della legge. - « Quantum ad jus nullus debet esse perplexus: nullus nam est in tali statu quin possit ab eo amoveri dubietas juris». - Alex. de Ales. Summæ P. II. cap. CXX. Membr. 4, Art. I.

mediarvi il dubbio degli antichi lo designa col nome di probabilità, e dice esistere il dubbio negativo quando non ci son ragioni forti, e certezza quando ci son ragioni irrefragabili (122). Lo stato intermedio tanto arbitrariamente introdotto fra il dubbio e la certezza offriva un'ammirabile palestra alla ginnastica casuistica. Arsdekin ricorre all'identificazione del dubbio e dell'equiprobabilismo, poichè afferma esistere il dubbio quando le ragioni che militano per l'una e per l'altra parte sono insufficienti, o quando si bilanciano, mentre l'opinione probabile è quella basata su ragioni sufficienti ad indurre all'azione prudente (123). Generalmente i teologi moderni accettano la definizione del dubbio positivo nel senso che le ragioni per l'una e per l'altra parte sono uguali o quasi, mentre negativo è il dubbio quando non si possono portare buone ragioni nè per l'una nè per l'altra parte (124), ed il Liguori, che adotta questa definizione, ricorre all'antica identificazione del dubbio positivo coll'opinione probabile (125). Ma il Pruner afferma esserci dubbio negativo quando non ci sono ragioni nè per l'una nè per l'altra parte, e positivo quando per l'una e per l'altra parte ci sono ragioni, ma non decisive, distinguendo così quest'ultimo dall'equiprobabile (126), mentre autori più recenti a ciò si oppongono con ragionamenti assai raffinati. Esiste dubbio negativo, per costoro, quando per l'una e per l'altra parte si danno ragioni triviali e non probabili; il dubbio positivo, poi, può esser di due specie: quando c'è motivo grave, sufficiente a creare una coscienza probabile, sebbene con timore dell'opposto, per un lato c'è il *dubium una parte positivum*; quando siffatto motivo esiste per l'una e per l'altra parte (equiprobabilità) c'è il *dubium utrinque positivum*. Inoltre, quando opposte probabilità sono eguali, si distruggono vicendevolmente e sorge il *dubium strictum;* quando la probabilità che milita in favore di una parte è certamente più probabile di quella che milita per l'altra, produce solo il *dubium latum,* di cui puossi anche non tener conto (127). Si distingue pure il dubbio pra-

(122) Caramuelis Theol. Fundam. n. 2, 1888, 1892.

(123) Arsdekin Theol. Tripart. P. III, Tract. 1, cap. 1, Princip. 16.

(124) Stapf. Epit. Theol Moral. § 61 n. 2. - Scavini Theol. Moral. Tract. I. Disp. ii. cap. 3, Art. 2, Q. 2 - Alasia Theol. Moral. *De actib. human.* Diss. II, cap, 5, Q. 2 - Gousset Theol. Moral. I. 74 - Bonal Institt. Theol. T. V. n. 123 - Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. I. Diss. ii. n. 29.

(125) Liguori, Istruzione pratica, cap. 1 n. 12. - « Sicchè il dubbio positivo è lo stesso che l'opinione probabile ».

(126) Pruner, Moraltheologie, Freiburg, 1883, p. 49.

(127) Marc Institt. Moral. Alphons. n. 32, 74, 75. Il Gury illustra benissimo il modo in cui i moralisti si servivano del dubbio (Comp. Theol. Moral. I. 80) discutendo

tico dallo speculativo od astratto; se io dubito dell'esistenza di una legge che mi proibirebbe di collocar denaro ad alto interesse pecco se lo colloco, giacchè mi espongo al pericolo di peccare, ma se il dubbio è semplicemente speculativo, mi è lecito fare l'affare, perchè è lecito seguire un'opinione meno probabile (128). Non è lecito, dice il Liguori, agire sotto l'influsso del dubbio pratico, ma questo puossi rimuovere coll'applicazione di qualche principio riflesso, ed allora anche se l'atto è peccaminoso chi lo commette non pecca, perchè gode del beneficio dell'ignoranza invincibile (129). Parrebbe che nella tensione di spirito dei teologi per creare regole artificiali per la guida delle anime, altro non abbiamo fatto che sur un soggetto già per sè oscuro gettare nuove e dense tenebre, tali da render lecita qualunque azione.

Siccome, secondo i teologi, l'atto umano, per esser immune da peccato, dev'esser immune da dubbio, i moralisti di tutte le scuole sono caduti d'accordo nel dire che l'uomo, prima di agire, deve avere una coscienza certa. Ma non si ha troppo facilmente una coscienza certa, sopratutto dato il caos di opinioni contradditorie, e lo sforzo principale del probabilismo è quello di facilitare questo processo. Prima di tutto, bisogna definire il grado di certezza richiesto per escludere il peccato di agire con dubbio. La certezza assoluta, tecnicamente nota sotto il nome di fisica o metafisica, è ritenuta impossibile; Dio non comanda l'impossibile, e perciò deve bastare la certezza morale. Alcuni autori più lassisti si accontentano di una certezza probabile o più probabile, altri distinguono la certezza morale in *perfecta* ed *imperfecta*, ma queste varietà non hanno alcuna importanza pratica (130). La certezza morale è un termine elastico, e vedremo in seguito come rapidamente si adattasse a tutte le esigenze delle scuole successive.

---

la questione se uno sia obbligato a soddisfare un obbligo che non è certo d'aver soddisfatto. I probabilioristi rispondono affermativamente perchè di un obbligo certo non ci si può scaricare con un incerto adempimento. Ma i probabilisti dimostrano non esser necessaria una soddisfazione maggiore di quella richiesta dal dubbio e che l'esigere di più porterebbe al tuziorismo. Eppure i probabilisti più antichi parlavano ben diversamente; l'obbligo, ei dicevano, è in possesso e perciò va soddisfatto. - Busembaum Medullæ Theol. Moral. Lib. I. Tract. 1, cap. 2, Dub. 3.

(128) Laymann Theol. Moral. Lib. I. Tract. 1, cap. 5, § 2, n. 8 - Liguori Istruzione pratica, cap. 1, n. 13.

(129) S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. I. 21, 24, 26.

(130) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 47, 49. - Voit Theol. Moral. I. 75. - Stapf Epit. Theol. Moral. § 61, n. 1.

Prima che Bartolomeo da Medina scoprisse il probabilismo affrontossi la difficoltà di acquistare la certezza e classificare le opinioni col dire che in questioni non sostenute da testimonianze scritturali o da decisioni della chiesa, chi in buona fede sceglie una delle due opinioni non pecca di dubbio, perchè per lui il dubbio non esiste (131). La teoria del Medina aveva uno scopo assai più ampio, giacchè permetteva di scegliere l'opinione meno probabile e meno sicura, pur sapendola tale. A ciò fare era necessario ammettere potersi acquistare la certezza pratica con probabilità, ed anche con probabilità minori, e così la certezza veniva trasportata dalla credenza nell'innocenza dell'atto in quella che se uno agisce in base a minore probablità, è esonerato dalla responsabilità di una peccaminosità maggiore o minore dell'atto che compie — principio che lasciava aperto porta e finestra al lassismo. Nel 1606, un autore probabilista enunciava questo principio con qualche riserva (132). Breve tempo dopo, il grande teologo Tommaso Sanchez sosteneva assai più enfaticamente la dottrina. Ei si chiede se uno possa agire in conformità di un'opinione meno probabile di un'altra, che gli sembra pure probabile contro la sua opinione più sicura, che considera più probabile. Alcuni autori, dic'egli, lo negano, e ne cita parecchi, da S. Antonino da Azpilcueta, i quali sostengono che sarebbe un agire contro coscienza, ed un esporsi al pericolo di peccato mortale. Ma risponde esser assai più probabile che ciò sia lecito. Opinione probabile è quella che si può seguire senza pericolo, e nessuno è obbligato ad abbracciare la migliore e la più perfetta. Quando non si può ottenere la certezza, Dio non la esige da noi, ma esige solo che si agisca con certezza morale, qual'è quella che si riscontra in un'opinione probabile. Non agisce contro coscienza chi segue l'opinione meno probabile, ma solo chi agisce con coscienza dubbia o chi è certo di commettere un atto peccaminoso. Nè si espone al pericolo di peccato formale, ma solo materiale, e cita a questo proposito il Medina, Mercado, Vasquez, Valencia, Gutierez, Suarez, Henriquez, Azor, Banez, Navarro (Pedro), Aragon, Salon, Luis Lopez, Ledesma, Salas, Sayre e Leonardo, vale a dire quasi tutti i suoi eminenti contemporanei. Inoltre, aggiunge, ciò è pur vero se l'attore ritiene più probabile la sua opinione; ancora, se ritiene più probabile

(131) Azpilcuetæ Comment. cap. *Si quis autem* n. 48, 50.

(132) Dico satis esse certitudinem moralem quæ tunc adest cum quis opinionem probabilem et aliquem doctorum non spernendum et rationem firmam sequitur; et non exponit se periculo peccandi; atque ita tutus est in foro conscientiæ - Carbonis Summa Summarum Casuum Conscientiæ T. I. P. I. Lib. 5, cap. 14.

che sia lecito seguire anche l'opinione meno probabile, può seguirla purchè ritenga probabile la liceità dell'azione. Per arrivare a questi risultati il Sanchez è obbligato a ridurre a zero quanto sino allora si era richiesto per ottenere la certezza. Sostengono alcuni, dic'egli, esser necessario un giudizio praticamente certo, che escluda ogni timore dell'opposto, giacchè chiunque giudica un atto praticamente solo probabilmente lecito, lo giudica pure probabilmente illecito, e ciò facendo pecca esponendosi al pericolo di peccato. Ma è molto più vero non esser necessario un giudizio praticamente certo, ma bastare un giudizio probabile con timore dell'opposto; altrimenti difficilmente uno potrebbe agire, giacchè le cose pratiche sono difficilissime a conoscersi e soggette a varietà di opinioni. Nè con ciò si espone a pericolo di peccare, poichè a siffatto pericolo si espone solo chi ritiene una cosa illecita, e non emette un assentimento probabile coll'affermarla lecita (133). Così la certezza diventava probabilità, e sebbene i teologi per arrivare a questo risultato ricorressero ai più illogici procedimenti, nessuno vi è arrivato con minore risolutezza del Sanchez (134). La Croix afferma il peccato esser escluso quando si agisce in base ad un'opinione probabile, basando così l'azione sopra di una certezza morale (135). Il sistema venne tutto condensato nell'assioma favorito dei probabilisti, *qui probabiliter agit prudenter agit,* chi agisce in base a probabilità agisce prudentemente. E tanto fu l'entusiasmo ognor crescente dei moralisti che si finì col dichiarare che la ragione probabile la vince perfino sulla legge ed il precetto, poichè la ragione stessa è una specie di legge e fonte della legge (136). Juan Sanchez vide in ciò piamente un atto della Provvidenza, ed un atto della provvidenza scorse pure nell'esistenza di una moltitudine di opi-

(133) Th. Sanchez in Præcept. Decalogi Lib. I. cap. ix. n. 13, 14, 17, 18.

(134) Vedi Marchant *Tribun. Animar.*, dove, affermata che l'opinione ha sempre temuto dell'opposto, afferma non esser lecito seguire un'opinione probabile con timore pratico ed intrinseco dell'opposta, e divide il timore in *formido intrinsica* — quello che produce ansietà dell'intelletto — e *formido extrinsica* — quello che scaturisce dall'autorità. E' lecito agire solo in base ad intrinseca certezza, ma quando la certezza pratica e morale non esclude il timore dell'opposto, ne conclude che agire con opinione probabile, anche con timore dell'opposta, produce la certezza morale della liceità dell'atto, e non si esige di più. - Tom. I. Tract. V. 5, Q. 3, Concl. 1; Q. 7, 8.

(135) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 66. Ammette pure contemporaneamente (n. 201) che le opinioni divengano probabili od improbabili a seconda delle ragioni pro o contro che lo spirito si ricorda o scopre. Così non si avrà mai un modello di vita permanente e stabile.

(136) Alph. de Leone de offic. et Potest. Confess. Recoll. II. n. 67.

nioni, giacchè queste fanno il gioco di Cristo e preservano l'uomo dalla ribellione, poichè così essi si possono scegliere l'opinione che loro fa più comodo, ed agire in base alla stessa senza peccato, come se Dio non si curasse di sapere quale opinione si scelgono (137). La Croix arriva fino a dire esser l'uomo obbligato a seguire l'opinione meno probabile rigettando la più probabile, ogni qual volta possa così assicurarsi un bene temporale o spirituale per sè o per gli altri (138).

Nessuna meraviglia che i confessori che in base a questi principii dirigevano le coscienze del loro penitente fossero ben presto assai ben visti a corte. Un metodo così facile di conciliare il peccato colla salute non poteva fare a meno di esser popolare, e quando un'opinione probabile giustifica il peccato, non possono mancare i fabbricatori di siffatte opinioni. Abbiamo visto con quanto ardore i gesuiti abbracciassero le nuove dottrine, sostituenti la legge morale, e con quanta ostinazione vi si tenessero aggrappati. Ma non furono i soli. Teologi di ogni genere si diedero a scrivere trattati di teologia morale in base a queste teorie, ed in meno di un secolo il numero dei sostenitori crebbe a dismisura. Terrill cita duecento autori, e dice che, di questi, quaranta stanno per l'una e per l'altra parte mentre il Gobat ne aggiunge alla lista ancora venticinque (139). Questa quasi unanimità degli autori presentava un'altra prova della verità del sistema, poichè dicevasi piamente che in una materia di tanta importanza per la morale Dio non avrebbe potuto permettere che andassero errati tanti uomini saggi e zelanti (140). Dicevasi che tale era la dottrina antica della chiesa, e che l'opposizione non era se non moderna novità dei Giansenisti, pur non potendo citare nemmeno un solo autore antico, e sostenevasi che legislatori, sudditi, medici, avvocati e mercanti agivano in base a probabilità, che raramente puossi conseguire la certezza, e che l'esperienza universale giustifica l'applicazione di siffatta regola morale (141). Gli argomenti addotti hanno sapore di parodia della dialettica e sarebbero veramente divertenti se non mettessero capo a conseguenze tanto disastrose, sopra tutto per l'inclinazione che danno al giudizio quando si tratta di giudicare della probabilità di un'opinione. Per esempio, Arsdekin sceglie la questione innocua se sia lecito dipingere in domenica, per dire esser più

(137) Jo. Sanchez Selecta de Sacram. Disp. XLIV. n. 70.
(138) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 459.
(139) Voit Theol. Moral. I. 75.
(140) La Croix, Lib. I. n. 270.
(141) Arsdekin Theol. Tripart. P. III, Tract. 1, cap. 1, Princ. 17; cap. 2 § 1.

probabile che ciò non sia permesso, e meno probabile che lo sia. Ma, in tal caso, la volontà, per riguardo al suo obbietto, od al bene che le è proprio, determina l'intelletto a prestare il proprio assentimento all'idea che il dipingere in domenica sia lecito. Giacchè così, da una parte, promuove la libertà, permettendo di dipingere se così piace, mentre, per altro verso, non soffre detrimento alcuno, giacchè conserva la libertà di non dipingere, come consiglio, e non come precetto sotto pena di peccato. Evidentemente così promuove il proprio bene, giacchè rimuove l'obbligo di astenersi sempre da quest'opera, ed evita il pericolo di peccare al quale altrimenti sarebbe esposto, ed al quale volontariamente si esporrebbe se determinasse l'intelletto all'assentimento contrario, la qual cosa è un atto di prudenza (142). Così resta soppresso per completo il concetto che il giusto e l'ingiusto abbiano alcunchè a che vedere colle umane azioni, e tutto il sistema puossi considerare come scienza della morale, eliminando la morale. Inoltre, come accenna La Croix, quando si dice che un'opinione è probabile o più probabile, se ne arguisce logicamente la probabilità anche dell'opinione opposta (143), la qual cosa offre al libero arbitrio la più ampia larghezza d'azione.

In questo sistema, tutto dipende, naturalmente, dalla definizione della probabilità. Abbiamo visto quanto siano vaghe le distinzioni di dubbio da probabilità — di verisimiglianza estrinseca e della sua azione sull'intelletto, od anche della considerazione della stessa obbiettivamente e subbiettivamente — di probabilità in sè e di quella che passa sotto il nome di coscienza probabile. Inoltre, definendo la probabilità obbiettivamente, i teologi probabilisti si son trovati discordi, come nella maggior parte degli altri casi (144), e le varie distinzioni fatte hanno offerto largo campo d'azione a chi era disposto a sminuzzare tutte le salvaguardie. La prima a presentarsi è la distinzione tra la probabilità speculativa e la pratica, di cui alcuni autori fan tanto caso, mentre altri dicono trattarsi di distinzione senza valore, giacchè, come afferma Juan Sanchez, la probabilità pratica scaturisce dalla speculativa come l'effetto dalla causa, ed in ogni momento la speculativa può esser ridotta alla pratica; perciò possiamo

(142) Arsdekin Theol. Trip. P. III, Tract. 1, cap. 2 § 2.

(143) La Croix Theol. Moral. Lib. I, n. 174-6. Per un altro verso (Ibid. n. 178) quando dite che una cosa è moralmente certa non segue da ciò che la sua opposta sia destituita di ogni probabilità, giacchè si danno varii gradi di certezza morale.

(144) Per le varie definizioni più o meno contradditorie della probabilità vedi La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 108, 112.

passarci dall'esaminarla (145). Più importante è la distinzione tra probabilità intrinseca ed estrinseca — quella che scaturisce dal ragionare di una data azione e del suo carattere peccaminoso od innocuo, e quella che è frutto dell'esperienza e delle opinioni di persone competenti e di autorità teologiche. Naturalmente, per una mente ordinaria, la questione che principalmente o quasi esclusivamente importa è la probabilità intrinseca, giacchè piglia il fatto nudo e crudo ed indaga se sia innocuo o peccaminoso, ma i teologi hanno talmente arruffata la matassa di tutta la questione della morale, e talmente raffinate si son fate le gradazioni tra probabilità maggiore e minore, che generalmente si ammette che solo i dotti ed i sagaci possano esprimere un'opinione sulla probabilità intrinseca. Come dice l'Arsdekin, rarissimamente trovasi uno talmente dotto da poter decidere della maggiore o minore probabilità intrinseca di un'opinione; dalla costante esperienza dei dottori abbiamo visto come ciò che sembra più probabile ad uno lo sembri meno ad un altro, e perciò si rende evidente che anche i dotti si troverebbero assai imbarazzati a stabilire quale sia l'opinione più probabile circa una data azione (146). Perciò, per consenso unanime la probabilità intrinseca è stata abbandonata ai teologi di professione, ed alla massa di confessori e penitenti è stato detto di contentarsi della probabilità estrinseca (147).

(145) Caramuelis Theol. Fundam. n. 348. - Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I. cap. ix, n. 3 - Jo. Sanchez Selecta de Sacramentis, Disp. XLIV. n. 63 - Viva Comment. in Prop. XXVI, Alex. XII. n. 9 - La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 115-18. - Liguori, Istruzione pratica cap. I. n. 43; Ejusd. de Usu Moderato n. 6. Ma il Gury (Comp. Theol. Moral. I. 77) dice che un atto speculativo probabile in taluni casi speciali può esser illecito per il pericolo di scandalo, di irriverenza, di ingiustizia ecc.

(146) Arsdekin Theol. Tripart. P. III. 1, c. 2 § 4.

(147) Viva Comment. in Prop. XXVI. Alex. VII. n. 7. - La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 150-2 - Gury Compend. Theol. Moral. I. 54 - Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. I. Dist. iii. n. 42. - Sporer (Theol .Moral. Tract. I. n. 36-40) ritiene che non basti la probabilità estrinseca, ma neutralizzata poi questa sua affermazione dicendo non doversi allontanare da un'opinione comune. Voit (Theol. Moral. Lib. I. n. 103) dice l'attore deve conoscere le ragioni della probabilità, ma può anche presumere l'esistenza. Liguori, in vena di rigorismo (De Usu Moderato n. 67) dice che il confessore prima di adottare un'opinione pesarne le ragioni intrinseche, e se ne trova una più sicura dell'altra non può adottare la meno sicura, sebbene sostenuta da parecchi dottori. Ma si riconosce esser ciò impossibile ed i suoi discepoli sono unanimi nel dire che la probabilità intrinseca può esser pesata solo dai più dotti ed esperimentati, mentre gli altri debbono accontentarsi della probabilità estrinseca. - Scavini Theol. Mor. Univ. Tract. I. Disp. ii. cap. 3, Art. 2, § 3 A. Q. 4 - Bonal Institt. Theol. Tom. V, *De act. human.* n. 124. - Marc Institt. Moral. Alphons. n. 62. Gousset (Theol. Moral. I. 100) cita con approvazione un passo del gesuita Fed. Mar. Pallavicini, in cui è detto che un confessore non dovrebbe imporre alcunchè al penitente quando fosse discusso da due o tre rispettabili autori. La chiesa conosce queste divergenze e le tollera; il confessore non deve permettersi di decidere.

La probabilità estrinseca, ossia quella basata sul dictum dei competenti, è, quindi, l'unica guida pratica della massa del genere umano e del confessionale, col risultato, bisogna riconoscerlo, di obliterare la distinzione tra innocenza e peccato, giacchè, come afferma il Caramuel, ciò che oggi è probabile può esser improbabile domani, e ciò che ieri era probabile esser oggi certamente vero o certamente falso (148). Questo viene pure a semplificare grandemente la questione poichè elimina la ragione sostituendola coll'autorità, ma, data la folla enorme di teologi di tutte le gradazioni, vengono a sorgere nuovi problemi sulla natura ed il quantitativo di autorità richiesto per rendere probabile un'opinione. Per la comune dei penitenti ammettesi universalmente che basti l'opinione del confessore e che basti seguire questa, e diffatti, dato il sistema della chiesa, difficilmente potrebb'esser altrimenti (149); od anche, se preferisce consultare qualche dotto, può accettarne senz'altro il responso, perchè ciò lo rende sufficientemente probabile (150). Però quando si trattò di dare per probabile un'opinione in voga, sì da poterla usualmente citare ed usare, la discussione s'accrebbe. Pedro di Aragona dice che non basta poter addurre qualche ragione apparente in favore di un'opinione, od il dire che è sostenuta, giacchè allora tutti gli errori sarebbero probabili; opinione probabile è quella che si può seguire senza biasimo (151). Alcuni scrittori ritengono che possa bastare un solo autore, altri che ce ne vogliano quattro, od anche cinque, o sei, o più; alcuni nulla dicono del carattere e della posizione dei fautori di un'opinione, altri li pesano ed indagano con lodevole cura. Liguori, che conobbe i teologi moderni forse più di qualunque altro, mette in prima linea solo quattro dottori, e nessuno di questi è moderno - Aquinate, Bonaventura, Duns Scoto ed Antonino; vengono poscia uomini di varia potenzialità, quali Suarez, Soto, Cano, Caietano, Banez, Pierre de la Palu, Card. Toletus, Prierias, Tommaso Sanchez, Angiolo di Chivasso,

(148) Caramuelis Theol. Fundam. n. 447.

(149) Caramuelis Theol. Fundam. n. 450 - La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 156-7. Wigandt Tribun. Confess. Tract. II. Exam. iii. n. 3, 23 - Arsdekin Theol. Tripart. P. III, Tract. 1, cap. 1, Princ. 22 - Gousset Theol. Moral. I. 103 - Concina, Theol. Christ. Contr. Lib. I. Diss. 1, c. 5, n. 4. Eppure come conciliare ciò coll'asserzione del Card. Rezzonico, vescovo di Padova, che, nel 1746, deplorando l'ignoranza dei preti, li informava che con ciò sarebbero andati nell'inferno essi ed i loro penitenti? - Lett. Pastorale, 19 febbr. 1746.

(150) Mart. Fornarii Institt. Confessar. Tract. II. cap. xviii. - Roncaglia Univ Mor. Theol. Tract. I. Q. I. cap. 2, Q. 4.

(151) Petri de Aragon. de Justitia et Jure Q. LXIII. Art. iv.

Vasquez, Bartolomeo Fumo, Roncaglia, i Salmaticesi, Manuel Sa, Laymann, ecc., mentre considera come troppo proclivi al lassismo il Caramuel, lo Zanardi, il Juan Sanchez, il Leander, il Diana, il Tamburini, ed alcuni altri (152). Ma tutto quest'accapigliarsi di teologi serve a ben poco, giacchè il punto principale sta in questo se l'attore ritenga probabile l'opinione, e questo egli può fare anche su di una sola opinione purchè la ritenga comune (153). Nel primo entusiasmo del probabilismo, casuisti più ardenti si aggrapparono a tutte le opinioni trovate scritte, dichiarando che ciò bastava a renderle probabili, giacchè dicevano giustificato tutto ciò che avesse potuto sfuggire alla censura (probabilità nota sotto il nome di *probabilitas impunitatis* od *immunitatis*), ma Alessandro VII condannò questa eccessiva smania di rendere autorevoli scrittori sconosciuti (154). Arsdekin accetta nominalmente questa frase papale, eppoi, come è suo costume coi teologi, passa ad annullare siffatta accettazione; il numero non conta nulla; dodici autori possono condannare ed uno solo seguire l'opinione comune e fondarla (155). In conformità di ciò si ammette generalmente che un solo scrittore di valore eccezionale, che abbia diligentemente studiato l'argomento, basti a rendere probabile la sua opinione, anche se nuova e contraria a tutte le altre (156), e ciò è pure confermato dalla decisione della Penitenzieria Papale del 1831 che l'opinione del Liguori si possa seguire senz'altro.

Tuttavia non tutte le opinioni sono egualmente probabili; di due opinioni opposte, o sono ambedue eguali, oppure l'una può esser più

(152) Vindiciæ Alphonsianæ, p. liii. - Marc Institt. Moral. Alphons. n. 63. - Di regola i Sommisti non sono considerati come grandi autorità, sebbene alcuni, come il Caietano, l'Azpilcueta, il Card. Toletus, Manuel Sa, Busembaum etc. siano *Omni exceptione majores*. - La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 160-2. Juan Sanchez, che afferma bastare a rendere probabile un'opinione anche un solo dottore di fama, altrove afferma che tre o quattro sommisti fanno altrettanto se fra essi noverasi Angiolo da Chivasso e Prierias. - Selecta de Sacramentis Disp. XLIII. n. 37; XLVI. n. 61.

(153) Alph. de Leone de Off. et Potest. Confess. Recoll. II. n. 74-80.

(154) Alexandri VII. Prop. 27. - « Si liber sit alicujus junioris et moderni debet opinio censeri probabilis, dum non constet rejectam esse a Sede Apostolica tanquam improbabilem ».

(155) Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. i. cap. 2, § 5.

(156) Sa Aphorism. Conf. v. *Dubium* n. 3. - Th. Sanchez in præcpt. Decalogi. Lib. I. c. ix. n. 7 - Alph. de Leone de Off. Conf. Recoll. II. n. 72 - Caramuel. Theol. Fundam. n. 438, 448-9 - Laymann Theol. Moral. Lib. I. Tract. 1, c. 5, § 2, n. 6 - Viva Comment. in Prop. XXVI. Alex. VII. n. 1, 2, 6, 7; Comment. in Prop. III. Alex. VIII. n. 13 - La Croix Theol. Moral. Lib. I, n. 155 - Sporer Theol. Moral. Tract. I, n. 48 - Herzig Man. Conf. P. I. n. 170 - Scavini Theol. Moral. Univ. Tract. I. Disp. vi. cap. 3, Art. 2, § 3, A. Q. 6 - Gury Comp. Theol. Moral. I, 54 - Bonal Instt. Theol. Mor. Tom. V, *De acto human*. n. 123. - Marc. Institt. Moral. Alphons. n. 63.

probabile dell'altra. Nè il confronto è facile a farsi. Quanto alla comparativa probabilità intrinseca, il giudizio deve dipendere dal lavoro intellettuale dei competenti, che ne fanno il confronto, ed è luogo comune fra i teologi che ciò che ad un dottore sembra più probabile ad un altro lo sembra meno. Per siffatto procedimento intellettuale non è possibile formulare regole, ed in pratica la decisione deve dipendere dall'autorità estrinseca. Perciò i compilatori di sistemi raccolgono con pazienza incredibile le opinioni dei loro predecessori e le classificano in base alle varie questioni discusse; i seguaci del Liguori vantano nella sua grande Teologia Morale la decisione di 4.000 questioni, con 34.000 citazioni di circa 800 autori (157). Da quell'epoca si è avuta minore promiscuità di contradditorie opinioni, poichè l'atorità del Liguori ha soppresso siffatta necessità, ma i suoi predecessori invano si sforzarono di stabilire una regola con cui poter valutare la comparativa probabilità estrinseca di un'opinione. Juan Sanchez dice che molti valutano questa comparativa probabilità dal numero degli autori che la difendono, ma è un errore, poichè su di un dato punto trattato da tre autori l'appoggio di due rende l'opinione più probabile che l'appoggio di sedici per un'opinione discussa da trenta (158). Arsdekin ammette la gravissima difficoltà di pesare le probabilità maggiori o minori, e dice che spesso accade che un'opinione dapprima apparsa più probabile, esaminata più minutamente, la probabilità diminuisce (159). Herzig dice che non l'autorità, ma la ragione rende un'opinione più probabile di un'altra; l'opinione di uno può essere più probabile di quella di parecchi (160). Lacroix dà una lista di opinioni erronee, sostenute da cinque a quaranta autori per dimostrare che il numero da solo non basta (161). Ma tutte le

(157) Vindiciæ Alphonsianæ, p. lvi.

(158) Jo. Sanchez Selecta de Sacram. Disp. XLIV. n. 67. Con quanta cura si facesse spesso questa collazione di opinioni è indicato dall'ammonizione data dal Sanchez esser errore, nel giudicare del valore di un autore, appoggiarsi all'Indice dei libri da lui stampati giacchè spesso l'indice inganna e non può far altro che servire di guida per consultare il testo (Ib. n. 69). Thyrsus Gonzalez fa una buona cosa quando rappresenta il peccatore al cospetto di Dio in atto di scusarsi per aver seguito l'opinione meno probabile che lo favoriva perchè sostenuta da dodici autori di peso, e Dio gli risponde che la parte opposta era sostenuta da venti autori di peso ben maggiore, ed, inoltre, era da lui riconosciuta, e perciò egli in vita aveva seguita la carne e non la volontà e la legge di Dio (Fundam. Theol. Mor. Diss. III. c. ii. § 2).

(159) Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. I. c. ii. § 2.

(160) Herzig Man. Conf. P. I. n. 172.

(161) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 130-49. La Croix (Ib. n. 165) aggiunge, con singolare prudenza non doversi affidare alle citazioni di autori citati in sostegno di un'opinione, giacchè non si è sicuri se il compilatore li ha esaminati diligentemente

questioni non hanno se non un'importanza speculativa. I probabiliori-sti si commuovono ben poco, perchè aborrono dalla casuistica, e nelle questioni dubbie propendono sempre per il lato più rigido o più sicuro. Non importano nulla per i probabilisti, perchè possono scegliere a piacer loro; la correttezza della scelta, poi, non cambia le cose, poichè se si segue un'opinione falsa il peccato è solo materiale e non anche formale. Dice il Voit: « se io ritengo falsa un'opinione ed altri, forse di me più saggi, per un grave motivo a me ignoto, l'affermano certamente probabile e sicura in pratica posso lecitamente e sicuramente adottare il loro giudizio ed abbandonare il mio » (162). Ciò importa tanto poco che un confessore, interrogato, può oggi consigliare in conformità di una data opinione e domani in conformità della sua contraria, ed alla stessa stregua può diportarsi l'individuo nelle sue azioni, soggetto solo alla limitazione che questo procedimento non lo può applicare alla stessa cosa (163). Data siffatta libertà,

---

e compresi. Arsdekin (Theol. Tripart. P. III. Tract. I. c. 1, Princ 22) parla colla stessa prudenza, giacchè spesso siffatte citazioni sono false, e noi abbiamo avuto sovente occasione di verificarlo a proposito del Liguori.

(162) Arsdekin l. c. - Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. I. Dist. iii. n. 52-3. - Voit Theol. Moral. I. n. 102.

(163) Th. Sanchez in præcpt. Decal. Lib. I. c. ix. n. 19 - Sayri Clavis Regia Sacerd. Lib. I. c. vi. n. II - Laymann Theol. Mor. Lib. I. Tract. I, c. 5, § 2, n. 9 - Busembaum Medull. Theol. Moral. Lib. Tract. I. c. 2, Dub. 2 - Caramuel Theolog. Fundam. n. 486-95 - Alph. de Leone de Off. Conf. Recoll. II. n. 109-10 - Herzig Man. Conf. P. I, n. 175 - Voit Theol. Mor. I, 104 - La questione di sapere fino a qual punto si possa successivamente approfittare di ambedue le opinioni contradditorie ha dato la stura a difficili questioni sulle quali i teologi non sono caduti d'accordo. Tamburini (Explic. Decalogi Lib. c. iii. § 5) dice che la distinzione esposta dai dottori è tale da rendere quanto mai perplessi i confessori, e passa poi a descrivere due regole basate sull'opinione probabile che siano o non siano indipendenti dalla volontà. Sporer dice (Theol. Moral. Tract. I. c. 1, n. 35) che se la liceità di una tassa è dubbia, si può ricorrere all'opinione probabile della sua illiceità per non pagarla, e poscia esigerla dagli altri. Alcuni affermano che se uno è al tempo stesso mercante ed esattore, può al tempo stesso evaderla ed esigerla, ed anche se in seguito finisse col convincersi della sua legalità non sarebbe obbligato alla restituzione. (La Croix Theol. Mor. Lib. I. n. 371). Ma, non si può commutare un voto in un'elemosina, e poscia, dato il potere dubbio di commutazione, omettere l'elemosina (Sporer l. c.). Se un testamento è dubbiamente valido, l'erede non può accettare l'eredità e poscia rifiutarsi di pagare i legati in forza della sua validità, e nemmeno può eludere il digiuno o l'ora della preghiera semplicemente perchè due campane non vanno d'accordo e può seguire o l'una o l'altra (La Croix l. c.). Nè si tratta qui di casuistica antiquata. Gury (Casus Consc. I. 76) afferma che l'erede può accettare un testamento in suo favore mancante di talune formalità legali, e poscia impugnarne un altro pure deficiente, perchè in favore della contro parte, mentre egli vien dopo. Egli altro non fa che esercitare il suo diritto di scegliere la prima e rifiutare le seguenti probabilità. Questi moralisti si guardano bene dal citare due regole enunciate da Bonifacio

la comparazione delle probabilità altro non è che un esercizio speculativo dialettico di nessuna importanza per la vita pratica o pel disbrigo degli obblighi del confessionale. Quintali di fosforo cerebrale si sono consumati nell'impresa di definire i varii gradi della probabilità, ma l'incertezza che tutto pervade l'argomento trovasi illustrata da un'osservazione del Marchant, secondo la quale nessuno può servirsi di un'opinione probabile opposta ad un'altra certa od infallibile, qualora si possa servire di quest'ultima, a quella guisa che alla certezza non si può opporre alcuna probabilità (164).

Più importante è la definizione di ciò che rende un'opinione veramente e sicuramente probabile. Adottata la regola della probabilità è essenziale intenderla chiaramente, ma, come in tutto il resto, anche in questa regione era impossibile determinare con chiarezza la cosa, e si ebbe la maggiore varietà di idee con tendenza al lassismo od al rigore individuale. Tommaso Sanchez afferma darsi due casi in cui uno può seguire un'opinione non totalmente destituita di probabilità od anche improbabile, purchè non evidentemente falsa; prima di tutto, quando si tratta di necessità grave di evitare un pericolo imminente, poi, quando c'è fretta e non c'è tempo di pigliare una decisione (165). Marchant, nella sua qualità di gallicano, sebbene non giansenista, propendeva per un atteggiamento rigorista. Ei condanna la massima corrente che tre o due od anche un solo dottore possa rendere probabile un'opinione, giacchè la stampa non possiede alcuna autorità, ed il fatto che un libro è passato per la censura non denota approvazione di tutte le sue proposizioni. Perchè un'opinione sia resa probabile non deve ripugnare alle leggi di Dio od a quelle della sinderesi, od alla legge scritta ed al Decalogo, od alla legge tradizionale, od alla Scrittura od alle azioni umane di Cristo e dei Santi, od alle interpretazioni dei dottori e della chiesa e dei suoi concilii ed alle dottrine di teologi di indiscussa autorità, dal novero dei quali egli esclude gli scribacchini che sciupano il cervello nel cercare e proclamare nuove sottigliezze; inoltre, qualunque possa essere l'autorità di un dottore, se la sua opinione è in disaccordo con una legge antecedente,

---

VIII nel 1298. « Quod semel placuit amplius displicere non potest » (Reg. xxi.) e « Mutare consilium quis potest in alterius detrimentum » (Reg. xxxiii.) - Regulæ Juris in Sexto ad calcem.

(164) Marchant Trib. Anim. Tom. I. Tract. V. Tit. 5, Q. 3, Concl. 5 - Quanto alle definizioni dei varii gradi di probabilità vedi Liguori Theol Mor. Lib. I. 40, od anche Gousset, Theol. Moral. I. 89.

(165) Th. Sanchez in Præcept. Decal. Lib. I. c. ix. n. 25

non è probabile (166). La Croix, rappresentante del probabilismo sviluppato del secolo XVIII, appoggiato dai Gesuiti, dice che se uno ritiene un'opinione assolutamente falsa non può servirsene in pratica, ma se gli sembra solo falsa, poichè gli autori che la sostengono la rendono estrinsecamente probabile, può servirsene con sicura coscienza. Ciò è confermato dal fatto che molti moralisti di gran fama, pur ritenendo un lato assolutamente vero e conseguentemente falso l'opposto, pure aggiungono sovente che l'opposto è probabile e puossi sicuramente seguire in pratica. Perciò non è necessario indagare se un'opinione sia vera, ma solo se è probabile, giacchè probabilità e liceità sono la stessa cosa (167).

In omaggio a questo principio ci si dice che se uno nutre qualche dubbio se sia lecito fare od omettere una data cosa, deve indagare diligentemente la questione, ma se non può farlo deve scegliere la via che gli par migliore, e se anche ciò è impraticabile può fare come meglio crede, certo di non commettere peccato, poichè da ambo i lati la cosa è probabile (168). Così insegnavasi all'individuo il modo di appagare la propria coscienza ed il proprio desiderio. Caramuel pretende che l'onore della prova spetti al rigorismo, nella sua lotta contro la lassezza, giacchè sono leciti tutti gli atti umani che non infrangono evidentemente una legge obbligatoria, e per dimostrarli illeciti occorrono tre cose — primo, che la loro malizia sia provata con ragioni alle quali nulla si possa opporre; secondo, combatterne la liceità con ragioni simili, e, terzo, dimostrare che l'opinione loro favorevole non è appoggiata da un numero sufficiente di autori — la qual cosa è impossibile data la moltitudine stragrande di teologi (169).

Non contenti di elevare la probabilità al grado riconosciuto di modello dell'azione, i moralisti vollero ampliare il campo delle loro conquiste reclamando lo stesso privilegio per la probabilità dubbia e la probabile. Alcuni vollero tener distinti questi aggettivi, ma le linee di demarcazione erano quanto mai oscure; la probabilità dubbia dovrebb'esser rigettata, perchè dal dubbio non si può dedurre la cer-

(166) Marchant Trib. Animar. Tom. I Tract. V. Tit. 5, Q. 4, 5. - Il termine sinderesi è qualche volta usato come sinonimo di coscienza, ma, rigorosamente parlando, è l'abito di assentire ai prmi principî che c'insegnano ad evitare il male e seguire il bene, mentre la coscienza è l'istrumento per il quale ciò avviene. Dom. Soto de Justitia et Jure Lib. I, Q. iv, Art. 1, Concl. 2 - Marchant l. c. Tit. I. Q. I. Concl. I.

(167) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 375-77, 387.

(168) Augustini Brevis notitia eorum quæ vel necessaria vel utilia sunt confessariis, *Conscientia*, n. 11 (Bononiæ, 1647).

(169) Caramuelis Theol. Fundam. n. 451, 453.

tezza, ma la probabilmente probabile puossi benissimo adottare come regola di vita (170). Negli sforzi fatti dalla Santa Sede per mettere un limite al lassismo imperante nella morale, Innocenzo XI, nel 1679, condannava la proposizione che in pratica si potesse seguire anche la probabilità tenue (*tenuis*). (171). La pratica applicazione di aggettivi come questi è assai ampia, ed il significato esatto della parola *tenuis* rendeva non poco perplessi (172); inoltre, siccome la sua formola principiava col termine *generatim,* i casuisti ne argomentarono che egli intendesse proibire semplicemente l'uso generale della probabilità tenue e non l'applicazione della stessa a casi speciali ed individuali. Inoltre, l'opinione probabilmente probabile venne lasciata intatta, e continuossi a sostenerne l'uso (173). Viva concede che la condanna di Innocenzo abbracciasse la probabilità leggerissimamente probabile e la probabilmente probabile, ma aggiunge che molti dottori di polso la pensano diversamente, e l'opinione loro non è destituita di probabilità, giacchè si danno dei casi in cui la probabilità della probabilità basta in pratica a giustificare l'uso dell'opinione, ed i dottori discutono se in caso di necessità sia lecito seguire opinioni tenuemente probabili (174). Ma non si tratta se non di un gioco di parole, di cui i teologi si sono serviti senza preciso significato, poichè il La Croix, detto che un'opinione sostenuta da cinque o sei dottori di grido devesi ritenere fornita di sode ragioni (requisito necessario alla probabilità), anche se comunemente rigettata, prosegue dicendo che un'opinione asserita da alcuni e rigettata da altri non è certamente ma solo probabilmente probabile (175), mentre il Marc afferma lieve es-

(170) Tamburini (Explic. Decalogi Lib. c. iii. § 3, n. 8) cita Salas, Vasquez, Sanchez e Merolla in favore dell'uso della probabilmente probabile, ed enfaticamente approva.

(171) Innoc. PP. XI. Prop. 3. « Generatium dum probabilitate, sive intrinsica sive extrinsica quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus son exeat, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus ».

(172) Reiffenstuel (Theol. Moral. Tract. I. Dist. iii. n. 45-6), discutendo il significato di *Tenuis,* dice che a questo proposito c'è discussione. Lumbier e Filguera effermano consistere in ciò che è probabilmente probabile - vale a dire che è ritenuto da pochi dottori contro la maggioranza. Cardenas dice che un'opinione probabilmente probabile è probabile e che il *tenuiter probabilis* significa dubbiamente probabile.

(173) Arsdekin Theol. Tripart. Tert. Sect. Tract. I. c. ii. § 5. Mattæucci Cautela Confessar. Lib. II. c. ii. n. 3 - La Croix Theol. Moral. Lib. I, n, 365-8. Nel 1677 i gesuiti ordinarono che nelle loro scuole non si insegnasse l'uso della probabilmente probabile, per non prestare appiglio agli avversarii (Döllinger u. Reusch, I. 5), ma senza che per questo fosse proibita nella pratica.

(174) Viva Comment. in Prop. 3 Innoc. XI. n. 11-13, 15.

(175) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 122-5 - Gonzalez dà la stessa definizione (Fundam. Theol. Moral. Introd. n. 28).

ser la differenza tra il lievemente, il dubbiamente ed il probabilmente probabile (176). Gli autori più rigidi, come il Mendo ed il Gonzalez rigettano l'uso del probabilmente probabile (177); ma il Liguori evita la condanna di Innocenzo col dire che il tenuemente probabile non è probabile e possiede solo una parvenza falsa o falsa apprensione di probabilità (178). Questo lasciava libero campo all'uso di tutti i gradi di probabilità, e l'Herzig afferma esser lecito servirsi di un'opinione probabile, qualora sia veramente probabile, sebbene la probabilità possa esser di genere ristrettissimo ed opposta ad una probabilità maggiore (179). Ma i seguaci moderni del Liguori ripudiano l'uso di opinioni solo tenuemente probabili; la definizione oggi in voga della probabilità è questa che essa debba esser fondata su forti ragioni, ed un'opinione appare probabile quando è comunemente sostenuta dai teologi, od è sostenuta dall'Aquinate e dalla sua scuola, od è asserita probabile dalla maggioranza dei teologi oppure è ritenuta per vera da cinque o sei teologi eminenti, a meno che contro di essa militino ragioni forti (180). Ma entro questi limiti, oggi, come in antico, s'aggirano ancora tutti i gradi di una probabilità maggiore o minore ed in quasi tutte le questioni si hanno opposte opinioni probabili.

Per quanto i teologi siano sicuri di potersi servire di un'opinione meno probabile in confronto di altra più probabile, nelle questioni riguardanti esclusivamente la salute dell'anima evitando il peccato, l'umana prudenza affaccia talune eccezioni, che per chiunque non sia abituato alle giostre della dialettica e della casuistica basterebbero a dimostrare la falsità di tutto il sistema. Gli antichi probabilisti, nell'entusiasmo per il dominio loro porto dalle nuove teorie su tutto il mondo della morale, non esitarono ad ampliarlo sul mondo spirituale e fisico. Nel 1595 Pedro di Aragona sostiene che un'opinione probabile, in confronto di una più probabile, si può seguire in materia di fede, di diritto e di medicina (181). Verso il 1600 l'Henriquez richiama l'attenzione alla cura speciale necessaria nell'uso esclusivo di un'opinione più sicura in materie concernenti la fede ed i sacramenti — note sotto il nome di *media necessaria ad salutem* o *necessaria necessitate medii*

(176) Marc Instt. Moral. Alphons. n. 61.
(177) Mendo Epit. Opin. Moral., Discursus Prælegendus n. 8 - Gonzalez l. c.
(178) S. Alphonso de Ligorio Apologia della teologia morale § 11, n. 36.
(179) Herzig Man. Confessar. P. I. n. 175.
(180) Scavini Tract. I, Disp. ii. c. 3, Art. 1 § 3 A. Q. I - Gury Comp. Th. Mor. I, 54.
(181) Per. de Aragon. de Justitia et Jure Q. LXIII. Art. iv.

ad salutem (182). Ma subito dopo il Carbone afferma esservi alcuni i quali dubitano se si possa seguire un'opinione probabile per ciò che concerne le forme e l'amministrazione dei sacramenti, ed egli non è d'accordo con loro ma col Medina, giacchè se puossi seguire la probabilità in tutte le cose gravi, perchè non anche in queste? (183). Sayre riconosce che in ciò il Medina ebbe dei seguaci, ma non si sente di applicare le probabilità ai sacramenti, come combatte pure l'asserzione che i medici ed i giudici possano seguire l'opinione meno probabile in confronto di altra più probabile (184). Vasquez dice apertamente che il giudice deve seguire l'opinione più probabile (185). Tommaso Sanchez discute a lungo la questione. Fatte talune eccezioni, pensa esser più probabile potersi seguire l'opinione meno probabile in medicina e nei sacramenti, ma non nelle decisioni giudiziarie, sebbene quando due opposte opinioni si bilancino un giudice possa seguire ora l'una ed ora l'altra quando si tratti di evitare uno scandalo. Ma la sua osservazione a proposito dei sacramenti denota che, come a proposito del sacramento della penitenza, non si fosse ancor fatta distinzione tra la forma dell'amministrazione e la questione della sua validità o meno scaturiente dall'uso di opinioni meno probabili per parte del prete o del penitente (186). Col diffondersi del probabilismo, moralisti lassisti, come Juan Sanchez, non si sentirono disposti ad ammettere le eccezioni concernenti la medicina, il diritto ed i *media necessaria;* quanto a quest'ultimi, diffatti, egli asserisce arditamente che, siccome quanto li riguarda non è se non oggetto di congettura, un'opinione può virtualmente valerne un'altra (187). Ma, in genere, i probabilisti più conservatori riconobbero queste eccezioni, a proposito delle quali l'Henriquez sosteneva che, mentre un medico può per ignoranza ammazzare l'ammalato, chi segue un'opinione probabile non corre rischio alcuno, giacchè Dio misericordiosamente l'accetta e sana gli errori (188). Ancora, col progredire della tendenza lassista,

(182) Henriquez Summæ Theol. Mor. Lib. VI. cap. xxvii, n. 6.

(183) Carbonis Summæ Summar. Cas. Consc. T. I. P. 1, Lib. 5, c. 14.

(184) Sayri Clavis Reg. Sacerd. Lib. I, c. vii. n. 3, 4, 6; c. x. n. 11, 12; c. xi. numeri 3-13.

(185) Vasquez Opusc. Mor. *De restitutione* c. vi. § 3, n. 76, 86.

(186) Th. Sanchez. in Præcept. Decal. Lib. I. c. ix. n. 32-48.

(187) Jo. Sanchez Selecta de Sacram. Disp. XLIV. n. 1, 50 sqq.

(188) Henriquez Summa Theol. Moral. Præm. - Layman Theol. Moral. Lib. I. Tract. 1, c. 5, § 3, n. 15-16 - Val. Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. XIII. n. 105 - Busembaum Medullæ Theol. Moral. Lib. I. Tract. 1, c. 2, Dub. 1 - Marchant Trib. Animar. T. I. Tract. 5, Tit. 3, Concl. 3.4 - Augustini Brevis notitia eorum quæ necessaria vel utilia sunt confessariis, *Conscientia*, n. 9.

molti rigettarono le eccezioni, per lo meno per ciò che riguarda i giudici (189). Concina afferma che il Camargo raccolse una lista di sette moralisti i quali sostenevano la proposizione che un giudice può decidere in base all'opinione meno probabile e che quest'opinione sarebbe riuscita a trionfare se non fosse stato per l'azione di Innocenzo XI (190), il quale, nel 1679, nella condanna delle proposizioni lassiste comprese pure quelle che estendevano l'uso delle opinioni probabili e meno probabili anche all'amministrazione dei sacramenti ed a quelle che permettevano ai giudici di seguire una probabilità minore (191). I probabilioristi non mancarono di approfittare di ciò, e sostennero che a quella guisa che i medici ed i giudici debbono seguire l'opinione più probabile, anche il confessore, nella sua qualità di medico e giudice delle anime, dovrebbe seguire la stessa regola, e che la proibizione di seguire un'opinione probabile in cose implicanti il danno dei terzi riguardava assai più l'offesa contro il prossimo che non quella contro Dio (192). I probabilisti ribatterono che il diritto naturale ottiene sempre il suo effetto, mentre nelle questioni di morale l'elemento controllatore è l'opinione e la credenza dell'attore, sì che il paragone non reggeva. Se uno sceglie una strada infestata dai ladri in luogo di una sicura, la sua fede sull'immunità non influisce affatto sul risultato ((193). Questo si applicava pure alla regola che quando una cosa implica il danno dei terzi non è lecito nemmeno seguire un'opinione sicura in luogo di una più sicura, come sarebbe lo scoccare un dardo attraverso ad un pruneto ad una cosa creduta una bestia, quando invece si tratta d'un uomo (194). Stando alla teoria probabilista, queste ragioni erano certamente soddisfacenti, e si ammette generalmente che dall'uso delle opinioni probabili si eccettuano le questioni di medici-

(189) Alph. de Leone de Off. et Pot. Confessar. Recoll. II. n. 100-1, 177, 179, 195.

(190) Concina Theol. Christ. contracta Lib. II. Diss. ii. c. 5, n. 4.

(191) Innoc. PP. XI. Decr. *Sanctissimus*, 1678. - « Prop. I. Non est illicitum in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti relicta tutiore, nisi id vetet lex, conventio aut periculum gravis damni incurrendi. Hinc sententia probabili tantum utendum non est in collatione baptismi, ordinis sacerdotalis aut episcopalis. - Prop. II. Probabiliter existimo judicem posse judicare juxta opinionem etiam minus probabilem ». Quest'ultima è tratta da Juan Sanchez ubi sopra.

(192) Wigandt Tribun. Confessar. Tract. II. Exam. iii. n. 29. - Habert Theol. Moral. *De Conscientia* cap. iv. Q. I.

(193) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 491 - Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. I. Dist. iii. n. 48-9, 56 - Roncaglia Univ. Mor. Tract. I. Q. 1, c. 1 Q- 4 - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. I. n. 41-8.

(194) Voit Theol. Moral. I. n. 85, 91.

na, di diritto, e sacramentali (195). E' vero che l'eccezione dell'amministrazione dei sacramenti parrebbe distruggere tutto il probabilismo, scopo principale del quale si è di facilitare la concessione ed il ricevimento del sacramento della penitenza, ma a ciò si ripara con una serie di ingegnosi argomenti e colla confortabile ipotesi che la chiesa sana tutti i difetti (196).

Se si voleva preservare la fede dagli eretici e dagli infedeli, era necessario evitare di applicare il probabilismo alle materie di fede; e questo ci apre dinanzi un campo, di cui ci potremo occupare con una brevità troppo sproporzionata alla vastità dell'argomento. Alle indagini degli scolastici non sfuggirono i rapporti intercedenti tra coloro che si trovano fuori del grembo della chiesa e quelli che sono dentro. Se l'ignoranza invincibile scusa da peccato, i pagani che mai hanno sentito parlare di Cristo e dell'espiazione non ne hanno colpa e non possono esser condannati ai tormenti eterni. Questo risultato non si poteva accettare, e difatti prima che la dottrina dell'ignoranza invincibile assumesse l'estensione assunta, si ritenne non la si potesse applicare alle verità religiose. Ugo di S. Vittore dice che gli ignoranti vengono ignorati e non salvati. Alessandro Ales afferma che Dio illuminerà coloro che lo cercano, per modo che l'ignoranza di coloro che non hanno modo di conoscere la verità cristiana non è del tutto senza colpa. Guglielmo di Parigi dimostra facilmente che ammettere l'ignoranza invincibile in materia di fede equivale a spogliare il dogma di tutta la sua importanza. Gersone accetta quest'idea, e dall'assioma degli scolastici non potersi dare ignoranza incolpevole delle divine leggi se ne deduce il peccato mortale degli eretici e dei pagani (197). L'Aquinate dà una spiegazione più sagace, che dimostra l'efficacia dell'ignoranza, pur senza salvare i pagani. La loro infedeltà non è peccato, ma si dannano ciononostante per gli altri peccati, che non si possono rimettere senza la fede (198). Questa è diventata dottrina moderna; l'i-

(195) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 476, 489 - Manzo Epit. Theol. Moral. P. I. *De Conscientia* n. 22 - Gury Comp. Theol. Moral. I. 57 - Kenrick Theol. Moral. Tract. II. n. 21 - Bonal Institt. Theol. T. V. De Actib. Human. n. 132-5. - Marc Institt. Moral. Alph. n. 79, 84.

(196) Voit Theol. Moral. I. n. 120-3. - Lexicon Theol. Moral. ex Opp. S. Alph. de Ligorio v. *Opinio*.

(197) Hugon. de S. Victore de Sacram. Lib. II. P. vi. c. 5 - Alex de Ales Summæ P. II. Q. cxii. Membr. 8 - Guill. Paris. de Legibus cap. XX. - Gersonis de Vita Spirit. animæ Lect. ii. in *Corp.*

(198) S. Th. Aquin. Summæ Sec. Sec. Q. X. Art. I. in *Corp.*

gnoranza del pagano e dell'eretico educato nella fede dei padri suoi non è colpevole, ma manca dei mezzi salvifici necessari alla remissione dei peccati (199). Eppure fu dottrina contemporanea tramandata dagli scolastici che l'eresia esigesse pertinacia; non è eretico colui che erra semplicemente per ignoranza ed è pronto ad abbandonare i suoi errori appena gli sian fatti conoscere (200). Ancor più liberali parvero voler esser i più antichi probabilisti. Il Sayre afferma che l'eresia non è peccato d'ignoranza ma di infedeltà; per esser eretico uno deve scientemente credere ciò che è rigettato dalla chiesa. Anche se l'ignoranza non è del tutto incolpevole ma si tratta di *ignorantia affectata,* procurata a bella posta per negligenza, non si può dire eretico, perchè ignora per non aver il disturbo di apprendere, e così erra nella fede, ma non crede coscienziosamente qualche cosa di contrario alle decisioni della chiesa. Tommaso Sanchez ritiene che i pagani e gli eretici non siano obbligati ad abbandonare i loro errori semplicemente appena sono loro dimostrati tali; per esserne responsabili essi debbono pertinacemente negare la verità dopo che la stessa è stata loro sufficientemente spiegata (201). Quell'*Enfant terrible* dei probabilisti che fu l'indomito Caramuel, non solamente riconosce che l'ignoranza insuperabile scusa dall'eresia, ma dice che scusa anche la deficienza intellettuale, la quale impedisce agli uomini di afferrare gli articoli della fede; diffatti, la fede aperta nel mistero della Trinità è impossibile agli ignoranti; nessuna donna lo comprende, e così pure nessun uomo, che non sia filosofo; la fede confusa è quanto ci si può aspettare dalla massa del genere umano, e qualora si esigesse più di questo nessuno, fatta eccezione di pochi teologi, si salverebbe. Deve bastare avere la fede in ciò che crede la chiesa (202). Ecco una dottrina alquanto pericolosa, ed i

(199) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. V. Q. unic. Art. 2, Arg. 6 - Sayri Clavis Reg. Sacer. Lib. II, c. ix. n. 13, 14 - Marchant Trib. Animar. Tom. I, Tract. V, Tit. 2 Q. I - Bonal Institt. Theol. Tract. *De Grat. et Gloria* n. 294

(200) Alex. de Ales Summæ P. II. Q. clxi. Membr. I - Durandi de S. Port. in IV. Sentt. Dist. XIII, Q. V, n. 6 - P. de Palude in IV, Sentt. Dist. XIII. Q. 3, Art. 1, Concl. I. - Summa Sylvestrina v. *Hæresis* I. n. I - Armilla Aurea v. *Hæresis* n. 1, 2. - Mel. Cani de Locis Theol. Lib. XII. c. 9 - Dom. Soto in IV, Sentt. Dist. XXII, Q. ii. Art. 3, Concl. 5, Casus I - Azpilcuetæ Man. Confessar. c. XI, n. 22. - Però il Caietano fa una distinzione; sonvi certamente dei punti radicali di fede in cui il semplice fatto di esser miscredente fa di uno un eretico. - Caietani Summula v. *Hæresis.*

(201) Sayri Clavis Reg. Sacerd. Lib. II, cap. ix. n. 3 - Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I. c. xvi. n. 32; Lib. II. c. i. n. 4, 7.

(202) Caramuelis Theol. Fundam. n. 1348-51. Aggiunge che la cattiva vita dei preti non iscusa l'eresia, sebbene, qualora si trattasse di contadini, con un prete adultero, ubbriacone e bestemmiatore; difficilmente gli si potrebbe credere qualora dicesse di voler cangiar religione. Eppure passò sotto la censura romana.

probabilisti posteriori la modificarono aggiungendo non esser necessaria la pertinacia formale: basta che un eretico sappia che la chiesa la pensa diversamente (203). In materie *de necessitate medii ad salutem* non basta nemmeno l'ignoranza invincibile e la buona fede (204).

Se, su questo punto, l'ignoranza è stata oggetto di tante discussioni, si può immaginare se il probabilismo abbia voluto occuparsene. Nonostante tutta la teoria prudente dell'Henriquez secondo la quale le nuove teorie non si debbono applicare ai *media necessaria*, ciò non poteva mancare di avvenire. Troppa era la smania di scoperte e di servirsi di un mezzo così potente per diminuire la somma dei peccati umani spianando la strada della salute. Juan Sanchez dice che il Laymann ed altri errano negando che il probabilismo si possa applicare alle questioni di fede, e ritiene che un infedele possa attenersi alla sua fede, anche se riconosce che è meno probabile della vera fede (205). Ma si trattava di una dottrina troppo pericolosa perchè le fosse permesso diffondersi impunemente; però non venne condannata se non nel 1679, quando Innocenzo XI la comprese nel catalogo delle proposizioni riprovate (206). Naturalmente siffatta decisione era necessaria, ma non era facilmente conciliabile colle dottrine della probabilità e del peccato materiale. Era necessario ventilare la questione, cosa fatta dal Matteucci quando si fa a dimostrare che in forza di ciò un luterano che dubita della verità della sua fede con ciò stesso è obbligato ad abbandonarla, poichè un esame più minuto lo convincerebbe inevita-

---

(203) Arsdekin Theol. Tripart. P. I. c. ii Art. 4. - S. Alph. de Ligorio Theol. Mor. Lib. II. n. 19.

(204) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 362, 476. Recentemente se ne è fatta una dottrina molto più mite. Marc (Institt. Moral. Alphons. n. 197-8), pur asserendo che tutti i battezzati eretici sono soggetti alle leggi della chiesa, aggiunge che molti eretici non lo sanno, e quindi sono facilmente scusabili per la loro ignoranza. Si danno pure delle circostanze che fanno presumere che la chiesa non voglia assoggettare gli eretici alle sue leggi perchè la loro osservanza produrrebbe non pochi inconvenienti. In un tratattello popolare trovo pure ammesso che la buona fede scusa da eresia. « La bonne foi réelle excuse un protestant du peché de l'heresie et lui donne la possibilité de se sauver »; ma la salute è assai più difficile giacchè manca della grazia e dell'aiuto per perseverare fino alla fine che si traggono dalla confessione e dalla comunione. - Entretiens familiers sur le protestantisme (Toulouse). La serie alla quale questi appartengono venne benedetta da Pio IX il 31 maggio 1862.

(205) Jo. Sanchez Selecta de Sacramentis Disp. XIX. n. 7. Tomas Sanchez pure propendette parecchio verso quest'opinione, ma dice che sul letto di morte tutti debbono seguire l'opinione più sicura e più probabile. - Viva Comment. in Prop. 4 Innoc. XI. n. 3. Cf. Concina Storia del Probabilismo Diss. I. c. ii. n. 9.

(206) Innoc. XI. Prop. 4. « Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens ductus opinione minus probabile ».

bilmente della maggiore probabilità della dottrina cattolica (207), ed il Voit afferma che un ebreo il quale riconosca il cattolicismo è probabilmente obbligato ad indagare e convincersi della sua verità : se non ha occasione di istruirsi faccia appello a Dio, il quale non mancherà di illuminarlo. Per un altro verso, un cattolico che dubita della sua fede non è obbligato a fare indagine alcuna, ma deve combattere e rigettare il dubbio (208).

Medicina, diritto e fede non furono le sole materie in cui addimostrossi la vacuità della teoria probabilistica. Abbiamo visto come fosse sentimento generale che sul letto di morte si dovessero confessare i peccati dubbii in vista delle contingenze di quello spaventoso momento. Alcuni probabilisti applicarono questa regola a tutti i peccati da confessarsi in punto di morte, dicendo che allora occorreva seguire la via più sicura. Con ciò abbandonavasi tutta la teoria del probabilismo in modo così assoluto che il maggior numero dei probabilisti la rigettò, sostenendo che il costringere un morente ad un rigore maggiore di quello sostenuto necessario, a proposito di restituzione, di contrizione, ecc., sarebbe stato assai più pericoloso che sicuro. Tutt'al più ciò si potrebbe fare a mo' di buon consiglio, poichè fa certo piacere a Dio il vedere che la sua creatura fa tutto il possibile per obbedirgli anche materialmente (209).

Abbiamo visto come, alla fine del secolo XVII, gli sforzi della Santa Sede, concretati nell'elezione di Thyrsus Gonzalez a generale dei Gesuiti, avessero tutto l'aspetto di un colpo di grazia portato al probabilismo, privandolo del suo principale appoggio, la compagnia di Gesù. Verso la stess'epoca si ritenne pure condannato il così detto tuziorismo. Un dottore irlandese di Lovanio, Giovan Battista Sinnick, enunciò la dottrina dei rigoristi di estrema colla frase che nessuna probabilità, non esclusa la maggiore, basti a rendere sicura un'opinione, e questa figura fra le proposizioni condannate da Alessandro VIII nel 1690 (210). I probabilisti, oggetto di tante censure, si sentirono racconsolati alla condanna di un rappresentante dell'estremo opposto, e dichiaravano che si trattava, qui, di una condanna di tutto

(207) Matteucci Cautela Confessar. Lib. II. c. iv.

(208) Voit Theol. Moral. I. n. 206-7.

(209) Sporer Theol. Moral. Tract. I. n. 50 - La Croix Theol. Moral. Lib. I, n. 58.

(210) Alexandri VIII Prop. III - « Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam ».

quanto il tuziorismo. Ma il tuziorismo della condanna del quale tanto menavano scalpore era, più che altro, una creazione della loro fantasia, e non un dogma tenuto da una parte qualunque dei fedeli. Il decreto di Alessandro non si sognava affatto di occuparsi dell'idea che si dovesse sempre scegliere la via più sicura, poichè l'assemblea Gallicana del 1700, pur professando obbedienza allo stesso, faceva precetto di seguire in tutti i casi dubbii la via più sicura (211). Ma i probabilisti si consolarono sostenendo l'impossibilità del tuziorismo, perchè nel sacramento della penitenza esigerebbe la contrizione, mentre la chiesa accetta l'attrizione (212), ed il La Croix rivela senza volerlo fino a qual punto i moralisti avessero deviato dai precetti di Cristo, poichè, scagliandosi contro i pesi insopportabili imposti dal tuziorismo, dice che esso ci costringerebbe ad attribuire tutte le nostre azioni a Dio, e ad abbracciare tutti i consigli del vangelo — ossia, in altri termini, porterebbe a far rivivere il vero cristianesimo (213). Gli anti-probabilisti si rifiutarono di riconoscere la loro dottrina nelle stravaganze del Sinnick. L'Habert dice esser sicuro seguire un'opinione moralmente certa, anche se ce n'è una più sicura (214), ed il Concina sostiene che anche l'opinione meno probabile può esser la più sicura! più sicuro e più probabile sono cose distinte, che si deducono da differenti principii; più sicuro è ciò che meno espone al pericolo di peccato, più probabile è ciò che meglio ci avvicina alla verità (215). Eppure col loro aderire all'antica regola nelle materie dubbie doversi seguire la via più sicura, essi si facevano ancora eco del rigorismo della chiesa medioevale. Se uno dubita dell'esistenza di una legge deve diportarsi come se esistesse, se dubita della riserva di un caso deve astenersi dall'assolverlo, se dubita di aver confessato un peccato o dal suo carattere mortale deve confessarsene, se dubita di aver fatto un voto o dell'obbligatorietà dello stesso deve osservarlo. Ma allora anche qui, come in tanti altri tentativi di erigere un sistema, per poter tradurre quest'opera in pratica, sarebbe necessario stabilire che gli scrupoli non sono dubbii; gli scrupoli possono esser effetto di debolezza di mente, di ignoranza, di tentazione del demonio, di castigo di Dio, e quando ci si chiede come li si possano distinguere, l'unica risposta che ci si

(211) Habert Theol. Moral. *De Conscientia* c. iv. Q. I.
(212) Viva Comment. in Prop. 3 Alex. VIII. n. 10.
(213) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 487.
(214) Habert Theol. Moral. *De Conscientia* c. v. Q. I.
(115) Concina Theol. Christ. contracta Lib. II. Dist. ii. c. 2, n. 6.

dà è colla preghiera, collo studio, e col consiglio di un uomo prudente (216).

Gli sforzi fatti dalla Santa Sede nella seconda metà del secolo XVII, assopirono ma non estinsero il probabilismo. Col sorgere del secolo XVIII, l'ardore con cui il papato, capitanato dai Gesuiti, investì nella controversia a proposito dell'attrizione e della condanna del Quesnellismo dimostra come la sua politica avesse mutato direzione ed il lassismo poco avesse da lui a temere. Nel 1705, e cioè l'anno stesso della morte del Gonzalez, apparve il « Clericus Romanus contra nimium rigorem munitus », del gesuita Francolini, munito dell'approvazione del generale Tamburini, e questa venne seguita dalle opere di altri gesuiti, quali il Viva, il La Croix, il Casnedi, il Vogler, il Voit, il Reuter, ecc. Nè la difesa del probabilismo trovossi ristretta nella Compagnia di Gesù, come dimostrano le opere dello Sporer, del Reiffenstuel e del Roncaglia, alle quali bisogna aggiungere il probabilismo mitigato dell' Amort. Ma gli avversari non rimasero colle mani in mano; lo si può vedere dalle teologie dell'Antoine, dell'Habert e di altri, sebbene i polemisti più attivi si addimostrassero i Domenicani, il cui odio per la Compagnia di Gesù ben poco aveva perduto di intensità. Durante la prima metà del secolo, non fu che una guerra continua di trattati ed opuscoli, e verso la metà i Domenicani Daniele Concina e Gianvincenzo Patuzzi furono indubbiamente i principali campioni del loro ordine. Come di regola, la Santa Sede se ne stette in disparte e mise imparzialmente all'indice i libri tanto dell'una che dell'altra parte, che si presentassero troppo aggressivi. Benedetto XIV mentre portava alle stelle il Liguori accettava la dedica della *Theologia Christiana* del Concina. Nelle istruzioni da lui impartite ai confessori per la ricorrenza del giubileo del 1750, cita la condanna delle opinioni lassiste fatta da Alessandro VII col decreto del 1665, ma una curiosa differenza riscontrata tra il testo latino e la versione italiana della bolla rivela il desiderio di conciliare i due partiti, ed altrove dice che la Santa Sede non ha costume di decidere contro le opinioni accettate dai dottori, se non dietro gravi motivi (217). Nel 1761,

(216) Wigandt Trib. Animar. Tract. II. Exam. 1, n. 15; Exam. 2, n. 2-3. - Alasia Theol. Moral. *De Act. Human.* Diss. ii. c. 5, Q. 5.

(217) Bened. PP. XIV, Bull. *Apostolica Constitutio* § 21, 26 giugno 1749 (Bullar. III. 70). Egli ammonisce in lingua volgare i confessori nei casi dubbii a consultare molti libri « e poi prenda quel partito che vedrà *più* assistito dalla ragione e dalla autorità ». Ecco il probabiliorismo, ma nella versione latina il *più* è omesso. Natu-

si verificò una circostanza che molto diede a sperare ai probabilisti. Il parroco di Avisio, nel 1760, aveva pubblicato sur un foglio volante undici proposizioni che proponeva alla discussione pubblica. Si trattava semplicemente di un certo numero di luoghi comuni del probabilismo — esser lecito seguire l'opinione meno probabile favorevole alla libertà ed il probabiliorismo esser pericoloso perchè conducente al rigorismo — ma il suo ordinario diocesano, il vescovo di Trento, le condannò ed inviolle al Sant'Ufficio perchè confermasse il suo giudizio. La questione venne dibattuta in piena congregazione, al cospetto di Clemente XIII, e la condanna approvata. Ma il trionfo dei probabilisti fu di breve durata, giacchè il Liguori scrisse al Maestro dei Sacri Palazzi, al Segretario dell'Indice, ed al Penitenziere Maggiore, Cardinale Galli, che lo assicurarono come e qualmente con ciò non si avesse voluto condannare alcuna delle proposizioni discusse nelle scuole e cattolicamente sostenute. Ma si astennero dallo specificare quale proposizione avesse provocata la censura, ed il foglietto restò all'Indice (218). Nel 1786, il sinodo di Pistoia ebbe a dichiarare che la verità avrebbe dovuto essere la regola esclusiva delle umane azioni, e che l'ignoranza, l'inavvertenza e la probabilità non scusavano affatto il peccato (219), e per quanto la Curia si arrabbiasse per scoprire e condannare gli errori celati in queste proposizioni, la proposizione sfuggì alla censura della bolla *auctorem fidei*. Gerdil, uno dei membri più dotti e più apprezzati del Sacro Collegio, innalzato al cardinalato nel 1777 da Pio VI, si distinse come eloquente ed acuto avversario del probabilismo (220). Qualora, nel conclave di Venezia del 1800, fosse stato scelto a successore di Pio, come sarebbe stato probabile se non fosse stato per l'opposizione dell'imperatore Francesco II, lo sviluppo della teologia morale moderna avrebbe probabilmente preso altre vie.

Nel 1742, il Concina dichiarò che la battaglia contro il probabilismo era già vinta, e parve aver ragione quando potè accennare ai de-

---

ralmente, il Liguori (Istruzione pratica, c. 1, n. 42) insiste nel dire che siccome il latino è inteso per tutta la cristianità, così la versione latina è la più autorevole. In *De synod diœcesana* (Lib. XII. c. 5, n. 15) dice: « Quin ipsa apostolica sedes cavere solet ne quid novi contra jus commune receptasque doctorum opiniones sine gravi causa decernat ».

(218) S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Ed. 1767, pp. 21-22; Ejusd. Difesa della Dissertazione sull'uso moderato dell'opinione probabile § 4. - Index Clem. XIV. 1770, p. 304; Index Leon. XIII, 1887 p. 260.

(219) Synod. Pistoriens. Sess. III. § 13.

(220) Gerdil Theol. Moral. Lib. II. Q. ii. iii. - Saggio sul Discernimento delle opinioni § ii.

creti di Alessandro VIII e di Innocenzo XI, all'azione delle assemblee della chiesa gallicana, alla condanna pronunciata dalle università e da quasi tutti gli Ordini religiosi ed alle pastorali di molti vescovi; difatti il probabilismo non poteva citare in suo favore nemmeno una espressione autorizzata di un solo papa, di un solo vescovo, di una sola università, di un sinodo o di un ordine religioso, ma solo gli scritti di pochi teologi (221). Se avesse voluto appena appena guardarsi attorno avrebbe avuto motivo di dubitare della sua asserzione, poichè la teoria morale dei Gesuiti era una delle più potenti macchine di distruzione. Nella prima soppressione avvenuta in Portogallo, ciò non figura molto, sebbene il manifesto reale del 1759, che giustificava l'espulsione , trattase a lungo degli errori insegnati dai Gesuiti, specialmente a proposito dell'omicidio, del tirannicidio e dello spergiuro (222). Ma il colpo fatale venne dato nel 1752, colla loro soppressione in Francia. Il Parlamento di Parigi troppo aveva pazientato e troppo aveva sofferto nella sua prolungata resistenza alla costituzione *unigenitus* per non far tesoro delle passate amarezze; esso era fortemente giansenista, e nella dottrina probabilistico-lassista dell'Ordine riconosceva il mezzo più sicuro di attirarsi il favore popolare. Con un *arret* del 6 agosto 1761, ordinava che venissero abbruciati dal carnefice i libri di ventiquattro autori gesuiti, compresi il Toletus, il Sa, van Beek, Bellarmino, Tanner, Gregorio di Valenza, Gabriele Vasquez, Busembaum, La Croix, Escobar, Lessius, Azor, Molina, per la loro dottrina sul regicidio, non solo ma anche per altre teorie morali (223). Clemente XIII intercedette energicamente in favore della Compagnia; Luigi XV era contrario alla soppressione, ed ordinò di sospendere *l'arret*. Allora il Parlamento, il 4 settembre, gli presetava una raccolta di estratti di opere di gesuiti a proposito dell'omicidio, del tirannicidio e della supremazia papale; questo venne pure presentato a cinquantun vescovi radunati a Parigi, quarantasei dei quali si unirono a sostenere i diritti della Compagnia, mentre Père Balbani non si peritò di sostenere che le dottrine impugnate erano state insegnate dai maggiori dottori della chiesa prima del Loyola (224). Frattanto il Parlamento ordinava di fare una raccolta più comprensiva di dottrine

(221) Concina Storia del Probabilismo Diss. I. c. 5, n. 35.

(222) Manifeste du Roi de Portugal, Amsterdam, 1759.

(223) Isambert Anciennes Lois Françaises, XXIII. 312.

(224) Picot, Memoires pour servir a l'histoire Ecclesiastique du dix-huitieme Siécle, 2 Ed. T. II. pp. 405-7. - Balbani, Appel a la raison des Ecrites et Libelles publies par la passion contre les Jesuites de France. Bruxelles, 1762.

lassiste estratte da opere di Gesuiti. La raccolta venne fatta con molto ordine, venne stampata in latino e volgare ed apparve in quattro volumi nel 1762 (225). Per il suo carattere officiale, questa compilazione produsse un'impressione enorme, nella pubblica opinione, e fu il colpo finale che mise il Parlamento in grado di mandare ad effetto il suo divisamento. In una lettera officiale al Procuratore Generale del Parlamento di Tolosa, il vescovo di Castres ebbe a dichiarare: « è quest'opera fatale che produsse la loro rovina in parecchi parlamenti del regno e minaccia di consumarla in tutti gli altri » (226). Invano i gesuiti accorsero a parare l'attacco, in due maniere fra loro contradditorie. Una fu quella di stampare una collezione di opinioni di scrittori estranei al loro ordine, dimostrando che la morale casuistica lassistica non era esclusiva del loro Ordine. L'altra fu una critica curiosa in tre volumi in quarto degli *extraits et assertions* per dimostrare che si trattava di falsificazioni e di mutilazioni, e diffatti davano una lista di 758 errori e falsificazioni. I compilatori degli *extraits* avevano compiuta la loro opera affrettatamente, e non erano stati più accurati di quello che ordinariamente sarebbe necessario in una controversia politica, quindi non era difficile trovarvi non pochi errori ed esagerazioni. Eppure, pur facendo tutte le concessioni possibili alla fretta, all'odio ed alla malignità, gli scritti dei casuisti gesuiti presentavano un solido substratum di dottrina lassista, sufficiente ad urtare il senso morale di una comunità in cui l'educazione teologica di due generazioni era stata delle più rigide. Naturalmente i Gesuiti non erano i soli responsabili di tutto questo, ma la Compagnia si era fatta tanto apertamente paladina del Probabilismo quando questo era ancora in fasce, che vani tornarono tutti gli sforzi di scagionarnela; essa aveva ancora molti amici a corte e nell'episcopato, ma ogni resistenza fu vinta, ed una volta tanto, l'accusa di Giansenismo che tante volte era tornata così efficace, questa volta, fu inutile. Nell'*arret* finale di soppressione, in data 6 agosto 1762, le particolarità delle sue dottrine immorali occupano uno spazio notevole e contribuirono a rafforzare la conclusione che l'esistenza della Compagnia è incompatibile coll'esistenza di uno stato ben ordinato (227).

(225) Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre que les soi-disant Jesuites ont de tou les temps et perseverament soutenues, enseignées et publiées dans leurs livres avec l'approbation de leurs superieurs et Generaux, verifiées et collationnées par les Commissaires du Parlement, etc. Paris, chez P. G Simos, Imprimeur du Parlement, 1762.

(226) Actes du clerge de France en faveur des Jesuites, P. II.

(227) Isambert, XXIII. 335-46.

Invano, nel 1764, Clemente XIII riconfermò tutte le approvazioni della Compagnia pronunciate dai suoi predecessori, denunciando gli sforzi depravati dei malvagi per dimostrarla irreligiosa, e dichiarandola riboccante di pietà e di santità (228). Allorquando, nel 1767, Carlo III di Spagna seguì l'esempio della Francia coll'improvvisa e segreta deportazione dei gesuiti, le giustificazioni esposte dai vescovi al loro gregge per quietare lo spirito pubblico dovettero forzatamente occuparsi dei malanni morali derivanti dal probabilismo e dalla casuistica della Compagnia (229). Avvenuta la soppressione, une delle prime misure del re fu un ordine reale in data del 23 gennaio 1768, a tutte le Università del regno, di abbandonare l'uso della *Medulla* del Busembaum, generalmente usata come libro di testo, eppoi altri ordini con cui si sopprimeva la dottrina della scuola gesuistica (*escuela llamada jesuitica*) in tutte le facoltà ed istituzioni scolastiche (230). Quando, più tardi, Carlos insistette vigorosamente presso Clemente XIV per ottenere la soppressione completa della Compagnia, una delle ragioni da lui addotte fu la corrotta morale e la dottrina insegnata dai membri della stessa nei suoi stati, ed in questo venne appoggiato da lettere di quaranta vescovi spagnuoli (231). Ma nel breve di soppressione si accennò appena di passaggio all'argomento della lassezza della loro dottrina (232).

(228) Clement. PP. XIII. Const. *Apostolicum*, 7 gennaio 1764. Questa bolla accennava a tre lettere, stampate a Napoli nel 1765, denunziate dall'Inquisizione il 4 settembre 1765, come esecrabili e detestabili, ed ordinava di abbruciarle come proposisizioni erronee, false, urtanti le pie orecchie, favorenti lo scisma; audaci; calunniose; sediziose, e disordinatamente insultanti all'autorità dell'apostolica Sede. Rimasero all'Indice (Index Leonis PP. XIII 1887, p. 185).

(229) Recueil des piéces concernant les Jesuites d'Espagne, Paris, 1768, IX.me Serie, p. 43; XI.me Serie, pp. 26, 43. - Carta de Edictio de Don Manuel de Palmero y Rallo, obispo de Gerona, p. xxiii. (8 febbraio 1768). - Pastorales de Don Francisco Armana, obispo de Lugo, pp. 324-30.

(230) Recueil des piéces, IX.me Serie, p. 77. - Novissima Recopilacion, ley 4, Tit. 4, Lib. VIII.; ley 4, Tit. 5, Lib. VIII.

(231) Theiner, Hist. du Pontificat de Clement XIV. T. II. p. 108. - Esitando Clemente a sopprimerla pensò dapprima ad una riforma della Società, uno dei primi articoli della quale dovesse esser la soggezione ai vescovi della teologia e della morale dei Gesuiti (Ibid. p. 203).

(232) Clement. PP. XIV. Const. *Dominus ac Redemptor* § 22 (21 luglio 1773). Nella difesa da lui fatta dei Gesuiti, padre Borgo enumera fra i mezzi usati per procurarne la caduta: « falsi errori attribuiti; azioni ed opinioni giuste, o almeno niente ree, in reo aspetto e senso travolte; falsificazioni orrende, di scritture, di dati testi », e parla del Concina come di « Quel fanatico di Fr. Concini da Roma stessa e sotto gli occhi della Curia Romana affastellava de' tomi e de' tomi di calunniose falsificazioni ed imprudentissime imposture contro i più celebri autori della Compagnia ». - Memoria Cattolica, Cosmopoli (Roma 1780, pp. 25, 82. - Per la storia di quest'audace

Una nemesi storica perseguitava la Compagnia, poichè i gesuiti nella loro lunga lotta per il probabilismo avevano trovato un'arma di efficacia formidabile nell'accusa di giansenismo di cui si servirono a sazietà. E questo fin da principio. Quando Prospero Fagnani, il primo canonista del suo tempo ed uno dei più stimati officiali della Curia, scrisse una difesa del probabilismo, Caramuel, attaccandolo, lo denunciò per giansenista nei suoi *apologema pro antiquissima et universalissima doctrina de probabilitate,* che perciò venne messo all'Indice col decreto del 15 gennaio 1564 (233). Il Card. Aguirre afferma che i Gesuiti stigmatizzavano di giansenisti e di Baianisti tutti coloro che sostenevano l'antica regola doversi seguire la via più sicura; egli stesso dovette bersi quest'accusa ed altrettanto accadde di Innocenzo XI (234), mentre furonvi dei gesuiti che non esitarono ad accusare il loro stesso generale Tyrsus Gonzalez della stessa eresia (235). Terrill ebbe a dichiarare che il Giansenismo era la madre del probabilismo, e La Croix, citandolo, aggiungeva che non si potrebbe trovare mezzo più efficace per rendere i divini precetti impossibili ed odiosi i sacramenti (236). Francolini, citato con approvazione dal Liguori, dice che la teologia speculativa dei Giansenisti è il Giansenismo, la loro teologia

---

tentativo di dimostrare la nullità del breve di soppressione vedi De Backer, II. 76, VII. 127. Nessuna meraviglia che venisse abbruciato per ordine di Pio VI, il 13 giugno 1781, e che Luigi Perego, il tipografo, venisse imprigionato, poichè esso parla del decreto papale come di « un perpetuo tessuto d'imposture, di falsità, di calunnie, d'insulti » (p. 55), e parla « per chiudere la sozza bocca dello Stenditore malizioso » (p. 86). Nonostante la condanna, avvenuta nel 1787, il Borgo pubblicò « Anecdoti interessanti di storia e di critica sulla Memoria Cattolica », in cui venne arditamente ristampata la Memoria, nè più venne messa all'Indice. Quasi a dimostrare come la casuistica avesse per completo distrutto il senso morale della Compagnia, il generale Ricci ammette (Memoria, p. 148) che quando, nel 1772, si incominciò a prevedere la soppressione egli ricorse per protezione dell'Ordine all'eretico Federico il Grande. Decretata la dissoluzione, Federico e la scismatica Caterina II rifiutarono il permesso di pubblicarlo nei loro dominî ed i Gesuiti quivi domiciliati rifiutarono di obbedire mantenendo la loro organizzazione, e pare che agissero così in base al principio riflesso che una legge insufficientemente promulgata non obbliga. Nel 1801, Pio VII ricompensò la loro disobbedienza col riconoscerli (Const. *Catholicæ Fidei*, 7 marzo, 1801), ed essi servirono di fondamento alla novella ricostruzione della Compagnia nel 1814 (Const. *Sollicitudo Omnium*, 7 agosto 1814).

(233) Döllinger u. Reusch, I. 123. - Index Alex. VII. Romæ, 1664, p. 398.

(234) Aguirre Concil. Hispan. *Ad Lectorem* n. 37. - Döllinger u. Reusch, I. 186. Se era vero che Innocenzo XI manifestasse il desiderio di concedere il cappello cardinalizio ad Antoine Arnauld, nessuna meraviglia che costui venisse qualificato di « Giansenista ». - Gregoire Hist. des Confesseurs des Empereurs etc., p. 158. - Reusch der Index der verbot. Bücher, II. 480.

(235) Concina, Storia del Probabilismo, Diss. II. c. vi. § 7.

(236) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 293.

niorale il rigorismo; i loro tre principii sono di esaltare l'autorità dei Padri, deprimere quella dei papi, non concederne alcuna ai teologi moderni (237). Il Concina si lagna che gli anti probabilisti non possano nè predicare nè scrivere la verità senza sentirsi dire di agire subendo l'imbeccata di Arnauld e di Pascal e perfino di Lutero e di Melantone (238). Una parte degna di nota di questa guerra fu la risurrezione della favola della conferenza di Bour-Fontaine, in cui dicesi che nel 1621 Cornelio Giansenio, Duverger de Haurenne, Antoine Arnauld, Filippo Cospean, Pierre Camus, Simon Vigor, ed un settimo di cui si tace il nome, avrebbe congiurato per rovesciare il cristianesimo sostituendolo col Deismo, col pretesto di richiamare in vigore le dottrine di S. Agostino. Nel 1654, Jean Filleau, sotto ispirazione dei gesuiti, raccontò al mondo questa storia portentosa, ma presto venne dimenticata, per essere richiamata in vita nel 1756 con commenti, allo scopo di dimostrare che i rigoristi od i così detti giansenisti si erano segretamente impegnati a minare la fede cristiana. Sotto questa forma venne tradotta in varie lingue ed ampiamente diffusa colla debita approvazione della autorità ecclesiastiche (239). Questo fecondo sistema di confondere il giansenismo col rigorismo è durato fino al giorno d'oggi. Abbiamo visto più sopra quale uso ne facesse Padre Müller. Scavini non esita a dire che di opposizione al probabilismo non si sentì mai parlare fino ai tempi di Cornelio Giansenio e dei suoi settarî; ei li presenta all'abbominio dei fedeli e deplora che le loro dottrine si continuino ad insegnare sotto altri nomi (240). Fatto sta che la chiesa gallicana scomparve ingoiata dalla Rivoluzione, e quando venne ricostruita dal Concordato di Napoleone non ebbe nè organizzazione nè tradizioni tali da poter continuare la lotta per le sue

(237) Francolini Clericus Romanus contra nimium rigorem munitus, Præm. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Diss. Prolegom. P. I, c. vi. n. 6.

(238) Concina Storia del Probabilismo, Introd. § 1, n. 1, 2.

(239) P. Gabriello-Silvani, Della Falsità del Progetto di Borgo-Fontana, Firenze, 1788. Delle amplificazioni della Storia del Filleau possiedo tre amplificazioni: Veritas concilii Burgofonte initi ex hujus executione demonstrata, seu verum sistema Jansenismi et evolutio mysterii iniquitatis. Opus Gallico primum sermone conscriptum, 2 tom. 8.vo. Augustæ Vindel. 1764. - La realtà del Progetto di Borgo Fontana dimostrata dalla sua esecuzione. Opera che mette in vista la cabala artifiziosa de' Novatori di Francia e di Olanda per esterminare la chiesa e l'efficacia delle promesse di Gesù Cristo in preservarla con eterna confusione de' suoi nemici. Edizione terza italiana, 2 tom. 8.vo. Assisi, 1787. - Beweis von der Wirklichkeit der Zusammenkunft in Bourgfontaine etc. 2 tom. 8.vo, 1793.

(240) Scavini Theol. Moral. Tract. I. Disp. ii, c. 3, Art. 2, § 3, A. Q. 4; Ib. Tract. I Not. G. J. M.

libertà. Allora venne rotta l'ultima barriera che ancora si opponeva alle intromissioni di Roma; secondo lo spirito papale gallicanesimo, giansenismo e rigorismo erano l'incarnazione delle forze nemiche dell'autocrazia della Santa Sede. Colla scomparsa del suo ultimo avversario, questa poteva celebrare la sua adesione al lassismo colla beatificazione di S. Alfonso de' Liguori avvenuta nel 1816, e colla canonizzazione avvenuta nel 1832, e recentemente nel 1864, un teologo francese a giusta ragione poteva congratularsi colla Francia per la sua emancipazione dalle ultime reliquie del Giansenismo mediante l'influenza del Liguori, del quale più che la persona, sono state canonizzate le dottrine (241).

Evidentemente il peana del trionfo intonato dal Concina era prematuro, e nemmeno la caduta dei gesuiti riuscì ad evitare il trionfo finale della causa da essi sostenuta con sì superba audacia. Diffatti, il probabilismo e la nuova teologia rappresentavano per la chiesa una necessità, se solo si voleva nascondere l'impossibilità in cui si versava di poter sostenere che il confessionale è quel tribunale che sempre ha preteso di essere. Gli anti-probabilisti a questa necessità han sempre tenuto chiusi gli occhi; essi non s'accorgevano di far tanto fracasso per una cosa impraticabile; dopo aver fatto sfoggio dei loro migliori argomenti credettero di poter cantar vittoria. Eppure un nuovo difensore della causa apparentemente vinta era sorto nella persona di Alfonso Liguori, il quale, con poche concessioni di forma, più che di principio, richiamava in vita la causa ormai volgente a tramonto e le spianava la strada al dominio. Ma prima di esaminare l'opera sua, dobbiamo soffermarci alquanto a considerare un cangiamento radicalissimo verificatosi nel modo di procedere del probabilismo, che, senza modificare i risultati, ha essenzialmente alterato tutti i modi di arrivarvi. Tale cangiamento è rappresentato dallo sviluppo di quello che passa sotto il nome di probabilismo riflesso.

Come abbiamo visto, uno dei principii originarii del probabilismo del sec. XVII era questo, che quando fossero in ballo due opinioni più o meno probabili, l'attore potesse scegliere quella che meglio gli convenisse, senza riguardo al grado di probabilità o di sicurezza. Nessuno può agire con coscienza dubbia, ma la probabilità gli fornisce un grado sufficiente di certezza morale; egli può con tutta sicurezza agire in base ad una coscienza probabile, senza badare alla verità o

(241) Vindiciæ Alphonsianæ, p. xxix.

falsità ultima dell'opinione probabile in base alla quale agisce, e così venne innalzata al grado di assioma la frase *qui probabiliter agit prudenter agit* (242). Come afferma il La Croix chi agisce con coscienza dubbia pecca, formulando il sillogismo che mette capo a questa conclusione, egli non deve dire che la liceità è certa, ma solo che è probabile; a ciò l'uomo prudente può assentire, giacchè è certamente così, e questo porta a una conclusione certa (243). Ora, dice il Laymann, la certezza che giustifica l'azione in base ad un'opinione probabile sta nel fatto che, nell'opinione dei dottori, è probabile (244).

Contemporaneamente crebbe l'uso di quelli che passano sotto il nome di principii riflessi, i quali servono, non a determinare in genere le questioni speculative concernenti la probabile liceità delle azioni, ma a mo' di aiuti a risolvere taluni casi speciali. Il più antico fra questi principii, al quale abbiamo alluso nel capitolo precedente, è la regola che l'ignoranza invincibile scusa da peccato. Ad essa si ricorse fin dai tempi di S. Bernardo, ed il santo la condannò, sebbene fosse ancora ben lungi dall'aver l'estensione ricevuta in seguito nelle mani dei casuisti (245). Graziano, citando da pseudo-Agostino, dice poter appellare all'ignoranza solo chi non ha opportunità di istruirsi, (246) e passa poscia a dire che negli adulti l'ignoranza del diritto naturale è condannabile (247). Jhon Nider pensa che i peccati di ignoranza siano i peggiori; il peccatore non sa di commettere peccato, e perciò non può nè pentirsi nè confessarsi, e con tutto ciò non è scusabile (248). Di questo si fa eco S. Antonino, aggiungendo la massima ormai comune entrata fra le regole di diritto codificate da Bonifacio VIII, che l'ignoranza del fatto scusa, ma non quella della legge (249). Questa distinzione venne abbandonata, e l'ignoranza invincibile divenne un mezzo efficacissimo per esonerare i peccati dalle responsabilità inerenti alle loro azioni; abbiamo visto come essa por-

(242) Nam cum quælibet opinio tutam reddat conscientiam in operando, non minus tutus erit operans juxta unam quam juxta aliam opinionem. - Jo. Sanchez Selecta de Sacramentis Disp. XLIV. n. 66. Et dum opinio hanc certitudinem de probabilitate habet est tuta; ea enim tuta est quæ peccatum excludit, et in hoc quod est peccatum excludere nulla opinio est tutior quam alia. - Mendo Epit Opin. Moral. Discursus Prælegendus n. 7.

(243) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 303-6.

(244) Layman Theol. Moral. Lib. I. Tract. 1, c. 5, § 2, n. 8.

(245) S. Bernardi Serm. de Diversis XXVI. n. 2.

(246) Ps. Augustin. Quæstiones ex Novo Test. Q. 67. - Can. 16 Dist. XVII.

(247) C. 12 Caus. 1, Q. 4.

(248) Jo. Nider Præceptorium Divinæ Legis, Præcept. III. c. viii.

(249) S. Antonini Summæ P. I. Tit. xx. (Ed. Venet 1582, T. I. fo.. 491, col. 4).

tasse ad una specie di tolleranza dell'eresia e del paganesimo. Inoltre il grado di colpevolezza dell'ignoranza regola la colpevolezza del peccatore; se l'ignoranza è colpevole solo venialmente riduce a veniale il peccato mortale (250). Evidentemente Cristo era in errore quando supplicava Dio di perdonare ai suoi crocifissori, perchè non sapevano ciò che si facevano; il probabilista ne sa di più, ed afferma che se essi furono invincibilmente ignoranti non commisero peccato (251). Il quantitativo li diligenza richiesto per scusare da errore in caso di dubbio varia a seconda del temperamento del teologo, Valère Renaud espose delle esigenze quasi impraticabili (252). Meno duri sono parecchi autori moderni. Una coscienza è invincibilmente erronea quando la diligenza ordinaria non basta ad indicare l'errore. Il seguire siffatta coscienza erronea non è peccato, giacchè è una *conscientia recta,* vera o falsa poco importa, ed è peccato disubbidire ai suoi precetti, sebbene l'azione possa essere nociva (253). Fino a qual punto di lassismo arrivasse la definizione dell'ignoranza invincibile può vedersi nell'argomento adottato dal Gury per dimostrare come si possa abbandonare l'opinione più probabile per una meno probabile: non è obbligato chi invincibilmente ignora l'obbligo; ma *ex hypothesi* io ignoro invincibilmente l'obbligo quando è incerto o non certamente conosciuto; dunque non posso ritenermi obbligato; dunque non posso sapere di essere obbligato (254). Così l'ignoranza invincibile può esistere ogni qual volta esistono due opposte opinioni probabili.

Ma i due principii riflessi che maggiormente influirono sul probabilismo più recente furono le massime che la condizione del possessore è la migliore *melior est conditio possidentis,* e che una legge dubbia non obbliga *lex dubia non obligat.* Alcuni moralisti enumerano tutta una serie di altri pricipii riflessi sussidiarii, ma a noi basterà esaminare brevemente questi. La loro applicabilità alla morale venne riconosciuta simultaneamente o quasi, ma mentre il primo, nelle mani di abili dialettici, si fece presto riconoscere, il secondo ebbe uno sviluppo assai più lento.

Come regola legale il vantaggio derivante dal possesso venne incorporato nel diritto canonico di Bonifacio VIII nel 1298 (255). S.

(250) Sayri Clavis Reg. Sacerd. Lib. II. c. ix. n. 33.

(251) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 361.

(252) Reginaldi Praxis Fori Pœnit. P. I. Tit. xi. n. 28.

(253) Bonal Institt. Theol. T. V. *De act. human.* n. 102, 107, 109 - Marc Institt. Alph. n. 16, 21, 23. - Stapf Epit. Theol. Moral. § 54, n. 2, 3.

(254) Gury Comp. Theol. Moral. I. 60.

(255) In pari delicto vel causa melior est condizio possidentis. - Reg. Juris lxv. in Sexto *Ad Calcem.*

Antonino lo considera come regola facente parte del *forum contentio sum*, e lo restringe alla sfera delle liti (256), ma ben presto i moralisti ne ampliarono l'applicazione. Prierias, per esempio, dice che in caso di frode sulle rendite, se c'è dubbio, il confessore non deve obbligare il penitente alla restituzione, perchè il possessore ha il diritto del vantaggio che gli deriva da tale sua qualità (257); e nelle seconda metà del secolo XVI, Azpilcueta rivela la tendenza ad ampliarne l'applicazione al *forum internum* (258). Verso il 1600, Carbone ne dimostra l'uso in morale quando, discutendo la questione dell'obbedienza agli ordini di un superiore, dice: « se voi sostenete che il superiore possiede la vostra obbedienza, io vi rispondo che il suddito è padrone della propria vita e del proprio onore, della perdita delle quali cose è minacciato» (259). Subito dopo Tommaso Sanchez discute lungamente la questione, e lo fa in modo da lasciar scorgere come si trattasse di una novità nelle scuole. Egli riconosce che generalmente viene ristretto al campo legale, ma ritiene esser più probabile che si possa pure usare nel risolvere dubbî di coscienza. In questi, come nei rapporti di legge e libertà, il possesso sta contro colui al quale spetta l'onere della prova, come nei tribunali. Se io so d'aver contratto un debito e non so di averlo pagato, debbo conservarlo; il possesso sta nella parte dell'obbligo e l'onere della prova spetta a me (260). Ecco l'atteggiamento che i moralisti stavano per assumere. Essi in un dubbio di coscienza scorgevano una specie di litigio tra la legge e la libertà, per un verso, il desiderio dell'individuo, per l'altro, in cui la coscienza agisce da giudice, l'una e l'altra parte ha il diritto di beneficiare delle sottigliezze scolastiche che può suggerire. Questo curioso atteggiamento è espresso concisamente da Padre Terrill quando, difendendo la dottrina del possesso, dice che essa favorisce egualmente Dio contro di noi (261). Disgraziato fu certamente il risultato di tutto questo, poichè aprì porte e finestre a tutte le raffinatezze della casuistica subordinando le idee semplici del giusto e dell'ingiusto fino al punto da farle scomparire qualche volta.

---

(256) S. Antonini Summæ P. I. Tit. xx. (Tom. I. fol. 294 Col. 1).

(257) Summa Sylvestrina v. *Gabella* III. n. 29.

(258) Azpilcuetæ Comment. cap. *Si quis autem* n. 4.

(259) Carbonis Summæ Summar. Cas. Consc. T. I. P. I. Lib. 5, c. 14.

(260) Th. Sanchez in Præcept. Decal. Lib. I. c. x. n. 9-13.

(261) Concina Theol. Christ. contr. Lib. II. Diss. ii. c. 7, n. 2. Come fa osservare il Marc (Instit. Mor. Alph. n. 40) legge e libertà litigano insieme, e l'attore è il giudice che deve giudicare delle ragioni dell'una e dell'altra parte.

La dottrina del possesso rese un servizio essenziale al probabilismo, mettendo i moralisti in grado di dare una conveniente spiegazione all'antica regola che nel dubbio si deve seguire la via più sicura. Dichiarossi che i due assiomi non erano affatto contradditorii, come comunemente si riteneva, ma, in quella vece, si sostenevano e spiegavano vicendevolmente, giacchè è sempre più sicuro stare dalla parte di chi possiede (262). Il genio dei casuisti lo sviluppò rapidamente applicandolo ad ogni genere di questioni, e venne ritrovato talmente efficace che il Caramuel lo rassomiglia ad un lume grandioso che serve di guida agli sviati moralisti attraverso le tenebre del dubbio (263). Come venisse comunemente applicato lo si può arguire da un esempio trasmesso per due secoli e mezzo da una in altra generazione di scrittori. La vigilia di una festa, uno mangiò senza sapere se fosse scoccata la mezzanotte; non commise peccato alcuno, poichè il possesso era dalla parte della libertà; se avesse mangiato nella notte di una giornata di digiuno, avrebbe peccato, perchè quivi il possesso sta nella parte della legge (264). Questo metodo ingegnoso di sciogliere i dubbii altrimenti impenetrabili si raccomanda parecchio perchè fa parte dello sforzo fatto per mettere un limite agli obblighi del cristiano abilitandolo ad acquistarsi la salute col minor dispendio possibile, e come tale ben meritava l'elogio fattone dal Caramuel. In molti casi, però, altro non fa che allontanare d'un passo le difficoltà; spesso la questione di sapere da qual parte stia il beneficio del possesso è intricata ed oscura; la regola enunciata da Tommaso Sanchez, che esso stia contro colui al quale spetta l'onere della prova è ancor oggi tenuta buona (265), ma i teologi riconoscono che non è sempre facile stabilirlo ed a quest'uopo, per dilucidarlo ed ampliarne il campo d'operazione, si sono introdotti varii principii

(262) Jo. Sanchez Selecta de Sacramentis Disp. XLII. n. 13. - Marchant Tribun. Anim. Tom. I. Tract. V, Tit. iv. Q. 4 - Busembaum Medull. Theol. Mor. Lib. I. Tract 1, c. 2, Dub. 3.

(263) Caramuelis Theol. Fundam. n. 2 - « In dubiorum tenebris et caligine est pharos illa regula, *Beatus qui possidet* ».

(264) Jo. Sanchez Selecta de Sacram. Disp. XLII. s. 15; XLIII. s. 5. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. I. n. 32 - Gury, però, (*Casus Consc.* I. 65, 66), sostiene contro il Liguori che anche nel secondo caso è permesso mangiare, e si basa non sulla questione del possesso ma sul principio riflesso che un obbligo dubbio non obbliga. E' una buona illustrazione della facilità con cui il principio riflesso si può applicare per ottenere la conclusione che si desidera.

(265) Scavini Theol. Moral. Tract. I, Disp. ii, c. 3, Art. 2 § 2, Q. 8 S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. I. n. 26; Istruzione pratica, c. 1, n. 14. - Marc Institt. Moral. Alph. n. 47.

sussidiarii. Il Liguori afferma che quando è probabile l'obbligo della legge non sia ancora principiato od abbia cessato di esistere la presunzione in favore della legge scomparisce ed il possesso sta dalla parte della libertà, mentre il Marc, suo commentatore, ci assicura che i casi in cui il possesso sta dalla parte della legge sono assai minori di quelli in cui sta per la libertà (226). Altrettanto dice press'a poco il La Croix, il quale afferma che quando c'è una ragione probabile il possesso la vince contro una probabilità maggiore (267); ed anche l'Arsdekin il quale dice che l'uomo è sempre in possesso della sua libertà della quale non può esser privato da un precetto dubbio (268).

L'opportunità illimitata così offerta all'esercizio del genio casuistico e la facilità colla quale si poteva invocare il possesso per legittimare qualunque desiderio si può vedere dall'uso fattone dai moralisti per sostenere l'una e l'altra parte di una questione. Così, per esempio, nella lunga discussione a proposito dell'obbligo di ripetere una confessione di dubbia validità, i probabilisti dimostrano la parte negativa perchè il possesso sta in favore di una confessione di incerta validità, mentre i rigoristi affermano l'affermativa perchè l'obbligo del precetto è in possesso (269). Un'altra famosa questione fu questa se, dato che il peccato sia stato certamente commesso ed il peccatore non sappia più con certezza se l'ha confessato o meno, sia obbligato a confessarlo; anche questa venne risolta in doppio senso; i probabilioristi insistettero nel dire che il possesso stava per l'obbligo della confessione, i probabilisti invece, per la libertà (270). Una frase ancor più controversa della stessa questione generale si riferisce alla confessione dei peccati dubbii. Un probabilista lassista quale il La Croix asserisce che in casi siffatti l'uomo è in possesso della sua libertà; un probabilista moderato quale il Reiffenstuel afferma che il possesso sta dalla parte dell'obbligo della confessione, e fino a mezzo il secolo XVII questa fu l'opinione e la pratica quasi universale (271). Nel

(266) S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. III. n. 112, Q. 3 - Marc Institt. Moral. Alphons. n. 98. Pare che questo sia uno degli argomenti a proposito dei quali i discepoli del Liguori stentarono assai a trovare in che cosa il probabilismo vero e proprio del maestro si distinguesse dall'Equiprobabilismo.

(267) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 364.

(268) Arsdekin Theol. Moral. Tripart. P. III Tract. I. cap. I. Princ. 4.

(269) Liguori Theol. Moral. Lib. VI, n. 505. - Antoine Theol. Mor. De Pœn. Art. ii. Q. 12.

(270) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 273.

(271) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 607-8 - Reiffenstuel Theol. Moral Tract. XIV, Dist. vii. n. 56.

1699 la Penitenzieria papale ripeteva l'antica regola che il possesso è applicabile solo nel foro contenzioso, e non in quello della coscienza (272), e tale continuò ad essere la dottrina dei rigoristi (273), ciò è vero, ma, per esser abbandonato, il principio faceva troppo comodo al probabilismo riflesso, e la sua applicazione morale è stata accettata e praticata come cosa al tutto naturale dalla scuola ligoriana ora dominante ovunque (274).

Ma ancor più importante di questo, per la teologia dominante, è il principio riflesso che una legge dubbia od insufficientemente promulgata non obbliga. Questo principio è strettamente affine alla teoria dell'ignoranza incolpevole, ed abbiamo già viste le varianti prodottesi nella dottrina della chiesa a proposito dell'ignoranza del diritto naturale e divino. Il diritto canonico non offre alcun appoggio a siffatto principio; esso è incarnato in una decretale promulgata da Innocenzo III a proposito del caso del vescovo di Hildesheim, il quale aveva celebrato messa, posteriormente ad una scomunica papale piovutagli addosso, e per attenuare il suo fallo disse di aver sentito parlare della sentenza solo per voce di popolo, non avendo ancora ricevuto nessuna comunicazione officiale e dubitando della giurisdizione dell'arcivescovo di Magdeburgo, a ciò deputato dal papa. Innocenzo rudemente non accettò le sue scuse; siccome nelle questioni dubbie bisogna seguire la via più sicura, egli avrebbe dovuto astenersi dai

(272) Nam regula dicta procedit in materia justitiæ et in foro judiciali dumtaxat, non in materia aliarum virtutum et in foro conscientiæ, secundum veriorem sententiam ». - Syrus placentinus dilucidatio Facultatum Minorum Pœnit. Prœm. Q. iii. (Romæ, 1699).

(273) Habert Theol. Moral. *De Consc. c.* iv. Q. I. - Piselli Theol. Mor. Summæ P. I. Tract. I. c. 2.

(274) Un esempio pratico dell'uso che si può fare della dottrina del possesso è la dilucidazione del caso lungamente dibattuto il figlio della quale va alla pari dei figli legittimi del marito e piglia parte alla divisione del patrimonio paterno. Se il padre non nutre alcun dubbio sulla sua paternità egli è obbligato alla restituzione. Se dubita non è obbligato a nulla, giacchè il matrimonio è il possesso, e per dippiù si tratta del possesso del diritto di non dare soddisfazione alla parte lesa. - Liguori, Istruzione pratica, c. x. n. 102. Così se uno piglia a prestito od a nolo una cosa, la perde e dubita se la sua trascuratezza sia colpevole, non è obbligato alla restituzione, giacchè la colpa non si deve presumere ed egli è in possesso della sua innocenza. - Jo. Sanchez Selecta de Sacram. Disp. XLIII. n. 11. - Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. 1, cap. 1, Princ. 9. Nel medesimo tempo c'è un caso in cui il probabilismo è più potente perfino del possesso. Marchant afferma (Trib. Anim. Tom. I. Tract. V. Tit. iv. Q. 4. Concl. 1) che se uno dubita del suo diritto ad una proprietà, e le diverse ragioni sono le più forti, il possesso non gli val nulla, e deve ricorrere alla probabilità.

sacramenti anche se avesse dubitato della sentenza (275). Abbiamo pure visto come nelle regole codificate da Bonifacio VIII, ed incorporate nel diritto canonico una ne figuri per la quale, pur riconoscendo la potenza scusante dell'ignoranza del fatto, si dichiara inescusabile l'ignoranza della legge (276). L'Aquinate è il principale puntello dei probabilisti che fondano i loro argomenti sul dictum che una legge per obbligare deve esser stata promulgata e portata a cognizione dei sudditi, ma aggiunge che la legge di natura è stata promulgata da Dio imprimendola nel cuore dell'uomo sì che non può essere ignorata (277), mentre altrove dice che l'ignoranza della legge non può esser una scusa, a meno che si tratti di ignoranza invincibile proveniente da pazzia o da cretinaggine, giacchè perfino l'ignoranza è peccato; chi non si confessa di un peccato perchè per ignoranza della divina legge non sa se si tratti veramente di peccato, fa una confessione fittizia (278), ed, inoltre, afferma espressamente che dove c'è dubbio l'uomo deve starsene alla lettera della legge o consultare un superiore (279). Evidentemente la morale lassista del secolo XIX trova ben pochi seguaci nella semplicità del XIII.

I più antichi probabilisti insegnarono una dottrina ben diversa, sebbene apparentemente la questione fosse per loro più che altro un mezzo sussidiario per determinare le questioni dubbie circa il possesso, ed anche in ciò non furono completamente d'accordo. Afferma Tommaso Sanchez che, quando, usata la debita diligenza, resta l'esistenza di una legge o precetto, il Vasquez ne afferma l'obbligatorietà ed altrettanto fa il Sales, purchè non dia luogo a gravi inconvenienti o pericoli, ma è assai più vero che in tal caso la legge non obbliga, sia essa naturale o positiva o divina od umana, poco importa, perchè allora la libertà ha il possesso. Inoltre, nessuno può esser vincolato da una

(275) C. 5 Extra V. xxvii. - Per il tentativo fatto dal Liguori di sbarazzarsene vedi il suo *De Usu Moderato*, n. 53.

(276) Ignorantia facti non juris excusat. - Reg. Juris xiii. in Sexto *Ad Calcem*.

(277) S. Th. Aquin. Summæ I, II, Q. xc. Art. 4. Un altro detto di S. Tommaso conforta pur molto i probabilisti. - « Nullus ligatur per præceptum aliquod misi mediante scientia illius præcepti » - ma essi omettono sempre il seguito « nec aliquis ignorans præceptum Dei ligatur ad præceptum faciendum nisi quatenus tenetur scire præceptum ». - De Veritate Q XVII. Art. iii.

(278) Quod ignorantia juris non excusat, quia ipsa peccatum est. Unde aliquis de hoc quod non confitetur peccata quæ nescit esse peccata propter ignorantiam juris divini non excusatur a fictione. - S. Th. Aquin. in IV. Sentt. Dist. XXI. Q. ii. Art. 2 ad 4 Cf. Quodl. III, Art. X, xxvii.

(279) Si enim dubium sit debet vel secundum verba legis agere vel superiorem consulere. - Eujsd. Summæ I. II. Q. xcvi. Art. 6 ad 2.

legge che non gli sia stata sufficientemente promulgata; così insegnano il Suarez, l'Henriquez ed il Sa. Ma se la legge è certa e si dubita della sua applicazione od abrogazione, il possesso sta dalla sua parte e va obbedita, sebbene, dato che a questo proposito ci siano due opinioni si possa seguire la meno contro la più probabile (280). Pare che la questione attirasse ben poco l'attenzione e fosse ritenuta praticamente poco importante. Juan Sanchez, uno dei moralisti più lassisti, non vi accenna affatto, e la nega virtualmente quando dice che se è dubbio se la legge sia stata abrogata da altra successiva, o se la necessità od altra circostanza esentuano dalla stessa, il possesso è dalla sua parte e va obbedita. Quando il dubbio verte sull'applicazione della legge ad un dato caso speciale, per privarla del suo possesso non si può nemmeno ricorrere all'*Epikeia* (281). Nel 1643, però, Marchant denota già lo sviluppo della dottrina, sebbene la tratti ancora come se derivasse dalla teoria del possesso. Quando il dubbio verte sull'esistenza della legge, il possesso sta dalla parte della libertà; una legge non obbliga se non è conosciuta, oppure debitamente promulgata, e, in riguardo di chi realmente ne dubita, deve riternersi insufficientemente promulgata, e chi dubita è in possesso della sua libertà. Qui si ha il primo abbozzo di una teoria fonte di incalcolabili conseguenze, e cioè che il dubbio rappresenta esso stesso una prova dell'insufficiente promulgazione della legge, ma il Marchant s'affretta a porvi un limite, come spaventato dalla propria audacia. Il dubbio può esser di tre specie: può vertere sull'esistenza della legge, ed in tal

(280) Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I. c. x. n. 32-35.

(281) J. Sanchez Selecta de Sacram. Disp. XLIII. n. 8 - Henriquez però (Theol. Mor. Lib. XIV. c. iii. n. 3, Comment. x.) lo nega, perchè nel dubbio la condizione del possessore è la migliore. Epikeia (*Epieikeia*, clemenza) è un'altra delle arti studiate per eludere l'obbedienza alla legge. Come viene definita da S. Tommaso (Summæ Sec. Sec. Q. CXX. Art. 2) è una mitigazione della lettera della legge, od un'equità superiore alla stessa. S. Antonino (Summa P. I. Tit. iii. c. 10 § 10) la definisce nel senso di benigna interpretazione della legge, dal giudice nel *Forum externum*, dall'individuo nel *Forum internum*. I probabilisti ne seppero approfittare. Se c'è probabilità, secondo il Viva (Cursus Theol. Moral. P. I, Q. vi. Art. 6, n 4), non possa o non intenda applicare la legge nel caso in questione non è necessario obbedirle, quantunque sia più probabile che sia necessario obbedirle. Liguori (Theol. Moral. Lib. I. n. 201) seguendo i Salmaticesi (Cursus Theol. Moral. Tract. XI. c. 4, n. 45) lo applica ai casi in cui la legge sarebbe ingiuriosa o troppo gravosa; così uno non sarebbe obbligato ad osservare il giorno festivo se ne dovesse subire una grossa perdita. Vedi pure Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. I. Dist. iii. n. 53 - Roncaglia Univ. Theol. Moral. Tract. I, Q. ii. c. 1, Q. I - Gury Comp. Theol. Moral. I. 113 - Gousset Theol. Moral. I. 177 - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. III. c. 3; c. vii. Art. I - Marc Instt. Theol. Alphons. n. 173-4. Marc invoca pure l'*Epikeia* per provare che una legge dubbia non impone obbligo alcuno. - Ib. n. 95.

caso si può agire purchè l'atto non sia per sè cattivo; sull'interpretazione, ed allora si può seguire l'interpretazione più favorevole alla libertà; ma può anche vertere sull'applicazione della legge al dato caso speciale, ed allora bisogna astenersi dall'agire a meno di riuscire ad eliminare il dubbio con ragioni probabili (282). Fin dal 1656, il Caramuel accenna alla credenza che una legge invincibilmente ignorata non obblighi, e dice che la stessa credenza è sostenuta da alcuni, fra i quali cita il gesuita Sforza Pallavicino, indicando così come si trattasse ancora, più che altro, di una novità (283).

Verso la fine del secolo XVII la definizione datane dall'Arsdekin denota la scomparsa dello scrupolo avuto dal Marchant. Chi dubita dell'esistenza di una legge non è obbligato; se è certo della legge ma dubita della sua applicazione ad un dato caso speciale può decidere di non esser obbligato; se il dubbio verte sulla recezione della legge è probabile che la stessa non vincoli, ma se è sull'abrogazione, essa vincola; cessando lo scopo per il quale la legge è stata promulgata cessa pure la legge, ed alcuni ritengono che ciò si possa pure applicare quando l'oggetto della legge cessa in quel dato caso particolare, ma l'opinione opposta è più comune (284). Così si stabilì il principio riflesso che il dubbio sull'esistenza o l'applicabilità della legge ne dimostra l'insufficiente promulgazione e conseguentemente la invalida. Il La Croix può già vedere in questo principio una verità fondamentale, e quindi, data l'ignoranza invincibile, la libertà è nel suo pieno possesso. Egli dimostra che non si può peccare quando si agisce in base ad un'opinione probabile con questo entimema: chi agisce contro legge per ignoranza invincibile della legge stessa non pecca; chi agisce in base ad opinione probabile, se erra agisce contro la legge per ignoranza invincibile della legge; dunque non pecca (285). In seguito fa osservare che il dubbio sull'esistenza e l'applicabilità della legge è la cosa più comune che si possa dare, donde se ne arguisce che i moralisti alieviavano indefinitamente i rimorsi della coscienza del peccatore (286). Anche i probabilisti trovarono in ciò un'altra prova della verità del probabilismo, giacchè sostenevano che, ammessa l'esistenza di una legge proibente l'uso dell'opinione meno probabile, essa

(282) Marchant Trib. Animar. Tom. I, Tract. V, Tit. 4 Q. 3, Reg. 2-4,

(283) Caramuelis, Theol. Fundam. n. 558

(284) Arsdekin Theol. Tripart. P. III, Tract 1, c. 1, Prisc. 5-8 - La Croix Theol. Moral. Lib. VI. n. 280.

(285) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. n. 282.

(286) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 312, 486. - « Certum enim est dubia circa leges esse frequentissima, sive leges ejusmodi dentur sive non ».

non era stata sufficientemente promulgata e quindi non obbligava (287). Diffatti, il probabilismo moderno è basato sul principio che l'obbligatorietà della legge dipende dalla sua promulgazione, ed il grado di questa vien determinato dalle comparative probabilità delle opinioni opposte in un dato caso (288).

Al Liguori si può ascrivere l'importanza suprema attribuita a questo principio riflesso. La sua capacità a fornire una conveniente soluzione, in senso lassista, a tutti i dubbii, è stata poco alla volta riconosciuta, ed i moralisti l'hanno messo sempre più in vista. Breve tempo prima, il Dr. Amort aveva piamente attribuita a Dio la responsabilità della casuistica umana sostenendo che quando l'opinione favorevole alla legge non apparisce evidentemente e notevolmente più probabile è moralmente certo che l'obbligo non esiste, giacchè se Dio vuole che la sua legge obblighi è pure obbligato a renderla evidentemente e notevolmente più probabile (289) — sebbene, come abbiamo visto dal La Croix, pochi fossero i casi in cui il genio dei casuisti non riuscirono a far sorgere dubbii sull'applicazione della legge. Evidentemente in esso il Liguori vede l'unico principio con cui difendere il probabilismo, e consacra tutta la sua energia a dimostrarlo. E' applicabile non solo ai precetti umani, ma anche alle leggi divine ed eterne. Una legge incerta non può produrre un obbligo certo, giacchè la libertà umana è in possesso anteriormente all'obbligo della legge, e quando i rigoristi lo negano perchè la legge divina è eterna, ei risponde che sebbene tutte le cose future siano presenti a Dio fin dal bel principio, l'idea dell'uomo dev'esser stata da lui concepita anteriormente all'idea della legge che lo doveva governare, e perciò l'uomo si deve considerare antecedente alla legge ed, in origine, libero da legge. E' vero che il così detto equiprobabilismo, da lui prima sostenuto, lo aveva portato a dire che quando le opinioni dall'una e dall'altra parte si bilanciano non si può esser certi dell'applicazione della legge a quel dato caso particolare, e per ciò la legge è dubbia e non obbliga; ma egli non pretende affatto di limitare il principio a questa equi-probabilità, ma dichiara ampiamente esser permessa ogni azione quando non si è convinti o moralmente certi esser essa contraria alla fede od

(287) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. n. 274. - Roncaglia Univ. Mor. Theol. Tract. I. Q. I, c. 2, 1.

(288) Bonal Institt. Moral. Tom. V, *De act. human.* n. 139-40.

(289) Citato con approvazione da Liguori, *De Usu Moderato* n. 11. Già il gesuita Terril aveva fornito il germe di questo pio argomento (Concina Theol. Christ. contracta Lib. II. Diss. cap. 5, n. 11).

alla morale (290). Dato pure che la legge abbracciasse il caso in questione, essa per il momento non obbligherebbe, perchè esistendo il dubbio non è una legge che possa obbligare; nè con ciò si agisce contro la divina volontà, perchè, non conoscendo questa volontà, non siamo obbligati ad uniformarci alla stessa (291). Così l'onere dalla prova vien sempre accollato alla legge, e basta che uno sia incerto della moralità dell'azione perchè possa impunemente commetterla. Si è detto che solo i più abili teologi potrebbero pronunciarsi sulla probabilità intrinseca; per la moltitudine deve bastare la probabilità estrinseca, e siccome difficilmente si troverebbe una questione a proposito della quale le opinioni non fossero divise, ne segue che difficilmente si troverebbe una legge sufficientemente promulgata da obbligare in siffatte questioni. Risultato: un sistema in cui il virtuoso per natura può conservare la sua innata virtù per la sua innata coscienziosità, mentre il vizioso è fornito di tutti i mezzi necessarii a render « certa » la coscienza su quasi tutto ciò che può desiderar di fare.

Questo principio della insufficiente promulgazione della legge è uno di quelli sui quali il Liguori ritorna con continua persistenza, ripetendolo a sazietà; esso è l'àncora di sicurezza, il fondamento sul quale poggia tutto l'edificio della morale pratica. Ad esso è consecrata una delle sue ultime opere, esposizione e difesa del suo sistema, e giustamente lo reclama come sua proprietà, avendolo egli portato al suo estremo e più pericoloso sviluppo più di quanto avesse osato farlo qualunque dei suoi predecessori. Egli dichiara di aver impiegato trent'anni a leggere innumerevoli autori dell'una e dell'altra parte, e di aver ricorso a Dio per esser illuminato sul sistema che meglio avrebbe

(290) S. Alph. de Ligorio *De usu moderato* n. 8-40 - « Qælibet igitur actio nobis permissa est, modo convicti aut moraliter certi non simus illam contra fidem aut bonos mores esse » - (Ibid. n. 12): In caso di dubbio si può ricorrere ad un'opinione probabile « formans sibi conscientiam moraliter certam de honestate suæ actionis, quia tunc cum dubia sit lex et nos satis manifeste proposita hujusmodi lex vel nos est lex vel saltem son est lex quæ obligat ». - Theol. Mor. I. 53 Non c'è equiprobabilismo nel passo « onde quando se dubita se la legge comprenda o no quel caso, allora per quel caso ben resta dubbia la legge, e per tanto non obbliga... E quindi concludesi che in tutti i casi dove la legge è incerta e non può indurre obbligo certo, ivi resta certamente salva a noi la libertà; e per tanto allora siam certi dell'onestà delle nostre azioni ». - Istruzione pratica c. 1, n. 38. Così l'incertezza diventa base e fonte di certezza.

(291) Istruzione L. C. Come dice il Gury (Comp. Theol. Moral. I. 78), del probabilismo si può godere non solamente nelle questioni di diritto positivo, ma anche in quelle di diritto naturale e divino, perchè se esiste vera e solida probabilità contro di esso *non constat* l'esistenza della legge, e di qui scaturisce l'ignoranza invincibile concernente la legge.

servito allo scopo di evitare di insegnare l'errore; per ultimo, ha dovuto fermarsi su questo, che dichiara esser basato sull'Aquinate; se sbaglia, sbaglia con quel santo dottore (292). Dovremmo ora considerare il così detto equiprobabilismo dal quale il Liguori si sarebbe lasciato trarre in inganno, ma basterà aggiungere solo che l'immensa autorità del Liguori ha fatto adottare universalmente le sue idee dalla dottrina moderna (293). Il risultato pratico si può scorgere nel dictum dell'arcivescovo Kenrick, non esser necessario che un uomo stabilisca l'onestà di un atto; basta che lo stesso non apparisca chiaramente proibito, ed anche nell'osservazione del Bonal che la decisione conseguita mediante un principio riflesso non ha nulla a che vedere colla sua obbiettiva moralità (294).

Tale è il probabilismo riflesso che, a partire dal Liguori, ha soppiantato tutto l'antico e diretto probabilismo. Esso ha apportato un cangiamento fondamentale tanto nella teoria che nella pratica, e, pur essendo speculativamente rigido ha grandemente ampliate le possibilità del lassimo. Esso esigeva che l'uomo agisse solo in base a certezza, rigettando, cosa che dapprima parve bastare, la « coscienza probabile », o, tutt'al più, conservando solo il nome sanzionato dal tempo, per spiegare che esso significava una coscienza formata su certi principii riflessi dimostranti la liceità dell'atto (295). L'antica regola *qui probabiliter agit prudenter agit,* come principio diretto, venne dichiarata falsa qualora non venisse concepita in base a principî riflessi, e venne anche dichiarato che essa era stata condannata da Innocenzo XI nella sua proposizione terza (296). Ma la coscienza certa che si esigeva non era, come in antico, fondata sulla certezza che un'opinione fosse probabile; la si raggiungeva assai più facilmente. Sul finire

---

(292) Dichiarazione del sistema che tiene l'autore, n. 49. Vedi n. 26 sqq. ; per gli sforzi da lui fatti per dimostrare che un passo di S. Tommaso significa l'opposto di quanto dice - « Promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominium inseruit naturaliter cognoscendam ». (Summæ I. II. Q. xc. Art. ad 1).

(293) Gousset Theol. Moral. I. 84, 89, 98. - Kenrick Theol. Moral. Tract. II. n. 16. Scavini Theol. Moral. Tract. I, Disp. ii, c. 3, Art. 2, A. Q, 2 - Varceno Com, Theol. Moral. Tract. II. c. iv. Art. 3.

(294) Kenrick Theol. Moral. Tract. II. n. 32 - Bonal Institt. Theol. T. V. *De Act. Human.* n. 122.

(295) Roncaglia Univ. Theol. Moral. Tract. I, Q. 1, c. 2, Q. 2 - Voit Theol. Mor. I. 92-3 - S. Alph. de Ligorio Theol. Mor. Lib. I, n. 40 - Bonal Institt. Theol. Mor. T. V. *De Act. Hum.* n. 118, 119.

(296) S. Alph. de Ligorio *De usu moderato* n. 61; Ejusd. Apologia della Teologia Morale n. 13. - Varceno *Ubi supra.* - Scavini *Ubi supra.* - Gury Comp. Theol. Mor. I. 79.

sec. XVII Arsdekin già sosteneva esser riconosciuto che uno, il quale agisca in base ad una vera probabilità od anche in dubbio ma dopo maturo esame, poteva, usando di un principio riflesso, acquistare la certezza pratica di non commettere peccato; non è necessario che l'atto sia lecito, ma egli può sentirsi sicuro che sia tale (297). Agli occhi dei moralisti non è il peccato che si deve evitare, ma la responsabilità dello stesso. Inoltre, durante la controversia coi probabilisti, lo sviluppo dei principii riflessi diede ai probabilisti un indubbio vantaggio tecnico, giacchè li metteva in grado di dimostrare che quando si hanno due opinioni la più probabile non offre la certezza, mentre la certezza viene acquistata coll'applicazione dei principii riflessi, senza riguardo della colpevolezza od innocenza dell'atto; in base ai principii diretti si può giudicare della illiceità di un atto, ma coi principii riflessi si acquista la certezza della sua liceità; è vero che l'attore si espone al pericolo di peccato materiale, ma evita la responsabilità del peccato mortale (298). Nè è necessaria l'applicazione formale del principio riflesso, ma basta l'applicazione virtuale (299).

Così il Liguori faceva dei principii riflessi la base di tutto il sistema di morale, e la sua autorità li ha mantenuti in questa posizione fino ad oggi. Egli occupa nella chiesa un posto così eminente, ed ha esercitato un'influenza talmente decisiva sulle dottrine morali dei tempi moderni, che è necessario dare un rapido sguardo alla sua vita di maestro. Fu uomo di pietà austera e profonda; le sue macerazioni della carne erano talmente severe che talvolta coloro che lo circondavano stentavano a sopportare la sua vicinanza. In qualità di vescovo di S. Agata de' Goti adempì con fermezza e successo ai suoi doveri di vescovo; come direttore di spirito fu pieno di zelo, e fondò l'Ordine dei Redentoristi, di cui rimase capo. La sua attività fu infaticabile e fra molteplici doveri trovò pure il tempo di scrivere numerosi libri, che attestano l'ampiezza delle sue investigazioni e l'energia dell'autore. Dice egli stesso d'aver compiuti i suoi primi studî teologi sotto un maestro probabiliorista, alla idee del quale naturalmente aderì, fino a che l'esame del principio riflesso sulla legge dubbia lo indusse a mutare. Allora e per un certo tempo divenne probabiliorista. Sarà semplice coincidenza, ma nel 1762, quando si avevano i primi movi-

(297) Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. 1, cap. 1, Princ. 4, 19. - Voit Theol. Mor. I 34-5 - Scavini Theol. Moral. Univ. Tract. I. Disp. 1, c. 3, Art. 2, § 2, Q. 5.

(298) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 344-53. - Scavini Theol. Moral. Univ. Tract. I. Disp. ii. c. 3, Art. 2, Q. 2, 8.

(299) Voit Theol. Moral. I. 85.

menti popolari contro il lassismo dei Gesuiti, che portavano all'espulsione della Compagnia dalla Francia, dichiarò di non esser più probabilista, e sviluppò un sistema proposto breve tempo prima dal dottor Amort, da lui chiamato equibrobabilismo — che, cioè, quando si hanno opinioni egualmente probabili si può seguire l'una o l'altra a piacere; ma quando una è notevolmente più probabile dell'altra bisogna seguirla. Quando la progressiva decadenza dei Gesuiti e l'opposizione insorta eccitò Napoli contro i suoi libri ed il suo Ordine dei Redentoristi, nel 1773, egli dichiarò di ripudiare le dottrine dei Gesuiti, aggiungendo di essere probabilista, sebbene aderisse ancora all'idea che quando si tratti di opinioni egualmente probabili la legge è troppo incerta per poter creare un obbligo certo (300). Allo scopo di provare questo suo mutamento d'idee disse che nelle più antiche edizioni dei suoi libri di teologia morale aveva ammesso come probabili molte opinioni del Busembaum ed altre insufficientemente sane, un catalogo delle quali trovavasi nelle revisioni più recenti, tanto che molti presero a considerarlo assai più come patrono del rigore che della benignità (301). Ma un esame di queste liste, una delle quali comprende 99 mutazioni trovasi preposta all'edizione del 1762, e l'altra di 23 a quella del 1767, dimostrando di rappresentare assai più i vacillamenti del suo giudizio che non un aumento di rigore; solo una parte hanno qualche connessione colla morale, e queste hanno un carattere quanto mai leggiero e non implicano principio alcuno, e sebbene la maggior parte voglia far pompa di rigore alcune tendono

(300) S. Alph. de Ligorio *De usu moderato* s. 66. - Animadversione promotoris fidei n. 23-5 (Concessionis Tituli Doctoris S. Alph. de Ligorio, Romæ, 1870). - Liguori, Apologia della teologia morale, § 1, n. 5. Nella sua *dichiarazione del sistema che tiene l'autore*, n. 1, uscito per le stampe nel 1773, si defende per aver incorporato nella sua Teologia Morale la *Medulla* del Busembaum; così facendo, dice egli, non intendeva avvallare le opinioni del Busembaum, ma solo servirsi dell'eccellente disposizione delle materie. - « Non l'ho premesso per seguitar la sua dottrina o sia quella de' Gesuiti », e condanna apertamente il Probabilismo. Ripudia pure l'equiprobabilismo. - « Sicchè io non sono nè probabilista nè equiprobabilista in modo ch'io dica esser per sè licito a seguire l'opinione equiprobabile ». (Ib. n. 3, 4). Evidentemente col mettersi alle spalle il principio riflesso della legge dubia, egli altro non faceva che ingannare se stesso. Manifestamente in errore è il Marc (Institt. Mor. Alph. n. 99) quando afferma che posteriormente allo sviluppo dell'equiprobabilismo nell'edizione del 1762, il Liguori sbarazzossi di ogni esitazione e finì coll'aderirvi. Praticamente così fece, poichè le soluzioni da lui proposte dei casi sono quasi identiche a quelle dei probabilisti moderati, ed egli non vi ha portato modificazione alcuna, ma solo di nome ha abbandonata la sua teoria. Quanto alle date delle sue opere successive ed alle varie posizioni in esso da lui assunte, vedi Vittozzi, *S. Alfonso de Liguori e il Probabilismo comune*, Napoli, 1874, pp. 83 sqq.

(301) Apologia della teologia morale, § 11, n. 49.

piuttosto al lassismo (302). Tutte futili sono le apologie e le dichiarazioni del Liguori verso la fine della sua vita. Come vedremo, fu probabilista in veste di equiprobabilismo; non fu mai probabiliorista, giachè i probabilioristi hanno sempre ripudiato l'ingegnoso espediente dei principii riflessi (303).

L'influenza enorme avuta dal Liguori e l'autorità attribuita alle sue opere, mai uguagliata dopo l' Aquinate, non sono facili a spiegarsi, qualora si ponga mente all' uomo ed al carattere intrinseco dei suoi lavori. Probabilmente il tutto si può attribuire all'azione e reazione di varie cause. A ciò indubbiamente contribuì la santità della sua vita in un tempo in cui la chiesa ultramontana era tutta impegolata di mondanità. La difesa vigorosa da lui fatta dell'infallibilità papale e delle estreme pretese della Santa Sede, in un tempo in cui l'influenza del papato era caduta tanto in basso e lo spirito di ribellione veniva maturando ovunque, vi contribuì pure ampiamente, come anche la sua ardente devozione alla Vergine e l'aver egli preso le difese dell'Immacolata Concezione. Egli apparve, per dippiù, in un'epoca priva di grandi teologi, e la sua mediocre statura parve alta in un'epoca che, in suo confronto, mancava di giganti. Ma, più di tutto, bisogna ricorrere alla scusa plausibile offerta dal suo così detto equiprobabilismo al mantenimento ed alla giustificazione del sistema probabilistico, così screditato nella caduta della Compagnia di Gesù, eppure ancora necessario alla chiesa, se voleva conservare e presentare alla venerazione dei fedeli il sistema del confessionale, che le dava il dominio delle coscienze. Quando quasi ogni questione era disputata e grandi nomi militavano per l'una e per l'altra parte, quando le complicazioni della dialettica casuistica avevan gettato la ombra del dubbio su quasi tutti i particolari della morale, era evidentemente impossibile che il confessore potesse esaminare gli innume-

(302) Una stringente dimostrazione della volubilità di opinione del Liguori puossi vedere nel modo da lui seguito nel trattare la questione se un beneficiato che in un profano spenda il superfluo delle rendite del suo benefizio sia o no obbligato alla restituzione. Dapprima si decise per la negativa; poscia, rivedendo il libro, mutò parere e si decise per l'affermativa; eppoi in altra edizione riveduta si pronunciò ancora per la negativa egualmente probabile e tale da potersi seguire nella pratica (Theol. Moral. Ed. 1767, Q. 24, p. v; Q. xvi. p. viii).

(303) Döllinger u. Reusch, II. 91 - Habert Theol. Moral *De Consc.* c. iv. Q. I - Gerdil Theol. Moral. Lib. I, Q. ii; c. 4, 5; Q. iii. c. 6 - Manzo, Epit. Theol. Moral. P. I. *De Consc.* n. 31 - Alasia Theol. Moral. *De Actinib. Human.* Diss. II, c. vi. Q. 1-7. Martinet (Theol. Moral. Lib. I. Art. xii. (ammette i principii riflessi in qualità di mezzi per confermare la certezza morale, ma sostiene che la stessa puossi ottenere anche senza di loro mediante un'opinione più probabile. Ma la sua definizione della legge dubbia è assai più rigida di quella del Liguori.

revoli casi che quotidianamente gli si presentavano e pronunciare *hic et nunc* quale fosse la soluzione più probabile o più sicura. Per soddisfare la coscienza del peccatore ed evitare di rendere « odiosa » la confessione era necessaria qualche formola facile, di più pronta applicazione. La chiesa si era addossata un compito troppo oneroso per spalle umane, ed aveva bisogno di un metodo che salvasse almeno le apparenze, ed il confessore non fosse costretto a tener sospeso i suoi penitenti differendo l'assoluzione per consultare i suoi libri o ricorrere per consiglio a persone competenti. Fin dai primi sviluppi del probabilismo questa era stata una delle più forti e pratiche ragioni che militassero in suo favore; l'impossibilità in cui versava il confessore di compiere i suoi doveri in base ad un qualunque altro principio, e sebbene ciò equivalesse ad ammettere praticamente che il confessionale è un'illusione in fallimento, pure si è mantenuto fino al giorno d'oggi. Non più presto del 1600, il Carbone e, nel 1607, Padre Sayre si schierarono dalla parte della nuova dottrina per la difficoltà che presentava qualunque altra risorsa, ed in modo che dimostra come gli uomini, stanchi dell'impossibile dovere di aprirsi una strada attraverso al labirinto delle discordanti opinioni, anelassero a questo come a rifugio del pensiero, dell'ansietà e della responsabilità. Tomaso Sanchez proseguì lo stesso sforzo, che ha continuato a rinnovellarsi anche in seguito, perchè l'argomento cresceva man mano che i teologi riuscivano ad avviluppare il loro soggetto di tenebre sempre più fitte. Gury nella sua difesa del probabilismo introduce un passo eloquente in cui descrive i peccati ai quali il probabiliorismo deve portare nel confessionale, e conclude coll'affermazione che sotto di esso nessuno può accingersi all'amministrazione dei sacramenti a meno di esser talmente versato nella teologia morale da poter distinguere le opinioni più probabili dalle meno, mentre si sa che pochissimi (*paucissimi*) sono coloro che possono farlo. Perfino i confessori che professano il probabiliorismo si lagnano di non poterlo rigorosamente applicare nell'amministrazione del sacramento della penitenza, e così seguono in teoria cosa che non possono seguire in pratica. Così pure i fedeli si troverebbero esposti a troppe difficoltà, giacchè in materie dubbie verrebbe loro imposto l'obbligo di stabilire quale opinione sia più probabile, ed è moralmente impossibile secernere la più probabile dalla meno. Ciò torna difficilissimo anche ai dotti (304). Dall'impossibilità di ricorrere ad un qualunque altro

(304) Lud. Carbonis Summa Summar. Casuum Consc. T. I. P. I. Lib. 5, c. 14. - Sayri Clavis Reg. Sacerd. Lib. I, c. vi. n. 4 - Th. Sanchez Lib. I, c. ix. n. 14, 18 - Layman Theol. Moral. Lib. I. Tract. I, c. 5, § 2, n 7. - Döllinger u. Reusch, II. 154.

mezzo anche il Voit trae la conclusione che Dio non pretende si segua altra via (305), e l'Habert, combattendo il sistema, ne riconosce virtualmente la necessità, giacchè l'unico rimedio escogitabile è quello di scegliersi un buon confessore e seguire ciecamente i suoi consigli senza preoccuparsi più oltre, mentre deplora la furia diabolica con cui il popolo diserta il confessionale di uomini dotti e santi per andare a quelli che gli permettono di fare tutto ciò che gli piace (306). Così parrebbe che il risultato netto delle fatiche dei moralisti degli ultimi tre secoli sia stato quello di stabilire l'impossibilità di distinguere il giusto dall'ingiusto, e non è difficile il credere che l'esperienza del Roncaglia fosse solo una, giacchè egli disse che venne istruito nella teologia dei probabilioristi, e quivi continuò fino a che la pratica del confessionale gli dimostrò quale insopportabile fatica fosse quella di pesare costantemente le probabilità delle opinioni, e s'accorse che, per soddisfare la sua coscienza doveva seguire qualunque opinione gli fosse apparsa fondata su buone ragioni (307). Il Roncaglia fu un dotto teologo; al confessore ordinario deve bastare la mondana sapienza del La Croix il quale dimostra come per adempiere ai suoi doveri di confessore non ha affatto bisogno di possedere un alto grado di dottrina; gli può bastare aver letto diligentemente una *summa* di casi; *per accidens,* una grande quantità di dottrina può esser più dannosa che utile, perchè spesso lo sforzo fatto per applicarla trascina confessore e penitente in un mondo di difficoltà e di scrupoli; è assai meglio uniformarsi all'uso della chiesa (308).

Parrebbe quasi che per il gran corpo dei confessori il probabilismo fosse praticamente necessario, ed il Liguori possiede il merito supremo di averlo messo in prima linea sotto il nome meno offensivo di equiprobabilismo in un tempo in cui per avere difensori diretti era ormai troppo screditato. Egli portò l'arca attraverso il deserto e si ebbe la meritata ricompensa. La santità dei suoi meriti, manifestatisi nelle austerità della vita, produsse il numero richiesto di miracoli,

- Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. I, c. 2 § 4. - La Croix Theol. Moral. Lib. I, n. 283, 293 - Herzig, Man. Conf. P. I, n. 173. - Gury Comp. Theol. Moral. I, 67-8. Eppure il Marc ci assicura (Institt. Moral. Alph. n. 106) che l'equiprobabilismo facilita la questione. Si tratta solo di stabilire se il possesso stia dalla parte della legge o della libertà, e decidere in favore del possessore a meno che la parte avversa sia evidentemente più probabile.

(305) Voit Theol. Moral. I. 78.

(306) Habert Praxis Sacr. Pœnit. Tract. I, c. iii. n. 2; c. vii. n. 1.

(307) Roncaglia Univ. Mor. Theol. Tract. I. c. Q. 1, c. 2, Q. 4.

(308) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 1787-88.

e quando, durante il processo di beatificazione, venne esaminata l'accusa mossagli di aver insegnate dottrine lassiste, un'inchiesta speciale in argomento, basata sur un esame minutissimo delle sue opere produsse la dichiarazione, contenuta in un breve di Pio VII, del 7 marzo 1807, che una doppia minutissima indagine aveva rimosso qualunque dubbio e difficoltà; la qual cosa ci dispensa dal far più che citare le parole di altissima lode al suo indirizzo contenute nella bolla di canonizzazione del 1839 e nel decreto papale del 10 gennaio 1840 (309). Una garanzia ancor più pratica, quale non venne ancora concessa ad alcun teologo moderno, venne data nel 1831 dalla Penitenzieria papale, in risposta alla questione proposta dall'arcivescovo di Besançon, il quale chiedeva se si potessero seguire con sicurezza tutte le opinioni contenute nella Teologia Morale del Liguori, e se i confessori potessero accontentarsi di consultare l'opera sua ed agire in conformità della stessa senza prestare attenzione alle ragioni da cui sono suffragate; la Penitenzieria rispose affermativamente (310). Ancor più enfatica fu la risposta della Penitenziera ad una persona nominata alla carica di professore in cui si proponeva di insegnare la dottrina del Liguori, sebbene avesse studiato in un'università in cui insegnavasi il probabiliorismo, e nel giuramento di laurea avesse giurato di difenderlo; chiedeva ora se poteva accettare il nuovo posto, e se era necessario farsi dispensare dal fatto giuramento; alla prima domanda venne risposto affermativamente, ed alla seconda negativamente. Da ciò i discepoli del Liguori arguiscono che tutte le sue opinioni sono più probabili e sicure (311). Allorquando, nel 1847, lo Scavini dedicò a Pio IX la terza edizione della sua teologia, basata sul Liguori, il papa rispose con una lettera in cui caldamente si congratulava con lui perchè si proponeva di diffondere più che fosse possibile la dottrina del Liguori imbevendone la mente degli studenti (312). In seguito Pio dimostrò la stima che nutriva per il Liguori innalzandolo al raro onore di dottore della chiesa. Ciò avveniva nel 1871. Nel corso di quella cerimonia i più alti dignitarii di tutti i paesi esaurirono il vocabolario delle lodi dimostrando con ciò in qual

(309) Vindiciæ Alphonsianæ pp. xxi. xxvii.

(310) Responsio ad Animadversione n. 12 (Concess. Titutili Doctoris).

(311) Ib. n. 13. - Vindiciæ Alphons. p. xix.

(312) Tibi vehementer gratulor quod in hiscis theologicis institutionibus conficiendis... nihil antiquius habueris quam salutares sanctissimi ac doctissimi viri Alphonsi M. de Ligorio doctrinas magis magisque propagare, iisque ecclesiasticæ præsertim juventuti animos imbuere. - Scavini Theol. Moral. Univ. Prœm.

conto fosse tenuto, e nei decreti con cui Pio IX annunciava il risultato lo colmava di lodi per aver sterminato la peste del giansenismo, scatenata dall'inferno per abbruciare i campi del Signore, e dichiarava che l'opera sua doveva esser usata in tutti i seminarii, in tutte le scuole, in tutte le discussioni ed in tutti i sermoni (313). Non meno ardente di quella dei suoi predecessori fu l'ammirazione di Leone XIII. Allorquando, nel 1879, i padri redentoristi Dujardins e Jacques pubblicarono una versione francese delle opere del Liguori, impartì loro la sua benedizione con un'epistola riboccante di effusione, in cui, parlando della Teologia Morale diceva che la stessa era la più famosa opera di teologia morale che ci fosse al mondo, ed offriva una regola sicura che tutti i confessori avrebbero dovuto seguire (314). Inoltre, siccome è abitudine della Penitenzieria papale di rispondere a chi a lei si rivolge citando le opere del Liguori, non a torto i suoi discepoli affermano che si renderebbe colpevole di temerità e di grave irriverenza verso la Santa Sede chi dichiarasse falsa od improbabile qualunque opinione del Liguori, e questo ha dato la stura ad un nuovo principio riflesso, giacchè chi dubita delle sue opinioni può render certa la propria coscienza applicando il principio riflesso che un dottore così grave è molto più sicuro della nostra intelligenza (315). Così il forte impulso papale ha fatto sì che le idee del Liguori predominano oggi in tutta la chiesa; i libri di testo moderni sono basati sulla sua grande opera, i preti studiano all'ombra delle sue dot-

(313) Pii PP. IX. Decr. *Inter cos*, 23 marzo 1871; Litt. Apostol. *Qui Ecclesiæ*, 7 luglio 1871, (Pii IX Acta T. V. pp. 296, 336). Può darsi che una parte di questa effusione si spiega per la sentenza in cui si enumerano i suoi meriti. - « Quid quod ea quæ tum de Immaculata Santæ Dei Genitricis Conceptione tum de romani pontificis ex cathedra docentis infallibilitate... a nobis sancita sunt in Alphonsi operibus reperiuntur et nitidissime exposita et validissimis argumentis demonstrata ». E la *Civiltà Cattolica* dice, « Non vi ha niuno il quale... celebri con tante lodi le glorie della Madre di Dio e quella sopra tutto della sua immacolata origine, o difenda con pari costanza il primato dei romani pontifici e la infallibilità delle loro definizioni ». Vindiciæ Alphonsianæ, p. xxxiv.

(314) « Et ne quid dicamsu de Morali Theologia ubique terrarum celebratissima, tutamque plane præbente normam quam conscientiæ moderatores sequantur ». - Marc Institt. Moral. Alph. p. xi. Vedi pure *Quod Proxime*, 21 giugno 1893 (Leonis PP. XIII. Acta T. XIII. p. 184).

(315) Vindiciæ Alph. pp. xxxix., xli., xliv. - Per spirito di carità puossi ammettere che il Card. Newman scrivesse senza sapere che si dicesse, quando, polemizzando col rev. Charles Kingsley, credette che si trattasse semplicemente di un'invenzione per screditare S. Alfonso (Apologia pro Vita Sua, Ed. 1890, p. 352). Eppure per grande che possa esser l'autorità data dal Liguori ai confessori imbarazzati, per pesare e bilanciare al giusto i suoi risultati era necessaria un'educazione tutt'altro che piccola. Vedi le otto regole fornite dal Marc in Institt. Moral. Alph. n. 108, per interpretarlo.

trine, ed in esse cercano i principii e la pratica prevalente in tutta l'obbedienza Romana. I suoi discepoli si vantano di esser tali perchè egli fu il primo a dare solido fondamento alla morale (316), inconscii del disdoro che lanciano così sull'infallibilità della chiesa, agente sotto la diretta ispirazione dello Spirito Santo, il quale avrebbe aspettato ben diciassette secoli prima di indicarle quale sia il suo imperioso dovere (317).

Divien, perciò necessario vedere quale differenza — dato che ce ne sia — esista tra il così detto equiprobabilismo del Liguori ed il probabilismo dei suoi predecessori. Il Liguori insegna che quando ci si trova di fronte ad opinioni diversamente probabili bisognerebbe seguire la più probabile, quando poi la probabilità è uguale o quasi si può scegliere l'una o l'altra a piacere, sebbene si debba avere certezza morale dell'onestà dell'atto (318), certezza probabilmente acquistata coll'applicazione di un principio riflesso. Questo veniva a togliere al sistema molta parte dell'odio acquistatosi, ma la differenza è solo nominale non reale. Ciò che per un moralista è probabile, per un altro lo è meno, e l'infinità delle questioni discusse dimostra come tale sia veramente il caso; le distinzioni sono troppo tenui per poter esser afferrate, e si riconosce generalmente l'impossibilità morale in cui versa la comune degli uomini di pesare le relative probabilità. Perfino il Liguori, polemizzando coi suoi avversarii, chiede trionfalmente chi possieda una bilancia tanto delicata da poter pesare con esattezza il quantitativo di probabilità che manca ad un'opinione in favore della legge, in contrapposizione con un'altra probabilissima in favore della libertà, quantitativo tale da ridurla dal grado di opinione probabile a quello di opinione da potersi facilmente trascurare, e non sembra accorgersi come l'argomento si possa benissimo ritorcere contro di lui, allorchè dice che quando la probabilità in favore

(316) Marc Institt. Mor. Alph. n. 105 - Nel processo per il Dottorato si disse che che egli avesse data la stura all'equiprobabilismo un che di mezzo tra il probabilismo ed il probabiliorismo. - Responsio ad animadversiones n. 228). Concessionis Tituli Doctoris).

(317) La questione dei rapporti dell'infallibilità coi cangiamenti verificatisi nella dottrina e nella morale venne introdotta nella discussione da un difensore del probabilismo, il quale disse che se ciò fosse falso allora la chiesa resterebbe distrutta, poichè è stata insegnata ovunque ed usata per guidare le anime, senza che fosse condannata, per un secolo. - La scimia del Montalto da Francesco de Bonis, p. 73). (Gratz, 1698). Ed allora che dire di una infallibilità che anteriormente al 1577 permetteva che si insegnasse e praticasse la dottrina diametralmente opposta?

(318) S. Alph. de Ligorio *De usu moderato* § 3. Questo saggio, in cui sviluppa la la sua teoria dell'equiprobabilismo, apparve primamente nel 1762.

della legge è leggiera oppure dubbiosa si può seguire l'opinione favorevole alla libertà, ma non quando la prima è chiara e certa, giacchè allora devesi ritenere per più probabile (319). La mente si smarrisce in queste impalpabili distinzioni, di impossibile applicazione pratica. Inoltre, il primo posto accordato ai principii riflessi, base del sistema, rendono meno importante la questione delle relative probabilità. Tornava facile il dire che il principio della legge dubbia si poteva applicare solo in confronto di opposte ma uguali probabilità, ma, come abbiamo visto, anche il Liguori trascura di imporre questo limite — quando uno è dubbioso, deve rendere certa la propria coscienza coll'applicazione di un principio riflesso, ed il semplice fatto dell'esistenza di due opinioni probabili dimostra che la legge è insufficientemente promulgata (320). Perfino il Marc, che tanto fece per presentare le idee del Liguori sotto il loro aspetto più rigido, riconosce che l'equiprobabilismo, nelle cose essenziali, è d'accordo col probabilismo moderato, ma col vantaggio di esigere che l'attore esamini bene ambedue gli aspetti (321). Illusoria è la distinzione fatta dal Liguori, che egli esige certezza quando il probabilismo si accontenta di probabilità, poichè se nel primo caso la certezza si ottiene mediante principii riflessi, nel secondo ritenevasi si acquistasse mediante la certezza che l'opinione sia probabile e siffatta certezza fittizia vale ben l'altra (322).

Dispute su oggetti di questo genere sono talmente futili che quasi quasi ci si vergognerebbe di accennarvi. Siffatte raffinatezze da gabinetto sono impraticabili nel confessionale, dove, come afferma il Gury, è eccezionalmente difficile decidere perfino quale sia il lato più probabile. In ambo i sistemi il risultato pratico dipende dallo spirito in cui è interpretato e amministrato, e le simpatie del Liguori stanno perfettamente dalla parte del probabilismo e della benignità, sebbene verso la fine posasse a nemico del lassismo e si vantasse che

(319) *De usu moderato* n. 64. - Apologia della Teologia Morale, § 11. n. 48

(320) Apologia § 11, n. 34.

(321) Institt. Alph. Mor. n. 86, 105. - Per un esempio istruttivo del giuoco di definizioni vedi l'argomento del Marc per stabilire una distinzione tra equiprobabilismo e probabilismo e le errate citazioni da Viva, Roncaglia e Laymann (Ib. n. 100-3).

(322) Con abbastanza ragione, i rigoristi sostenevano che quando due contraddittorie opinioni sono egualmente probabili è impossibile raggiungere la certezza, e l'attore che segue le sue propensioni nella scelta agisce con coscienza dubbia, la qual cosa è da tutti riconosciuta inammissibile. - Sbguanin Anatomia Probabilismi Q. IV. § 1, n. 1, 2.

molti si lagnassero del suo rigorismo (323). Sebbene cangiasse nominalmente le opinioni speculative non mutò mai le soluzioni delle quesioni, fatta eccezione di quelle frivolissime accennate più sopra. Nell'edizione della sua Teologia fatta nel 1767, mette un probabiliorista moderato quale fu il Thyrsus Gonzalez accanto a Pascal ed a Concina, fra i nemici dei casuisti, dei quali piglia le difese: Mosè fu il primo casuista, e gli apostoli furono pure casuisti: il fatto dell'aver il papa condannate talune proposizioni di casuisti non depone contro di essi, giacchè gli stessi santi hanno qualche volta errato. Segue una lunga ed ardente difesa del probabilismo vituperandone a sangue gli avversarii e termina con una minuziosa difesa del Viva (324). Sarebbe facile stendere una lista delle sue opinioni lassiste, ma per indicare a quali conseguenze portasse la sua dottrina basterà un solo esempio. Si è sempre ritenuto che regolare i rapporti dei coniugi in modo da limitare il numero dei figli fosse peccato mortale. Lo riconosce perfino il lassismo del Diana, ma allorquando, nel 1842, il vescovo di Le Mans ricorse alla Penitenzieria papale dicendo che siffatto uso era quasi universale e chiedendo se si dovessero approvare i confessori che discretamente evitano di accennarvi in qualche maniera nel confessionale, la Penitenzieria trovò nel Liguori una garanzia di tacita approvazione, ed i suoi buoni discepoli redentoristi anche questa volta ne menarono scalpore (325).

C'è ben poco da meravigliarsi che, in circostanze siffatte si discutesse calorosamente la questione se tra l'equiprobabilismo del Liguori e l'antico probabilismo esista una qualche differenza. I Gesuiti, lieti di riscontrare che la lassezza che tanto contribuì alla loro caduta nel secolo XVIII, ammessa ed adottata dalla chiesa del XIX, affermano che il Liguori fu un probabilista. I Redentoristi, fieri della fama del loro Fondatore, scopritore di un nuovo e trionfante sistema di morale, affermano che il suo equiprobabilismo ne è distinto ed è guida infallibile nei sentieri tortuosi della scienza morale; ma, come abbiamo visto, il suo più recente espositore, il redentorista Padre

(323) Apologia della Teologia Morale § II, n. 46, 49. - Dichiarazione del Sistema numero I.

(324) Theol. Moral. Diss. Prolegom. P. III. c. 1, 2, 7, 8, 10, 10 Vedi pure come il suo discepolo Scavini (Tehol. Mor. Univ. Tract. I. adnot. J) si vanta della grande diffusione della dottrina del Medina e della sua soppressione per le ripetute condanne del suo Ordine Religioso.

(325) Summa Diana v. *Copul.i Conjugalis* n. 2 - Vindic. Alph. p. xvii.

Marc, riconosce che tra esso ed il probabilismo moderato non c'è differenza alcuna (326).

Prima di lasciare questa parte dell'argomento, accennerò ad un sistema alquanto modificato proposto dalla Stapf in una teologia scritta per ordine di una commissione imperiale austriaca, con un decreto del 1830, perchè dovesse servire di libro di testo. L'autore era evidentemente un probabilista prudente e conservatore; diffatti cita raramente il Liguori. Egli afferma che dopo maturo esame si può abbracciare la parte sostenuta da più forti ragioni. Questo, dic'egli, evita l'errore tanto dei lassisti che dei rigoristi, mentre, rigorosamente parlando, non è probabiliorismo, giacchè si danno molti casi in cui una parte sembra più probabile, e con tutto ciò ci possono essere ragioni più forti per abbracciare la parte opposta, come quando si tratta di un neonato che probabilmente è morto e tuttavia lo si battezza sotto condizione. Ma quando lo Stapf si fa ad applicare il suo sistema ai minuti particolari, qui gli casca l'asino. In qualche modo bisogna pure risolvere i casi dubbî, ed egli non ha di meglio da offrire all'infuori dei principî riflessi, mentre per evitare il lassismo introduce un *consilium de bono meliori* giacchè sembra assai meglio sottoporre i giusti ad una sconvenienza che non a trasgredire, sia pure senza colpa, una qualche legge che probabilmente esiste (327). — mirabile espediente, ma che dimostra l'impossibilità di stabilire regole fisse capaci di soddisfare la giustizia in una teologia interpretata in base a teorie probabilistiche, dove le sole regole che si possono stabilire concernono l'uomo astrattamente preso e debbono esser perfezionate con consigli che vincolano solo i buoni che non ne hanno bisogno.

Antonio Rosmini propose una modificazione alla pratica del Liguori, ammettendone l'applicazione ai casi dubbii scaturienti da qualche legge positiva, umana o divina, ma non ai dubbii concernenti il diritto naturale; e dice che le offese contro la prima sono illecite solo perchè la legge è in vigore, e perciò sta ferma la regola che la legge dubbia non obbliga, mentre le infrazioni del diritto naturale sono per sè intrinsecamente cattive (328).

---

(326) Ballerini not. in Gury Comp. Theol. Moral. I. 53. - Bonal Institt. Theol Tom. V. *De Act. Hum.* n. 131 - Alph. Vindic. Alph. *Ubi supra.* - Quest'ultima opera venne scritta per vendicare il Liguori dalle asserzioni del Ballerini, ed i Gesuiti risposero con altra opera dal titolo *Vindiciæ Ballerinianæ.*

(327) Stapf Epit. Theol. Mor. §§ 6 2-4.

(328) Martinet, Theol. Moral. Lib. I. Art. xiii.

Una teoria più recente è stata sostenuta dal domenicano Potton e da alcuni altri; essa passa sotto il nome di *De ratione sufficiente* ossia *De majori commodo et incommodo*. E' basata sul principio esser lecito seguire la parte meno sicura, in favore della libertà, ogni qual volta il bene che si dovrebbe ottenere mediante la trasgressione di una legge incerta eguagli od ecceda il male prodotto dalla violazione materiale della legge (329). Non pare che questo sistema sia fatto per riuscire ad aprirsi una via, e l'unica sua importanza sta in ciò che denota quale direzione dovrà pigliare in avvenire lo sviluppo del probabilismo. La metamorfosi graduale della teologia morale a partire dal 1577 dimostra che si tratta di una scienza progressiva; le sue condizioni future non hanno ancor preso una piega decisiva, e noi altro non possiamo fare che congetturare da questi movimenti quale sarà il suo avvenire. Ci sono dei teologi avventurosi, come Bartolomeo da Medina, che da un giorno all'altro possono proporre qualche novità che porti ai risultati più inaspettati. Per ora si può dire che il così detto equiprobabilismo del Liguori è la regola che prevale nella pratica, sebbene il Bonal ci affermi che il probabilismo nudo e crudo è abbastanza comune (330). Il probabiliorismo o Giansenismo è stato esiliato e probabilmente è destinato a scomparire.

Le varie sfumature del probabilismo sono fondate su idee di peccato e dei rapporti intercedenti tra il peccatore ed il suo Dio assolutamente diverse dalla predominante fino al secolo XVI. Ecco una delle più importanti fisonomie della teologia morale moderna, ed, anche prescindendo dall'influenza esercitata sulla morale pratica, merita di esser considerata perchè rappresenta un curioso sviluppo dell'etica. Si tratta della distinzione tra peccato materiale e formale, accollando l'imputabilità solo al peccato formale (331), distinzione con cui s'insegna all'uomo ad appagare tutti i suoi desiderii evitando la responsabilità inerente alla trasgressione della legge. Stando alle teorie predominanti, il peccato appartiene per completo alla regione dell'intenzione e della credenza. Seguendo i dettami di una coscienza erronea, non si cade in peccato formale, nel quale si cade solo disobbedendo alla coscienza, vera od erronea poco importa. Più sopra abbiamo accennato per incidenza a varie indicazioni di questa

(329) Bonal Institt. Theol. T. V. *De Act. Hum.* n. 142.

(330) Ibid. n. 130.

(331) Peccat qui se exponit periculo peccandi formaliter, concedo; peccati qui se exponit periculo peccandi materialiter, nego - Marc Institt. Mor. Alph. n. 94.

teoria, ma è necessario esaminare più minutamente il suo sviluppo e le sue conseguenze.

Si tratta di un'innovazione moderna. Abbiamo visto come Alessandro Hales, Guglielmo di Parigi e Bonaventura annettessero ben poco valore all'opinione, nella sua qualità di guida pratica, mentre l'Aquinate afferma senza ambagi che quando la coscienza è erronea, l'uomo, seguendola, o disobbedendola pecca — in un caso viola la legge di Dio, nell'altro la propria coscienza (332). Una breccia in questa concezione venne aperta dal continuo progredire della regola che il confessore deve accettare l'opinione del penitente, per la quale sebbene l'opinione del penitente possa essere erronea, commettendo così peccato, pure, così agendo, è scusato dal peccato in forza del suo errore e non è affatto necessaria assoluzione o soddisfazione. Inoltre, la grande massa dei fedeli, sparsi nei paesi di campagna, non hanno altra guida cui ricorrere all'infuori del parroco, le opinioni e decisioni del quale, vere od erronee che possano essere, debbono seguire senza aver via di scelta, e così si dovette necessariamente ammettere che qualora vengano indotti in errore non possono esser dichiarati responsabili dello stesso (333). Con ciò strettamente connesso fu lo sviluppo della dottrina dell'ignoranza invincibile, la quale pure suggeriva non esser il peccato imputabile al peccatore, e così si vennero ad ammettere due specie di peccati, note sotto il nome di materiale e formale, delle quali solo la prima è colpevole agli occhi di Dio. Così il peccato entrò nel campo dell'opinione (334); i più antichi scolastici ritennero che l'atto più innocente commesso colla convinzione di commettere peccato mortale fosse peccato mortale del grado creduto, ed i moderni hanno ampliata la teoria col dire anche il contrario, cioè, che il peccato mortale non è tale qualora tale non sia creduto. Che la credenza crei il peccato o l'innocenza si può inferire dal-

(332) Si alicui dictat conscientia ut faciat illud quod est contra legem Dei, si non faciat peccat, et similiter si faciat peccat. S. Th. Aquin. Quodl. III, Art. xxvii - Nella teologia moderna il grado in cui una coscienza erronea rende mortale ciò che è veniale è argomento intricatissimo. Qualche volta avviene e qualche volta no. - Voit Theol. Moral. I. 16-19.

(333) Voit Theol. Moral. I. 96.

(334) Caramuel Theol. Fundam. n. 465, 1110. - Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. I. Dist. ii. n. 49 - Roncaglia Univ. Mor. Theol. Tract. I, Q. 1, c. 1, Q. 4 - Herzig Man. Conf. P. I, n. 75. - Bonal Institt. Theol. T. V. *De Act. Hum.* n. 102. - Un estratto di Bartolomeo Medina in Francolini *De Disciplina Pœnitentiæ*, Lib. III. c. vii. § 3, n. 5, indica come avvenisse lo sviluppo della regola che il confessore debba accettare l'opinione probabile del penitente.

l'asserzione universale che colui che segue il consiglio del confessore è sicuro, ed anche dal precetto universale per il quale bisogna obbedire alla coscienza invincibilmente erronea; il non seguirla è peccato, porti essa al bene od al male poco importa (335).

Naturalmente in queste speculazioni è nascosta una verità. Disgraziatamente i teologi, col loro zelo per la salute delle anime e per evitare di rendere odioso il confessionale, s'impadronirono di questa dottrina del carattere innocuo del peccato materiale applicandola in pratica, non per il progresso della morale, ma per favorire gli umori del peccatore e facilitargli il possesso del cielo colla minor privazione possibile dei godimenti della terra. Se il peccato altro non è che materia di opinioni, tutte le opinioni sono egualmente sicure, e diffatti, affermarono che l'opinione più lassista è la più sicura, perchè minore è il rischio di trasgredire; quanto minori sono le esigenze altrettanto è minore il pericolo di disobbedire, e la disobbedienza è l'unico peccato che si possa commettere. Così del confessionale si fa, non un istrumento per migliorare e corroborare, ma un istrumento atto a blandire i più bassi istinti insegnando loro il modo migliore di trasgredire la legge di Dio senza incorrerne la sanzione, giacchè se non si può obbedir Dio senza grave sacrifizio lo si può per lo meno cuculiare. Una tendenza di questo genere già venne manifestata da Prierias, e

---

(335) Azpilcuetæ Man. Conf. Prælud. IX. n. 9 - Carbonis Summæ Summar. Cas. Consc. Tom. I. P. I. Lib. 1, c. 12, 13 - Th. Sanchez in Præcepta Decal. Lib. I. c. xii, n. 2, 5 - Marchant Trib. Anim. Tom. I. Tract. V. Tit iii. Q. 2, 3, 6 - Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. I. Dist. iii. n. 11-12 - Roncaglia Univ. Mor. Theol. Tract. I, Q, 1, c. 1, Q. 3, 4 - Manzo Epit. Theol. Moral. P. I. *De Consc* n. 12-15 - Gousset Theol. Moral. I. 61, 65, 66 - S Alph. de Ligorio Theol. Mor. Lib. I, n. 3, 5; 6. - Marc Institt. Mor. Alph. n. 21. Un racconto fatto da Tommaso di Cantimpre (De bono univers. Lib. I. c. 19) ci fa vedere come nel secolo XIII non si ritenesse ancora che l'opinione erronea giustifichi il peccato. Nel 1235, maestro Filippo, cancelliere dell'università di Parigi, ebbe una disputa solenne con maestro Arnaud ed altri dottori, in cui sosteneva la legalità delle pluralità. - Breve tempo dopo, sul letto di morte, l'amico suo Guglielmo vescovo di Parigi, ardentemente lo consigliò di rassegnare tutti i suoi benefizii ad eccezione di uno, per salvare l'anima sua, ma egli confutollo con tutta l'abilità di un abile disputatore scolastico dicendogli che voleva vedere se veramente si dannerebbe ritenendo le pluralità, e subito dopo morto apparve al vescovo annunziandogli la sua dannazione. La Croix però (Theol. Moral. Lib. I. n. 354) sostiene che dal suo modo di parlare si può arguire che era in dubbio; se fosse stato certo avrebbe peccato solo materialmente e sarebbe stato salvo. Thyrsus Gonzalez per un altro verso (Fund. Theol. Mor. Diss. IV, n. 45-6) dice che l'opinione di Filippo era probabile, giacchè l'Aquinate sostiene che a questo proposito teologi e giuristi sono divisi. Disgraziatamente per Filippo, il probabilismo allora non era ancora stato scoperto.

divenne generale collo svilupparsi della casuistica probabilistica (336). L'arcivescovo Kenrik afferma che la comune degli uomini deve affidarsi al confessore, ed il confessore deve scegliere l'opinione meglio atta a preservarli da peccato formale (337). Così la morale viene divisa in soggettiva ed oggettiva, ed i moralisti moderni affermano un atto poter esser oggettivamente immorale e soggettivamente morale, e cioè, un atto per sè illecito, può diventar lecito per l'individuo appena egli abbia tranquillata la propria coscienza mediante l'applicazione di un principio riflesso (338). Oppure, *vice versa,* ciò che è oggettivamente morale può diventare soggettivamente immorale, e così il Bonal afferma che una coscienza scrupolosa è sempre esposta a peccato, perchè, disposta com'è a pigliare i consigli per precetti, muta il rischio di violare i consigli in quello di violare dei precetti (339). Fino a qual punto si possano educare i penitenti a questo, lo dimostra il Roncaglia, il quale ammonisce i confessori di insegnare ai peccatori che loro si presentano per confessarsi di aver agito in istato di dubbio, a trovar sempre una ragione che giustifichi i loro atti, sollevandoli così dal peccato (340). Quali potevano esser le conseguenze logiche di tutte queste teorie? che cosa abbandonavano fra le mani dei casuisti? Lo si può apprendere dalle lagnanze di La Quintanye all'Oliva, dove afferma che fra i gesuiti dicevasi comunemente che l'uomo pecca solamente quando sa di peccare, ed aggiunge di aver udito dei confessori a dire di aver delle penitenti che venivano meno alla castità senza peccare, e dei maschi che similmente si abbandonavano ai peggiori eccessi sessuali senza peccare (341). Aggiunge che avendo esposte queste cose al loro provinciale l'unica risposta che ne ebbe fu

(336) Summa Sylvestrina v. *Confessio* I. § 3 - Th. Sanchez in Præcept. Decal. Lib. I, c. ix. n. 18 - Marchant Trib Anim. Tom. I Tract. V, Tit. 5, Q. 7, Concl. 1-3 - Caramuel Theol. Fundam. n. 441, 1126, Art. iii. - Arsdekin Theol. Tripart. P. III, Tract. 1, c. 2, § 2. - La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 478; Lib. VI. n. 294-6. - Marc Institt. Theol. Alph. n. 84, 93. - Arsdekin però (l. c. § 4) ammette che probabilmente Dio desidera che le sue leggi non siano trasgredite nè materialmente nè formalmente, e perciò dovremmo, potendo, evitare il pericolo di trasgredirle.

(337) Kenrick Theol. Moral. Tract. II. n. 30.

(338) Bonal Institt. Theol. T. V, *De act. hum.* n. 122 - Marc Institt. Moral. Alph. numero 39.

(339) Bonal Institt. Theol. T. V. *De. act. hum.* n. 114.

(340) Roncaglia Univ. Mor Theol. Tract. 1, Q. 1, c. 3, Q. 3 - Non è molto diverso da quello che il Marchant (Trib. Anim. Tom. I. Tract. V, Tit. 5, Q. 3, Concl. 2) chiama cattivo e dannabile abuso - di prepararsi alla confessione collo studiare le proposizioni probabili per giustificare le proprie azioni.

(341) Döllinger u. Reusch, II. 3, 4.

un'espressione di meraviglia che egli non fosse dello stesso parere. Evidentemente l'ammonizione del Caramuel non esser il probabilismo applicabile al caso di coloro che si espongono a pericolo prossimo di peccato, per il fatto che occupandoci di morale non si deve mai perdere di vista la morale ad altro non serve che ad accentuare il fatto che l'etica ha ben poco a che vedere colla morale del confessionale (432).

Forse lo sviluppo più deplorevole di questo zelo di salvare i peccatori, non esortandoli a virtù, ma aiutandoli ad eludere le sanzioni delle loro trasgressioni, è il consilio dato ai confessori di non illuminare quei penitenti che, per ignoranza, non commettono altro che peccati materiali, quando ritengano costoro talmente duri di cuore da continuare per la loro via di peccato, trasmutando così dei peccati semplicemente materiali in formali. Ci si sentirebbe tentati a pensare che l'ostinazione per la quale codesti penitenti non saprebbero trarre profitto dell'istruzione rappresentasse una mancanza della *Dispositio congrua* che obbliga a rifiutare l'assoluzione, ma ciò potrebbe trarre il penitente a disperazione, e, per dippiù, rendere odiosa la confessione. Per ogni buon conto, si è pensato esser assai meglio lasciare che avvenga la trasgressione della legge di Dio in base alla teoria che Dio non può tener conto di trasgressioni commesse per ignoranza. E' stata dimenticata l'enfantica ammonizione di Ezechiele (III. 18-21) che impone al profeta di ammonire i peccatori; se lo fa è libero da ogni responsabilità — « hai liberata l'anima tua »; se non lo fa « ti sarà domandato conto del suo sangue ». Il prete che nel cristianesimo si crede rappresenti Cristo stesso nel confessionale, è educato ad un sistema ben diverso. Suo primo dovere è quello di salvare il peccatore coll'assoluzione; funzione subordinata è poi quella di indurlo a mutar strada. Come dice Padre Segneri, l'ignoranza di un penitente rassomiglia al sonno di un ammalato, e può essere di due specie : può esser un sonno salutare, pericoloso a disturbarsi, oppure un letargo che sarebbe meglio interrompere (343).

Probabilmente la prima traccia di questa regola bisogna andarla a ricercare nelle perplessità prodotte dai matrimonii contratti nei

(342) Caramuel Theol. Fundam. n. 495-503. - La distinzione tra morale ed etica addimostrasi effettivamente nelle formole del Caramuel della teoria del probabilismo (Ibid. n. 519). I. - Est probabile quod non sit peccatum. Ergo est probabile quod hoc sit peccatum. - II. - Est probabile quod hoc non sit peccatum. Ergo est certum quod si illud feceris peccabis. III. - Est probabile quod hoc sit peccatum. Ergo est certum quod si illud feceris non peccabis

(343) Segneri Instruct. Confess. c vii.

gradi proibiti. Questo può avvenire non solo per ignoranza, dato il genere remoto di consanguineità, che, quando non sono accuratamente conservate e ponderate le genealogie, può in ogni tempo far sì che innocentemente si contraggono unioni di questo genere, ma anche per ignoranza delle affinità spirituali, e questo è un caso ancor più dannoso, e, data la possibilità di amori illeciti tra parenti, nessuno può esser assolutamente certo della perfetta legalità del suo matrimonio. Gli interessi delle vedove e dei figli, nonchè la pace della società esigono che siffatti casi vengano trattati con molta dolcezza. Fin dai tempi di Angiolo da Chivasso sappiamo che se il confessore veniva a scoprire l'esistenza di un impedimento di questo genere poteva benissimo tacere a meno che fosse stato sicuro che le parti, venute a conoscerlo, avrebbero provveduto (344). Melchior Cano afferma altrettanto, mentre l'Azpilcueta va più oltre, e dice che chiunque venisse a conoscere un caso di questo genere non dovrebbe dirlo a nessuno degli sposi, giacchè non ne deriverebbe alcun bene, poichè nessuno di essi pecca, mentre qualora lo conoscessero, uno dei coniugi potrebbe darsi benissimo che volesse separarsi dall'altro (345). Domingo Soto discute più genericamente la questione, dimostrando con ciò com'essa principiasse ad attirare l'attenzione; cita il caso di una donna che contrae ma non consuma un matrimonio segreto, e poscia pubblicamente ne sposa un altro al quale porta dei figli. Se il confessore spiega che essa vive in adulterio e deve separarsi ne insorgerà uno scandalo ed i figli verranno considerati come bastardi, perciò propende per il silenzio; trattandosi di decidere se l'ignoranza sia invincibile e quindi se vada rispettata, bisogna pur tener conto della posizione sociale più o meno eminente delle parti (346). Breve tempo dopo, Bartolomeo Medina suggerisce non doversi disturbare l'ignoranza del penitente qualora il confessore dall'illuminarlo non ne preveda alcun bene; cita in appoggio il caso di nullità di matrimonio; lo stesso ordine di idee è adottato da van der Beek (347). Perfino i rigoristi l'ammisero nel caso di matrimonii incestuosi, quando colla rivelazione si corre pericolo di produrre il divorzio ed il danno dei

(344) Summa Angelica v. *Confessio* IV. § 10.

(345) Cani Relectio de Pœnit. P. V. (Ed. 1550 fol. 101-a. - Azpilcuetæ Man. Conf. c. XXII. n. 83). Altrove Azpilcueta (Comment. de Pœnit. c. *Si Quis Autem* n. 71) dice che quando c'è ignoranza delle leggi umane, e nessun danno per i terzi, il confessore non è obbligato ad illuminare il penitente.

(346) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVIII. Q. ii. Art. 4.

(347) Francolini de Discipl. Pœnit Lib. III. c. vii. § 3, n. 14. - Becani de Sacram Tract. II. P. iii. c. 38, Q. 14.

figli (348), ed è pratica riconosciuta che quando il prete viene a conoscere in confessione delle circostanze che dimostrano come il matrimonio del penitente sia incestuoso deve guardarsi ben bene dal parlarne, ma procurarsi privatamente una dispensa e consegnarla alla parte prima di informarla del difetto (349).

Parrebbe, inoltre, che un altro fattore dell'introduzione di questa pratica generale lo si dovesse desumere dalla pratica dei confessori di adottare l'opinione probabile del penitente. In siffatti casi sorgerebbe naturalmente la questione se il confessore che ritiene immorale l'opinione del penitente debba cercare di illuminarlo, e tale è la forma in cui ci è stata tramandata dai più antichi probabilisti, quali l'Henriquez ed il Sayre, l'ultimo dei quali cita un'opinione affermativa di Adriano VI che egli dice adottata da alcuni autori, mentre egli ritiene che il confessore possa assolvere senza tentare di illuminare (350). Tommaso Sanchez la tratta ancora come questione disputata, ma è d'opinione che il confessore debba istruire il penitente pertinacemente attaccato ad un'opinione erronea (351). Il Rituale Romano prescrive di istruire, sebbene con fraseologia moderata tale che i probabilisti non dovettero certo sudar troppo per eludere l'ordine (352). Pochi anni dopo, van der Beek ci si presenta già coll'idea generale accettata dai teologi moderni: se l'ignoranza del penitente è vincibile va illuminato; se è invincibile e l'istruirlo potrebbe produrre scandalo, oppure è probabile che rimarrebbe nello stesso stato seppure non peggiorasse, non è necessario che il confessore lo ammo-

(348) Habert Theol. Moral. *De Pœnit.* c. XI. § iii. Q. 3 - Antoine Theol. Moral. *De Pœnit.* c. III. Art. iii. Q. 3. Il Liguori si addimostra come al solito senza scrupoli (Theol. Moral. VI. 610) citando questi passi in prova che anche i rigoristi approvarono la pratica generale di conservare nell'ignoranza il penitente.

(349) Segneri Instruct. Conf. c. vii. - S. Alph. de Ligorio Praxis Confessar. c. I § ii. n. 8; Ejusd. Theol. Moral. Lib. VI. n. 611. Questa pratica è moderna innovazione. Verso il 1300 Giovanni di Friburgo (Summæ Confess. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 86) diceva che il confessore che venga a scoprire l'esistenza di un impedimento dirimente il matrimonio deve annunciarlo alle parti si che possano procurarsi il divorzio o la separazone, e nel caso che si rifiutino deve ricorrere al superiore e darne le prove - la qual cosa dimostra quanto poco valesse allora il sigillo confessionale. Il Fornari è l'autore più antico da me consultato che suggerisca di procurarsi segretamente una dispensa (Institt. Confessar. Tract. I. c. ii.).

(350) Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. VI. c. xxvi. n. 6; c. xxviii. n. 1, not. b. - Sayri Clavis Reg. Sac. Lib. I. c. ix. n. 2-4. - Adriani PP. VI, Disput. in IV, Sentt. fol. cxxxiii. col. 3 (Romæ, 1522).

(351) Th. Sanchez in Præcept. Decal. Lib. I. c. ix .n. 31.

(352) Ritual Roman. Tit. iii. c. I. « Opportunas correptiones ac monitiones, prout opus esse viderit, paterna caritate adhibebit ».

nisca, e, quantunque non sia lecito mentirgli, bisognerebbe studiare qualche mezzo atto a conservarlo nella sua erronea *bona fides* (353). Allora la pratica ripugnava troppo ad ogni senso di dovere morale per esser universalmente accettata come lo è ora, e perfino un probabilista lassista come Juan Sanchez dichiara enfaticamente il compito del confessore non esser ristretto a legare o sciogliere, ma esser pure suo dovere istruire su quali azioni sono errate ed insegnare al penitente a distinguere ciò che è peccaminoso da ciò che è lecito (354). Il Laymann esamina abbastanza a lungo la questione ed approva fino ad un certo punto la pratica, ammonendo il confessore di indagare accuratamente la cosa (355). Ma il concetto lassista finì col trionfare fra i probabilisti, i quali l'accettarono in massa, accettandolo perfino probabilisti moderati come il Lohner; se il penitente principia a nutrir qualche dubbio, e ne domanda il confessore deve dirgli solo quanto gli sembra buono fargli sapere, conservando il silenzio od equivocando su tutto il resto (356). Una delle lagnanze del La Quintanye coll'Oliva era questa che i suoi confratelli se ne stavano alla regola esser meglio lasciare il penitente nel suo stato di ignoranza in cui non commette peccato che fargli commettere peccato coll'illuminarlo, e tutti gli anti probabilisti furono con lui d'accordo nel ripudiare la pratica, per l'eccellente ragione che la presunta ostinazione del penitente lo dimostra nient'affatto disposto all'assoluzione (357).

Benedetto XIV, parlando *ex cathedra,* riconobbe che l'istruzione impartita nel confessionale potrebbe produrre mali peggiori di quelli che si vorrebbero evitare, ma non chiuse gli occhi al fatto che altri avrebbero potuto ritenere permessi atti visti commettere da persone che si accostano ai sacramenti (358). Pietro Dens afferma che

(353) Becani De Sacram. Tract. II. P. iii. c. 38, Q. 14.

(354) J. Sanchz Selecta de Sacram. Disp. XXXI. n. 2, 14; XXXIII. 42.

(355) Layman Theol. Moral. Lib. VI. Tract. vi. c. 13, n. 5, 6.

(356) Escobar Moral. Theol. Tract. VII; Exam. iv. n. 38 - Busembaum Medullae Theol. Mor. Lib. VI, Tract. iv, c. 2, Dub. 5, n. 7 - Marchant Trbi. Animar. Tom. I; Tract. II. Tit. 5, Q. 3, Concl. 3; Tract. V, Tit. ii; Q. 5; Tit. iii Q. 7; Tit. v, Q. 6; Concl. 3 - Tamburini Meth. Confess. Lib. III. c. iv. n. 3-7 - Lohner Instruct Pract. de Conf. P. I, c. iii. § 2 - Viva Cursus Theol. Moral. P. VI, Q. viii Art. 5, n. 4 - La Croix Theol. Moral. Lib. I, n. 443; Lib. VI, P. ii, n. 1758 - Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. XIV, Dist. viii. Q. 5, n. 52-4. - Voit Theol. Moral. I, n. 21 - Herzig Man Confess. P. II. n. 23

(357) Döllinger u. Reusch, II. 6 - Gonzalez Fundam. Theol. Moral. Diss. XIV. n. 135 - Pontas, Dict. de Cas de Consc. v. *Confesseur* I. iv. - Summæ Alexandrinæ P. I, n. 473 - Concina Theol. Christ. conctrata Lib. II. c. ii. n. 1, 3.

(358) Bened. PP. XIV. Const. *Apostolica* § 20, 26 Junii, 1749.

quando non c'è speranza di emendamento, non solo bisogna lasciare il penitente nella sua ignoranza quando è incolpevole, ma anche quando è colpevole, sebbene in quest'ultimo caso si debba rifiutare l'assoluzione (359). Il Liguori esamina più lungamente l'argomento. Ammette che gli anti-probabilisti esigano che il confessore istruisca il penitente rimuovendo la sua ignoranza, ma l'opinione opposta è comune e sarebbe da seguire. Il confessore non è obbligato a parlar troppo col penitente nè ad esaminarlo troppo intimamente, od a risponder troppo chiaramente alle sue domande quando ciò possa portare al risultato di illuminarlo su peccati di cui è invincibilmente ignorante, giacchè con siffatta conoscenza può venire la disobbedienza, convertendo il peccato materiale in formale, ed il secondo stato sarebbe peggiore del primo. Dio viene offeso solo dal peccato formale, ed il penitente verrebbe così convertito da amico in nemico di Dio. Rimuove l'obbiezione della presunta indisposizione del peccatore col dire che la stessa è semplicemente interpretativa, e perciò non se ne deve tener conto. Altrettanto deve dirsi dell'obbligo della restituzione, di evitare le occasioni di peccato, ecc.; il confessore deve bilanciare i beneficii probabili scaturienti dall'obbedienza contro i mali probabili che proverrebbero dalla disobbedienza, e regolarsi in conformità di ciò nel dare o meno le sue ammonizioni ed istruzioni (360). Strano, con ciò si viene ad ammettere che la legge divina della confessione ed i precetti della chiesa possano produrre del male, e che il confessionale altro non sia che un istrumento per concedere l'assoluzione, e non per l'elevazione morale del peccatore e per inculcare le leggi della morale e della giustizia. Al peccatore bisogna permettere di peccare semplicemente perchè può peccare impunemente in forza dell'ignoranza in cui versa, restando così amico di Dio, mentre l'istruzione altro non farebbe che fargli commettere peccati ad occhi aperti convertendolo in nemico di Dio.

Se qualche dubbio potè esser nutrito anteriormente al Liguori, nessuno se ne può certo nutrire oggi; il confessore deve astenersi dall'illuminare l'ignoranza invincibile a meno che ritenga più probabile che il peccatore possa reclamarlo. Quando si tratta di stabilire se l'ignoranza è in buona fede o no, il Marc ammonisce il confessore di andar cauto prima di risvegliare in lui qualche dubbio che possa

(359) P. Dens Theolog. Tom. I. n. 180.

(360) S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 615, 616 - Ejusd. Istruzione Pratica cap. I, n. 4.; Ejusd. Praxis Confessar. n. 8, 108-115.

convertire in *mala* la sua *bona fides*, ed insiste nella regola che se il penitente nutre qualche dubbio e ne chiede devesi rispondere rigorosamente a quanto chiede evitando qualunque più ampia informazione (361). Più oltre va il Bonal, il quale sostiene la dottrina straordinaria che se il penitente, colle sue domande, dimostra di non versare in istato di ignoranza invincibile, ma colpevole, e non c'è speranza di emendamento, mentre è lecito sperare che il suo errore possa mutarsi da vincibile in invincibile, sì da continuare a peccare in avvenire formalmente ma non materialmente, il confessore deve far di tutto per eludere le sue domande in luogo di dargli le nozioni necessarie per indagare, e piuttosto fargli qualche osservazione d'indole generale, come sarebbe la seguente: « ognuno deve provvedere alla propria salute come gli detta la coscienza » (362). Così le anime vengono deliberatamente tratte in inganno intorno al bene ed al male per obbedire alle immaginose sottigliezze delle scuole, e gli uomini vengono direttamente incoraggiati a peccare con l'idea di evitare con ciò di offender Dio. In luogo di inculcare ai suoi penitenti le leggi di Dio, il confessore coltiva e stimola l'ignoranza in modo da render meno peccaminosa l'infrazione.

Questo principio di abbandonare la coscienza rozza del penitente lasciandola libera di commettere peccati materiali ha ottenuto il suo maggior trionfo coll'aiutare la chiesa ed evitare la posizione imbarazzante in cui versava di fronte all'usura, od al commercio del denaro o di altri oggetti di valori per trarne qualche utile, maggiore o minore. La chiesa medioevale aveva ereditato la condanna di questo commercio dall'antica legge e dai Padri, proibendolo sotto pena di peccato mortale, qualunque fosse la forma sotto cui si manifestava e qualunque fosse il mezzo ingegnoso adoperato per tenerlo celato. L'assolu-

(361) Gousset Theol. Moral. I, 69-70 - Scavini Theol. Moral. Tract. X, Disp. 1, c. 4, Art. 4, § 3, Q. 4 - Martinet Theol. Moral. Lib. III, Art. xiii. § 2 - Marc Institt. Mor. Alph. n. 1809-10. Il vescovo Zenner (Instruct. Pract. Conf. § 101, c, d) stabilisce le alternative di dare o rifiutare istruzione, senza decidersi fra le stesse, ma con marcata propensione per l'obbligo di impartirla.

(362) (Bonal Institt. Theol. T. V. *De act. hum.* m. 108, 113 - Bonal è scrittore di indiscutibile autorità. La sua opera ebbe parecchie edizioni, nel corso delle quali venne ripetutamente riveduta dai consultori della congregazione dell'Indice, ed è largamente usata nei seminarii per l'educazione dei preti. Alquanto simile è il consiglio dato dal Pallavicini ai confessori di non esser rigorosi, giacchè in luogo di un peccato che, commesso per ignoranza ed in buona fede, è semplicemente materiale, si viene ad avere un peccato formale commesso contro la coscienza.- Gousset, Theol. Moral. I. 100. E' significante l'osservazione come generalmente si supponga che il penitente continuerà a peccare nonostante quanto il confessore può dirgli o fare.

zione poteva esser data solo in punto di morte, ed a condizione che si restituissero per completo tutti gli illeciti guadagni, e questa cosa era considerata talmente peggiore del furto ordinario che non era nemmeno concessa la *parvitas materiæ* — il peccato non poteva esser reso veniale nemmeno dalla leggerezza massima dei guadagni fatti. Chi avesse difeso l'uso di dare denaro ad interesse era processato per eresia dall'Inquisizione, e tutte le leggi civili autorizzanti siffatti contratti dovevano esser cancellate dai codici (363). Lo spazio immenso consecrato all'argomento nei manuali dimostra l'importanza estrema che vi si annetteva e la difficoltà di affrontare le ingegnose astuzie alle quali si ricorreva per eludere la proibizione. Ancora nel secolo XVII Alessandro VII ed Innocenzo XI ebbero a condannare proposizioni tendenti a mitigare in qualche modo le regole proibenti l'interesse, e questi decreti sono nominalmente ancor oggi legge della chiesa (364). Verso la metà del secolo XVIII lo spirito commerciale ribellossi a questi impacci, e scoppiò una polemica che Benedetto XIV invano tentò di sedare (365). Allora principiarono le divagazioni dei teologi, ed il Liguori ammonisce il confessore di lasciarsi guidare esclusivamente da ciò che gli sembra più promettente; quando l'ammonire il peccatore dell'obbligo di restituire tutti i guadagni usurarii può restare senza effetto, è meglio ometterlo (366). I confessori seguirono le loro proprie convinzioni lassiste o rigoriste, producendo una confusione immensa e gettando nel turbamento molte coscienze, finchè le pressioni fatte alla Santa Sede per avere una decisione divennero irresistibili, ed in una serie di decreti promulgati tra il 1822 ed il 1838, venne ordinato di non disturbare nessuno che pigliasse o prestasse denaro ad interesse legale, purchè fosse disposto ad obbedire alle decisioni della Santa Sede appena fossero rese pubbliche — decisione, questa alla quale si accenna, che non è mai stata promulgata; potevasi assolvere il penitente anche se egli stesso riteneva che il pigliare o dare denaro a prestito fosse peccato. Nel 1872 usciva un'altra

(363) Alex. PP. IV, Bull. *Quod. super. nonnullis*, 1258 (Raynald. Annal. anno 1258 n. 23) - Cap. I Clement. Lib. V. Tit. 5.

(364) Alex. PP. VII. Decr. 18 marzo 1666, prop. 42; Innoc. PP. XI, Decr. 2 Mart. 1679, prop. 41, 42 - Mig. Sanchez, Prontuario de la Teol. Moral. Tract. XX. Punto 5, numero 5.

(365) Bened. PP. XIV. Bull. *Pervenit*, 1745 - Benedetto era favorevole all'imposizione rigida delle antiche regole. Vedi il suo *De Synodo Diocesana* Lib. V. c. iv. 1, 2, ed i suoi Casus Consc. Oct. 1738, Cas. 2; Dec. 1738, cas. 1; feb. 1740, cas. 1; Nov. 1741, cas. 3; Maii 1743, cas. 1.

(366) S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 609-16; Praxis Conf. n. 8.

decisione in cui stabilivasi che chi avesse preso l'8 % non dovesse esser disturbato (367).

La casuistica fu la figlia naturale del probabilismo. Appena enunciata ed accettata la proposizione che il peccato di un'azione deve dipendere dalla probabilità, che si può seguire con tutta sicurezza l'opinione meno probabile favorevole alla libertà, e che può bastare la probabilità estrinseca basata su quanto dicono uno o più autori, la già fin troppo perversa inclinazione a studiare nuovi argomenti capaci di formare delle convinzioni trovossi immensamente stimolata. Ogni questione di morale pratica e di vita venne colta e scrutata per vedere se il genio non potesse farne scaturire qualche ragione plausibile capace di dare una fisionomia probabile ad un'opinione « benigna » che mitigasse la deformità del peccato. Se a ragione i teologi dissero la verità o la falsità di un'opinione esser indifferente, purchè l'attore la ritenga probabile, eppoi che le opinioni più lassiste sono le più sicure perchè diminuiscono i pericoli di un grave peccato di disobbedienza, i casuisti resero certamente un grande servizio all'anima umana, se non alla virtù ed alla morale, quando trovarono una dialettica capace di far sì che gli uomini appagassero i loro desiderii e le loro passioni senza incorrere nelle responsabilità del peccato formale. Quanto più la speculazione era audace tanto più l'autore di essa se ne aveva applausi, e sulle sue conclusioni si gettavano come cani affamati i confessori ansiosi di guidare le coscienze dei grandi della terra, ed i penitenti si affollavano ai confessionali di coloro che più si addimostravan abili nell'allargare le porte del paradiso. Non senza ragione il Diana, il maggiore dei casuisti, venne onorato del titolo di Agnus Dei, l'agnello del Signore che cancella i peccati del mondo. Con quanta facilità un abile casuista riuscisse a dimostrare qualunque cosa venne esaurientemente dimostrato dal famoso gesuita Teofilo Renaud, quando, nel 1631, stanco di ripetere la condanna dei suoi confratelli pronunciata dalla Sorbona, la volle parodiare stam-

(367) Sanctæ Apostolicæ Sedis Responsa circa Lucrum ex Mutuo, Pisauri, 1834. - Mig. Sanchez Ubi Sup. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XII. P. ii. cap. 1, Art. 6, § 2, Punct. 4. Anche il Gury (Casus Consc. I. 946-7) ci fa vedere come si possano benissimo collocare denari a mutuo senza violare la coscienza, mediante contratti fittizii di compra e vendita fatti per il tramite dei sensali. Il sistema di evitare l'usura mediante un contratto di compra e vendita è antico, e fu conosciuto col nome di *Mohatra*, impicciò parecchio i moralisti e venne ripetutamente condannato. Nella *Yale Review* di febbraio 1894, ho esaminato a lungo la storia curiosa dei rapporti della chiesa col peccato d'usura.

pando il Simbolo degli Apostoli, ed aggiungendo a ciascun articolo una censura con cui era dimostrato falso, eretico erroneo, scandaloso, ecc. (368).

Influenze siffatte non potevano fare a meno di crescere collo svilupparsi, ed i risultati non potevano fare a meno di esser deplorevoli. Il genio perverso dei casuisti suscitò lo sdegno di tutti i benpensanti. Nè a criticarli furono solo i rigoristi, come Godeau, vescovo di Vence, il quale in una lettera pastorale, dice che introducono un sistema di morale di cui si sarebbero vergognati i pagani appena appena decenti e si sarebbero scandalizzati i Turchi (369), ma perfino gli stessi probabilisti si sentirono scossi dalla loro licenziosità. Il gesuita Terril, distintosi egli stesso per aver ridotto a sistema i principii del probabilismo riflesso, dichiarossi inorridito della lassezza in cui facevano a gara ad immergersi innumerevoli casuisti nei primi trent'anni allo scopo di diventare popolari col radiare le divine leggi dalle tavole di Dio e della chiesa (370). Circa venticinque anni prima il Marchant si era lamentato della stessa cosa; dopo che la Setta degli Opinatori si è accinta ad interpretare i comandamenti di Dio, inganno e menzogna hanno soppiantato la cristiana semplicità; i precetti della Scrittura vengono pervertiti dal loro senso naturale. Paolo è disprezzato e Pietro tenuto in non cale, giacchè vien loro preferito il primo teologastro o farmacista o muratore che sia capace di costruire un muro a secco (371). Invano le università di Parigi e di Lovanio condannarono l'una dopo l'altra una serqua di proposizioni atroci estratte la libri divulgatissimi. Invano Alessandro VII ed Innocenzo XI ne censurarono alcune fra le più detestabili. Nella seconda metà del secolo XVIII il Voit afferma che non si sarebbe potuta trovare teoria talmente stramba da non poter avere sostenitori, e la regola secondo la quale si può benissimo agire in base a siffatte teorie lasciava la porta aperta ad innumerevoli delitti (372). Altro

(368) D'Argentré Collect. Judic. de novis Error. II. II. 351.

(369) Ordonnance de M. L'Evesque de Vence (Arnauld, Morale des Jesuites, p. 827).

(370) Concina Storia del Probabilismo, Lib. II. Diss. ii. c. 9, n. 1.

(371) Marchant Trib. Anim. Tom. I. Tract. V. Tit. 5, Q. 3, Concl. 4. Eppure lo stesso Marchant (Ibid. Concl. 6) nell'esempio che ci dà di un'opinione più sicura pecca di casuistica. Un confessore dubita se un peccato confessatogli sia riservato o no. L'opinione più sicura direbbe che lo è, ed il Concilio di Trento ha dichiarata nulla l'assoluzione d'un peccato riservato impartita da un prete, ma il Marchant afferma che l'opinione più sicura è che non è riservato, perchè è più sicuro assolvere il penitente che abbandonarlo al suo peccato.

(372) Voit Theol. Moral. I, 94.

abuso, condannato dal Reiffenstuel, è quello commesso da chi, dopo commessa un'azione, per quietare la propria coscienza va a caccia di casuisti; questo equivale al dare la medicina ad un morto, poichè quella che dà il tono all'atto è la coscienza anteriore allo stesso (373). Con tutto ciò, come abbiamo visto, il Liguori difende i casuisti, ed il suo discepolo Scavini dice di venerarli e seguirli, perchè hanno per maestro e donno Raimondo e Bonaventura, l'Aquinate e Antonino (374).

L'arte dei casuisti è l'indice magnifico di una tecnica dialettica, che nulla ha di comune colla morale. L'istrumento in mani esperte si fa elasticissimo, e fornisce opinioni contradditorie quasi ad ogni questione; lo dimostra Benedetto XIV il quale enuncia un caso e lo risolve affermativamente basandosi sulla forza di talune autorità; otto mesi dopo, discute nuovamente il caso, e lo risolve in senso negativo, citando altri autori e seguendo un ordine di idee diametralmente opposto (375). Ciò illustra quanto ci vien detto da Tommaso Sanchez, secondo il quale noi vediamo le più opposte conclusioni tirate dallo stesso principio, inteso ed applicato differentemente (376), la qual cosa spiega come la teologia morale diventasse qualche cosa di insostenibile e totalmente sprovvista di certezza. Non si stenta a credere che la regina Isabella del Portogallo parlasse per dura esperienza quando disse di non aver mai voluto consultare un medico, un avvocato od un teologo senza prima esporre l'opinione che avrebbe desiderato veder sostenuta (377). Da uno o due casi si può giudicare della raffinatezza a cui si ricorreva in queste faccende, a forza di distinzioni. Se c'è questione dell'umana società in cui si dovrebbe presumere non possa esistere divergenza di vedute, è certamente quella della validità del matrimonio, eppure, trattandosi di un cappellano che fraudolentemente ottiene dal parroco assente la licenza di assistere ad un matrimonio, ci si chiede se il matrimonio è valido, e ci si risponde che ciò dipende da talune condizioni: se la frode del cappellano costituisce la causa totale o finale od il motivo oppure anche solo il motivo impulsivo; nel primo caso il matrimonio è nullo, nel secondo è valido. Pigliamo ora un altro caso: uno che è fidanzato ad una donna di cui ha goduta la sorella, ottiene dalla Penitenzieria pa-

(373) Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. I. Diss. iii. n. 51.
(374) Scavini Theol. Moral. Tract. I. Disp. ii. c. 3, Art. 2, § 3, A. Q. 5.
(375) Bened. PP. XIV. Casus Consc. Oct. 1741, cas. 2; Mart. 1743, cas. I.
(376) Th. Sanchez in Præcept. Decal. Lib. I. c. ix. n. 12.
(377) Clericati de Pœnit. Decis. XXXVI. n. 12.

pale una dispensa per il suo matrimonio a condizione che l'impedimento sia segreto e sia impossibile rompere il legame senza scandalo. La discussione verte non sugli aspetti morali della cosa, ma sulla questione se l'impedimento debbasi considerare pubblico nel caso che sia conosciuto solo da due o tre persone (378). Collo svilupparsi del probabilismo, questo genio dialettico venne coltivato col massimo ardore. Abbiamo visto come, sulla fine del secolo XVI, uno dei lineamenti della contro-riforma fosse quello di fondare dei seminarii e delle scuole di studenti e confessori in cui discutere i casi di coscienza. I gesuiti, che non a torto consideravano il confessionale come il campo migliore della loro attività, prestarono, fin d'allora, attenzione speciale a questa fase dei suoi doveri. Nei loro seminarii c'erano professori ordinarii di casuistica, e gli studenti si radunavano tutti i sabati per discutere i casi loro presentati: costituita la presidenza, discutevasi quale fosse l'opinione più probabile e più sicura (379). Con siffatta disciplina nessuna meraviglia che i gesuiti avessero nomea dei più abili e sottili casuisti. Il processo casuistico è essenzialmente logico. Bonal dice che ogni caso di coscienza devesi risolvere con un sillogismo; bene impostate la maggiore e la minore, con tutte le circostanze modificanti, la conclusione è inevitabile; la gran fonte di errore sta nelle affermazioni insufficienti od erronee delle premesse, donde ne deriva che nella grande maggioranza dei casi per ogni caso si danno tante soluzioni quanti sono i casuisti che le discutono (380). Che così dovesse esser risulta inevitabilmente dalla moltitudine infinita e dalle gradazioni degli impulsi umani nonchè dalla complessità dei precetti più o meno autorevoli, di cui i moralisti li hanno circondati. Il casuista dotto può sempre trovare una premessa maggiore che dia alla conclusione desiderata un forte sapore di logica incontestabile, sopra tutto quando può fare il suo giuoco di prestidigitazione con tutte le probabilità che mancano alla certezza.

Se volessimo addentrarci nelle minute particolarità delle innumerevoli, pericolose ed immorali proposizioni contenute negli scritti

(378) Bened. PP. XIV. *Op. Cit.* Nov. 1735, cas. 1; Mart. 1736, c. 1, 2.

(379) Ratio Studior. Soc. Jes. Antverpiæ, 1635, pp. 71-3. - L'importanza suprema annessa all'argomento apparisce nelle istruzioni impartite dalla settima Congregazione, nel 1615. - « Curandum insuper est ut theologi et casistæ scolastici in casibus conscientiæ maxime instructi sint, cum minime obscurum est quam res pernecessaria sit operariis Societatis. In quam quidem rem vehementer cupimus a superioribus diligenter incumbi ». - Instr. XX. n. 6 (Antverpiæ, 1635, p. 104).

(380) Bonal Institt. Theol. T. V. *De Act. Hum.* n. 98 - « Sæpe sæpius tot sunt solutiones ejusdem casus quot casuistæ ».

dei casuisti, andremmo troppo per le lunghe; è fin troppo accennare agli espedienti cui i direttori di coscienza hanno ricorso nel confessionale. La Quintanye, nella lettera da lui scritta all'Oliva, accenna ad un incidente che è un indice del poco scrupolo che si faceva nell'uso dei mezzi atti a tranquillare le coscienze. Narra essergli stato detto da un confessore del caso toccato ad una nobile ragazza che aveva contratto matrimonio clandestino alla presenza di testimoni e l'aveva consumato; i parenti, ignorandolo, favorirono un altro pretendente, e, temendo di rivelare la verità, essa lo sposò. Alcuni anni dopo, essa confidò ad un padre gesuita di avere due mariti, e questi le disse che era cosa da nulla ed avendogliene chiesto il La Quintanye le ragioni, quegli rispose esser opinione probabile che un matrimonio contratto senza il consenso dei parenti è nullo (381).

Pascal, con quella sua inimitabile arguzia, ha sufficientemente esposte alcune delle più brillanti immoralità giustificate dai casuisti del suo tempo, e le sue *Provinciales* sono talmente note che è oggi superfluo ripeterne l'enumerazione. E' quindi solo necessario accennare ad uno o due argomenti che illustrano i metodi del sistema. Ma, prima di farlo, è forse bene il dire come in un caso, che molto ha attirato l'attenzione, la giustificazione dell'omicidio commesso per salvaguardare il proprio onore, egli facesse giustizia dei gesuiti. Esso concerne il duello, che la chiesa ha sempre condannato con un rigore tale che ha reso indiscutibilmente buoni servigi, senza che per questo i gesuiti si astenessero dal ricercare i mezzi atti ad eludere i ripetuti precetti della chiesa, corroborati da dichiarazioni del concilio di Trento. Fin dal secolo XVI Prierias aveva dichiarato esser giusto il sostenere fino alla morte il proprio onore, piuttosto che fuggire disonorato, e mezzo secolo dopo Azpilcueta ripeteva l'affermazione, sostenendo esser lecito l'ammazzare per difendere la propria vita od i proprii beni, e lo è, perciò, tanto più in difesa del proprio onore, di valore immensamente maggiore dell'una e degli altri (382). Altrettanto dice Pedro de Aragona per quanto concerne un gentiluomo, ma non in riguardo di un chierico o di un plebeo; con tutto ciò nega che questo giustifichi il duello (383). I probabilisti qui non fecero che seguire l'antico ordine di idee, ma non venne approvato dalla Santa Sede, e

(381) Döllinger u. Reusch, II. 7.

(382) Summa Sylvestrina v. *Homicidium* I. § 5. - Azpilcuetæ Man. Conf. c. XV. numero 4.

(383) Pet. de Arag. te Justitia et Jure Q. LXXXIV, Art. vii.

con un decreto del 18 giugno 1651, la teologia di Francisco Amigo, S. J., veniva condannata *Donec corrigatur* perchè lo sosteneva, mentre il Caramuel fu costretto a ritrattare una sua antica opinione a ciò favorevole ed a dimostrare che sebbene esso sia permesso sotto il regime del diritto naturale è proibito dal diritto civile ed ecclesiastico, ed uno, entrando nella società, rinunzia ai suoi diritti. Dal Busembaum il Liguori cita un'opinione per dimostrare esser permesso ad un gentiluomo ma non al chierico od al plebeo, giacchè questi ultimi possono farne senza, e lo sanziona per principio, poichè aggiunge solo che ciò in pratica si verifica solo rarissimamente (384).

La casuistica è il probabilismo praticamente applicato, ed i suoi metodi sono illustrati da un'altra famosa questione, oggetto di molto dibattito: la giustificazione del furto in caso di necessità. Le tendenze socialistiche che sempre si sono trovate nel sottosuolo del cristianesimo, favoriscono la speculazione che in origine tutti i beni fossero in comune, e che colui che, versando in estrema necessità, sottrae alcunchè al suo prossimo più fortunato, altro non fa che esercitare un diritto naturale. Il pericoloso proverbio che la necessità non ha leggi è stato ampiamente trattato nel Decretum di Graziano (385), ma Bernardo da Pavia, pur citando l'assioma, ammette solo che la necessità mitighi la pena dovuta al furto (386). S. Raimondo di Pennaforte nelle Decretali di Gregorio IX comprende un canone tratto dai Penitenziali in cui si prescrivono tre settimane di penitenza per un furto commesso per necessità, da cui se ne inferisce trattarsi di peccato, ma nella Summa dice nè esser furto nè peccato (387). Alessandro Hales, con una distinzione che ha dato assai filo da torcere ai casuisti, dice che il peccato dipende dall'esser la necessità grave o leggiera — nel secondo caso è peccato, ma nel primo non si può considerare come furto, poichè nelle necessità tutte le cose sono comuni (388). E' probabile che l'apoteosi della mendicità, susseguita alla fondazione degli Ordini Mendicanti, contribuisse a

(384) Val. Reginald. Praxis Fori Pœnit. Lib. XXI. n. 60 - Layman Theol. Moral. Lib. III. Tract. iii. P. 3, c. 3, n. 2, 4 - Caramuelis Theol. Fundam. n. 1566 - S. Alph. de Ligorio Theol. Mor. Lib. III, n. 381 - Lexicon Theol. Mor. ex Opp. S. Alhp. de Ligorio, v. *Defendere*. I rigoristi negano il diritto di ammazzare eccettuato il caso di assoluta necessità per difendere la propria vita od i proprii beni - Piselli Theol. Moral Summæ P. I. Tract. vii. c. 5.

(385) C. 39 § 1, Caus. I. Q. 1.

(386) Bernardi Papiens. Summæ Lib. V. Tit. xxvi. § 7.

(387) C. 3 Extra V. xviii. - S. Raymundi Summæ Lib. II. Tit. vi. § 6.

(388) Alex. de Ales Summæ Lib. III. Q. xxxvi. Membr. 3.

far adottare questo concetto, che è comune fra gli scolastici (389). Angiolo da Chivasso va più oltre ed afferma che il furto è permesso anche quando la necessità non è estrema (390), la qual cosa è un'innovazione, giacchè la definizione del caso di estrema necessità che legittima il furto è stata ed ha continuato ad esser questa, che essa esista quando ci sia pericolo di prossima morte (391). Sebbene tutti siano d'accordo nel sostenere l'innocenza del furto commesso in caso di necessità, non era però facile stabilire esattamente il grado preciso di necessità richiesto, ed in ciò, come in tutte le altre materie, fra i probabilisti sviluppossi la lassezza. La necessità grave venne concessa a titolo di privilegio, facendola consistere più rigorosamente non solo nel pericolo di una malattia mortale che abbrevii la vita, ma anche nella perdita del posto, od in altro grave malanno, aprendo così la porta a speculazioni ed artifizii d'ogni genere (392). Diana insegna che in caso di necessità uno può sottrarre e conservare, oppure usare di ciò che presso di lui è stato deposto, senza obbligo di restituzione se lo può; può sottrarre quanto gli è necessario, apertamente o segretamente, e se il proprietario resiste può anche impunemente ucciderlo; può pure pigliarsi quanto gli abbisogna in caso di grave necessità di malattia, di pericolo o nudità (393). Risponde a ciò il Caramuel, dicendo che se un ammalato può prendere quanto gli occorre per pagare il medico e le medicine, se l'affamato può saziarsi, se uno straccione può vestirsi decentemente, allora il debitore può rubare per pagare il suo debito, il soldato per rifornirsi di armi, l'accusato per pagarsi l'avvocato; con ciò dischiudevasi un campo illimitato di onesti furti, sì che al mondo non ci sarebbero più ladri (394). Evidentemente la dottrina andava guadagnando un'ampiezza pericolosa per le basi dell'ordine sociale, e fra le proposizioni condannate, nel 1679, da Innocenzo XI una se ne trova che dichiara permesso il furto non solo in caso di necessità estrema ma anche solo grave (395). Con

(389) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. *De Furtis* § 1. - S. Th. Aquin. Summæ Sec. Sec. Q. LXVI. Art. 7 - P. de Palude in IV. Sentt. Dist. XVII. Q. 1, Art. 6 - Summa Pisanella v. *Fortum* § 7 - S. Antonini Summæ P. I. Tit. 20) Ed. Venet. 1582, T. I. fol. 294 col. 3).

(390) Summa Angelica v. *Fortum* n. 37.

(391) Caietani Summula v. *Eleemosyna.*

(392) Sayri Clavis Reg. Sacerd. Lib. IX. c. xiv. n. 17.

(393) Summa Diana v. *Pauper* n. 3-5.

(394) Caramuelis Theol. Fundam. n. 1766.

(395) Innoc. PP. XI. Prop. XXXVI. « Permissum est furare non solum in extrema necessitate sed etiam gravi ».

tutto ciò non condannò la proposizione atroce potersi ammazzare il proprietario che resiste, proposizione sviluppata poi dai Salmaticesi; il proprietario non è obbligato a dare ma non ha il diritto di resistere, giacchè l'estrema necessità conferisce il diritto di appropriazione; lo si deve considerare come invasore dei diritti di chi ha bisogno, e perciò, se necessario, lo si può uccidere; è vero che se non ci si vergognasse della mendicità, prima di ammazzare si potrebbe domandare, ma anche senza di ciò il peccato è solo veniale. Ammettono che la condanna di Innocenzo XI proibisca il furto in caso di grave necessità, ma è assai difficile stabilire dove termini la necessità grave e principii l'estrema, ed a questo proposito i dottori sono tutt'altro che d'accordo. Essi fanno consistere la necessità grave nella mancanza di quanto ad uno è necessario data la sua posizione nella vita, la qual cosa comprende l'onore, la perdita del posto, l'esser esposti all'infamia, la prigione, ecc. (396), ed anche questo, se il pericolo è grave, giustifica il furto. Alcuni teologi si sono accontentati di aggiungere *Valde* e *Gravis,* rendendo così la situazione « gravissima », mentre il Viva dice che un povero, mediante applicazione dell'*Epikeia,* può sottrarre quanto crede che il proprietario non avrebbe difficoltà ad accordargli, e se la necessità si avvicina all'estrema, sì da potersi dire quasi estrema, può pigliare quanto è necessario per togliersi d'imbarazzo senz'esser obbligato a restituire in caso venisse poi a trovarsi in migliori condizioni (397). Il La Croix dice esistere la necessità grave quando uno ha dinanzi lo spettro della miseria, che gli amareggia la vita, oppure lo obbliga a vivere di pane e legumi, o lo espone all'ignominia per mancanza di vesti, e dice che il termine « urgente » basta ad evitare la condanna di Innocenzo (398). Sporer accetta teoreticamente il decreto papale, ma aggiunge che colui che versando in grave necessità ruba ad un ricco difficilmente potrebbesi dichiarare reo di peccato mortale (399). Pare che la questione dell'uccisione del proprietario per un certo tempo fosse perduta di vista, ma il Liguori la giustifica per principio quando dice che il proprietario che impedisce furti siffatti pecca contro la giustizia, e la sua resistenza è coronata da successo è responsabile verso gli eredi del ladro

(396) Salmaticens. Cursus Theol. Moral. Tract. XIII. c. 5, n. 30, 32-39.
(397) Viva Comment. in Prop. 36 Innocent. XI. n. 10, 14.
(398) La Croix Theol. Moral. Lib. III. P. i. n. 957.
(399) Sporer Theol. Moral. Tract. V. c. 5, n. 105-6.

di tutti i danni arrecati (400). Dottrine siffatte non sono certamente troppo lontane dal comunismo e dall'anarchia.

Altra forma di furto permesso, riuscita ad estendersi grazie all'abilità dei casuisti è quella nota sotto il nome di « compensazione occulta », per la quale ad uno è permesso di rubare quanto è necessario per rientrare in possesso di un credito o di un diritto. In origine questo non significava se non che uno può furtivamente rientrare in possesso di oggetti appartenutigli e caduti nelle mani di un altro, ed anche questo, secondo l'Aquinate, è peccato, sebbene non ci sia l'obbligo della restituzione (401), mentre Alessandro Hales dice enfaticamente che le persone di servizio che non sono pagate quanto meritano non hanno il diritto di rubare, poichè i demeriti del padrone non trasferiscono a loro il diritto sui suoi beni, ma solo su ciò che dovrebbe esser loro (402). Dai tempi di S. Antonino, il privilegio erasi ampliato abbracciando anche il caso di riscuotere con questo mezzo dei crediti per riscuotere i quali non si fosse presentato altro mezzo, ma c'erano delle condizioni e dei limiti che ne rendevano assai difficoltosa la pratica (403). Evidentemente bisognò che si facesse sentire in confessionale una pressione tremenda e continua da parte di servi e contadini che non sapessero più a qual santo votarsi per poter rientrare in possesso di perdite vere o fittizie, ed abbiamo visto come la chiesa tendesse sempre, secondo la frase d'obbligo, ad evitare « benignamente » di costringere il peccatore alla disperazione rifiutandogli l'assoluzione. Poco a poco cedette, e sebbene Domingo Soto accetti ancora la dottrina dell'Aquinate, secondo la quale la compensazione occulta sarebbe peccato (404), pure la si trova già saldamente costituita in Azpilcueta, sebbene ancora soggetta alle antiche limitazioni, ma coll'aggiunta che qualora il ladro venisse processato potrebbe evitare la conseguenza del suo atto con uno spergiuro in base ad una riserva mentale (405). Poco tempo dopo la Santa Sede accettava il principio

(400) S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. III. n. 520 - I rigoristi accettarono come al tutto naturale la giustificazione del furto per la necessità estrema, ma erano disposti ad esser più rigidi quando si trattasse di precisare il termine e rigettarono tutte le glosse fatte al decreto di Innocenzo. - Habert Theol. Moral. *De Conscientia* c. IV. Q. 1 - Concina Theol. Christ. contracta, Lib. VI, Diss. 1, c. 3 §§ 12, 13.

(401) S. Th. Aquin. Summæ Sec. Sec. Q. LXVI. Art. 5, ad 3.

(402) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. xxiv. Membr. 5, Art. 3.

(403) S. Antonini Summæ P. II. Tit. 1, c. 15 § 1.

(404) Dom. Soto de Justitia et Jure Lib. V. Q. iii. Art. 1.

(405) Azpilcuetæ Man. Confess. c. xiii. n. 112-17. - Vedi pure Petri de Aragon. *De Justitia et Jure* Q. LXII. Art. ii.

poichè Manuel Sa, nei suoi conosciutissimi *Aphorismi confessariorum,* sostiene bravamente che se uno non può in altro modo conveniente riscuotere un debito può rubarlo, ed in seguito giurare di non averlo ricevuto, e cioè, illecitamente. La Censura romana accontentossi di ordinare che il libro venisse espurgato. L'espurgazione limitò la facoltà di furto al caso in cui lo si potesse commettere senza mettere in bilico la reputazione di alcuno, e quando si fosse presa la debita cura di non incassare il credito una seconda volta. Quanto al passo concernente lo spergiuro venne sostituito con una correzione per la qual non è necessario rivelare il furto qualora contro i perpetratori dello stesso sia stata lanciata la scomunica. Un passo successivo dice che qualora il furto sia stato commesso per indennizzarsi di un credito dubbio, è disputato se debbasi fare la restituzione, e questo passo non venne censurato (406). Subito dopo, il Rebello afferma che qualora non venissero osservate tutte le condizioni la compensazione occulta sarebbe peccato mortale, pur non necessitando la restituzione (407). I casuisti non si accontentarono di questi limiti, e con una lassezza che parrebbe quasi incredibile ampliarono il privilegio di furto. Alle persone di servizio permisero di commettere furterelli quando non si credessero sufficientemente compensate dai padroni, venne permessa la compensazione per ingiurie ed insulti, in essa venne compreso il debito dubbio e quello non ancora maturato, e perfino ai preti che non fossero restati pagati di messe era permesso compensarsi qualora non fossero stati soddisfatti, oppure qualora fossero stati costretti ad accettare un'« elemosina » minore. Venne proibita la violenza aperta, ma permessa la scassinatura. Si disse che l'indennizzo mediante processo legale era sempre difficile ed incerto, e perciò non era necessario ricorrervi; qualora fosse riputato prudente, potevasi evitare il pericolo di un secondo pagamento mediante un atto di finta donazione, ma ciò non era essenziale, solo dovevasi aver cura che l'accusa per furto non cadesse sur un innocente, ma se questo

(406) Em. Sa Alph. Confess. v. *Debitum* n. 22, *Furtum* n. 5 - Index Brasichellens, p. 351 (Bergomi, 1608). Il passo originale dice: « Debitum tibi non potest aliter commode si recuperare potes clam tollere, et postea jurare te non accepisse, scilicet illicite » (Ed. Antverpiæ 1599). Il passo corretto: « Debitum tibi si non potes aliter commode recuperare potes clam tollere; modo cures ne debitor iterum solvat, et id fiat sine scandalo et sine periculo tuæ vel alienæ famæ aut vitæ. Neque teneris revelare etiam si prælatus præcipiat sub pœna excommunicationis, si est probabile quod revelans cogeris restituere. Imeneque tenentur alii quicumque sciunt si certo sciant te hoc modo juste accepisse » (Ed. Venet. 1617).

(407) Rebelli de Obligationibus Justitiæ P. I. Lib. ii. Q. 18, n. 67.

fosse accaduto e l'innocente condannato alla galera o ad altra grave punizione, il vero ladro non era obbligato a risarcire l'innocente, e poteva sempre difendersi ricorrendo allo spergiuro (408).

La libertà accordata così alle persone di servizio di compensarsi a piacer loro era tale da ripugnare immensamente, ed Innocenzo XI, nel 1679, comprese questa fra le proposizioni condannate, sebbene non prestasse attenzione alcuna agli altri abusi (409). Anche a ciò si mise in gran parte riparo dicendo che se alle persone di servizio non era permesso indennizzarsi a piacer loro lo potevano però non ricevendo la mercede pattuita o ricevendola in proporzioni dal costume o da qualche persona « prudente » reputate insufficienti; il Liguori arriva perfino a dire che lo possano qualora i padroni le abbiano costrette a collocarsi ad un salario troppo basso (410). Invano gli antiprobabilisti protestarono contro la rilassatezza degli antichi limiti, sostenendo che la compensazione occulta dava adito alla rilassatezza di ogni legge, divina ed umana, legittimando frodi e furti e perturbando l'ordine sociale (411). Probabilmente sarebbe stato impossibile ad un confessore mettere un termine a siffatta manìa di furto, e si ritenne miglior cosa considerarla permessa, poichè, nella peggiore delle ipotesi, si trattava di peccato materiale. Perciò, tutti gli autori moderni lo permettono, imponendo solo qualche varietà nelle condizioni, ma applicandolo anche a tutti i casi in cui un litigante fosse stato ingiustamente condannato a pagare dal tribunale (412). Il risultato della regola si può arguire dalle statistiche; in

(408) Alph. de Leone de Off. et Potest. Confess. Recoll. XI. n. 618-3 2- Tamburini Explicat. Decal. Lib. VI, Tract. ii. cap. 5 § 1 - Salmaticens. Curs. Theol. Mor. Tract. XIII c. 1, n. 318-24 - Zuccheri Decis. Patavin. Mart. 1708, Q. ii. - Viva Cursus Theol. Mor. P. III, Q. vi, Art. 3, n. 9; Ejusd. Comment. in Prop. 37 Innocent. XI, n. 12, 13.

(409) Innocent. PP. XI, Prop. 37. « Famuli et famulæ domesticæ possunt occulte heris suis surripere ad compensandam operam suam quam majorem judicant salario quod recipiunt ». Un secolo dopo, Domingo Soto afferma (De Justitia et Jure Lib. V. Q iii. Art. 3) che questo è uno dei casi più comuni che si presentano al confessionale, e decide assolutamente per la negativa, in cui è seguito dal Rebello) De obligationibus Justitiæ P. II. Lib. xiv. Q. 15, n. 9).

(410) Viva Cursus Theol. Moral. P. III, Q. vi. Art. 3, n. 8; Ejusd. Comment. in Prop. 37 Innoc. XI. n. 1, 12, 13 - Fel. Potestatis Examen Eccles. T. I, n. 2643-8 - Sporer Theol. Moral. Tract. V, c. 5, n. 83-4 - S. Alph. de Ligorio Lib. III, n. 522.

(411) Concina Theol. Christ. conctrata Lib. VI. Diss. 1, c. 5 - Patuzzi, Lettere di Eusebio Eraniste, Lett. V. VI.

(412) Gousset, Theol. Moral. T. I. n. 777 - Kenrick Theol. Moral. Tract. III. n. 167. - Gury Compend. Theol. Moral. I. n. 62-5 - Bonal Institt. Theol. Tract. *De Justitia* n 180-1. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XIII. P. ii. c. 3, Art. 1, § 2 - Mig. Sanchez Prontuario de la Teologia Morale, Trat. XX. Punto vi. n. 1 - Marc Institt. Alph.

Francia esse dimostrano che fra tutte le professioni, quella delle persone di servizio è quella che da la percentuale maggiore di questi delitti (413).

Un esempio tipico di ragionamento casuistico è quello concernente i regali fatti a giudici. Uno dei più antichi probabilisti, Pedro di Aragona, ritiene che i regali fatti ai giudici da parte dei litiganti siano proibiti tanto dal diritto positivo che dal naturale, e, una volta ricevuti, incombe l'obbligo di restituirli (414). Ciò sembrerebbe indiscutibile, ma l'Aquinate, pur ammettendo che i giudici sono pagati appunto per non esser pagati dai litiganti, dimostra pure che quanto viene pagato per un atto illecito è buona preda che non è necessario restituire, e porta l'esempio dei mezzani e delle meretrici (415), da cui il Busembaum ne deduce che sebbene un giudice possa qualche volta peccare accettando presenti dai litiganti, in causa dello scandalo o del pericolo di pervertire la giustizia, una volta accettati sono suoi e non è obbligato a restituirli (416). E' vero che Alessandro VII, nel 1665, condannava la proposizione che quando le probabilità sono uguali da ambo le parti, il giudice può accettar denaro per decidere in favore dell'una piuttosto che dell'altra (417), ma questo non toccava se non una parte della questione. I teologi conservarono tutta la loro libertà di speculare su tuttto, ed arrivarono alla conclusione che qualora un giudice accetti donativi per dare una giusta sentenza sia obbligato a restituire; se, invece, per darne una ingiusta, può conservare il donativo, poichè il suo atto è per il servizio di un litigante, e restituendolo corre rischio di perdere il suo buon nome (418). Il Liguori accetta questa teoria, aggiungendo solo che, quando si tratti di decisione ingiusta, gli autori sono divisi, e perciò tanto l'una che l'altra opinione è probabile (419). Gury arriva allo stesso risultato, ma aggiunge che, in pratica, sarebbe bene

n. 916-18 - Pruner, Lehrbuch der katolischen Moraltheologie, p. 680. Per casi che illustrino l'opera pratica della compensazione occulta, vedi Gury Cas. Consc. I. 106, 499, 500, 573, 575, 576-8. - Bertolotti Sylloge Casuum I. 147 (Romæ, 1893). Quest'argomento meriterebbe uno spazio assai maggiore di quello che possiamo dedicargli. L'ho trattato più esaurientemente in un articolo nell'*International Journal Of Ethios*, 1894.

(413) Joly, La France Criminelle, 3.e Ed. 1889, p. 254 .

(414) Petri de Aragon. de Justitia et Jure Q. LXXI. Art. iv.

(415) S. Th. Aquin. in IV. Sentt. XV, Q. ii. Art. 4, ad 2; Summ. Sec. Sec. LXXI, Art. 4 ad 3.

(416) Busembaum Medullæ Theol. Lib. IV. c. iii. Dub. 2, Art. 4, Q. 4.

(417) Alex. PP. VII. Prop. 26.

(418) La Croix Theol. Moral. Lib. IV. n. 1498.

(419) S. Alph. de Ligorio Theol. Mor. Lib. IV, n. 213, 216, Cf. Lib. III, n. 712.

indurre il giudice a restituire i donativi o ad erogarli ad opere pie, ed, in coscienza, un giudice che desse una sentenza ingiusta, è obbligato a risarcire tutte le perdite da lui arrecate alla parte soccombente (420). Con un ragionamento simile è pure dimostrato che un testimonio pagato per giurare la verità è obbligato a restituire il denaro ricevuto, ma può conservare quanto ha ricevuto per giurare il falso, sebbene possa restituirlo alla parte lesa (421).

L'Azpilcueta denunciò come peccato la locazione di una casa a scopo di prostituzione, ma i casuisti dimostrarono che ciò poteva pure avvenire a fin di bene, come sarebbe il ricavarne un reddito, e dissero che il confessore deve sempre concedere l'assoluzione a siffatti locatori senza esigere lo sfratto dei locatari, poichè ciò era pure apertamente praticato in Roma, sotto gli occhi stessi del papato (422).

Dal modo con cui hanno trattato la questione della compera a buon prezzo e della vendita a caro prezzo, puossi pure arguire l'abilità con cui i casuisti eludevano tutti i precetti. Si trattava qui di una flagrante infrazione della carità cristiana, particolarmente detestata dai teologi e ritenuta peccato mortale con obbligo di restituzione (423), sebbene Duns Scoto faccia l'eccezione che, se un articolo possiede per il padrone un valore speciale, può aumentare il prezzo qualora sia richiesto di venderlo, ma non deve approfittarsi dei bisogni del compratore per farglielo pagar più caro (424). Ma il Caramuel afferma esser massima che *merces ultroneæ vilescunt* — la merce portata sul mercato diminuisce di valore - e che *pecunia ultronea vilescit* - il denaro con troppo ardore offerto perde di valore. Di questo vantaggio possono usufruire tanto il compratore che il venditore senza peccato od obbligo di restituzione. Chiunque, dic'egli, può comprare a metà prezzo oggi, se il bisogno costringe il venditore a vendere, e vendere domani a prezzo doppio se il bisogno od il desiderio del compratore lo porta a pagare un prezzo ingiusto. Porta l'esempio di un caso accaduto a Bruxelles nel 1638, in cui un ricco spagnolo

(420) Gury Casus Consc. II. 3, 4.

(421) Azpilcuetæ Man. Conf. c. XXV, n. 45 - Corella Practica Confess. Tract. XV. c. 6 - Bonacinæ (De Legibus Disp. X, Q. iii. Punct. 3, n. 17) pensa che il denaro si possa conservare nell'uno e nell'altro caso.

(422) Azpilcuetæ Man. Confess. c. xvii. n. 195. - Rebelli de Obligation. Just. P. II. Lib. xiv. Q. 17, n. 7, 8 - Gury Cas. Consc. I. 228.

(423) P. de Palude in IV Sentt. Dist. XVI. Q. ii. Art. 4.

(424) J. Scoti in IV. Sentt. Dist. XV. Q. ii. Art. 2.

offerse per un bel cavallo la somma di 100 ducati; il proprietario non voleva venderlo, ma, alla fine, allettato dalla somma accettò per 200. Pochi giorni dopo il nobile ricevette l'ordine di partire per la Spagna colla posta; il cavallo gli era inutile, ma non trovava compratori. Finalmente lo offerse al primo proprietario chiedendo la restituzione dei 200 ducati, ma ne ricevette solo 50. Indignato ricorse ad un teologo per avere il suo parere, il quale gli disse che in siffatto contratto non c'era peccato di sorta (425). Ora il Caramuel per lo meno nell'edizione castigata della sua *Theologia fundamentalis,* fu molto meno lassista dei suoi contemporanei. Egli ebbe parole di condanna per il traffico vergognoso al quale ricorreva la chiesa per avere cantori soprani maschi, assimilando il culto di Dio a quello di Rea. Siffatto abuso parrebbe impossibile a giustificarsi, eppure i casuisti riuscirono anche in ciò. Grandi autori, quali il Tamburini, Pasqualigo, Fagundez, Tanner ed altri sostennero ciò essere probabilmente lecito e probabilmente illecito, e siccome si possono seguire ambedue le opinioni non era possibile esitare. La probabilità affermativa era basata sulla causa giusta secondo la quale non dovrebbero mai mancare voci di soprano che cantino le lodi del Signore — ed i giovani acconsentono al sacrificio in vista di una vita comoda e ricca. Caramuel lo nega; egli dice di aver per sè la maggioranza, e sostiene che in pochi anni la sua teoria sarà sostenuta da tutti (426).

L'audacia speculativa dei casuisti è illustrata da un vivace dibattito sorto verso la metà del secolo XVIII a proposito dei così detti *tatti mamillari.* Il dotto gesuita Benzi, nel 1743, stampava un'opera sui casi riservati, in cui discuteva se si possano considerare come casi riservati i toccamenti immodesti compiuti su monache - quali sarebbero le carezze sulle guancie, il toccamento del seno, che egli dichiara veniali, e mortali solo quando vengano fatti con intenzioni depravate. Si trattava di un argomento troppo suggestivo per lasciarlo cadere ed il Concina ed altri entrarono subito in lizza. I gesuiti, in luogo di sconfessare il loro imprudente confratello, ne presero arditamente le difese. L'Inquisizione impose silenzio, ma parlò al vento; la lotta continuò anonima, finchè allo stampatore venne appioppata una multa ed il libraio venne gettato in prigione dove morì. In seguito, il gesuita Turani penitenziere papale, diede alle stampe un trattato in cui dimostrava esser pericoloso e prossimo ad errare

(425) Caramuelis Theol. Fund. n. 1095-6.
(426) Ibid. n. 1606-18.

nella fede il negare la differenza intrinseca di siffatti toccamenti, e questo ed altri trattati di diversi autori venne impudentemente stampato a Lucca sotto il nome del Concina. Come di consueto, coloro che vollero negare la nuova dottrina vennero denunziati per Pascalisti e Giansenisti (427).

Ampio campo alla palestra del genio casuistico venne offerto dalle riserve mentali, dal permesso di spergiurare e dalla bugia. Poche questioni di morale sono più intricate dei limiti in cui l'assoluta sincerità è dovere di coscienza, senza riguardo a considerazioni d'altro genere, ed in ciò i moderni si addimostrano assai più severi degli antichi. Sembra che il *Mendacium officiosum*, o bugia utile, non fosse affatto combattuto da Platone (428), e da lui lo prese Origene; egli ammette l'esistenza di bugie utili, e Girolamo accusava gli Origenisti di essere una cloaca di menzogne (429). Ilario di Poitiers ritiene che la menzogna e perfino la falsa testimonianza spesso siano non solo utili ma necessarie (430), e Giovanni Cassiano paragona la bugia all'elleboro, che in generale è veleno, ma che qualche volta diventa salutare rimedio (431), mentre Martino di Braga accetta la stessa teoria (432). Per un altro verso, S. Agostino, per controbilanciare queste teorie, ritenne necessario scrivere ben due trattati, *De mendacio* e *contra*

(427) Concina, Esplicazione di Quattro Paradossi, c. I. § 1. Caramuel di siffatte questioni ebbe un concetto più pratico e meno sublime. - « Homo enim tangendo tangitur, nec potest non lascivire qui propriis tactibus provocat ad lasciviam. Hæc est veritas unica contra quam nihil audiendum aut dicendum in praxi. Hæc sufficiant pro nostris hominibus qui sunt ex ossibus et carne compacti, et in omni tactu periculum peccandi sentiscunt ». - Theol. Fundam. n. 1409. So Pietro Dens (Theol. T. IV. n. 297): « Attactus uberum fœminæ inter inhonesta et libidinosa computatur; liber enim cui titulus: Dissertaio in Cas. res delatus summo Pontifici Bened. XIV. quod doceret tangere mamillas esse de se veniale ad eodem damnatus est anno 1744, 16 Aprilis ». Cf. Indicem Bened. XIV. 1744, pp. 564, 567. - I Gesuiti addimostrarono la stessa ostinazione nel sostenere le opere di P. Berruyer nonostanti le ripetute condanne papali (Index Bened. XIV. 1770, pp. 26, 297, 308). Queste furono accusate di esser piene di errori tanto di dottrina che di morale, sebbene questi ultimi consistessero semplicemente nelle riconosciute teorie del probabilismo. - « Aneantir l'obligation indispensable d'observer la loi de Dieu par les maximes qui excusent tous le spechés commis par ignorance et qui ne font regarder comme peché que ce qui est fait contre la coscience; justifier les actions les plus evidemmem mauvaises et connues pour telles sous pretexte d'une pretendue bonne intention avec laquelle on les fait » - Mandement de Mgr. l'Archeveque de Lyon, 1763, p. 261.

(428) Platonis Politia II. III. (Ed. Astius, Lipsiæ, 1822, pp. 1.0, 130, 184).

(429) Hieron. Adv. Rufin. Lib. I. n. 18.

(430) Hilar. Pictav. Tract. in XIV. Psal. n. 10.

(431) Jo. Cassian. Collat. XVII. c. 17.

(432) Martini Bracar. Opusc. I. c. 4 (Migne, LXXII. 27).

mendacium, e nel suo Manuale ripudia sdegnosamente l'argomento che la menzogna qualche volta possa esser utile, giacchè allora lo sarebbe pure il furto. Riprensibile è pure l'equivocazione; chi inganna con un giuramento a base di parole equivoche, è reo di spergiuro, giacchè non è per la forma che verrà giudicato, ma per la credenza che ingenera (433). Egualmente sdegnoso di compromessi è S. Girolamo; un giuramento esige verità, giustizia, e giudizio; se manca una di queste cose c'è spergiuro (434). Gregorio I condanna la falsità, anche quando si tratti di salvare l'altrui vita, sebbene siffatto peccato si possa redimere con opere buone (435). Gregorio VII ammonì Alfonso VII di Castiglia che la menzogna, sia pure colla pia intenzione di salvare la pace, è peccato (436), ed Alessandro III ricorre alla Scrittura per dimostrare esser proibito mentire per salvare l'altrui vita (437).

Gli scolastici incominciarono a fare distinzioni. Diffatti, come abbiamo visto, appena si rese essenziale la conservazione del sigillo confessionale di fronte ai tribunali inquirenti, si accorsero subito non esserci altro modo di conservarlo all'infuori dello spergiuro, ed ai confessori venne positivamente imposto di giurare di non saper nulla colla restrinzione mentale che quanto sapevano lo sapevano come Dio e non come uomo. Siffatta pratica, universalmente insegnata, non poteva a meno di influire sulla reverenza inculcata per la sincerità, e di servire di modello al sotterfugio ed all'equivocazione (438). L'Aquinate ritiene pecchi mortalmente il colpevole che, interrogato, giura il falso, ma se il giudice non ha su di lui giurisdizione alcuna non è obbligato a giurare, e deve starsene zitto, o protestare, o ricorrere a qualche altro sotterfugio. Nei giuramenti promissorî non si deve dare equivocazione; il giuramento deve avere il valore dei termini comu-

(433) S. Augustin. Enchirid. c. xxii. - Epist. CXXV. n. 4.

(434) S. Hieron. Comment. in Hieremiam Lib. I, c. iv. v. 2 - Gratian. c. 2, Caus. XXII. Q. ii.

(435) Gregor. PP. I. Moralium Lib. XVIII. c. 3.

(436) Gregor. PP. VII, Regest. Lib. IX. Ep. 2.

(437) C. 4 Extra, V. xix.

(438) I teologi salmaticesi citano a questo proposito le direttive dell'Aquinate (Summæ Sec. Sec. Q. LXX. Art. 1 ad 2) per giustificare la regola secondo la quale un accusato può giurare il falso se interrogato da un giudice che non abbia su di lui giurisdizione - Salmatic. Cursus Theol. Moral. Tract. XVII. c. 2, n. 118. Evidentemente i moralisti dimenticavano le parole del profeta: « ... questa è la maledizione... ed essa cadrà sulla casa del ladro e su quella di colui che giura il falso in nome mio; e si rimarrà nel mezzo della sua casa, e la consumerà e di essa non resterà pietra su pietra ». - Zacharias V. 3. 4.

nemente usati nell'emetterlo (439). Ogni bugia è peccato, ma la buona intenzione diminuisce il peccato; non è lecito mentire per salvare un altro, ma si può prudentemente celare la verità con qualche dissimulazione, ed una menzogna utile per un altro non è se non veniale (440). Probabilmente sarebbe difficile discutere queste proposizioni, poichè in taluni casi speciali sono vere, ma in esse già si ha il germe della lassezza pratica. Nell'applicazione di regole siffatte tutto dipende dall'interpretazione. Fino a qual punto questa potesse esser severa si vede nel caso di Maria du Canech di Cambrai, la quale, per aver sostenuto di non esser obbligata a dire la verità con pregiudizio del suo onore, nemmeno sotto il vincolo del giuramento, venne processata nel 1403 per eresia dal vescovo e dall'inquisitore, e condannata a grave multa e ad astenersi per nove anni dall'esercitare il suo commercio (441).

La dottrina concernente il sigillo confessionale maturò i suoi frutti; una volta ammessa, la lezione non poteva restringersi al suo scopo d'origine, e doveva inevitabilmente ampliarsi. Come abbiamo visto, ai tempi dell'Azpilcueta, ed a proposito della compensazione occulta, il ladro sospettato poteva giurare di non saper nulla, colla riserva mentale che nessun furto era stato commesso. Eppure questa pratica, sebbene lentamente, fece del cammino, sostenuta particolarmente dai gesuiti. Il Card. Toletus, pur ammettendo che un delinquente giudiziariamente esaminato, debba dire la verità, dice che fuori di tribunale può benissimo ricorrere a restrinzioni mentali. « Io non l'ho fatto », colla riserva mentale, « in prigione »; le bugie utili sono solo veniali (442). L'agostiniano Pedro de Aragona ritiene sia peccato mortale giurare il falso, se legalmente richiesto, per confermare la verità o la falsità; estragiudiziariamente il giurare il falso per confermare la verità è solo veniale; l'equivocazione ed i giuramenti erronei usati in giudizio sono mortali, estragiudiziariamente sono innocenti. La menzogna è peccato mortale qualunque siano le circostanze, anche se per salvare la vita, ma un accusato ingiusta-

(439) S. Th. Aquin. Summæ Sec. Sec. Q. LXIX. Art. 1, Q. LXXXIX, Art. viii ad 4 - Ci si dice che i giuramenti promissorii obbligati non obbligano nel foro della chiesa, ma obbligano in quello di Dio (Astesani Summæ de Casibus Lib. I. Tit. vxii. Art. 4), la qual cosa significa probabilmente che chi giura non è obbligato a mantenere la promessa ma deve redimere il peccato.

(440) S. Th. Aquin. Summæ Q. CX, Art. ii. *In Corp;* Art. iii, ad 4; Art. iv. ad 5.

(441) Archives administratives de Reims, III. 639 sqq.

(442) Toleti Instruct. Sacerd. Lib. V, c. 54, 58.

mente interrogato può ricorrere ad amfibologie (443). Jacob de' Graffi è più rigido; ei cita S. Girolamo, e dice che in nessun caso è permesso evitare la verità (444). Escobar, conformemente alla pratica in voga fra i gesuiti, enuncia la regola che chiunque per giusta causa (e per giusta causa intende un notevole utile) può, senza commettere spergiuro o mendacio, servirsi, quando giura, di parole non ambigue, ma che nel giuramento assumano un significato diverso da quello che ha in mente, facendo la comoda distinzione che egli non inganna, ma cela la verità. Così si può nascondere al creditore i proprii beni, ed, esaminato dal giudice, si può giurare di nulla aver nascosto, colla riserva mentale che « non si è obbligati a rivelare ». Un'adultera accusata dal marito può negare l'adulterio colla riserva mentale « in quel giorno ». Se si viene da un luogo a torto sospettato infetto da pestilenza, si può giurare di non esser provenienti da quel luogo, colla riserva « come luogo infetto ». Non è peccato mortale servirsi di queste equivocazioni, anche senza motivo, ma ciò non deve recare pregiudizio ai terzi, e nemmeno deve farsi quando si è interrogati giudiziariamente (445) — il valore di queste limitazioni potrebbesi arguire dal permesso cui abbiamo accennato di defraudare il creditore. Da questi esempi si vede quanto fosse forte la tentazione di giurare il falso ogni qual volta ci fosse interesse a farlo, nè dobbiamo meravigliarci che la gente così abituata allo spergiuro non sempre ponesse mente alle astuzie suggerite dai moralisti. I Salmaticesi affermano che lo spergiuro ed il falso giuramento sono talmente universali che sono gli incidenti più comuni che si verificano nelle confessioni e distruggono le anime (446).

Non tutti i probabilisti furono tanto lassisti. Marchant si dimostra inorridito dell'uso estragiudiziario delle amfibologie e delle restrinzioni mentali in confronto dei terzi, nei contratti, nelle compre e vendite, e simili transazioni; è peccato mortale, fonte di frodi e di inganni da cui tutti i cristiani dovrebbero aborrire, e radice di tanti altri peccati mortali. Eppure anche il Marchant ammette che di questi inganni possa servirsi l'accusato illegittimamente interrogato dinanzi ad un tribunale, poichè è illegittimo processare un uomo contro

(443) Pet. de Aragon. e Justitia et Jure Q. LXXXIX. Art. vii. Q. LXIX. Art. ii.

(444) Jac. a Graffiis Decis. Cas. Consc. P. II. Lib. ii. c. 3.

(445) Escobar Theol. Moral. Tract. I. n. 27. L'Edizione da me posseduta è quella di Lione, 1644. Anteriormente furonvi trentasette edizioni spagnuole. - De Backer, II. 175.

(446) Salmaticens. Cursus Theol. Moral. Tract. XVII. c. ii. n. 148.

del quale non ci sia per lo meno quella che gli avvocati chiamano mezza prova — la qual cosa portava alla comica conclusione che il dovere di dire la verità dipendesse dal quantitativo di prove portate contro di lui (447). Caramuel è ancor più esplicito, e condanna tutto il sistema con un'energia degna di Pascal. Le restrinzioni mentali privano l'umana società di ogni sicurezza; aprono la porta ad ogni sorta di menzogne e di spergiuri; il delitto di mendacio non muta se lo si chiama restrinzione mentale; questa altro non è che veleno tutto cosparso di zucchero e delitto ammantato da virtù (448).

Era impossibile che una teoria così demoralizzatrice come quella delle restrinzioni mentali sfuggisse alla critica dei rigoristi gallicani. Essa venne ripetutamente denunziata e condannata, ma eluse la condanna pronunziata da Alessandro VIII coi decreti del 1665 e del 1666. Finalmente Innocenzo XI si accinse a sopprimerla, e nel suo decreto del 1679, comprese cinque proposizioni che abbracciavano tutto il sistema e denotavano la lassezza del suo sviluppo, estendendo la condanna anche alla dottrina secondo la quale sarebbe permesso giurare il falso contro di un Tizio, purchè, con ciò, non se ne venga a ledere l'onore o la proprietà (449). Come di consueto, appena la Santa Sede condannava qualche proposizione lassista, i moralisti correvano al riparo per eludere la condanna più che fosse possibile. Ammettevasi che la *restrictio pure mentalis* ossia la riserva assoluta di qualche cosa non pronunciata che paralizzasse il significato di un giuramento,

(447) Marchant Tribun. Animar Tom. II. Tract. III. Tit. ii. Q. 5

(448) Caramuelis Theol. Fundam. n. 474, 1805. « Est mihi innata aversio contra restrictiones mentales... Tollunt humanam societatem et securitatem et tanquam pestiferæ damnandæ sunt. Quoniam semel admissæ aperiunt omni mendacio, omni perjurio viam; et tota differentia in eo erit ut quod heri vocabatur mendacium naturam et malitiam non muet sed nomen, ita ut hodie jubeatur restrictio mentalis nominari: quod est virus concedere saccharo et scelus specie virtutis colorare ».

(449) Innoc. PP. XI. - Prop. 25 - Cum licitim est jurare sine animo jurandi. - Prop. 26. Si quis vel solus coram aliis, sive interrogatus sive propria sponte, sive recreationis causa, sive quocunque alio fine; juret se non fecisse aliquid quod revera fecit, intelligendo inter se aliquid quod non fecit, vel aliam viam ab ea qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, revera non mentitur nec est perjurus. - Prop. 27. Causa justa utendi his amphibologiis est quoties est necessarium aut utile est ad salutem corporis, honorem, re familiares tuen das vel ad quemlib talium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediess et studiosa. - Prop. 28 è diretta contro l'uso delle restrinzioni negli abituali giuramenti officiali colla clausola che nulla è stato pagato per essi. In quell'epoca la vendita delle cariche era abituale. Prop. 14. Probabile est non peccare mortaliter jui imponit falsum crimen alicui ut suam justitiam et honorem defendat. Et si hoc non sit probabile vix ulla erit opinio probabilis in theologia.

non fosse più lecita, ma dimostravasi come il decreto papale non proibisse la *restrictio non pure mentalis,* quando la restrinzione non fosse semplicemente mentale. In pratica, però, le due erano strettamente affini, sì da render assai difficile il distinguerle, sebbene i teologi sostenessero che nel primo caso s'inganna l'altra parte mentre nel secondo altro non si fa che ingannare se stessi (450). Ingegnosissime erano le distinzioni dei moralisti; lo si vede nell'affermazione del Cardenas, citata con approvazione dal La Croix, che se ad uno si chiede se ha visto passare un ladro può mettere la mano nella manica oppure un piede sur un sasso e dire: di qui non è passato, volendo dire che non è passato per la manica o per il sasso: si tratta qui di una restrinzione *non pure mentalis,* e se chi domanda non pon mente all'atto, tanto peggio per lui (451). Si ammette esser peccato il far ciò senza una giusta causa, ma per giusta causa s'intende quella che si ritiene utile a vantaggio o conservazione del corpo, o dell'onore, o della proprietà, o, come dice il Liguori, un benefizio, sia pure leggerissimo, tanto spirituale che temporale (452). Il Liguori aggiunge che si discute se uno possa giurare che una data cosa è falsa, aggiungendo in cuor suo che è vera; molti dicono di sì, giacchè se l'altra parte non può ascoltare ciò è solo per accidens; ma il Liguori si schiera dalla parte dei teologi Salmaticesi, e dice ciò non esser permesso se un altro non può udire, ma lo è se un altro ode pur senza afferrarne il senso (453). Pare che in ciò consistesse la *restrictio non pure mentalis,* e dal Liguori si può arguire in quale latitudine di senso la parola venisse presa. Un povero che, senza che nessuno lo sospetti ha dei beni per vivere, può giurare dinanzi al giudice di non aver nulla; la sua proprietà segreta non va soggetta ai debiti della posizione; chiamato in tribunale può giurare di non aver nascosto nulla. Uno che abbia pagato un debito può giurare di non aver ricevuto in imprestito nulla. Uno che sia stato costretto ad ammogliarsi può giurare dinanzi al giudice di non aver contratto matrimonio, colla

(450) Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. 1, cap. 3, Q. 1 - Viva Comment. in Prop. 26, 27, Innoc. XI - Liguori Istruzione pratica c. V, n. 15. - Ancor prima del decreto di Alessandro VII il Laymann ebbe a dichiarare non potersi permettere la *Restrictio pure mentalis,* mentre le amfibologie non sono menzogne nemmeno se riescono a trarre in inganno (Theol. Mor. Lib. IV. Tract. iii. c. 13, n. 5-7).

(451) La Croix Theol. Mor. Lib. III. P. i. n. 288. Però Pietro Dens (Theol. T. IV, n. 244) pensa che con ciò si vada troppo lungi.

(452) Salmaticens. Theol. Moral. Tract. XVII. c. ii. n. 107, 109 - S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. III, n. 151-2.

(453) S. Alph. de Ligorio Theol. Mor. Lib. III, n. 168 - Salmatic. *Ubi Sup.* n. 110-17.

restrinzione: « liberamente come dovrebb'essere ». Uno che abbia promesso di sposare una Caia ma non è in grado di mantenere la promessa può giurare in tribunale di non aver mai fatto promessa alcuna, colla restrinzione: « che posso mantenere ». Uno può evitare la quarantena, venendo da un luogo falsamente ritenuto infetto giurando di non venire di là; alcuni autori ritengono lo possa fare anche nel caso che il luogo fosse veramente infetto, purchè sia sicuro di non aver contratta l'infezione, ma il Liguori non è con costoro pienamente d'accordo. Si ammette pure generalmente che l'adultera possa negare il suo peccato. Si discute se un mercatante, per ingannare il proprio cliente, possa giurare che una data merce gli costa una somma, quando ciò non è vero, colla riserva: « l'ho pagata tanto, ma unita ad altre cose », ed il Liguori sta per la negativa, ma ammette che lo possa fare aggiungendovi le spese, gli interessi, ecc. (454). In tutto questo il Liguori non è che l'eco di tutta la scuola probabilistica, e, naturalmente, le sue idee sono accettate dai teologi d'oggigiorno (455).

La posizione della scuola rigorista a proposito di questa questione non fu totalmente uniforme. L'Assemblea gallicana del 1700 condannò tutte le dottrine dei casuisti a proposito di equivocazione, ecc., come contrarie alla Scrittura, scandalose, perniciose, erronee, fonti di frodi e di spergiuri (456), ma pare che l'abuso si fosse talmente infiltrato nella pratica del confessionale da costringere perfino i teologi antiprobabilisti ad ammettere la distinzione tra la *restrictio pure mentalis* e la *non pure mentalis*, permettendo l'uso di quest'ultima (457).

Per ciò che riguarda la bugia semplice, perfino l'Habert ammette la proprietà del *mendacium officiosum* quando sia richiesto da

(454) S. Alph. de Ligorio Theol. Mor. Lib. III, n. 158, 159, 164. Per una lista più ampia vedi Salmatic. Tract. XVII, c. ii. n. 139-45. Eppure il Laymann nega alla donna adultera il diritto delle restrinzioni mentali (Theol. Mor. Lib. IV. Tract. iii. c. 13, n. 6-7), sebbene sia riconosciuto dai più antichi scolastici (Astesani Summæ Lib. I. Tit. xviii. Ast. 7 Q. 2; Summa Angel. v. *Juramentum*, in corp.).

(455) Varceno Comp. Theol. Mor. Tract. VI. c. ii, Art. 3 § 1 - Gury Casus Consc. I, 416-18 - Kenrick (Theol. Mor. Tract. III. n. 199-203) è un po' più riservato. Non privo di prudenza è uno dei casi esposti dal Gury. Uno, interrogato dal solito impiegato, può negare di possedere beni di dubbia provenienza, colla riserva « che io debba spontaneamente dichiarare », ma si avvertono i preti di non servirsi di questo concetto, per lo scandalo che ne potrebbe derivare.

(456) Habert Theol. Moral. *De Virtute Religionis* c. VI. § 5, Q. 5.

(457) Wigandt Trib. Confess. Tract. X, Exam. iv. n. 60 - Th. ex Charmes Theol. Mor. *De Peccatis* Diss. III c. iii. Q. 1 - Piselli Theol. Moral. Summæ P I, Tract. iv, c 2 § 3; Tract. X. c. 2.

qualche fine sufficiente, come sarebbe il salvare la vita (458). Più rigido fu il domenicano Giuseppe Antonio Orsi (poscia cardinale), il quale, nel 1727, diede alle stampe un volume in quarto per confutare la dottrina del gesuita Carlambrogio Cattaneo (morto nel 1705), famoso predicatore, le *Lezioni Sacre* del quale vennero pubblicate postume nel 1719, eppoi ristampate e tradotte per tutto il resto del secolo. Cattaneo sosteneva non solamente la restrinzione mentale, ma ben anche che quando non ci sia tempo per inventare o ricordare siffatte formole ed amfibologie non è bugia nemmeno un « no » secco; se chi domanda resta ingannato non ha che la pena meritata per aver voluto trarre vantaggio dell'altrui sincerità, e se ciò potrebbe portare ad abusi, non si tratta che di un malanno dal quale non c'è morale che vada esente. L'Orsi è coerente quando condanna ogni bugia, anche di colui che, per non ricevere una visita importuna, fa dire che non si trova in casa, e non manca di tributare il suo rispetto alla restrinzione mentale pratica dei missionarî gesuiti in Cina i quali permettevano ai loro convertiti di compiere i riti prescritti dal culto nazionale, purchè evitassero l'idolatria dirigendo altrove la loro attenzione. Il libro dell'Orsi fu oggetto di attiva controversia, in cui i gesuiti Diani, Saccheri, Richelmi, Rota, Cosmo ed altri insorsero a difesa delle dottrine del Cattaneo (459).

Il probabilismo e tutto quanto l'edificio della teologia morale dimostrano in modo irrefragabile come, nella credenza cattolica, i mezzi abbiano soppiantato il fine. Stando alla teoria del sacramento della penitenza, questa sarebbe l'istrumento stabilito da Dio per innalzare l'anima a lui, purificandola dal peccato, corroborandola contro le tentazioni e rendendola adatta al paradiso. Nella pratica, il sacramento finisce coll'esser l'oggetto definitivo; al peccatore è insegnato ad assicurarselo col minor dispendio di godimenti terreni; non si tratta di sapere come guadagnarsi la grazia di Dio, ma come procurarsela col minor dispendio; come evitare l'inferno senza meritarsi il paradiso — adottare, come dice il Gioberti, una linea di condotta inverso Dio uguale a quella che un buon figliolo si farebbe scrupolo se l'adottasse in riguardo del padre suo (460). A questo si sono rivolti gli sforzi delle più acute menti della chiesa negli ultimi tre secoli, mediante il sottile ampliamento ed applicazione delle teorie

(458) Habert Theol. Moral. *De Conscientia* c. II, Q. 5.

(459) Orsi Dissertazione contro l'uso materiale delle parole, pp. 4-7, 170, 226. - De Backer, II. 109.

(460) Gioberti, Il Gesuita Moderno, T. I. c. vii. (Losanna, 1846, p. 463).

del peccato materiale, dell'ignoranza incolpevole, dell'insufficiente promulgazione della legge e di altre raffinatezze del probabilismo riflesso. Essi non si proponevano di fare delle spalle forti, atte a portare il giogo di Cristo, ma di alleggerire questo; non di guidare le anime deboli attraverso ad un sentiero stretto e spinoso, ma di appianare questo fino a che il salire al cielo fosse facile quanto il discendere all'inferno. Con più o meno d'ardore la chiesa si è studiata fin dapprincipio di imporre all'umana natura recalcitrante i precetti del Cristo. Ma è venuta meno al suo compito, ed ora ricorre con evidente sollievo all'argomento che il farlo, come dice il Moya, citato con approvazione dal La Croix, avrebbe fatto correre il pericolo di perdere totalmente le anime degli uomini (461). Così i teologi si sono addimostrati più saggi di Dio, scoprendo che rispettare i suoi comandamenti significava dannazione, ed eluderli salvezza.

Dato il risultato pratico della morale della teologia probabilistica moderna, non si può far a meno di scusare colui che *a priori* affermi che in un sistema che si propone più di scusare il peccato che di punire ed emendare il peccatore, gli effetti non possono non esser deleterii. A questo proposito non manchiamo certo di prove, giacchè, sebbene nelle affermazioni degli anti-probabilisti durante le lotte del secolo XVIII si riscontrino non poche esagerazioni, pure non sempre le loro affermazioni sono senza fondamento. Se fosse altrimenti, ben difficilmente nove vescovi spagnuoli, in un memoriale presentato nel 1717 a Clemente XI contro le *consultas morales* del capuccino Martin de Torricella, si sarebbero lasciati andare ad affermare che il probabilismo ha minato ogni morale ed ogni obbedienza alle leggi divine, umane e canoniche, ai decreti dei papi e perfino alle prescrizioni del Concilio di Trento; che tutto restava sovvertito e che le moltitudini menavano vita disordinata sotto le bandiere del probabilismo, giacchè le così dette opinioni probabili avevano il potere di acquietare la coscienza dell'uomo sì da permettergli di fare tutto ciò che desiderasse (462). Nel 1727 di ciò si faceva eco uno scrittore romano, il quale lagnavasi che dall'uso delle opinioni probabili scaturissero i più gravi disordini, rendendo arbitrarie tutte le leggi e permettendo agli uomini di vivere senza ragione e senza legge (463). Habert riconosce che, se si facesse osservare il vangelo e le dottrine dei Padri, bisogne-

(461) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 488.
(462) Döllinger u. Reusch, I. 319.
(463) Istruzione per li novelli confessori I. 34 (Roma, 1727).

rebbe rimandare senza assoluzione la maggior parte dei penitenti, ed il probabilismo è stato inventato per alleggerire le loro coscienze sì da permettere ai confessori di conservarsi il loro favore e godere delle loro offerte (464). Il Concina, com'è naturale, è veementissimo nelle sue accuse; ei non trova parole bastanti per colpire la corruzione morale prodotta dal probabilismo e la rovina dei fondamenti di tutte le regole cristiane, e si meraviglia dell'audacia di coloro che qualificano di rigoriste e tuzioristiche le sue teorie in un tempo in cui la licenza pervade i chiostri, gli eremitaggi, i santuarii, in un tempo in cui i malviventi trionfano quasi ovunque, e gli eretici si scandalizzano della sacrilega profanazione dei sacramenti della penitenza e dell'altare (465).

Naturalmente tutto questo va valutato in base al valore della testimonianza, ed una certa qual tara bisogna pur farla per il calore di coloro che in queste polemiche si ingaggiarono. Con tutto ciò i difensori del probabilismo non han potuto fare a meno di confessarlo, riconoscendo che esso è fonte per lo meno di due malanni. Abbiamo visto come il La Croix dimostri che l'imporre l'osservanza dei precetti del vangelo trarrebbe le anime dritto dritto all'inferno, e l'Arsdekin fa uno sforzo simile per dimostrare che il tentativo di applicare il rigore imporrebbe un peso superiore a quello che l'umana debolezza potrebbe portare; così i peccati formali si moltiplicherebbero all'infinito, giacchè gli uomini sarebbero costretti a commettere peccati che altrimenti non commetterebbero — vale a dire che i peccati da essi commessi, in luogo di esser materiali, diverrebbero formali. Dimenticando, poi, il peso della fatta comparazione, egli aggiunge esser stato precisamente questo rigore che ha portato alle eresie dei Manichei, dei Donatisti di Wickleffiti, dei Luterani, dei Calvinisti e dei Giansenisti (466). E' evidente che le menti di teologi che hanno servito di guida agli altri hanno abbandonato l'impresa di rendere gli uomini più virtuosi sotto il regime ecclesiastico accontentandosi del dovere assai più facile a compiersi di studiare i mezzi con cui ottenere l'assoluzione senza abbandonare il peccato. La morale soggettiva ha soppiantato l'oggettiva. Fu una deplorevole confessione del fallimento della chiesa in quella che dovrebb'esser la sua ragione di esistere. Quanto non ha potuto compiere col rigore, tenta ora di

(464) Habeit Praxis Sacr. Pœnit. Tract. I. c. iii. n. 1, 2.

(465) Concina Theol. Christ. contracta Lib. II. Diss. ii - Esplicazione di Quattro Paradossi, c. ii. § 1, n. 4.

(466) Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. 1, c. 1.

compiere colla « benignità »; abbandonata l'impresa di sopprimere il male, cerca ora di travestirlo (467). Se si può prestar fede al vescovo di Saint-Pons, citato con approvazione dal Liguori, ambedue i piani non servono se non a dare incentivo al peccato. Ei gode che i rigoristi siano stati battuti, ma piange sugli eccessi prodotti dal loro rigore che hanno tratto gli uomini alla disperazione, e dice che la loro mala vita merita più scusa sotto questo rigorismo, che non sotto il pretesto di lassismo (468). Evidentemente il sistema di interporre tra Dio e l'uomo il prete non è stato coronato da successo.

Tra la rivoluzione avvenuta nei secoli XII e XIII e quella che abbiamo visto nei secoli XVII, XVIII e XIX, si potrebbe fare un parallelo ed anche un contrasto. Nella prima, tutta la dottrina e l'intelligenza erasi virtualmente schierata dalla parte dei novatori; costoro, messo a tacere Abelardo, riuscirono a trionfare con lieve opposizione, e le loro teorie vennero ridotte a sistema dall'Aquinate. Nella seconda, il conflitto fu più lungo ed aspro, poichè dall'una e dall'altra parte militavano grandi ingegni ed uomini dottissimi. Il conflitto fu d'importanza capitale, perchè la nuova scienza della Teologia Morale era basata sul probabilismo, e giocava la sua stessa esistenza. La vittoria fu a lungo incerta fra i varii partiti; la lotta venne complicata dall'intervento di questioni civili. Il Liguori fu l'Aquinate della nuova rivoluzione, ma il suo trionfo venne posposto fin dopo la sua morte, ed il successo della causa da lui incarnata deve, in parte, attribuirsi alla necessità in cui versò la chiesa di studiare il mezzo di orientare i suoi confessori attraverso l'inestricabile labirinto della casuistica.

(467) Probabilmente il Turchi, vescovo di Parma, non fu Giansenista, giacchè fu cappellano papale, ma sarebbe difficile descrivere con più vivace linguaggio i metodi demoralizzanti del probabilismo e della casuistica di quello che lo faccia lui nella sua pastorale del 1789. - « Si volge e si rivolge da ogni parte il vangelo per accomodarlo alle nostre passioni: si trovan ragioni per dubitare nella pratica di tutti i precetti; si stancano i casisti con infinite consulte; e non si riesce che ad imbrogliare le regole de' costumi, e faticar molto per non trovare la verità nell'atto stesso che si finge pur di cercarla... Entra molte volte anche ne' confessori la brama di piacere e la paura di dispiacere: allora tutto è perduto; e tutti si adunano in un sol punto che è quello d'ingannare e di voler essere ingannati. - Lettera Pastorale di Fr. Adeod. Turchi, vescovo di Parma. Roma, 1789, p. 19. Quasi egualmente vigoroso è Giorgio, vescovo di Ceneda (Venetiis, 1790) in un'omelia diretta ai suoi parroci.

(468) Liguori, Apologia della Teologia Morale, § 11. n. 45. Per un altro verso, il Card. Gerdil (Convitto ecclesiastico) mette i confessori in guardia contro i più lievi compromessi intaccanti la santità della morale, ricordando loro la maledizione lanciata contro chi chiama il male bene e bene il male.

CAPITOLO XXII.

INFLUENZA DELLA CONFESSIONE.

SOMMARIO. — Servigi resi dalla chiesa. — Teoria della confessione. — Beneficî che se ne aspettarono. — Effetti della confessione obbligatoria. — Suo oggetto e l'assoluzione, non l'emendamento. — Malanni derivanti dalla facilità di ottenere l'assoluzione. — Morale artificiale. — Prevalenza della confessione fittizia. — Effetti della confessione ridotta ai minimi termini. — Condizioni della morale popolare. — Confronto tra la morale cattolica e la protestante. — Statistiche comparative moderne. — Autorità del confessore. — Uso politico della confessione per parte della chiesa. — Confessori reali. — Conclusione.

Nei limiti permessici dalle prove, ci resta ora da esaminare l'influenza esercitata sulla chiesa ed i suoi membri dal sistema della confessione e dell'assoluzione.

Ho già accennato agli effetti salutari dei Penitenziali, nonostanti gli elementi rozzi e contradditorii di cui si compongono, nell'opera di civilizzazione delle barbare tribù che la chiesa si propose di condurre all'ordine. Certo il giorno in cui si tentò di tradurre in pratica il precetto evangelico che il peccato si può commettere tanto col cuore che colle mani, e che chi desidera commettere un delitto ma non ne ha i mezzi è soggetto alla metà della penitenza cui andrebbe soggetto se l'avesse commesso, fu un guadagno per la morale (1). Ai primi albori della civiltà, la chiesa studiossi di regolare le relazioni dell'uomo coi suoi simili mediante un diritto più alto dei crudi e spesso ingiusti costumi dei primi tempi. Qualunque possano esser stati i suoi interessi privati, essa diede per lo meno all'umanità un modello più elevato di

(1) Pœnit. Vinniai § 3. - Pœnit. Columbani A. c. ii - Theodori Pœnit. Lib. I, c ii. §§ 21-22 (Wasserschleben pp. 109, 186, 333).

condotta delle prescrizioni della legislazione civile, e, per lo meno teoreticamente, impose i precetti biblici della pace e del buon volere. Sola custode della morale, per secoli i suoi precetti furono i soli che influissero potentemente sulla grande maggioranza dei cristiani sì da dar la stura al concetto di qualche cosa di più vero e di migliore del diritto del più forte. La cura attenta da lei messa nel vedere di regolare la vita umana trova sua espressione nella collezione di canoni concernenti i doveri dei laici fatta da Ivone di Chartres (2).

Molti di questi canoni divennero antiquati nel secolo XII, col sorgere degli scolastici, autori di un cangiamento tanto completo nella dottrina e nella pratica. L'opera da loro compiuta di sondare tutti i più reconditi recessi del vizio e della virtù, di bilanciare i motivi e le conseguenze, e le sottili distinzioni da essi fatte furono veramente utili, anche se i modelli imitati furono spesso arbitrarii ed artificiali. Promossero lo sviluppo morale ed abituarono il pensatore ad applicare alla vita pratica i principii più delicati, mentre fornivano, contemporaneamente, i mezzi dialettici con cui riconciliare il rigore della dottrina di Cristo colle necessità dell'umana natura. L'esame minuto del valore etico delle azioni fatto dagli scolastici portò i suoi frutti; esso riuscì a stabilire i principii e le abitudini di pensiero che sono la eredità comune del giorno d'oggi.

Una volta stabilitosi il potere delle chiavi, ed ammessa universalmente la necessità dell'assoluzione sacramentale, potevasi benissimo accettare la pratica della confessione obbligatoria, come istrumento efficace di inculcare ed imporre i precetti della morale. Esso assoggettava tutto l'essere umano, una volta giunto all'uso della ragione, al tribunale di Dio, dove dovevasi giudicare non solamente degli atti esterni ma perfino dei più reconditi pensieri, promettendo il perdono solo a condizione che esistesse il pentimento e l'emendazione, colla tremenda alternativa della beatitudine o del tormento eterno. Sotto la promessa di un'ineffabile ricompensa e la minaccia di indicibili tormenti, si spingeva fortissimamente il peccatore a cambiar rotta, ad emendarsi delle colpe accusate in confessione, e, per principiare, doveva sottoporsi alla disciplina salutare di scrutare a fondo la propria coscienza, passando in rassegna tutte le sue azioni, i suoi desiderî e le sue passioni, portando poi il tutto ai piedi di un consigliere dello spirito, il quale, padre amoroso più che rigido giudice,

(2) Ivon. Carnotens. Decreti Lib. XVI.

doveva eccitare il di lui cuore a contrizione rinforzandolo di sapienti rimproveri ed amichevolmente ammonendolo prima di impartirgli l'assoluzione che, liberandolo dal peso dei peccati, lo avrebbe messo in grado di dar principio ad una nuova vita (3).

Certo era un sogno radioso, questo di raccogliere tutti i peccati ed i dolori della cristianità fra le braccia della santa madre Chiesa, che faceva così vivere nella virtù i suoi figli, sradicando il male, incoraggiando il bene, rendendo vitali i quasi dimenticati precetti del vangelo, traducendo in pratica il regno di Dio fra l'errante e fuorviata umanità. Se siffatto ideale fosse stato possibile, la chiesa avrebbe compiuto quello che nè prima nè dopo potè esser fatto da umana organizzazione, giacchè essa si sarebbe assicurata la sorveglianza delle menti e delle anime dei suoi sudditi, in modo mai prima di lei raggiunto. Sarebbe stato un beneficio supremo; nel mondo morale e spirituale essa non avrebbe avuto rivali, sarebbe stata l'arbitra esclusiva di quanto concerne la vita intima ed il destino delle anime. Se essa avesse avuto siffatto potere, e l'avesse esercitato come andrebbe esercitato, gli uomini avrebbero progredito nelle vie della giustizia; in caso contrario, gli uomini avrebbero continuato nelle vie del peccato. L'Europa del medio evo ed i fedeli della cristianità latina d'oggi ciò che son diventati in forza della dottrina del confessionale. La chiesa ha preteso ed esercitato il dominio assoluto su di essi; essa ne è pure responsabile.

Disgraziatamente, per realizzare questo sogno diurno essa avrebbe avuto bisogno di avere per confessori una legione di angeli, e non è necessario ricapitolare qui quale razza d'uomini la chiesa presen-

(3) Il canone lateranese non prescrive al penitente di fare l'esame preparatorio, ma il concilio di Trento lo ordina come parte essenziale della confessione (Sess. XIV. De Poenit. c. 5). Ma è quasi impossibile imporlo, ed il Marchant afferma (Trib Animar. T. I. Tract. II, Tit. 7, Q. 2) che quando fosse fatto in modo insufficiente sarebbe meglio non rinviare il penitente perchè lo rifacesse, poichè sebbene egli prometta di ritornare può anche darsi che non torni, la confessione vien resa odiosa e può darsi che il penitente muoia in peccato. E' vero che S. Carlo Borromeo ordina a tutti i confessori di farlo (Instr. Confessar. pp. 54-55) ma il Liguori accetta l'idea del Marchant (Theol. Mor. Lib. VI, n. 607). Nei manuali ad uso del pubblico l'esame vien inculcato come preparazione necessaria alla confessione, e vi si dà con insistenza una lista dei peccati più in voga (Joseph Faà di Bruno, Catholic Belief, pp. 302-5). Un aiuto più dettagliato venne studiato da padre Leuterbreuver nel libretto: « La confession coupée, ou la methode facile pour se preparer aux confessions » (Paris, 1751), e consiste in una lista minuta di tutti i peccati possibili, ingegnosamente disposti in modo che ognuno occupa un posto separato, facile a presentarsi all'occhio del penitente, il quale può così facilmente vedere di che cosa deve confessarsi.

tasse come rappresentanti di Dio nel tribunale della coscienza. Quanto maggiore è il potere, maggiore è la responsabilità per l'abuso dello stesso; affidato a mani mondane od indolenti, che ne facevano fonte di lucro oppure ne adempivano i doveri da semplici funzionarii, il confessionale non poteva diventare per il peccatore fonte di spirituale elevazione, e doveva necessariamente esser considerato come qualche cosa di abitudinario; una volta insegnato a considerare l'assoluzione come essenziale alla salute, pur di assicurarsela il peccatore non badava più ai mezzi; i dottori avevano bel dire che, senza contrizione e volontà ferma e stabile di non peccar più, la confessione era nulla e sacrilegio il sacramento; il popolo, dato pure che siffatte teorie fossero ad esso accessibili, prestava loro ben poca attenzione, purchè il parroco od il vicario pronunciasse su di esso la magica formula ed a Pasqua lo ammettesse alla comunione.

Anche sotto il regime dei Penitenziali, un'influenza malefica fecesi sentire nel sistema delle redenzioni da penitenza, che, però, tornò utile al prete, producendo un abbassamento generale di morale, per lo meno fra le popolazioni gallo-romane, ancor soggette al codice romano e visigotico, ed in cui i tribunali civili non erano ancora abituati al *wer-gild* mediante il quale, fra barbari, componevasi a denaro per pene dovute a delitti. Abbiamo visto come, in epoca più recente, fiorisse il sistema delle redenzioni, coll'abuso affine delle penitenze pecunarie, e fino a qual punto lo stesso venisse applicato, non solo dal sacerdozio in genere, ma ben anche dalla Santa Sede nelle sue tariffe d'assoluzione, e come anche oggi siffatte composizioni siano in uso in casi di restituzione obbligatoria, le quali cose, tutte, non han potuto mancare di esercitare un'influenza deleteria famigliarizzando le menti all'idea che la salute sia una specie di mercanzia da cercarsi e comprarsi, e che il peccato rappresenti un lusso che possono benissimo permettersi coloro che sono in grado di pagare il perdono.

Tutti i benefizii derivanti dall'imposizione della confessione vennero neutralizzati dai malanni che ne scaturirono. Il peccatore che, preso dai rimorsi di coscienza, si presentasse spontaneamente a confessarsi, si sarebbe naturalmente sfogato senza reticenze; costrettovi dal pentimento, era a sperarsi che si sarebbe pure emendato. Costretto, in quella vece, a confessarsi in date epoche dell'anno era naturale che adempiesse a quest'obbligo per abitudine, umiliandosi il meno possibile e facendo la minor quantità possibile di penitenza. Il formalismo e l'ipocrisia doveva necessariamente sostituire lo zelo

spirituale, la coscienza si induriva e s'educava all'inganno, e la morale subiva un inevitabile abbassamento. Ma mezzo secolo dopo gli ordini del concilio lateranese, e prima dell'esaurirsi dell'entusiasmo dell'Ordine Francescano, le istruzioni impartite da S. Bonaventura ai suoi frati dimostrano come, anche fra questi, il penitente fosse già a conoscenza di tutte le astuzie necessarie per palliare e nascondere e scusare i suoi peccati e come già si ricorresse ad ogni genere di sotterfugi pur di evitare le conseguenze (4). In pratica la teoria sulla quale il confessionale era basato era già perduta. Il vescovo Pelayo, che per l'esperienza fatta nella sua qualità di legato papale aveva ben diritto di parlare, ai tempi di Giovanni XXII, sembra che in ciò scorgesse una particolare caratteristica degli Ordini religiosi e dei prelati e dei dotti, i laici ed il clero secolare si confessano onestamente, ma quelli alle suddette classi appartenenti sono quasi universalmente finti ed ipocriti si accusano solo in termini generici e di peccati veniali, senza la minima intenzione di emendarsi. Probabilmente ciò puossi spiegare in base alla più frequente confessione imposta agli ordini religiosi, i quali così, in luogo di sentirsi stimolati a virtù, non facevano che battere una via fatta di abitudini in cui agli altri peccati s'aggiungevano l'ipocrisia ed il sacrilegio (5).

Collo svilupparsi del sistema sotto le assidue cure degli scolastici, questi malanni non fecero che aumentare. Abbiamo visto com'essi analizzassero ogni atto della vita interna ed esterna e cercassero di classificare accuratissimamente ogni singola aberrazione, e come il confessore dovesse pesare e distinguere la relativa moralità delle più complicate azioni regolando ogni più minuto particolare dell'esistenza del suo penitente. Naturalmente siffatto dovere era troppo arduo per le intelligenze più acute, e la comune dei pastori, dato l'affollamento

(4) S. Bonaventuræ de Puritate Conscientiæ Cap. I.

(5) Alv. Pelagii de Planctu Ecclesiæ Lib. II. Art. 78: « In nullo peccato hodie quidem religiosi tantum credo quod Deum offendunt quantum in fictis et hypocritalibus confessionibus. Vix enim aut rarissime aliquis talium confitetur nisi per verba generalia, vix unquam aliquod grave [illegible]ificant. Quod dicunt una die dicunt et altera, acsi in omni die æqualiter offendant. Vix unquam habent intentionem cessandi nec vitam mutandi. De peccatis quæ confitentur, confitentur quædam venialia... sed rarissime confitentur de pecunia, de inobedientia, de suspecta familiaritate etc... Unde veraciter sicut didici inter fratres et in officio Pœnitentiariæ domini Papæ in qui sum, purius et humilius et veracius incomparabiliter confitentur maximi peccatores sæculares et clerici quam religiosi communiter hypocritaliter confitentes. Quanto autem magis sunt in ordine litterati aliqui magistri et lectores et baccalaurei et prælati tanto in confessionibus sunt magis cæci et hypocritaliter confitentur ».

di penitenti al confessionale di Pasqua, doveva rifugiarsi in un sistema fatto di abitudini. Inoltre, la classificazione dei peccati fatta dagli scolastici non poteva fare a meno di contribuire ad abbassare il livello della morale per la banale ed illogica divisione dei peccati in mortali e veniali. Dal momento che le interminabili divagazioni dei dottori sulla classificazione dei peccati portava una confusione enorme in ogni concezione di morale, era necessario escludere dalla spaventosa categoria dei mortali tutti le azioni incompatibili con un genere di vita ordinato, e siccome i veniali si potevano cancellare anche solo coll'intingere la mano nell'acqua santa, o con una benedizione vescovile, questi, per esser degni di confessione, divennero troppo triviali, per cui se ne dedusse che essi contavano poco o nulla. Con tutto ciò la tendenza ognor crescente ad ampliare il catalogo dei peccati mortali, quale si manifesta nella minuta nota di domande da farsi dal confessore al penitente, nota redatta perchè servisse di guida ai confessori, dal XIV al XVI secolo, ben lungi dal produrre un miglioramento, non fece che aumentare i malanni. Sebbene teoreticamente ciò servisse ad elevare il modello di morale e cercasse di tener alto l'ideale di Cristo agli occhi di una generazione mondana e corrotta, era incompatibile con tutto il sistema adoperato dalla chiesa per conservarsi padrona dei destini delle anime, per il quale la chiesa — non potendo di più — pretendeva di applicare questo modello impossibile di condotta pratica al confessionale. Il dire ad un negoziante che l'attendere ai suoi affari semplicemente per far denaro, o ad un cortigiano che l'aspirare ad una carica od ufficio semplicemente per esser onorato era peccato, equivaleva all'andare contro tutti gli istinti dell'umana natura. Teoreticamente non si potevano certo abbandonare questi sublimi principî, ma in pratica vi si era costretti. In teoria esigeva che un penitente dovesse esser pentito di azioni che nessun uomo, che debba lottare per l'esistenza, considererà mai come peccato, esigendo da lui, se voleva ottenere l'assoluzione, di abbandonarle, ottenendo poi l'assoluzione senza la più leggiera penitenza per azioni siffatte o senza l'intenzione di abbandonarle. Questo lo sapeva tanto il prete che impartiva l'assoluzione quanto il penitente, ed il sacramento, che in teoria doveva significare emendamento e salvezza, diventava semplice traffico di inganno e d'ipocrisia. Il prete accontentavasi di sapere che se il penitente non era sincero il sacramento era nullo; ed il penitente accontentavasi dell'ottenuta assoluzione senza preoccuparsi granchè della sua validità. Le forme della chiesa erano osservate e riconosciuta

la sua autorità, ma ambo le parti ledevano profondamente la mora pigliandosi gioco delle cose dichiarate sante.

Le cose non migliorarono col tempo. Se, fin dal secolo XIII, G glielmo di Parigi ebbe a dire che la maggior parte delle assoluzio erano illusorie per mancanza di contrizione da parte del penitente (6 verso la fine del XV Roberto, vescovo di Aquino, affermava che mol si presentavano al confessionale senza divozione e compunzione, senza darsi la pena di ricordarsi dei loro peccati, mentre indescriv bilmente corrotta era la morale della maggior parte del popolo che p due secoli e mezzo era stato continuamente educato alla routine d confessionale. Giovani e giovanette non ancora arrivati alla puber si abbandonavano alla lussuria, gli uomini dichiaravano apertamen la fornicazione non esser peccato, e così per mancanza di castità maggior parte di ambo i sessi piombavano nell'inferno sempiterno (7 Nel secolo XVI, il Card. Caietano affermava che la maggior parte confessori e penitenti non si preoccupavano affatto di fare una confe sione minuta e completa, mentre nulla era più comune di sentire d penitenti dichiarare apertamente di non volersi astenere in avveni dal peccato (8). Evidentemente sì gli uni che gli altri scorgevano i ciò una semplice formalità. Ciò è pure confermato da Rosemundo, quale dice che la maggior parte delle confessioni sono imperfette, p cecità e malizia dei confessori e per negligenza e mancanza di dispos zione per parte dei penitenti, per cui, come dimostra l'esperienza, malvagità pervade tutte le classi e le gradazioni d'uomini, facendo ogni giorno peggiore, con grave danno delle anime (9). Pochi an dopo, il vescovo Guevara osserva pochi esser gli uomini che tornar dall'Italia senza esser assolti pur restando dissoluti, la qual cosa eg caritatevolmente attribuisce al fatto che l'Italia è popolata di pecc tori (10).

Nessun miglioramento produsse il concilio di Trento. Doming Soto ci informa che la maggior parte di confessori e penitenti sor contenti se la confessione è completa, senza preoccuparsi di emendar (11). S. Carlo Borromeo attribuisce a mancanza per parte dei confe

(6) Guill. Parisiens. de Sacram. Pœnit. c. 6.

(7) Rob. Episc. Aquinat. Opus Quadragesimale Serm. XXVIII. c. 1; XXIX. c. XXX, c. 1.

(8) Caietani Opusc. Tract. V. De Confess. Q. 3, 5.

(9) Godescalci Rosemondi Confessionale Prœm. (Antverp. 1519).

(10) A. de Guevara, Epistolas Familiares N. XVIII. (Ochoa, Epistolario Esp nol, I. 103).

(11) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVIII, Q. ii. Art. 4.

sori il fatto che gli uomini se ne vanno quasi tutti alla confessione di anno in anno senza emendarsi mai; la confessione non è fatta se non per abitudine e formalità, mentre l'assoluzione è concessa sconsideratamente e negligentemente con grave detrimento delle anime (12). Un progetto di riforme dello stesso periodo accenna agli abusi di queste deficienze nell'amministrazione dell'assoluzione, che così, in luogo di riformare il peccatore, non fa che ferirne la coscienza (13). Ancor più esplicito è il Card. Bellarmino. Turbe di fedeli si affollano alle porte dell'inferno per la negligenza dei loro direttori, spirituali e temporali. Molti confessori, sebbene di loro privata autorità, assolvono tutti quelli che loro si presentano, contriti o no, tanto se si confessano minutamente che genericamente, preparati o no a dare soddisfazione. Così il popolo si corrompe, e le vie della penitenza gli si chiudono, nè oggi si peccherebbe con tanta facilità se con tanta facilità non si concedesse l'assoluzione. Gli uomini si presentano al confessionale carichi di peccati, in cui mille volte sono caduti; vengono senza un segno di dolore, e noi, giudici indegni, alziamo la mano e diciamo loro: « Io ti assolvo, vanne in pace » (14). Corella deplora amaramente la profanazione del santuario; poco o nulla delle disposizioni necessarie; sommario è l'esame di coscienza; nascosti o scusati i peccati; soppresse le circostanze necessarie; leggiero il dolore d'aver offeso Iddio; debolissime le risoluzioni di emendarsi, come si vede in coloro che per anni guazzano nel peccato; nessuna restituzione dell'onore e della reputazione altrui o dei beni di malo acquisto; continuazione di odii; mantenute le relazioni illecite. Ed esclama: quanti, Dio mio! si avvicinano all'altare con cuore immondo! quanti, come Giuda, si cibano

(12) S. Caroli Borrom. Instructiones Præd. et Confess. Brixiæ, 1676, pp. 48, 58, 60.

(13) Cod. Bibl. Ambros. Mediol. G. 22 (Döllinger, Beiträge zur politischen, Kirchlichen u. Cultur-Gescichte, III. 241).

(14) Bellarmini de Gemitu Columbæ Lib. III. c. 7; Concio VIII. De Dominica 4 Adv. - « Illi postremo se ministri et dispensatores non agnoscunt, qui quasi non essent Domino rationem reddituri, summa facilitate omnibus manum imponunt, et tam contritos quam non contritos, tam plene ac perfecte confitentes quam peccata sua quadam confusa generalitate involventes, tam satisfacere paratos quam non paratos, quasi propria potestate et auctoritate absolvunt. Isti sua imperitia et superbia corrumpunt populos et eis veræ pœnitentiæ viam præcludunt. Nec enim esset hodie tanta facilitas peccandi si non esset tanta facilitas absolvendi. Veniunt homines onusti peccatis et qui millies in eisdem ceciderunt, et veniunt sæpe sine ullo signo doloris... et nos judices inconsiderati, dispensatores, omnibus manum imponimus, omnibus dicimus, *ego te absolvo, vade in pace* ». Già nel secolo XV il Dr. Weigel lagnavasi che la facilità con cui ottenevasi l'assoluzione costituisse un incentivo a peccare. - Claviculæ Indulg. c. xix.

sacrilegamente del pane degli angioli! Il peccato ha molti seguaci mentre derelitta è la virtù; le vie dell'inferno sono affollate ed abbandonata la strada del paradiso (15). Difficilmente si potrebbe con parole più esplicite condannare tutto il sistema ed i suoi deplorevoli risultati. La chiesa si è assunta un compito superiore alle forze umane, e l'imperfezione umana da essa riconosciuta ha convertito i mezzi stabiliti per la salute in istrumenti con cui vulnerare le anime e diffondere la corruzione. Il risultato pratico si scorse quando l'Inquisizione spagnuola si accinse all'impresa di sradicare a credenza popolare dominante che la fornicazione non fosse peccato. Nei processi figurano molte conversazioni in cui l'accusato sostiene l'opinione proibita con forti ragionamenti. Fra questi non è raro il caso di sentir dire che i preti, confessando, nulla avevan detto di ciò, assolvendo da siffatto peccato, come se fosse veniale (16). Tale fu il risultato del controllo delle umane coscienze arrogatosi dalla chiesa; essa è responsabile dei peccati che non punisce, e gli uomini si mettono al sicuro dietro di essa; il credente è esonerato da ogni responsabilità e su di essa fa ricadere tutto il peso dei suoi peccati.

S. Carlo Borromeo ed il Bellarmino invano esposero i malanni derivanti dall'eccessiva facilità con cui s'accordava l'assoluzione. La tendenza a concederla senza troppo discernimento non fece che crescere. Gobat osserva che è facile il dire: « torna fra sei giorni, e frattanto lotta strenuamente », ma difficilmente un confessore può esaminare non in sei ma in cento giorni, e la maggior parte ne trarrebbe poco o niun profitto (17). Abbiamo visto con quanto calore si inculcasse ai confessori di non respingere i penitenti colla loro durezza (18). e gli argomenti addotti dal Salvatori in difesa di questa pratica denotano il dilemma fatale scaturiente da un sistema che sostiene l'assoluzione sacerdotale esser essenziale alla salute (19). Rifiutata, induce il peccatore a disperazione rendendolo peggiore che mai; concessa, lo abitua a creder che il peccato conti poco, poichè con tanta facilità è perdonato. Perfino il Liguori, con tutta la sua lassezza, riconosce che l'eccessiva indulgenza dei confessori è sempre stata di danno alla chie-

(15) Corella Praxis Confess. P. II. Perorat. n. 5-6.

(16) MSS. Königl. Biblioth., der Univ. Halle, Yc. 20, T. 1.

(17) Gobat Alphab. Confessar. n. 321-22.

(18) S. Alph. de Ligorio Praxis Confessar. c. I. § 2, n. 8, 11, 12. Cf. Müller, Catholic Priesthood, III. 176.

(19) Salvatori, Istruzione per i novelli confessori P. II. § 1.

sa (20). Alla pari di tanti dolori altri tentativi umani, il confessionale ha il torto di venir a mancare quando più ce ne sarebbe il bisogno.

Com'è naurale, le cose non volsero in meglio coll'introdursi e lo svilupparsi del probabilismo, che mise al sommo della scala l'interposizione del prete tra Dio e l'uomo, sostituendo la coscienza del peccatore con tutta una serie di regole arbitrarie ed artificiali formulate per servir di guida ai confessori nell'adempimento del loro ministero. Così il peccato divenne, non trasgressione di una legge divina impressa nell'anima umana, ma tutto ciò che i casuisti potevano definir per tale. Lo stesso furto non è che veniale, giacchè la *parvitas materiæ* lo può spogliare del carattere di mortale, ed il ladro chiede, non se ha trasgredito i comandamenti, ma se l'ammontare della refurtiva è tale da farlo rientrare nelle definizioni dei casuisti. La coscienza vien abbandonata a tutta la sua rozzezza, poichè non vien riconosciuta come guida, e le azioni sono pesate e misurate in base ad un modello puramente artificiale — o, se si tratta della coscienza, questa è colpita dalla massima esser peccato solo ciò che l'attore riconosce per tale. Chi accetta tutto questo, chi si sottopone ciecamente al suo direttore spirituale, ha già fatto i suoi conti con Dio e può star sicuro di evitare le pene dell'inferno e del purgatorio con poche preghiere ed un'indulgenza; chi si basa sulla propria coscienza, chi scruta soggettivamente le proprie azioni e cerca di accertarsi da solo se è caduto o no in disgrazia di Dio è messo in ridicolo come scrupoloso, ed è denunciato come il terrore del confessionale da sopprimersi con tutto l'esercizio della pienezza del potere confessoriale (21).

Invano i rigoristi protestarono contro la crescente lassezza pratica dimostrando come non si dovrebbe mai concedere l'assoluzione senza

(20) S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 426.

(21) Contemporaneamente, a giudicare dalle frequenti allusioni che si riscontrano nei libri di testo, assai numerosa dev'esser la classe di coloro che sono vittime della « scrupolosità » causata dall'aver imposto al devoto di frenare tutti i cattivi pensieri e le azioni che possono parere cattive, per poter riportare, col sacramento della penitenza, l'anima alla sua purezza battesimale. Trattandosi di persone timide e dubbiose questo poteva far sì che i peccati veniali venissero ritenuti mortali producendo il timore di incorrere nella dannazione eterna per aver trascurato pratiche lievissime non debitamente confessate e soddisfatte. Che questo, portato all'estremo, potesse tornare a detrimento del corpo e dell'anima apparisce dall'avviso dato a siffatti penitenti esser meglio qualche volta omettere dei peccati (sebbene ciò renda la confessione nulla e sacrilega) che restare perennemente preda dell'ansietà, lasciarsi vincere dal dolore ed incorrere nel pericolo di perdere la testa ed il sentimento. - Zenner Instruct. Prac. Confess. § 71. - La Croix (Theol. Moral. Lib. I. n. 514) afferma che gli scrupoli portano sovente alla pazzia ed abbreviano la vita.

evidente contrizione, od almeno con vera attrizione ed ardente desiderio di emendarsi. Invano ei denunciarono l'abitudine di alcuni confessori di assolvere sempre i peccatori abitudinarii, senza tentare affatto di riformarli, e di pretendere di supplire essi stessi al difetto colle loro ardenti esortazioni, giacchè il ritener valida siffatta assoluzione equivale a credere che il confessore abbia il potere di fare miracoli. Invano ei sostennero che se uno passa la vita in peccato, fatta eccezione delle solennità pasquali, il suo pentimento non può non esser finto, basato sull'indolenza del confessore, e col solo effetto di profanare il sacramento e di produrre l'impenitenza finale del peccatore. Invano affermarono che il presumere che la vera confessione avvenga mentre il confessore parla, e che in seguito avvenga il mutamento di volontà nel peccatore, è esporre i misteri della fede alle beffe degli infedeli (22). Costoro vennero denunciati per giansenisti e macellai delle anime, perchè colla loro rigidezza privavano il peccatore di ogni speranza negandogli il beneficio dei mezzi stabiliti da Dio per la salvezza dell'uomo. Così la lassezza è riuscita a trionfare, sebbene di tanto in tanto sorgessero delle voci ad ammonire che il peccato trovasi incoraggiato dalla dominante facilità nell'accordare l'assoluzione. Il Ferraris cita il Bellarmino, nonchè una frase di un sinodo in cui è detto che per questa eccessiva facilità nell'accordare l'assoluzione vanno perduti un numero infinito, non solo di penitenti ma ben anche di preti (23). Il concilio di Urbino del 1859, pur ammonendo i confessori a non mostrarsi troppo severi coi ben disposti, aggiunge il detto del Bellarmino che oggi non si peccherebbe con tanta facilità, se con tanta facilità non se ne ottenesse l'assoluzione (24), ed il concilio di Collocz del 1863 dice che i preti sono responsabili delle ricadute e di altri malanni scaturienti da indebite assoluzioni per le quali periscono un numero infinito tanto di penitenti che di confessori (25).

La teoria meccanica della salute mediante l'assoluzione fa sì che il penitente faccia tutto il possibile per ottenere il sacramento, non solo senza pentimento ed emendamento, ma, se necessario, corrompendo il confessore. Questa abitudine, denunciata nel secolo XIV da Alvaro Pelayo è ancor oggi in vigore. Il catechismo Tridentino di-

(22) Habert Praxis Sacr. Pœnit. Tract. III. Reg. 1, 2, 5.

(23) Ferraris Prompta Biblioth. v. *Absolvere* Art. 2.

(24) C. Urbinatens. anno 1859, P. I. Tit. viii. n. 49 (Coll. Lacens. IV, 20).

(25) C. Colocens. anno 1863 Tit. III. c. vii. (Collect. Lacens. V. 652).

chiara che gran parte di fedeli adempiono all'obbligo della confessione nella maniera più sommaria, non curandosi di ricordarsi dei peccati nè di fare quanto è richiesto per ottenere la divina grazia (26). Non solo un rigorista della tempra di Bethune, vescovo di Verdun, ammonisce i confessori che la maggior parte delle volte le parole e le lacrime dei penitenti sono mendaci (27), ma ben anche un lassista della forza del Salvatori deplora che i peccatori non di rado ingannino il confessore con confessioni menzognere, sia negando i peccati attuali che affermando di aver fatta una penitenza che in realtà non hanno fatta. Ei si vantano perfino, dec'egli, coi loro amici di aver corrotto il confessore; essi abbisognano dell'assoluzione ed, una volta ottenuta questa, sono contenti, non riflettendo che il demonio si è impadronito di loro e che in luogo di essersi liberati dai peccati, ve ne hanno aggiunto un altro ancor più grave (28). Un altro sotterfugio al quale ricorrono coloro che vogliono avere l'assoluzione senza abbandonare il peccato abituale consiste nel tacerlo in confessione e sostituirlo con i peccati della vita passata già confessati, mentre i peccatori scandalosi, breve tempo prima di Pasqua, corrono in cerca di un confessore lassista che facilmente li assolva e poscia, a Pasqua, corrono dal proprio parroco al quale si confessano di peccati veniali (29). L'influenza morale di siffatto concetto del perdono e del peccato è evidente, ed è quasi deplorevole ugualmente dell'abitudine che ci si dice prevalesse, anche fra persone pie, di confessarsi dei proprii peccati, ma senza dolore od intenzione alcuna di emendarsi, mentre altri si confessano per abitudine, o perchè così fanno i loro compagni (30). Data la proporzione immensa di confessioni imperfette e fittizie, si presenta naturale la conclusione che il sistema fosse fatto assai più per portare a perdizione che a salvezza, giacchè ci vien detto commettere peccato mortale il confessore che impartisca l'assoluzione ad un penitente tutt'altro che ben disposto, poichè così egli espone il penitente al pericolo di dannarsi, in forza del falso sentimento di sicurezza in cui si vive per il fatto di non esser stato perdonato, e per la maggior licenza accordata al peccato, cose tutte che induriscono il cuore e predispongono all'impenitenza finale (31).

(26) Cat. Trid. *De Pœnit.* c. xi.

(27) Epist. Pastoral. in Habert Praxis Sacr. Pœnit. - Clericati de Pœnit. Decis. XXIX. numero 12.

(28) Salvatori, Istruzione per i novelli confessori P. I. § 4; P II. § 2.

(29) Habert Praxis Sacr. Pœnit. Tract. III. Reg. 5; Tract. IV.

(30) Sala, Prontuario del Confessore, pp. 84-5 (Vich, 1866).

(31) Th. ex Chames Theol. Univ. Diss. V. De Pœnit. c. vi. Q. 5.

Una naturale deduzione dell'eterna ed alterna vicenda di peccati e di assoluzione è l'idea espressa nel *Refran* spagnuolo attribuito al penitente che si amministra la disciplina: *Esto es por la vaca que hurte, y esto por la vaca que voy a hurter*, questo per la vacca che rubo, e questo per la vacca che sto per rubare. Questo concetto, come dice il Segneri, è proprio di molti penitenti che rimirano la confessione come se fosse una tassa imposta da Cristo per ogni singola trasgressione, simile alle tasse messe sull'importazione; così, purchè uno paghi la gabella, è libero di portare i suoi beni; altrettanto è del peccatore, il quale colla confessione si purga delle sue macchie ed è libero di tornare a peccare, soggetto alla stessa tassa (32). Certo, tutto questo, per portare all'emendamento, e sebbene non sia accettato dai teologi questi hanno però accettato una dottrina affine ed ancor più demoralizzatrice, che non si può negare senza negare tutta l'efficacia del sacramento, e cioè, che chi pecca nella speranza di ottenere il perdono mediante l'assoluzione, non incorre in una circostanza aggravante il peccato. L'Aquinate lo ammette, ma aggiunge esser peccato il peccare coll'intenzione di continuare a peccare nell'aspettativa del perdono (33). Tamburini pure asserisce che il peccare nell'aspettativa del perdono, ben lungi dall'esser una circostanza aggravante ne è una attenuante (34). Non si aveva difficoltà a riconoscere in ciò uno stimolo a peccare, ma dicesi che Cristo aveva istituito tutti i particolari della confessione, compreso questo, e quindi occorreva accettare, insieme al bene, anche il male della confessione (35). La Croix, seguendo l'Aquinate, afferma che se un peccato viene ripetuto nell'aspettativa di averli rimessi ambedue con uguale facilità in una sola confessione, è errore ed è presumere troppo della misericordia di Dio (36), ciò è vero, ma nello sviluppo moderno del lassismo è stato rigettato anche questo limite, ed il Gury afferma la perfetta legittimità dell'argomento giacchè il confessarsi di peccati ripetuti è altrettanto facile quanto il confessarsi di un solo (37). Virtualmente tutto questo

(32) Segneri Instruct. Confessarii c. viii.

(33) S. Th. Aquin. Summæ II, II. Q. xxi. Art. 2 ad 3.

(34) Tamburini Method. Confess. Lib. II. c. ii. § 3, n. 9.

(35) Benzi Prax. Tribun. Conscient. Disp. I. Q. iii. Art. 2, Par. 3, n. 13.

(36) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 982.

(37) Gury Casus Conscient, I. 205. - Un secolo prima Leuterbreuver disse doversi pure confessare come peccato il fatto di aver commesso con maggiore facilità i peccati nella certezza di poterne esser assolti con uguale facilità - La Confession coupée, pagina 66.

rappresenta quasi una licenza di peccare ed una licenza ancor più formale trovasi nelle facoltà concesse dalla Sacra Penitenzieria; colle quali si autorizzava a scegliersi un confessore che avesse il potere di assolvere da tutti i casi riservati, esclusi quelli riservati in forza della bolla in *Cœna Domini*. E qui presentavasi la questione se il penitente potesse esser assolto anche di peccati commessi tra la data della facoltà e quella della confessione; Marco Paolo Leone dice di propendere per la negativa, perchè questo farebbe sì che nell'intervallo il peccatore potesse sbrigliarsi a piacer suo, ma, consultato il Reggente della Penitenzieria, questi rispose che siffatte lettere hanno valore sino al tempo della confessione (38).

Non è difficile immaginare quale influenza esercitasse sulla morale la dottrina che l'assoluzione restituisca l'anima allo stato di innocenza; il debito contratto con Dio è pagato, il peccato non esiste più nell'anima e se ne può smarrire perfino il ricordo. Abbiamo visto come, nel confessionale, il penitente potesse negare di aver commesso un peccato mortale del quale fosse già stato assolto, e l'applicazione di questa dottrina agli affari della vita porta a risultati che urtano profondamente il senso morale. Un'adultera che già sia stata assolta può negare con giuramento la sua colpevolezza, giacchè possiede la certezza morale che il peccato è stato rimesso. Un caso comunissimo è quello accennato dal Gury, di una fanciulla che, pur essendo incinta, può sposare un uomo che non sia il suo seduttore, senza commetter peccato, purchè siasi confessata e ne abbia ricevuta l'assoluzione (39); ma i moralisti non si danno la briga di dirci che si debba dire del marito, costretto a nutrire il bastardo di un altro.

Nei tempi moderni la penitenza è stata veramente ridotta ai minimi termini e quindi ciò non poteva tardare ad influire in modo deplorevole sul concetto popolare dell'odiosità del peccato, nonostanti tutte le indulgenze che vi suppliscono, le quali si possono lucrare con pratiche di carattere trivialissimo. Il fatto che queste leggerissime pratiche si pretende possano placare l'ira di Dio, redimere le anime dalle pene del purgatorio ed aprir loro le porte dell'inferno, apprezzate in base alle formalità prescritte per ottenere il perdono, non può far a meno di far considerare la morale come indifferente. Qualunque

(38) Marc. Paul. Leonis Praxis ad Litt. Maior. Pœnitentiarii, p. 392.

(39) Gury Casus Consc. I. 418; II. 872. Cf. Alph. de Ligorio Theol. Mor. Lib. III. numero 162

possa essere lo zelo con cui i moralisti insistono sulle sanzioni della legge morale, tutto questo è virtualmente obliterato nello spirito popolare dalla facilità con cui se ne condonano le infrazioni. La comune dei mortali difficilmente concepisce peccato più grave di quello dell'adultera che avvelena il marito per convolare a nuove nozze coll'amante, eppure in siffatti casi la Penitenzieria le accorda l'assoluzione e la dispensa per poter vivere col secondo marito, imponendo solo la leggiera soddisfazione di un'elemosina proporzionata ai suoi beni, di alcune messe da celebrarsi in suffragio dell'anima dell'ucciso, di confessarsi mensilmente, e di badare che gli eredi ed i dipendenti non ne abbiano a soffrire, qualora ciò si possa fare senza destare sospetto; inoltre, per lo spazio di un anno essa deve fare una leggiera penitenza ed il Leone suggerisce che si potrebbe far consistere nell'astenersi due volte alla settimana dalla carne, sotto pretesto di salute, tardare di un'ora più dell'usuale a coricarsi, ed evitare per lo spazio di un anno di intervenire a balli e danze (40). Siffatto sistema confonde il senso morale e toglie ogni significato alla dottrina con tante cure inculcata di ricompense e punizioni eterne. Chiericato deplora gli effetti di questa lassezza, che, dic'egli, fanno dimenticare al penitente la gravità dell'offesa fatta a Dio, e lo lasciano disposto a ripeccare (41), e ciò è pure riconfermato dal Vasquez e dal Sanchez, i quali affermano esservi una classe di anime scrupolose, nervosamente ansiose di ottenere la remissione dei loro peccati passati, pur continuando a vivere nell'immondezza, incuranti dei peccati che vanno continuamente commettendo. Siffatte persone sono spesso turbate dal pensiero di voti che credono d'aver fatti, o da questioni di fede o di bestemmie di nessuna importanza, mentre si conservano indifferenti di fronte alle più gravi trasgressioni (42).

Allorquando, nel secolo XVI, gli eretici rigettarono il sacramento della penitenza, il catechismo del Concilio di Trento arditamente asserì che questo costituiva una barriera contro il peccato ed un baluardo della morale. «Abolite la confessione sacramentale, e vedrete la società inondata da un diluvio di delitti d'ogni genere, specie segreti - di delitti aperti, e di altre cose di maggior gravità, che gli uomini, una volta depravati da cattive abitudini, non avranno paura di commettere alla luce del sole. La vergogna salutare che accompagna

(40) Marc. Paul. Leonis Praxis ad Litt. Maior. Pœnit. p. 205.
(41) Clericati de Pœnit. Decis. III. n. 7.
(42) Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I. c. x. n. 86.

la confessione limita la licenza, imbriglia il desiderio e frena le malvagie inclinazioni della corrotta natura» (43). Tale è il concetto ufficiale. Domingo Soto già aveva ricorso quasi alle identiche frasi ampollose, aggiungendo che, quando egli trovavasi in Germania, la città di Nürnberg inviò un'ambasciata all'imperatore chiedendo che la confessione fosse resa obbligatoria mediante decreto imperiale, in conseguenza del numero aumentato di delitti dopo la sua abrogazione, ma gli inviati vennero beffeggiati perchè non seppero spiegare come, rifiutandosi di conoscere l'assoluzione, avrebbero potuto costringere uno a confessarsi di delitti segreti (44), giacchè pare che quegli onesti borghesi avessero bisogno di costringere la disciplina della confessione senza il perdono demoralizzatore. Ai nostri giorni Miguel Sanchez ha rievocata quell'asserzione: la confessione è incompatibile colla corruttela, rappresenta un ostacolo insuperabile al pervertimento ed alla corruzione dei popoli, ed in ciò sta il segreto degli sforzi fatti dagli eretici per abolirla, ma costoro non possono trovar proseliti altro che fra persone che non hanno alcun timor di Dio nè ritegno morale (45). La prova della verità di questa declamazione va ricercata nelle condizioni morali delle nazioni alle quali, per quasi sette secoli, la chiesa ha imposto il suo freno e la sua azione purificatrice. Se veramente fosse vero quanto è detto, queste nazioni avrebbero dovuto essere modelli di moralità, ignare dei cattivi pensieri e delle cattive azioni, ed il contrasto tra esse e gli eretici abbandonati alle loro sbrigliate passioni avrebbe dovuto esser tale da convincere forzatamente anche le menti più retrive.

La storia dimostra sufficientemente la deplorevole persistenza dell'umana perversità e l'inutilità di tutti i tentativi di mettervi un freno colle astuzie artificiali del confessionale. Può darsi che il sentimento di decenza aumentato nei tempi moderni renda il vizio meno ripugnante che non fosse nella franchezza medioevale, ma si è guadagnato assai più in ipocrisìa che in virtù, solo che il movimento umanitario dello scorso secolo ha raddolcito i costumi, ha vinta la ferocia e ci ha resi più sensibili alle sofferenze del nostro prossimo. Corella non fu rigorista, ma il quadro da lui tracciato delle condizioni morali della Spagna alla fine del XVII secolo è vergognoso; eppure la Spa-

(43) Catechism of the C. of Trent, versione di Donovan, p. 190.

(44) Dom. Soto in IV, Sentt. Dist. XVIII. Q. 1, Art. 1.

(45) Mig. Sanchez. Prontuario de la Theologia Moral, Trat. VI. Punto ii. § 3; Punto V. § 2.

gna erasi conservata perfettamente immune dalla tabe ereticale, e tutte le pratiche della religione vi erano rigorosamente imposte. Ovunque, dic'egli, si trova il vizio ed il delitto, lussuria e crudeltà, frode e rapina nel commercio, nei tribunali della giustizia, nelle famiglie, a corte, nelle chiese, mentre è, se possibile, ancor peggiore del laicato (46). Mezzo secolo dopo, il Concina fa un quadro egualmente desolante della degradazione morale d'Italia; i missionarii attraversano regolarmente le singole provincie, il popolo si affolla loro dintorno, e sotto il timore del fuoco dell'inferno, fanno la loro confessione, sono assolti dei loro peccati, e subito si accingono ad accumulare peccati su peccati per gli esercizii del prossimo anno; passano la loro vita in una vicenda incessante di confessioni e ricadute, e difficilmente su mille penitenti se ne troverebbero cinque che dessero veramente segno di vera giustificazione cristiana, raccogliendo il frutto di tante fatiche apostoliche.

La fonte di questo mostruoso inganno sta nel fatto che sin dalla fanciullezza sono abituati ad esser spettatori di questa continua alternativa di sacramento e ricaduta, e pensano basti a confessarsi pur persistendo ad avvoltolarsi nel brago della loro lussuria (47). Se credessimo che il rigorismo del Concina pregiudicasse il valore della sua testimonianza, potremmo rivolgerci al Salvatori il quale, nel 1802, dichiarava che allora assai più di prima, si sarebbe potuto dire, come ai tempi di Noè, che ogni carne aveva corrotte le sue vie sulla faccia della terra; egli dice che la licenza aveva pervaso universalmente tutte le età e tutti i sessi, e tutte le classi, sì che tutti se ne vantavano, ed i pochi che vivevano castamente erano messi in burletta (48). I vescovi radunati nel 1850 al concilio di Siena pubblicarono una lettera sinodale, che è un abbietto riconoscimento del fallimento della chiesa; essa è riuscita a schiacciare tutti i dissidii verificatesi nel secolo XVI, e da allora ha avuto il dominio indisputato delle scuole e del confessionale, eppure i vescovi affermano che fra le persone colte si trova un'infinita moltitudine di persone che sono cristiane solo di nome, mentre ancor più numerose si riscontrano persone siffatte nelle classi più basse, l'ignoranza delle quali le abbandona senza difesa in balìa di false dottrine (49).

(46) Corella Praxis Confession. P. II. Perorat. n. 3.

(47) Concina Theol. Christ. contractæ Lib. XI. Diss. 1, c. 9, § 3, n. 2, 3, 8 - Cf. Esplicazione di quattro Paradossi, c. ii. § 1, n. 4.

(48) Salvatori, Istruzione per i novelli confessori, P. I. § ix.

(49) Synod. Senarum. anno 1850, Litt. Synod. (Collect. Lacens. VI. 277-8).

Si tratta qui di testimonianze positive, scelte fra le più competenti a giudicare delle condizioni del popolo in due fra le più ortodosse religioni d'Europa, in cui la chiesa ha sempre potuto imporre i suoi precetti senza esterne intromissioni. Ci resta da esaminare l'interessante questione della comparativa moralità di protestanti e cattolici; tale comparazione ci aiuterà a valutare l'effetto del sacramento della penitenza nell'opera di promuovere la giustizia.

Da una parte, il Döllinger ha raccolto un ammasso di testimonianze per dimostrare che, a partire dal 1525 fino alla fine del secolo XVI, numerosi pastori protestanti si lagnavano che la morale del popolo fosse peggiore che sotto il cattolicismo (50). Gli uomini, disillusi nelle loro speranze che la semplice dottrina del vangelo potesse piegare le cattive tendenze dell'umana natura, ed irritati del confronto fra la loro diminuita autorità e quella goduta dai preti dell'antica fede, non erano alieni dal rimirare con occhio benigno gli strappi fatti ad un tipo rigido di morale ed alle loro affermazioni bisogna por mente. Per un altro verso, allo scoppiare della Riforma, la chiesa germanica navigava in un mare di corruzione; il popolo era ignorante e rozzo, ed il clero gli forniva esempi di cinica malvagità. Coloro che si rifiutarono di seguirlo, attribuirono in gran parte il successo di Lutero, al disgusto generale del popolo per i suoi depravati pastori (51). In siffatte circostanze qualunque cangiamento era il benvenuto. E' bensì vero che Giorgio Witzel, giustificò il suo ritorno al cattolice-

(50) Döllinger, Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen, Vol. II. (Regensburg, 1848).

(51) A questo proposito io ho accumulate molte prove nella mia *Storia del Celibato*, pp. 430, 514, 518, 527, 529, 548, 556. Vedi pure il memoriale inviato, verso il 1543, da Frid. Nausea, vescovo di Vienna, al Card di S. Croce, stampato dal Döllinger, Beiträge zur politischen u. Cultur-Geschichte, III. 154. Le lettere dai primi gesuiti inviate in Germania, citate da Stewart Rose (St. Ignatius Loyola and the early Jesuits, pp. 354-55, 359, 364, 459, 526, ecc.), danno un resoconto ugualmente deplorevole. In Vienna da più di 20 anni nessuno aveva ricevuto gli ordini sacri. In Worms, Pierre Favre avrebbe desiderato di trovare almeno due o tre ecclesiastici, che non vivessero apertamente in peccato o non fossero macchiati di delitti notorii. Erasmo afferma che fra laici il titolo di chierico o di prete o di frate era considerato insulto mortale (Milit. Christianæ Enchirid. can. 6). In forza della spinta ricevuta dalla Riforma, a lungo andare, la chiesa doveva diventare un'organismo che si mantenesse in vita semplicemente a scopi politici e finanziarii. Come istrumento spirituale essa era virtualmente morta. Una lettera di S. Pio V, scritta verso il 1570 (Pii V. Epistolarum Lib. II. Epist. 20, Antverpiæ, 1640, p. 109) dimostra quanto ancor piccolo fosse il progresso fatto, e ci offre un divertente commentario della gonfia retorica del contemporaneo Catechismo tridentino.

simo, avvenuto nel 1534, dichiarando che la licenza a peccare era maggiore fra gli evangelici che fra gli ortodossi (52), ma più tardi vide assai meglio le ragioni del suo cangiamento e nel memoriale indirizzato all'imperatore Ferdinando afferma che la morale dei luterani è superiore a quella dei cattolici (53). Un secolo dopo, più significante è la testimonianza del Caramuel, zelante persecutore di eretici, il quale dice che in molte provincie della Germania i Luterani sono più morali dei Cattolici, i quali vivono in modo scandaloso (54). Da quell'epoca la Contro-Riforma ha maturato i suoi effetti, ed i sistemi rivali hanno tutta l'opportunità di dimostrare i loro rispettivi meriti.

Non si tratta, qui, se non di generalità, alle quali va dato il valore che possiedono. Se ci rivolgiamo ai tempi moderni, ed a quel grande campione del cattolicismo che fu il Balmes, nulla troviamo all'infuori di vaga e vuota rettorica, come, ad esempio, l'ipotesi aprioristica che il sacramento della penitenza è uno dei mezzi più potenti per dirigere la vita umana sui sentieri della morale, e che l'umana debolezza esige di esser guidata da un confessore, pur ammettendo la possibilità della virtù del protestantesimo, per gli esempi che se ne hanno quotidianamente (55). Altrettanto bisogna dire degli eloquenti periodi di padre Ventura da Raulica, che nessuna prova può dare all'infuori della sua asserzione e di quella dei suoi correligionarî (56). De Becker riconosce come naturale l'influenza benefica del confessionale, e cita a questo proposito le opinioni teoretiche di Voltaire, di Rousseau e di Lord Fitzgerald (57). L'apologista cattolico più recente è abbastanza avveduto per vedere ed ha sufficiente schiettezza per riconoscere che, per lo meno nel medio evo, la fede ebbe poca o nessuna influenza sulla morale (58). Bellingham porta alcuni dati statistici per dimostrare la moralità superiore del cattolicismo, ma i suoi tentativi non hanno il benchè minimo valore scientifico, e ben poco di più si può dire di una delle più nobili figure del cattolicismo, il Card.

(52) « Vidi apud nos licentius peccare quam apud eos quos pro antichristianis jure nostro judicamus ». - Döllinver, Die Reformation I. 36 (Zweite Aufl. 1851).

(53) Döllinger, Beiträge, III. 179.

(54) Caramuelis Theol. Fundam. n. 1347.

(55) Balmes, El protestantesimo comparado con el Catolicismo, c. XXX. (Barcellona 1844, II. 165-7.

(56) Venturæ de Raulica, Conferencia decimaoctava (Traducida por José Nieto, Madrid, 1856).

(57) De Decker, L'eglise et l'ordre social chretien, p. 112 (Louvain, 1887).

(58) Lilly's Claims of Christianity, pp. 133-5 (New York, 1894).

Gibbons (59). Tutte queste opere sono viziate dal principio che il solo padre von Hammerstein. S. J., ha avuto il coraggio di confessare, e cioè, di affrontare siffatti argomenti colla convinzione che la fede e la disciplina cattolica assicurano la morale più pura; che, quindi, vanno accettati tutti i fatti che armonizzano con questo principio, rigettando quelli che lo contraddicono (60).

Nella seconda metà del secolo la maggior parte delle nazioni europee sono venute accumulando accurate statistiche sui delitti commessi entro i loro confini, e queste statistiche gettano un bagliore di luce sull'argomento che ci interessa, qualora vengano usate con prudenza e con giudizio, nonostante che i sociologi, che hanno studiato a fondo la questione, siano d'accordo nel dire che le statistiche criminali comparative internazionali, in complesso, sono troppo vaghe per potersene servire per formulare conclusioni assolute. Per offrire dei dati comparativi accurati, troppo gravi sono le differenze di leggi e costumi, di attività politiche e di rigore nei tribunali; i paesi che sono in possesso delle leggi più severe, della miglior polizia e del sentimento morale popolare più fine danno i peggiori risultati, mentre miglior figura fanno quelli che sembrano meno progrediti (61). Su di un punto importante, tuttavia, si ha un consenso unanime di opinioni, ed è quello che, ad eccezion fatta della Gran Brettagna, nel periodo in cui le statistiche hanno un certo valore, il delitto è ovunque in aumento. Ciò non si deve attribuire ad un'influenza della religione, giacchè è comune tanto a cattolici che a protestanti, ma a rilassamento nella giurisprudenza criminale e nell'amministrazione della giusti-

(59) Bellingham, Social Aspects of Catholicism and Protestantism, chap. VII. (London, 1879). - Gibbons, The faith of ours Fathers, pp. 421-7 (Baltimore, 1893)

(60) L. von Hammerstein, Konfession und Sittlichkeit, pp. 8-9 (Trier, 1893). Vedi pure il suo *Nochmals: Konfession U. Sittlichkeit.* L'argomento suo principale è che fra cattolici si danno annualmente 58 casi di suicidio per milione, mentre fra protestanti se ne danno 190. E' certo che la dottrina cattolica si presta assai più della protestante a scoraggiare siffatti atti di debolezza, ma allora com'è che nella chiesa greca di Russia la media è di 28? In Inghilterra ed in Galles è di 69, ed in Francia di 160. La tendenza tedesca al suicidio dà al protestantesimo questa media; in Sassonia è di 338 (Van Oettingen, Die Moralstatistik, Anhang, Tab. CXX). Naturalmente da questi fatti non se ne può trarre conclusione generale, fatta eccezione della proclività al suicidio che è questione più di razza che di religione.

(61) Köbner, Die Methode einer Wissenschaftlichen Rückfallstatistik, Berlin, 1893, pp. 76-79. Ved pure von Cettingen, Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine socialethik, Erlangen, 1882, p. 455. - Ferri, La Sociologie Criminelle, Paris; 1893, p. 139. - Morrison, Crime and its Causes, London, 1891, pp. 5-7, 9, 10.

zia, compresa l'estensione assunta dal sistema dei giurati, all'aumento della popolazione urbana e all'aumentato consumo dell'alcool, mentre la diffusione dell'educazione, da cui tanti tanto si aspettavano, non è riuscita ad arrestarne i progressi deplorevoli. L'eccezione, a questo riguardo, dell'Inghilterra si presume derivi dalla sostenuta severità con cui colà è amministrato il diritto penale. In fatto, la religione ha sulla morale, per lo meno su quella morale che cade sotto le sanzioni del diritto penale, un'influenza assai minore di quella che comunemente si pensa, e la nostra fiducia nei beneficii morali derivati dalla dottrina cristiana non è, disgraziatamente, giustificata dai fatti. Nel secolo XVI il vescovo Guevara fu costretto a riconoscere che la morale dei mori di Spagna era più elevata di quella dei cristiani (62). Altrettanto deve dirsi oggi che le fedi rivali sono in competizione. In Algeria, la media dei processi intentati ad europei stranieri colà residenti è di 3 per 10.000; quella di processi intentati a francesi è di 71, e solo di 34 quella degli arabi (63). Ancor più strepitose sono le statistiche dell'Indostan, paese in cui la densità di popolazione e la povertà parrebbe offrire maggior incentivo al delitto; colà la media è minore che non nelle nazioni cristiane, tanto per ciò che concerne i delitti contro la persona che per quelli contro la proprietà. Stando ai dati del 1880, i processi per delitti in Inghilterra ammontarono all'uno su quarantadue della popolazione, mentre in India la proporzione era di uno su cento novantacinque, ossia poco più di un quinto, ed i competenti attribuiscono questa comparativa immunità non ai dogmi del Bramanesimo, ma al sistema castale per il quale l'individuo fa parte di una corporazione che sorveglia tutte le sue azioni e punisce tutte le trasgressioni, con pene che toccano il culmine nell'espulsione, che distrugge la carriera dell'individuo (64). Una disciplina consimile si riscontra nella Società degli Amici, istituita per l'educazione morale della famiglia; essa fa di questa un'organizzazione eccezionalmente pura fra cristiani, e la superiorità morale delle piccole comunità protestanti di Francia su quella della massa della popolazione si spiega colla continua vigilanza dei loro membri (65). Disgraziatamente, allo stato attuale dell'umana natura, le pene corporali presen-

(62) Caramuelis Theol. Fundam. n. 1347.
(63) Tarde, La criminalité comparée, Paris, 1890, p. 14.
(64) Morrison, Crime and its Causes, pp. 55, 134.
(65) Joly, La France criminelle, 3.e ed. Paris, 1889, p. 63.

ti hanno un'efficacia assai maggiore delle contingenti future, che si possono evitare con un buon pentimento. Se, poi, si confronta il Giudaismo col Cristianesimo, il paragone non torna certo in onore di quest'ultimo. In Francia la proporzione degli ebrei che cadono sotto le sanzioni della legge è eccezionalmente leggiera (66). In quella forma di immoralità che è manifestata dalle statistiche delle nascite illegittime i Giudei si fanno veramente più onore dei Cristiani. A Vienna, la proporzione delle nascite illegittime in confronto delle legittime fra giudei varia da un terzo ad un quarto di quelle che si verificano fra i cristiani; in Prussia va da un terzo ad una metà di quelle dei cristiani (67).

Le statistiche delle nascite illegittime in Europa presentano curiose anomalie che abili polemisti dall'una e dall'altra parte adducono per dimostrare la superiorità della morale delle rispettive fedi. I cattolici accennano con legittimo orgoglio all'Irlanda, che non solo ha la percentuale infima di nascite illegittime d'Europa (25 p. 1000), ma rivela questo fatto a seconda perfino delle varie provincie. Così la contea di Connaught, col 95%di popolazione cattolica, ha solo la media del 7 per 1000, mentre l'Ulster, col 52% di protestanti, ha una media del 40 (68). Questo sembrerebbe per sè concludente, sopra tutto quando si faccia il confronto colla Scozia calvinista, che ha una percentuale di 84 nascite illegittime su 1000; ma un'occhiata un poco più ampia alle statistiche europee dimostra subito come difficilmente la religione in questo possa esser uno dei fattori, e come, d'altra parte, non sarebbe difficile fare dei quadri egualmente convincenti in senso inverso, sopratutto qualora si volesse confrontare l'Inghilterra coll'Austria, oppure Berlino con Vienna (69). Il quadro seguente, che tolgo dal

(66) Joly, *loc. cit.*

(67) Von Cettingen, Die Moralstatistik, p. 324.

(68) Leffingwell, Illegitimacy, London, 1892, p. 28.

(69) La comparazione tra Vienna e Berlino per una serie di anni è:

Percentuale di nascite illegittime		
	Vienna	Berlino
1867	50.6	14.6
1868	49.9	14.7
1869	47.7	14.4
1870	43.6	14.1
1871	42.	14.1
1872	39.3	13.2
1873	38.9	13.7

Percentuale di nascite illegittime		
	Vienna	Berlino
1874	39.1	13.5
1875	39.9	13.3
1876	41.8	12.9
1877	41.9	13.1
1878	42.8	13.3
1879	44.1	13.1

Dr. Leffingwel, il quale lo ha preso da Bertillon, indica le varie posizioni religiose in questo genere tutt'altro che onorifico di competizioni:

		Nascite illegittime su 1000 Media di 5 anni, dal 1878 al 1882
Irlanda	*Cattolica*	25.
Russia	*Greca*	28.
Olanda	*Per due terzi Protestante*	30.
Svizzera	*Quasi egualmente divisa*	47.
Inghilterra e Galles	*Protestante*	48.
Italia	*Cattolica*	73.
Francia	*Cattolica*	74.
Belgio	*Cattolico*	77.
Prussia	*Luterana*	77.
Norvegia	*Luterana*	82.
Scozia	*Calvinista*	84.
Impero Germanico	*Due terzi Protestante*	89.
Danimarca	*Luterana*	101.
Svezia	*Luterana*	101.
Sassonia	*Luterana il 96 %*	127.
Baviera	*Cattolica*	132.
Austria	*Cattolica*	143. (70)

Se è consolante vedere che in Inghilterra le nascite illegittime, dal 67 per 1000 che erano nel 1842 sono discese al 46 nel 1889, per un

Le statistiche parallele delle principali città d'Europa, disposte per ordine delle loro nascite illegittime sono:

	Per cento		Per cento
Graz (1861)	62 5	Pietroburgo (186)	20.2
Munich (1861)	50.9	Dresden (1861)	18.
Vienna (1868)	49.9	Madrid (1862)	17.2
Praga (1869)	49.6	Berlino (1864)	14.9
Roma (1871)	44.5	Riga (1862)	10.
Stoccolma (1860)	40.	Edinburgh (1871)	9.5
Mosca (1861)	38.1	Hamburg (1876)	9.2
Pest (1870)	30.5	Mittau (1864)	9.
Parigi (1869)	28.5	Revel (1863)	8 1
Copenhagen (1860)	25.	Londra (1866)	3.9
Bruxelles (1870)	22.5	Barmen (1864)	2.8
Lisbona (1861)	21.		

Von Oettingen, op. cit. pp. 317. 19.

La media annuale aggregata di nascite illegittime in Europa è di circa 700.000 (Ibid. Anhang, p. xxxvii.) - prova addirittura scoraggiante dell'inefficacia dell'educazione cristiana.

(70) Leffingwell, p. 52. Una tavola siffatta altro non può che dimostrare che indizii generali. Degni qualche volta di nota sono i contrasti coi confini nazionali. Così parecchie provincie d'Italia hanno per gli anni 1872-79, di nascite illegittime per 1000:

Lombardia	27.9	Toscana	101.3
Piemonte	34.5	Emilia	140.5
Venezia	51.4	Umbria	199.3
Basilicata	52.8	Stato Romano	215.4
Sardegna	100.3		

- (von Oettingen, p. 321).

Dove trovasi una popolazione mista di cattolici e protestanti è facile avere una statistica favorevole al protestantesimo. Così in Vienna la percentuale delle nascite ille-

altro verso, non è men vero che un uguale aumento si verifica pure nella Carinzia in cui da 330 per 1000 che erano nel 1831 sono salite a 460 nel 1876, ed in Istria da 27.5 per cento che erano nel 1831, sono salite a 35 nel 1874 (71).

Esaminando le statistiche nel loro complesso, colle loro rimarchevoli anomalìe, i sociologi sono arrivati alla conclusione che l'influenza restrittiva delle differenti fedi nel numero delle nascite illegittime vi ha a che vedere assai meno dei costumi, dell'ereditarietà e della razza, e che in linea generale i teutoni sono meno casti dei latini. Nel Tirolo, le vallate a popolazione tedesca vi daranno il 10% di nascite illegittime, mentre le confinanti valli italiane non danno che l'uno (72). Eppure si dice che le razze nordiche abbiano per la santità del matrimonio un rispetto maggiore di quelle del Sud, e che se si potesse fare il paragone colle nascite da unioni adultere il confronto potrebbe restare materialmente intaccato (73).

Le statistiche dell'omicidio, ragionevolmente immuni dagli elementi ingannevoli che intaccano il confronto dei minori delitti, offre una comparazione ancor più sfavorevole per il cattolicismo. La tavo-

gittime è di 44 per i cattolici, di 22 per i protestanti, di 12 per gli Ebrei (Ib. p. 321). In Baviera, il Palatinato con una popolazione mista ha solo una percentuale di 5; nella Bassa Baviera è quasi di 16, mentre per la popolazione protestante è solo di 7 (Ib. p. 315). Von Hammerstein (Konfession u. Sittlichkeit, p. II) spiega il maggior numero di nascite illegittime nella Germania meridionale col fatto che nel nord il numero delle prostitute è maggiore; così in Berlino ce n'è una su 62 abitanti, mentre in Vienna la proporzione è di una su 169.

(71) Leffingwell, p. 21. - Von Oettingen, p. 314.

(72) Von Oettingen, p. 314.

(73) E' a sperare che il Garofalo esageri quando dice (La criminalité, Paris, 1892, p. 19): « La grande majorité des jeunes filles continuera toujours a se laisser seduire, comme la grande majorité des femmes continuera a se laisser entrainer a l'adultere. La *Unico gaudens mulier marito* que Juvenal cherchait inutilement, n'a jamais eté qu'une exceptions en tous temps et en tous lieux ». A cui aggiunge (p. 162): « Des dames tres croyantes peuvent passer toute leure pie dans l'adultere, et a l'eglise pleurer agenouillees au pied de la croix. Car la luxure est un peché mortel, comme la haine et la colere, mais la benediction du pretre peut egalement les absoudre tous ». Ed accenna al fatto frequente di briganti ed assassini devoti della Vergine e dei santi. Ferri ha dell'influenza della religione la stessa stima. « Il faut cependant renoncer a l'illusion psychologique commune d'apres laquelle le sentiment religieux serait par lui même un preventif du crime. Il arrive au contraire que la grande majorité des criminels sont des croyants sincéres, et parmi les athées il y a d'honnetes gens et des coquins comme il y en a parmi les croyants ». - La Sociologie criminelle, p. 240. Joly ne dà una prova affermativa in Francia, dove il Dipartimento della Lozére è uno di quelli che dà la percentuale più elevata di criminali, e con tutto ciò ha una popolazione particolarmente religiosa. - C'è un detto popolare nel vicinato: « Lozérien! la corona in una mano, il coltello nell'altra ». - Joly, La France Criminelle, p. 274.

la seguente, contenente la proporzione fra gli omicidii per ogni 100.000 abitanti, dimostra a chiare note che per lo meno qui il confessionalismo cattolico ha fallito di fronte alla dottrina più semplice del protestantesimo.

Italia (1887)	12.67	Germania (1887)	1.14
Spagna (1886)	8.59	Irlanda (1887)	1.93
Austria (1885)	3.11	Inghilterra (1886)	1.08
Belgio (1885)	2.52	Scozia (1886)	0.91 (74)
Francia (1887)	2.13		

Quanto ai reati minori contro le persone e la proprietà sarebbe inutile fare delle statistiche comparative, per le ragioni già esposte più sopra, che le leggi e la loro esecuzione, nonchè l'interpretazione del delitto, variano da nazione a nazione in modo tale da non potersi fare una vera e propria comparazione. Il dire che nel 1886 in Inghilterra vennero pronunciate 653.750 sentenze per trasgressioni di leggi, in Francia 168.302, ed in Italia 337.394 (75), significa solo che il sistema giudiziario e la legislazione di questi tre paesi sono così radicalmente diversi da non potersi tirare alcuna conclusione dalle loro statistiche sulla relativa moralità della loro popolazione. Quando ci vien detto che i processi annuali per furto per ogni 100.000 abitanti so-

(74) Garofalo, La Criminologie, Paris, 1892, pp. 440-1. - In Ungheria, omessa nella tavola suesposta, la media degli omicidii fu, nel 1882-7, di 1231 all'anno (ib. p. xvi), la qual cosa da la cifra di 7-8 per 100.000. Metà circa della popolazione è cattolica, l'altra metà è divisa in parti quasi uguali fra Greci e Protestanti. Il Garofalo ritiene che il numero complessivo degli omicidii che si commettono ogni anno in Europa sia di 15.000. Negli Stati Uniti, stando al prof. E. S. Morse (Popular Science Monthly, August, 1890), il numero degli omicidii officialmente riconosciuti in sei anni, dal 1884-9 fu di 14.770. Questo darebbe una media annua di circa 3-9 per 100.000. Probabilmente questa cifra è troppo bassa L'U S. Census del 1890 dice che in quell'anno degevano in prigione, per omicidio, 7351 persone. Stando alle recenti statistiche, il numero degli omicidii nel 1891, fu di 5906, nel 1892 di 6781, nel 1893 di 6615, nel 1894, di 9800 e nel 1895, di 10.000. Se questi quadri sono esatti, il deplorevole, aumento verificatosi va spiegato in base alla perfezione introdotta nella compilazione del censimento ed all'aumentata immigrazione dal Sud e dall'Oriente d'Europa. Se le statistiche dell'omicidio nell'America spagnuola e nei possedimenti inglesi d'America e d'Australia si potessero compilare ed aggiungere alle sopra citate, è probabile che occorrerebbe aggiungere un olocausto annuale di più di 25.000 vittime all'umana passione che infierisce entro i confini della cristianità. Ma la terra classica dell'omicidio è pur sempre l'Italia. Garofalo (p. 125) cita dal Gabelli (Roma e i Romani, Roma, 1884), « Il y a quinze ou vingt ans à peine, une jeune fille n'aurait guére accepté pour mari un jeune homme n'ayant jamais eu affaire avec le gendarmes, ou n'ayant jamais tiré son couteau ».

(75) Ferri, La Sociologie Criminelle, Paris, 1893, p. 164. Leffingwell accenna (pagina 100) che nel 1879 i casi di attacchi criminali avvenuti in Inghilterra e registrati furono di 542 e nel 1887 il numero crebbe a 1210, ma che la differenza fu il prodotto di un atto del parlamento che ampliava la definizione del reato.

ne in Ispagna di 74, in Italia di 221 ed in Inghilterra di 228 (76), nulla ci si insegna sulla comparativa moralità dei rispettivi popoli, ma l'informazione ha un valore per ciò che concerne l'efficacia della loro organizzazione di polizia. Negli Stati Uniti, la proverbiale trascuratezza delle statistiche vitali ci priva dei dati necessari per istituire un paragone coll'esperienza europea, ma qualche cosa di importante puossi arguire dall'informazione raccolta dall'U.S. Bureau di Educazione servendosi delle istituzioni penali dal 1892, in cui si sa che il 42 % dei reati erano commessi da cattolici (77). Siccome i cattolici costituiscono solo un settimo della popolazione, così pare che alle classi criminali essi contribuiscano più di quanto ci si potrebbe aspettare. Data la prominenza attribuita dai criminologisti all'ubbriachezza fra le cause dei delitti, ciò si può forse spiegare almeno parzialmente, col fatto, assodato nella recente polemica suscitata dall'atteggiamento del delegato apostolico Satolli a proposito della vendita dei liquori, che i due terzi dei frequentatori di bettole degli Stati Uniti sono cattolici.

Da ciò ragionevolmente se ne conclude che qualunque possa esser il potere frenatorio del confessionale sugli spiriti, esso è più che controbilanciato dalla nebulosa moralità inculcata dal probabilismo e dalla facilità di concedere l'assoluzione, che, come vien insegnato al peccatore, solleva l'anima sua dal peso dei peccati.

Se il sacramento della penitenza non è riuscito nello scopo apparente di rinforzare le anime contro la tentazione, è però riuscito ad assodare il dominio del prete sulle coscienze dei fedeli in modo impossibile a qualunque altra istituzione, e che non ha l'uguale nella storia. Il Bramino Indu, il Lama buddista, il parso, lo sciamano tartaro, il flamine romano, il levita ebraico, il rabbi talmudico, l'alfaqui maomettano, tutti, a loro modo, hanno cercato di assicurarsi il dominio sulle anime dei loro fedeli, ma nessuna fede è riuscita ad ideare un piano tale da fare del direttore spirituale l'autocrata assoluto di ogni

(76) Morrison, Crime and its Causes, p. 130.

(77) Mac Donald, Abnormalman, p. 28 (Bureau of Education, Circular N. 4, 1893). Circa il 27 per cento della popolazione delle prigioni era costituito da stranieri; l'Irlanda vi contribuiva col 11 per cento, l'Inghilterra col 4, il Canadà col 3, la Germania col 3, la Scozia col 0.8, la Francia col 0.4, l'Italia coll'1, e gli altri paesi col 4. Della popolazione totale delle prigioni, il censimento del 1890 afferma che il 25.55 per cento era costituita da bianchi discendenti da nativi ed il 34.66 per cento da stranieri, mentre il 29.49 per cento era costituito da negri ed il restante 10.30 di popolazioni miste o di ignoti, compresi alcuni pochi cinesi ed Indiani.

azione, interna od esterna, di chi si sottomette alle sue direttive (78).

Ancor prima che la confessione fosse resa obbligatoria, Pseudo-Agostino esorta il penitente a rimettersi per completo al giudizio del prete, disposto a fare, dietro suo ordine, quanto egli sarebbe stato disposto a fare per evitare la morte del corpo, e questo precetto, adottato da Pier Lombardo, divenne luogo comune della scuola (79). Siccome la confessione non era ancora obbligatoria, così Pietro Cantore consiglia il confessore di accontentarsi di aver pochi penitenti, sì da poter esercitare su di essi una vigilanza continua, visitandoli spesso per vedere di far osservare le sue prescrizioni (80). Colla confessione obbligatoria e coll'annessa dottrina della giurisdizione, per la quale tutti i membri di una parrocchia dovevano confessarsi al proprio parroco, non fu più possibile esercitare su vasta scala una sorveglianza minutissima, sopratutto con vicarii indolenti o pieni di mondane faccende, ma si potè allora col confessionale venir a conoscenza delle segrete trasgressioni del proprio gregge e crebbe immensamente in autorità il potere arbitrario di dettare la somma della penitenza da farsi. Bisognò allora che ogni contadino ed ogni borghese andasse d'accordo col proprio pastore, ed ogni fanciulla o matrona che avesse confessate le proprie debolezze carnali trovavasi virtualmente in sua balìa. Un potere siffatto è pericoloso anche se affidato a mani giuste; figuriamoci le occasioni di abusarne in mani tutt'altro che giuste.

Coll'avvento degli Ordini Mendicanti, dedicati al pulpito ed al confessionale, confessore e penitente vennero a trovarsi in più stretti rapporti. La faccenda del confessionale venne perfettamente organizzata e sistematizzata, e le liste di interrogazioni redatte ad uso dei confessori dimostrano come tutta la vita privata e pubblica del penitente fosse a sua discrezione. Ogni azione, ogni contratto, ogni emozione o passione, doveva a lui svelarsi, perchè, come vicario di Dio,

(78) « La potestad de perdonar los pecados que el sacerdote recibe en su ordinacion es verdaderamente drande y sublime, y excede a todo cuanto puede imaginarse de mas grande y de mas terrible. Es un poder superior a todos los poderes de los hombres y a todos los de los Angeles; es un poder divino que el sacerdote no divide mas que con el Dios que se lo ha conferido; es la autoridad misma de Jesucristo sobre las almas que el ha redimido ». - Ventura de Raulica, Conferencia Decimaoctava, p. 197 (Madrid, 1856).

(79) Ps. August. de vera et falsa Pœnit. c. 14, 15. - P. Lombardi Sentt. Lib. IV. Dist. xvi. § 1.

(80) P. Cantoris Verb. Abbrev. c. 144.

potesse giudicare dello stato dell'anima del peccatore. Man mano che la soddisfazione veniva ridotta ai minimi termini, divenne pure superflua, e, se venne conservata, ciò fu, per un verso, per impressionare il penitente col terribile carattere di quel tribunale, e, per un altro, per acquistare e mantenere il dominio su di lui. L'influenza benefica di siffatta sorveglianza sarebbe incontestabile, qualora potesse esser esercitata da una intelligenza e da un amore sopramondano, ma a ciò fare sarebbero necessarie qualità soprannaturali; probabilmente gli uomini migliori e più saggi tremerebbero al pensiero di maneggiare rapporti così complessi e delicati; la media degli uomini buoni farebbe più male che bene, mentre incalcolabile è l'opportunità offerta al male.

Un esempio della facilità con cui ogni uomo viene a trovarsi alla mercè del suo confessore è fornito dalla regola che il commerciante non deve acquistare al di sotto del giusto prezzo e vendere ad un prezzo superiore, sotto pena di peccato mortale e di restituzione (81). Così ogni contratto del negoziante e del bottegaio è soggetto a revisione perchè materia di coscienza nel confessionale, purchè il confessore faccia il suo dovere. Egli in coscienza non può disinteressarsene, giacchè, se lo fa, il sacramento che amministra può esser nullo, e l'anima del peccatore condannata alle fiamme eterne. Lo trascuri o no, ciò gli offre l'opportunità di giudicare e di rendersi infinitamente sgradito a tutto il ceto mercantile in una materia in cui egli è perfettamente incompetente a formarsi un giudizio ragionato. Così l'Escobar ha tutte le ragioni di dire che, nel trattare cogli uomini d'affari, il confessore

(81) Savonarolæ Confessionale, fol. 57. - Summa Angelica v. *Interrogationes* (fol. 180-b). - Reuter, Neoconfessarius instructus, n. 157. - S. Alph. de Ligorio Theol. Mor. Lib. IV. n. 292. - Il *Turpelucrum* di comprare a prezzi irrisorii e vender caro ebbe origine da un capitolare di Carlomagno (Capit. Noviomagens. anno 806, c. 18), che così qualificava l'acquisto di granaglie o vino al tempo della trebbiatura o della vendemmia, mettendole poi in serbo per venderle al rialzarsi dei prezzi. Questo capitolare venne incorporato da Ansetise e Benedetto il Levita nelle loro collezioni (Capitul. I. 125, v. 265), di qui passò attribuito a Giulio I, attraverso a Burchard ed Ivone di Chartres a Graziano (c. 9, Caus. XIV. Q. iv.). Bernardo di Pavia nel suo commento a questo sta per un onesto guadagno quando si tratti di acquistare ad Alessandria e vendere in Bologna, ma l'acquistare ed il trattenere fino all'elevarsi dei prezzi è non solo guadagno sordido ma punibile. - Bern. Papiens. Summæ Lib. V Tit. XV. § 4. Bisogna, però, osservare che i moralisti più recenti passano discretamente sotto silenzio la questione, limitandosi a condannare il monopolio.- Varceno Comp. Theol. Mor. Tract. XII, P. ii. c. 2, § 7. Abbiamo pure visto come i casuisti eludessero il precetto.

deve farsi spiegare tutte le particolarità degli affari e dei contratti, per vedere se c'è obbligo di restituzione per il passato o l'avvenire; inoltre, uno che sia impegnato in una causa ingiusta o sia invescato in un odio, prima di esser assolto, deve promettere di abbandonare la causa e l'odio (82). Così deve dirsi di ogni atto della vita; tutta l'esistenza dell'individuo è soggetta alla discrezione del prete. Ogni qualvolta uno senta qualche dubbio sulla convenienza di un atto deve rivolgersi per consiglio al confessore ed accettare la sua opinione (83). Una fanciulla all'atto della prima comunione, emette sconsideratamente un voto di castità; a vent'anni le si presentano vantaggiose offerte di matrimonio, ed essa ricorre, com'è naturale, al suo confessore, per sapere se deve accettarle, dicendo che quando emise il voto era ancora troppo giovane e non sapeva che si facesse. Una fanciulla prevede che sarà invitata a ballare per le nozze di sua sorella e consulta il suo confessore se accettare o no; egli le consiglia di cercare qualche scappatoia per evitare di ballare, ma se non può farne a meno, balli pure, concentrando i suoi pensieri sulla morte ed il giorno del giudizio (84). Il giudice deve rendere conto di tutte le sue azioni di giudice, le quali devono esser regolate più in base a quanto ne dicono i teologi che in base alle leggi del paese, giacchè il Pontas discute quale sentenza debba darsi di un falso accusatore che non ha potuto provare la sua accusa, ne conclude, sull'autorità dell'Aquinate, che deve ammettersi la legge del taglione, se l'accusa, cioè, è suscettibile di sentenza capitale, l'accusatore va condannato a morte (85). Data l'infinita varietà delle circostanze della vita, è impossibile fornire delle regole assolute che servano di guida al confessore in tutte le cose, ma fra i precetti riconosciuti dalla chiesa il Card. Lugo comprende questo, che tutto debba esser a lui sottoposto, perchè, illuminato dall'alto, egli possa decidere in conformità dello stato del penitente che cosa possa tornar utile alla sua salute (86). Il significato di questa regola si può apprezzare solo ricordando funzione del confessore esser non solo il decidere delle azioni passate, ma ben anche esigere che si abbandonino tutte le occasioni di peccato. Da quanto si è già detto si comprende di leggieri fino a qual punto la vita del peni-

(82) Escobar Theol. Mor. Tract. VII, Exam. iv. c. 8, n. 43.
(83) Marc Institt. Moral. Alphons. n. 40
(84) Gury Casus Conscient. I. 44, 236.
(85) Pontas, Dict. de Cas de Conscience, v. *Accusation*, c. 4.
(86) Laemmer, Meletematum Romanorum Mantissa, p. 302 (Ratisbonae, 1875).

tente dipenda dalla discrezione del prete, e quale uso possano farne preti indegni. Fin dai tempi dell'Astesano dicevasi che se il confessore proibisce l'intimità con un amico, perchè gli sembra mondana, bisogna obbedire (87), ed un autore recente afferma che si può rifiutare l'assoluzione ad una madre che si rifiuti di chiudere la porta sul muso di un uomo che le corteggia la figlia (88). Così può estendere all'infinito, a discrezione del confessore, la questione delle occasioni prossime e remote di peccato, facendo così di lui il despota della famiglia, poichè ai suoi ordini occorre conformarsi, pena la vita eterna — potere essenzialmente arbitrario e soggetto ai più gravi abusi, sia per eccesso di zelo che per l'introdursi di motivi mondani. A quella guisa che il medico non solo deve curare le malattie ma anche prevenirle, così è dovere del confessore custodire e corroborare il suo penitente contro tutte le tentazioni ed i peccati (89), e, per far ciò, deve possedere la necessaria autorità. La sua vigilanza arriva perfino nella camera dell'ammalato, poichè il parroco deve assiduamente visitare quelle delle sue pecorelle che sono ammalate, studiando bene che nulla si faccia per la salute del corpo che possa tornare a detrimento della salute dell'anima (90).

Questo è, in modo particolare, il caso di quelli che sono eletti a direttori spirituali, ai quali il peccatore è consigliato a sottomettersi in tutto e per tutto ciecamente. Il beato Giovanni da Avila dice che nulla si deve fare senza prima aver sentita l'opinione della propria guida spirituale, che si deve seguire sicuri che Dio ispira il suo cuore e la sua lingua in ciò che concerne la nostra salute (91); ed un autore ancor più recente ci assicura che la miglior prova che possa darsi di vera pietà in un penitente è quella di sottomettersi completamente al suo direttore, il quale gli parla e lo governa in nome e coll'autorità di Dio, sì da rendere diabolica l'ostinazione di chi gli rifiuta obbedienza (92). Una fase curiosa di questi rapporti di penitente a direttore spirituale è quella dei rapporti che così si stabiliscono tra il direttore e le sue penitenti. Il rigorista Habert afferma che quanto più un

(87) Astesani Summæ de Casibus Lib. V. Tit. xxxi. Q. 2.

(88) Mach, Tesoro del Sacerdote, II. 261.

(89) Fornarii Instit. Confessar. Tract. III.

(90) Ritualis Roman. Tit. V. Cap. 4.

(91) Regole del P. Maestro d'Avila (Vita scritta dal P. F. Luigi di Granata, Roma, 1746, p. 292).

(92) Bernardo Sala, Prontuario del Confesor, Vich, 1866, p. 21.

prete si studia di guidare le donne tanto più diventa inutile, e descrive minutamente e vivacemente il modo con cui la penitente finisce coll'esser totalmente assorbita dal suo confessore mentre cerca di assorbirlo, ricorrendo per salvezza a lui e non al Cristo, desiderando di trovarsi sempre con lui e gelosa di tutte le altre penitenti, pensando il miglior modo di servirsi dei suoi beni esser quello di contribuire a render a lui più facile la vita. Si tratta qui di una pittura di vita, quale difficilmente un eretico avrebbe saputo fare. Il prete sensuale, dic'egli, ne gode; il virtuoso non lo permette, eppure esita a rimandare una penitente di questo genere, perchè spesso così facendo la espone al pericolo di morte (93). Spesso i preti mondani si studiano di indurre siffatte penitenti con giuramenti e voti a non confessarsi che da loro; ciò apparisce da una proibizione del concilio di Rouen del 1850, colla quale oltre al proibir questo dichiara nulla qualunque promessa fatta in questo senso (94).

Oltre di ciò, esiste un potere riservato per il quale il penitente si accorge che il suo eterno destino trovasi per completo nelle mani del suo confessore; diffatti, la dottrina dell'intenzione esige che il prete impartendo l'assoluzione abbia veramente l'intenzione d'impartirla, altrimenti è nulla (95). Così se nutre qualche rancore in riguardo di uno, può piombarlo nelle pene eterne dell'inferno semplicemente col sottrarre l'intenzione di assolvere mentre pronuncia le parole sacramentali. Il penitente crede di aver ottenuta la remissione dei suoi peccati, nè più pensa sia necessario ripetere la confessione, e nel giorno del giudizio i suoi peccati non rimessi si leveranno contro di lui. Possiamo credere benissimo che siffatto abuso del potere delle chiavi sia raro, ma la coscienza della sua possibilità è un fattore tutt'altro che disprezzabile nei rapporti tra pastore e popolo.

Era inevitabile che un potere siffatto sulle coscienze dei fedeli venisse organizzato per poter esser meglio sfruttato, facendo della chiesa un elemento pericoloso alla vita dello stato. Diffatti, Miguel Sanchez, dopo aver discusso a lungo le tendenze della società moderna, ammonisce i confessori, ogni volta che si presenti al loro confessionale un uomo politico, un pubblico scrittore, od altra persona influente, a dire

(93) Habert Praxis Sacr. Pœnit. Tract. I, c. 3, n. 3 - Vedi pure Lochon, Traité du Secret de la Confession, ch. XIX.

(94) C. Rothomag. anno 1850, Decr. XVII. § 2 (Collect. Lacens. IV. 529).

(95) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnitentia c. 6.

a costoro che se si presentano ai sacramenti con fede, la fede senza le opere è morta; che, minata la fede, sottentrano la licenza e l'anarchia; che bisogna esser o cattolici o socialisti o comunisti, senza via di mezzo, e che occorre non dimenticar mai che la vita è breve ed il problema dell'eternità è terribile (96). Evidentemente così non è difficile organizzare senza pericolo un vero e proprio ufficio di informazioni politiche, facendo del confessionale un ufficio di polizia politica. Diffatti il Fornari diceva che qualora un penitente sia a cognizione di qualche delitto che minacci la compagine sociale non si può assolvere fino a che non abbia promesso di rivelarlo alle autorità (97). Similmente S. Carlo Borromeo si servì di questo mezzo per scoprire e perseguitare gli eretici, come appare dalle sue istruzioni ai confessori di chieder sempre ai penitenti se sanno di qualche eretico o sospetto di eresia, costringendoli a rivelarlo qualora ne conoscano qualcuno (98). Così il confessionale può senza scrupolo servire a qualunque cosa piacesse alla chiesa di farlo servire, e la *Dispositio Congrua,* richiesta con tanta liberalità in riguardo dell'attrizione e per salvaguardare dai peccati abitudinarii, è sufficientemente elastica da coprire qualunque scopo politico del momento, mentre la precauzione di non indurre mai il peccatore alla disperazione sembra applicabile solo ai peccati e non a fini politici. Nel 1881, nel Belgio i preti si servirono con tutta libertà dei sacramenti nella lotta impegnata fra lo Stato e le scuole parrocchiali (99). Negli Stati Uniti anche i più scrupolosi non esitano a ricorrere agli stessi mezzi. Padre Müller, parlando del dovere di tutti i cattolici, non solo di inviare i loro figliuoli alle scuole parrocchiali, ma ben anche di contribuire alla loro costruzione ed al loro mantenimento, osserva: « e se vi fossero di quelli che si rifiutassero di pigliarsi a cuore l'educazione cattolica, i preti rifiutino loro l'assoluzione come a penitenti mal disposti, indegni di ricevere i sacramenti. E non si facciano alcuno scrupolo a questo proposito... Io non vedo, disse l'arcivescovo di Cincinnati, e molti altri vescovi hanno detto altrettanto, io non vedo come si possano assolvere genitori che non sono disposti ad aiutare le scuole cattoliche e ad inviarvi i loro figliuoli ».

(96) Mig. Sanchez, Prontuario de la Teologia Moral, Trat. VI. Punto vi. n. 4.

(97) Fornarii Instit. Confessar. Tract. I. c. 2.

(98) S. Car. Borromei Instruct. Confessar. Ed. 1676, p. 58 - Abbiamo visto quale uso si facesse nel secolo XIII del confessionale per scoprire l'eresia.

(99) N. Y. Nation, 21 aprile 1881. Il curato di Virginal ebbe a dichiarare esser minor peccato l'omicidio che il votar per un liberale, perchè il Liberalismo è eresia.

« Il dovere ci obbliga, dice il vescovo di Vincennes, Ind., nella sua lettera pastorale del 1872, il dovere ci obbliga ad ammonire i pastori delle nostre chiese di rifiutare l'assoluzione a quei genitori che, avendo mezzi ed opportunità di educare cristianamente i loro figliuoli, per motivi mondani, li espongono al pericolo di perdere la fede » (100). Qualche volta questo mezzo confessionale è stato usato a scopo migliore, come avvenne nel tentativo fatto recentemente dal vescovo Watterson di Columbus, Ohio, di diminuire i malanni provenienti dal commercio dei liquori, adottando, fra le altre misure, di rifiutare l'assoluzione ai bettolieri che violassero la legge, ed i suoi provvedimenti vennero approvati dal Delegato Apostolico, Satolli.

Il segreto in cui tanto accuratamente si chiude tutto ciò che avviene al confessionale, cela la maggior parte degli abusi al pubblico, ma gli esempi noti bastano a giustificare l'ipotesi che a siffatti abusi si ricorra ogni volta che ne torni il conto. Allorquando, nel 1308, Clemente V stava preparando una crociata ad istigazione dei cavalieri di S. Giovanni, ordinò a tutti i confessori d'Europa di servirsi del confessionale per ottenere il denaro necessario a siffatta opera buona (101). De Thou afferma che, nel 1587, i confessori furono i migliori aiutanti nell'opera di costituire ed organizzare la lega; ei assicurarono i loro penitenti della perfetta legalità di siffatte corporazioni, anche se non erano permesse dalle autorità, e rifiutarono l'assoluzione a coloro che si rifiutarono di darvi il loro nome. Lagnanze furono mosse dapprima al vescovo di Parigi, poscia al cardinal legato Morosini, il quale proibì ai confessori di abusare così del loro ministero. L'unico risultato fu che si usò maggior prudenza e si prese a sostenere la nuova dottrina che il sigillo copre tanto ciò che vien detto dal penitente quanto ciò che vien detto dal confessore (102). Allorquando, nel 1589, dopo l'assassinio di Enrico III, la Signoria di Venezia riconobbe Enrico IV per re cristianissimo, il Sarpi afferma che i gesuiti di Venezia ne fecero questione di coscienza per i senatori loro penitenti, rifiutando l'assoluzione a chi si fosse rifiutato di disdire siffatto riconoscimento, ed, in altro passo, accenna all'enorme influenza esercitata dai confessori sui loro penitenti nell'opera di ampliare e con-

(100) Müller's Catholic Priesthood, III. 117-8.

(101) Clement. PP. V. Bull. *Exurgat Deus*, II Aug. 1308 (Regest. Clement. V. Ann. III. n. 2989).

(102) De Thou, Hist. Univers. Liv. 86 (Ed Bâle, 1742 T. VI. p. 723).

solidare l'autorità della Santa Sede (103). Nel 1706, quando la guerra per la Successione di Spagna era in pieno furore, l'inquisizione, ad istanza di Filippo V, emanò un editto in cui diceva che, nonostanti tutte le censure lanciate da Clemente XI contro tutti gli eccelsiastici che fossero venuti meno all'obbedienza dovuta al re, parecchi confessori continuavano in confessionale a sollecitare i loro penitenti al tradimento ed alla ribellione, assicurandoli che il giuramento di fedeltà da loro emesso non li vincolava in coscienza; perciò ordinavasi a tutte le persone così sollecitate di denunciare, entro nove giorni, siffatti confessori all'Inquisizione, sotto comminatoria della scomunica maggiore e di altre pene a discrezione (104). Ancora, in Ispagna, nel 1767, dopo l'espulsione dei Gesuiti, i partigiani che costoro avevano fra il clero ricorsero al confessionale per produrre torbidi, riuscendo a produrne tanti da indurre il Consiglio Reale ad ordinare ai vescovi di mettere un termine a siffatti abusi (105). Nel 1790, quando le riforme di Giuseppe II e di Leopoldo II eccitarono l'ostilità della Curia il confessionale fu uno dei mezzi adoperato per raffreddare i Paesi Bassi e la Toscana (106). Pare che nella provincia di Quebec uno degli espedienti riconosciuti per vincere nelle elezioni assai contestate fosse il confessionale (107). Il caso di questo genere più recente e notorio accadde in Irlanda, nella elezione di South Meath, avvenuta nel luglio 1892, che venne scartata dopo un'esauriente arringa del cattolico Justice O' Brien, il quale dovette riconoscere che « la chiesa era stata allora convertita in una vasta agenzia elettorale, in una grandiosa macchina morale, moventesi con irresistibile influenza, unendo l'azione e l'unità di volontà»; in quell'elezione preti e vescovi si unirono nel dichiarare peccato l'opposizione al candidato clericale ed il confessionale ed i sacramenti diventarono fucina di voti; l'on. Healy, nei suoi argomenti di difesa, dovette riconoscere che se « una chiesa era competente e a decidere casi di morale, lo doveva pur esser nel decidere in che cosa consistesse la morale» e che «finchè uno è del potere, finchè va alla chiesa ad ascoltare le dottrine morali di quella chiesa, non può

(103) Sarpi, Storia delle cose passate tra Paolo V e la Repubblica, Lib. III. (Ed. Helmstadt, III. 42); Epist. V. ad Leschasserum (Ibid. VI. 40).

(104) Bibl. Nacional de Madrid, Seccion de MSS. H. 177, fol. 251.

(105) Carta de Edicto de Don Manuel Antonio de Palmero y Rollo, Obispo de Gerona, 8 febbr. 1768. Il generale francescano, Juan de Molina, in una circolare al suo Ordine, lo riconferma come cosa da lui risaputa. - Letras de Fr. Francisco Marca, Barcelona, 12 Dic. 1767.

(106) Scaduto, Stato e Chiesa sotto Leopoldo I, Firenze, 1885, p. 380.

(107) Ruines clericales, Montréal, 1893, p. 49, 50.

venir meno alle dottrine dei maestri che gli hanno insegnata la loro morale, una morale che si ciba degli ardori e delle passioni, o delle follìe e degli errori degli uomini » (108). Diffatti, la chiesa, arbitra suprema della morale, può sempre dire che una data azione politica è peccato, e quindi rientra nell'ambito della giurisdizione spirituale del confessionale alla pari di qualunque infrazione del decalogo.

Col declinare della monarchia assoluta ed il sorgere della democrazia sotto le varie forme costituzionali innumerevoli vie vennero aperte a chi poteva avere il dominio del confessionale. Nei tempi antichi questo potere venne esercitato dai confessori di principi e magnati, e ad esso si può attribuire il successo della chiesa nell'opera di stabilire e consolidare le sue così dette « libertà » e di esentuare i suoi membri dalla giurisdizione civile, giacchè su questi punti insistevasi in modo particolare nelle istruzioni impartite ai confessori (109). Ogni atto officiale di magistrati, giudici e legislatori è soggetto a revisione nel tribunale della coscienza, ed è dovere del confessore pronunciarsi sulla sua innocenza o colpevolezza. Gli antichi formularii per interrogatorii hanno sezioni consecrate a funzionarii d'ogni genere, ed il carattere indagativo delle domande che si facevano dimostra come i preti avessero il potere ed il dovere di decidere della maggior parte delle misure di polizia nonchè delle private trasgressioni dell'individuo. Allo scrutinio del confessore doveva sottoporsi l'uso che un monarca facesse della sua autorità, ma ben anche la legittimità del suo titolo, e vi si dice che se si tratta di un usurpatore i suoi atti sono nulli, e tutto il denaro raccolto dai suoi sudditi è roba di mal acquisto che bisogna restituire (110). Naturalmente trattasi qui di un caso estremo che difficilmente il confessore avrebbe avuto il coraggio di imporre, ma dimostra come teoreticamente il sovrano fosse totalmente alla mercè del suo consigliere spirituale. Nel secolo XIV Pietro il Cerimonioso di Aragona enumerando i doveri del confessore reale li fa consistere nell'imporre al re le opere di pietà, nel rammentargli le pratiche omesse, e nel rimproverarlo segretamente di cosa che può aver detta o fatta, che possa in qualche maniera offendere Dio (111) — funzione quanto

(108) South Meath Election Petition, Tried at Trim, Nov. 16-30, 1892. Dublin, 1892, pp. 235, 275-6, 281.

(109) Fornarii Institutio Confessarior. Tract. II, c. 1.

(110) Bart. de Chaimis Interrogat. fol. 64-66.

(111) Ordenacions fetes per lo molt alt senyor en Pere terc (Coleccion de Documentos inéditos de la Corona de Aragon, V. 134-4). Pedro aggiunge che il suo confessore dovette giurare di rivelargli quanto potesse sapere di pericoloso per la persona reale, e di non acconsentire mai a cose di questo genere nè con parole nè con atti.

mai elastica che, fatta coscienziosamente, aveva per lo meno il vantaggio, in periodi di assolutismo, di conservare vivo nel monarca il sentimento della sua responsabilità di fronte a Dio. L'avvento del probabilismo introdusse un mezzo di temporeggiare tra l'autorità spirituale e la temporale, giacchè sappiamo che, qualora un confessore di un principe ritenesse che una legge, un trattato, una guerra, una tassa, od un decreto fosse contraria a Dio, mentre il legislatore, seguendo il parere dei suoi consiglieri, la riteneva giusta, e data l'unanimità dei suoi ministri, esiste la probabilità estrinseca che la loro opinione sia vera, ed il monarca può esser ammesso all'assoluzione, ma se i ministri sono d'accordo col confessore quest'ultimo deve mantenere il suo parere (112).

Secondo i principii esposti dal Bellarmino, il confessore di un sovrano è il vero e proprio legislatore del regno. Egli non può assolvere il suo penitente se si confessa solo dei suoi peccati privati e non anche di quelli che commette come capo dello stato; il principe, personalmente, può esser pio e giusto, e con tutto ciò oppressore del popolo; non lo scusa l'ignoranza, a meno che sia invincibile; è responsabile delle azioni dei suoi subordinati, ed è suo dovere indagare come compiano i loro doveri. Il confessore fa da giudice in luogo di Dio, e non deve accontentarsi di sapere dai rapporti che gli officiali si comportano male, nè può assolvere il principe che si accontenta di dare soddisfazione con una semplice penitenza, ma deve da lui esigere che restituisca l'onore alla parte lesa, risarcisca i danni inflitti, paghi prontamente i suoi debiti e veda che tutti paghino i loro aggravii. E' questa, una eccellente dottrina, ma bisognerebbe che fosse praticata dall'imperfezione umana, ed il Bellarmino dimostra di conoscere le tentazioni a cui va soggetto che occupa un posto così eminente, quando ammonisce il confessore a non frequentare la corte, a non pigliar parte agli intrighi, a non cercar di alzare od abbassare gli aspiranti al reale favore (113). Il venerabile Palafox ammonisce i confessori che commettono peccato e si rendono complici di peccato se non alzano la voce contro le ingiustizie governamentali (114). Non tutti sarebbero disposti a diportarsi come il Baronio che, essendo confessore di Clemente VIII ed avendo ripreso il suo penitente per aver concesso il monopolio del frumento al proprio nipote, ed avendolo quest'ultimo, nell'ira, mi-

(112) Gobat Alphab. Confessar. n. 558-9.
(113) Bellarmini de Officio Principis Christiani, Lib. I. c. 6.
(114) Juan de Palafox, Historia Real Sagrada, Lib. IV. c. 5, n. 11.

nacciato di privarlo della porpora, pacificamente rispose: « lascierei senza dispiacere ciò che possiedo senza desiderio » (115). Nè, è lecito temerlo, molti sarebbero gli incapaci di abusare della loro posizione, come S. Bernardo da Talavera che, conscio della sua superiorità, ascoltando per la prima volta la confessione della sua penitente Isabella di Castiglia, rifiutossi di inginocchiarsi con lei ad un inginocchiatoio, com'era costume, e le disse che ella doveva inginocchiarsi ed egli starsene seduto, perchè essa se ne stava dinanzi al tribunale di Dio, in cui egli faceva da giudice (116). Nè molti rassomigliavano al suo successore Ximenes, il quale impose per condizione di non esser obbligato a risiedere a corte, ma solo di recarvisi quando fosse necessario, e che, per tutto il tempo che vi restò in qualità di confessore, visitò a piedi tutta la sua provincia, in qualità di Provinciale Francescano (117). Rari erano gli uomini della tempra di un Fenelon, che scrisse per il Duca di Borgogna il suo *Examen de Conscience sur les Devoirs de la Royaute,* esortazione ammirabile ad un monarca di condurre vita personalmente virtuosa, di esser di buon esempio morale ai suoi sudditi, di amministrare equamente la giustizia, di praticare l'economia e di sollevare il popolo dalle tasse, di evitare le guerre non necessarie di conquista e di gloria e, costretto ad aprire le ostilità, condurle con umanità e terminarle al più presto, e, in breve, di fare della corona una fonte di interminabili doveri e responsabilità, da compiersi in ispirito della più rigida devozione ed abnegazione (118).

Le qualità che assicurano il trionfo nelle corti, non sono, ordinariamente, le virtù cristiane, e la posizione del confessore reale, nella maggior parte dei casi, è caduta in mani d'uomini della tempra di un Pére La Chaise, il quale, stando a quanto ne dice Madame de Maintenon, poteva, per un verso, permettere i sacramenti a Luigi XIV, che pur consumava continui adulterii, e, per l'altro, poteva assicurarlo che la revoca dell'Editto di Nantes non avrebbe fatto spargere

(115) Clericati de Pœnit. Decis. XXXVI. n. 9.

(116) Gil Gonzalez Davila, Theatro eclesiastico de la Iglesia de Avila, Salamanca, 1618, p. 111.

(117) Gomecii de Rebus gestis a Francisco Ximenio, Compluti, 1569, Lib. I. fol. 6.

(118) Forse senza saperlo, questa è la critica più terribile della vita e del governo di Luigi XV, e venne gelosamente custodita dal duca di Beauvilliers, sfuggendo così alla distruzione del MSS. del Fenelon, ordinata dal re alla morte del duca di Borgogna. Quando, nel 1734, il marchese di Fenelon volle stamparla in appendice alla sua edizione del Telemaque, venne soppressa per ordine reale. - Querard, La France Litteraire, III. 91.

una goccia di sangue (119), e che, compiacendo a tutte le voglie del re, divenne il più influente dei suoi ministri (120). Nessun confessore, diffatti, è disposto a sacrificare il favore reale con un esercizio troppo assoluto della sua autorità di rappresentante di Dio, giacchè raramente si trovano dei re che si sottomettano oltre un certo punto, ma, giudiziosamente guidando la reale coscienza, l'influenza di un astuto e giudizioso confessore sulla politica dello stato e sulle fortune di ministri e cortigiani è troppo grande per non fare di lui uno dei personaggi più importanti della corte. Sui primordii del secolo XV, l'agente dell'ordine teutonico in Roma avvertiva il Gran Maestro della necessità di propiziarsi con donativi il patriarca di Grado, che, nella sua qualità di confessore di Martino V, influiva grandemente su di lui, mentre sotto il suo successore, Eugenio IV, il suo confessore domenicano fu tanto potente che chi avesse voluto ottenere qualche favore a lui doveva rivolgersi (121). Si trattava qui di un elemento che poteva diventare pericolosissimo per lo stato; lo si può vedere dalle istruzioni impartite, nel 1510, da Ferdinando il Cattolico a Luis Caroz, suo ambasciatore in Inghilterra. Vi si dice di indurre Enrico VIII alla guerra colla Francia; qualora sia necessario deve ottenere a quest'uopo l'aiuto della regina Caterina, e, qualora essa rifiuti, deve ricorrere al frate suo confessore, il quale deve dirle esser suo dovere di buona

(119) Rulhiere, Eclaircissements historiques sur les causes de la Revocation de l'Edit de Nantes, pp. 86, 192. - « Il a deplore vingt fois avec moi les egarements du Roi; mais pourquoi ne lui interdit - il pas absolument l'usage des sacremens? Il se contente d'une demi-conversion. Il y a du vrai dans les lettres Provinciales. Le Pére de la Chaise est un honnete homme, mais l'air de la cuor gate la vertu la plus pure et adoucit la plus severe ».

(120) Fenelon, nella sua ardita lettera a Luigi XIV dice: « Pour votre confesseur, il n'est pas vicieux, mais il craint la solide vertu, et il n'aim que les gens profanes et relaches; il est jaloux de son autorité, que vous avez poussée au de la de toutes le bornes. Jamais confesseurs des rois n'avaient fait seuls les eveques et decidé de toutes les affaires de conscience. Vous ete seul en France, Sire, a ignorer qu'il ne sait rien, que son esprit est court et grossier, et qu'il ne laisse pas d'avoir son artifice avec cette grossiereté d'esprit. Les jesuites memes le meprisent et sont indignes de le voir si facile a l'ambition ridicule de sa famille. Vous avez fait d'un religieux un ministre d'etat... Il est le dupe de tous ceux qui le flattent et lui font des petits presents... Il va toujours hardiment sans craindre de vous egarer; il penchera toujours au relachement et a vous entretenir dans l'ignorance... Ainsi c'est aveugle qui conduit un autre aveugle, et, comme dit Jesu Christ, ils tomberont tous deux dans la fosse ». - Fenelon, Oeuvres Ed. 1838, III. 428. La Chaise morì nel 1709, dopo un servizio di trenta giorni in qualità di confessore di Luigi XIV.

(121) Johannes Voight, Stimmen aus Rom (von Raumers Historische Taschenbuch, 1833, p. 128).

cristiana il prestarsi a ciò (122). Indubbiamente Caterina fu meno compiacente del pronipote Filippo III, il confessore del quale, Fray Caspar de Toledo, vantavasi che qualunque cosa gli avesse imposto di farla doveva farla sotto pena di peccato mortale, e se gli diceva che una cosa era peccato, egli subito obbediva (123). In una corte di questo genere il confessore era tutto, ed era naturale che quella carica fosse considerata come carica politica. In Francia, col continuo crescere della pazzia di Carlo VI, i suoi confessori si succedevano secondo che pigliavano il predominio la casa di Borgogna o quella d'Orleans — il partito al potere aveva bisogno di aver per rappresentante uno che tenesse in mano la coscienza del re, e così quella carica nello spazio di pochi anni venne coperta da Michel de Creney, vescovo di Auxerre, da Jean Manson, da Pierre de Chantelle, e da Renaud de Fontaines (124). Un esempio tipico lo diede la Spagna quando, sotto la reggenza di Anna d'Austria, vedova di Filippo IV, il suo confessore, il gesuita tedesco Nithard, fu onnipotente; essa fece di lui l'inquisitore generale fino a che un cangiamento politico la costrinse a dimetterlo, motivo per cui egli sen venne a Roma, dove diventò arcivescovo titolare di Edessa e cardinale (125). Il figlio di lei, Carlo II, debole, verso la fine del regno, cadde sotto il dominio di un triumvirato composto del suo confessore, Fray Pedro Matilla, la regina, Maria Anna di Neuburg, e Juan Tomas, ammiraglio di Castiglia, nelle mani del quale l'amministrazione del regno toccò tutte le gradazioni. Carlos odiava il suo confessore, ma non osò rimuoverlo fino a che, nel 1698, il Card. Portocarrero, col quale egli erasi aperto, indisse una conferenza di amici, in cui si convenne che l'unico mezzo di produrre un cangiamento di governo era quello di allontanare il Matilla. Segretamente il Portocarrero propose al re un confessore domenicano, professore di Alcalà, a nome Froylan Diaz; egli entusiasticamente accettò, ed il Froylan, senza che alcun ne avesse sentore, se ne partì ed entrò a corte. Il Matilla trovavasi, per caso, nell'anticamera reale, quando vide passare il Ciamberlano, il Cont de Benavente, in compagnia del Froylan, ed entrare negli appartamenti reali; s'accorse allora della situazione,

(122) Bergenroth, Calendar of Spanish State Papers, II. xxxviii. 52.

(123) Davila, Hist. de Felipe Tercero, Lib. II. c. lvii.

(124) Gregoire, Hist. des Confesseurs des Empereurs etc. pp. 276-77. - Nicola di Clemangis parla altamente di Michel (De novis Celebritatibus non instituendis) e Pierre e Renaud furono fra i suoi corrispondenti (Epist. CXXIII., CXXXII. sqq.) la qual cosa sembra denotare che costoro non furono indegni del posto che occuparono

(125) Llorente, Historia Critica de la Inquisicion, c. XXVII. Art. vi. n. 3.

si ritirò nella sua cella del convento del Rosario ed ivi morì una settimana dopo. L'Ammiraglio venne relegato alla sua carica, e gli amici del Portocarrero presero in mano le redini del governo. Froylan era un dotto e degno uomo, ma punto rotto agli intrighi di corte. Nel suo zelo per il re, la cattiva salute ed impotenza del quale egli attribuiva a sortilegio, unitosi all'Inquisitore generale Rocaberti, studiossi di apprendere, a mezzo di monache ossesse, chi lo avesse stregato e come lo si potesse curare. Ne ebbe l'informazione che il filtro gli era stato propinato, il 3 aprile 1675, in una tazza di cioccolatta, a cura della madre, desiderosa di ritornare al potere, eppoi, un'altra volta, il 24 settembre 1694, ed anche qui la regina entrò nella faccenda. Dopo un anno di tentativi di questo genere, il giugno 1699, moriva il Rocaberti. La regina ardeva di sdegno per il modo in cui era stata giocata, ed anelava a vendicarsi. Dal debole re ottenne la nomina ad inquisitore generale di Mendoza, vescovo di Segovia, ed a costui promise la porpora cardinalizia se l'avesse aiutata a distruggere il Froylan. Si incominciò col citarlo dinanzi all'inquisizione per eresia per aver trattato coi demonii dai quali eran possedute le monache; Carlo, che aveva ardentemente preso parte all'investigazione, fu costretto a sacrificarlo e ad accettare per confessore il suo più acerrimo nemico, Nicolas de Torres-Padmota, domenicano tedesco. Froylan riuscì a fuggire a Roma, ma vennero scritte lettere reali al Duca di Uceda, ambasciatore spagnuolo, coll'ordine di impadronirsi del Froylan ed inviarlo in Ispagna, giacchè era cosa implicita il permettere che uno dei principali ministri della monarchia risiedesse all'estero, dove poteva tradirne i segreti. Froylan venne colto e rimandato indietro, e gettato a marcire nelle prigioni dell'Inquisizione, di dove venne poi trasferito in una cella del collegio di S. Tomas di Madrid, dove stette tre anni lontano da ogni consorzio umano, sebbene per ben due volte, quando gli venne fatto il processo, i *Calificadorts* dell'Inquisizione dichiarassero che nulla si poteva addurre a suo carico. Carlo moriva il 1 novembre 1700, e, data la confusione allora dominante per essersi aperta la guerra per la Successione di Spagna, il Mendoza potè farne di ogni erba fascio. Finalmente, nell'ottobre del 1704, Filippo V intervenne ed ordinò che il Froylan venisse scarcerato (126). Lo stesso Filippo fu lì lì per assoggettarsi al suo confessore come il suo predeces-

(126) Proceso Criminal fulminado contra el Rmo P. M Fr. Froylan Diaz, Madrid 1788. - Criticos Documentos que sirven como de Segunda Parte al Proceso Criminal, Madrid, 1788.

sore. Il primo ad occupare questo posto fu il gesuita Guillaume d'Aubenton, abile intrigante, che strinse alleanza col card. Alberoni. La Principessa degli Orsini riuscì a spodestarlo, sostituendolo con padre Robinet, altro gesuita, al quale il re affidò il patronato ecclesiastico del regno. Quando, nel 1715, restò vacante la sede primaziale di Toledo, la regina e l'Alberoni avrebbero voluto darla all'Inquisitore generale, Card. Giudice, ma il Robinet l'assicurò a Francesco Valera y Losa, vescovo di Badajoz, per cui essi lo costrinsero a dimettersi ed a rimettere al suo posto il D'Aubenton, il quale influì grandemente sulla politica della Spagna (127). L'unione del confessionale colla politica continuò. Nel 1823, durante la calata dei francesi sotto il Duca d'Angouleme, ristoratore dell'assolutismo, Ferdinando VII nominò suo « ministro universale » il canonico Victor Saez, facendolo anche suo confessore, ma il ministero fu di corta durata, giacchè la violenta e sanguinaria reazione condotta dal Saez disgustò talmente Luigi XVIII ed Alessandro I, che costrinsero Ferdinando a deporlo; venne ricompensato colla sede di Tortosa (128).

Per funzioni di questo genere i gesuiti erano adatti in modo particolare, perchè educati nella morale e negli intrighi. Prima che sorgesse la Compagnia di Gesù il posto era generalmente tenuto da Domenicani. Verso il 1400, il monaco di S. Denis afferma che essi occupavano quasi tutti i posti eminenti nella corte papale e nelle altre corti, ed erano quasi esclusivamente impiegati dai re di Francia fino allo scandalo che, nel 1387, scoppiò all'università di Parigi, a proposito della negazione dell'Immacolata Concezione della Vergine. Guillaume de Vallan, vescovo di Evreux e confessore di Carlo VI, fu costretto ad abbandonare la corte, e l'Ordine venne dichiarato perpetuamente incapace di fornire confessori ai re (129). Monteiro pretende che nel secolo XIII il domenicano Gonzalez Telmo coprisse la carica di confessore di S. Ferdinando III, e che da allora per 500 anni, fino alla morte di Carlo II, i confessori reali di Castiglia fossero domenicani (130), ma va errato, giacchè Hernardo de Talavera era Geronimitano, ed il Ximenes francescano. Ma coll'avvento dei Gesuiti, i domenicani vennero presto sbalzati di seggio. Il Portogallo pel primo li accolse a braccia aperte, giacchè quando il Loyola inviò colà il suo

(127) Gregoire, op. cit. pp. 223-5.
(128) Modesto de la Fuente, Historia de Espana, XXVIII. 172, 288, 297, 329.
(129) Religieux de S. Denis, Hist. de Charles VI. Liv. VIII. ch. xiv.
(130) Monteiro, Historia da Santa Inquisicao, I. 314

compagno Simon Rodriguez a fondarvi l'Ordine, egli in brevissimo tempo, servendosi del confessionale, fece della Compagnia la padrona del regno; gesuiti furono i confessori della famiglia reale, e dei nobili, e, fatta eccezione del tempo della dominazione spagnuola, essi dettarono la politica del reame. Quando il Pombal ne decretò la rovina, il primo passo fu un ordine reale del 20 ottobre 1759, col quale li spogliava dei posti che occupavano: preludio alla loro soppressione (131). In Francia, il primo confessore gesuita fu Edmondo Auger, che occupò questo posto alla corte di Enrico III. Quando Enrico IV ebbe accettato il gesuita Coton, la linea rimase ininterrotta fino alla soppressione dell'Ordine in Francia avvenuta nel 1763, fatta eccezione dell'abate Fleury, il quale, nominato dal reggente d'Orleans, fu confessore del giovane Luigi XV dal 1716 al 1721. Ma, sotto Luigi XV, si trattava quasi esclusivamente di un titolo, sebbene, trovandosi egli ammalato a Metz, chi lo confessò fosse il gesuita Perusseau, ma chi gli rifiutò i sacramenti fino a che non si fosse separato dalla Duchessa de Chattauroux fu il grande elemosiniere Fitz-James vescovo di Soissons (132). In Germania, fino ai tempi di Giuseppe II, i confessori degli imperatori e degli Elettori di Baviera vennero costantemente presi dall'Ordine dei Gesuiti (133).

Nei primi tempi della loro esistenza, ai gesuiti, nella loro qualità di confessori di principi, venne caldamente inculcato di non immischiarsi negli affari mondani. Il quarto generale dell'Ordine, Everardo Mercuriano, nel 1759, promulgò a questo proposito un editto; la Congregazione generale del 1593-4 ne prescrisse la rigorosa osservanza, ed altrettanto fece l'Aquaviva nelle sue istruzioni del 1588 e

(131) Seabra di Silva, Deducion Chronologica y Analitica en que.. se manifestan los horrorosos estragos que hizo en Portugal la Compania llmada de Jesus, Madrid, 1768, T. II. p. 310. Il titolo dell'opera basta a denotarne la violenta partigianeria, ma contiene fatti e documenti bastanti a dimostrare quale influenza superiore i Gesuiti esercitassero in Portogallo. Pombal scrisse, 20 febb. 1758, a Don Francesco d'Almada, ambasciatore portoghese a Roma, spiegandogli quest'ordine: « Questo sembrava essere il mezzo più opportuno di disarmare questi religiosi e di toglier loro la riputazione che godevano per mezzo dei confessori della loro Maestà e della Famiglia Reale. Si abusavano di questa riputazione sino a porsi sotto ai piedi i ministri medesimi e tutti i cittadini per il timore che ad essi cagionavano con il loro gran potere e con la pompa formidabile che ne facevano agli occhi di tutto il mondo. Donde ne venne fra gli altri perniciosi effetti che nel corso di molti anni non si ebbe il coraggio di eseguire verun ordine regio il quale potesse recare il minimo dispiacere a questi Padri ». - Carlo Bosco, Anecdoti interessanti sulla Memoria Cattolica, Roma, 1787.

(132) De Backer, II. 42 - Gregoire, op. cit. pp. 389-93.

(133) Saint-Priest, La Chute des Jesuites, p. 186.

del 1602, ma venne poco obbedito, giacchè Clemente VIII rimproverò loro di intrigarsi negli affari dei principi e di voler governare il mondo a piacer loro (134). Per uomini abili ed ambiziosi, le occasioni e le tentazioni del posto erano irresistibili, e se ne servirono sempre per ottenere un sempre crescente incremento della Compagnia e della Santa Sede. Furonvi, com'è naturale, delle eccezioni, e se dobbiamo credere ad un aneddoto raccontato da Giuseppe II, suo nonno Giuseppe I fu fortunato di avere un confessore eccezionale. Quest'ultimo venne sospettato di curare più gli interessi del suo penitente che quelli del papato, e venne perciò richiamato a Roma. Giuseppe previde la sorte crudele alla quale sarebbe stato esposto, e cercò di trattenerlo, ma invano. Il nunzio gli ordinò di partire, e l'imperatore allora dichiarò che, se proprio doveva partire, doveva farsi accompagnare da tutti i gesuiti residenti nei dominii austriaci, poichè egli avrebbe espulsa la Compagnia; la minaccia bastò e il buon padre venne concesso di restare. Più zelante e meno scrupoloso fu il gesuita Parhammer, confessore di Maria Teresa. Quando, nel 1771, si parlò per la prima volta di una spartizione della Polonia, essa lo consultò sulla moralità del progetto. La cosa era troppo grave, perchè egli decidesse da solo, e ricorse per consiglio ai suoi superiori. Wilseck, ambasciatore imperiale a Roma, si procurò una copia della lettera e l'inviò alla sua padrona, la quale dichiarò di essersi decisa ad unirsi alla Francia ed alla Spagna per sopprimere la Compagnia (135). Più umile servitore del suo penitente fu il gesuita Didier Cheminot, confessore di Carlo IV duca di Lorena, il quale, dopo aver sposata la cugina Nicolina ed aver con lei convissuto per dodici anni, stancatosene innamorossi di Beatrice de Cusance, principessa vedova di Cantecroix. Cheminot lavorò a tutt'uomo per vedere di sciogliere il matrimonio, e recossi a Roma, dove sentì l'opinione di quattordici dottori gesuiti che si pronunziarono per la nullità del matrimonio, perchè, fra l'altro, Nicolina era stata battezzata da un prete a nome le Chante, poscia perseguitato per magia, per cui il suo battesimo era nullo ed essa non era cristiana (136).

(134) Reusch, Beiträge zur Geschichte des Jesuitenordens, pp. 228-9.

(135) Gregoire, op. cit. pp. 169, 170.

(136) Calmet, Hist. de Lorraine, III. 372. - Senza attendere una decisione, Carlo sposò Beatrice, facendo prestare a lei il giuramento di fedeltà, e rifiutossi di separarsi da lei quando gli arrivò l'ordine papale. Per questo il pari venne scomunicato da Urbano VIII nel 1642, e, nel 1653, la Rota dichiarò nullo il loro matrimonio. - Ibid. Preuves. DXXV. DXXXI., DXXXV.

E' lecita l'ipotesi che, in complesso, i confessori reali non fossero nè migliori nè peggiori degli altri cortigiani, pronti al bene ed al male appena se ne presentasse il tornaconto, sebbene, moralmente parlando, in questo secondo caso la loro influenza fosse peggiore, poichè giustificavano il male, non con ragioni di stato, ma col pervertire i principii della religione e della morale inferendo un colpo alle coscienze dei loro penitenti. Essi ferivano pure la loro propria coscienza, quando sfruttavano il posto che occupavano in favore dei loro Ordini o della Santa Sede, sacrificando gli interessi dello Stato, del quale in realtà erano i ministri più alti. In taluni casi è indubitato che diedero eccellenti consigli, come avvenne quando Carlo V, dopo la battaglia di Pavia, invitò i suoi consiglieri a decidere che cosa dovesse fare del suo prigioniero Francesco I. Il suo confessore, Garcia di Loyasa, interrogato pel primo sulla sua opinione, propose di rimettere senz'altro in libertà Francesco senza condizioni di sorta, giacchè questo avrebbe ridonata la pace e l'amicizia ed ambedue i monarchici avrebbero potuto unirsi per l'estirpazione dell'eresia luterana, ma egli restò vinto dal duca d'Alba e dal cancelliere Gattinara (137). Pur rigettando i suoi saggi consigli qualche volta, ne venne qualche altra volta accettato il cieco fanatismo, e diffatti la fondazione dell'Inquisizione spagnuola viene attribuita alle persuasioni del Torquemada, confessore di Ferdinando ed Isabella (138). Inoltre, qualche volta confessore e penitente facevano stretta alleanza, come avvenne fra Filippo il Bello ed il suo padre spirituale, Guillaume de Paris, l'inquisitore dei Templari; e c'è ragione di dubitare dell'efficacia del sacramento amministrato ad un peccatore di tal fatta dal suo complice nel delitto.

Non si può negare la verità di queste parole del Card. Newman: «quante anime si trovano preda del turbamento, dell'ansietà della solitudine, per il bisogno di trovare un'anima nella quale riversare la piena dei proprî sentimenti che non si possono dire al mondo. Hanno bisogno che loro si parli e nessuno parla loro; vorrebbero parlare ad uno abbastanza forte per poterli ascoltare ma non troppo forte per disprezzarle. La chiesa per erigere il suo dominio ha speculato su questa debolezza dell'umanità — la debolezza di chi sente tutto il proprio peso, senza potervi bastare da sè, non sentendosi in grado di affrontare tutte le possibilità della vita futura, la debolezza di coloro che trovano con-

(137) Spondani Annal. Eccles. anno 1525, n. 5 - Touron, Hommes illustres de l'Ordre de S. Dominique, IV. 96-7.

(138) Paramo de Origine Officii S. Inquisitionis, Madrid, 1598, p. 135.

forto in un sistema costruito dall'esperienza dei tempi, fatta esplorando le follie e le credulità del cuore umano. E con tutto ciò che ha a vedere l'argomento del Newman colla confessione obbligatoria, fatta in una data epoca dell'anno, senza riguardo alle disposizioni del penitente e dalla capacità del prete? L'anima che può trovare conforto e consolazione a fonte siffatta è veramente un'anima debolissima e credula che potrebbe benissimo trovare conforto e consolazione in qualunque altra formalità. Il postulato del Newman, che il confessore debba esser sufficientemente forte, ma non troppo, ci porta alla questione del dove trovare la persona ideale a ciò adatta. Teoreticamente ci si aspetta che il confessore, nella sua qualità di rappresentante di Dio, pesi e misuri esattamente il carattere peccaminoso delle più complicate transazioni umane e dei più intricati umani motivi, eppure le definizioni date dai dottori dei requisiti a lui essenziali per esser atto alla sua delicata missione, dopo aver ricapitolato l'ammasso di dottrine e di esperienze richieste dai doveri del confessionale, ci permettono di concludere coll'osservazione che la qualità più necessaria è la diffidenza per la propria capacità, la facilità a dubitare, e la facilità a ricorrere per consigli ad altri più saggi (139). Si sa che una parte del suo bagaglio necessario all'adempimento dei suoi doveri è rappresentata da un amore e da una carità inesauribile nonchè da un'immensa discrezione (140), ma amesso pure che tutti questi essenziali elementi possano trovarsi agglutinati in una sola persona ci si imbatte pur sempre nella difficoltà che la coscienza delicata che sola può esser atta a rappresentare degnamente la parte di Dio, nei rapporti col peccatore, debba accorgersi dell'impossibilità di assumersi la spaventosa responsabilità della sua carica. Se i poteri del confessore hanno da esser quelli descritti dai teologi, il solo fatto di un uomo che non ha difficoltà ad assumerli basta ad indicare che non è atto. Gli angeli tremerebbero al pensiero di assumersi le responsabilità che il più stolido pastore di anime si assume con tanta facilità (141), ed il Liguori non si accorge di mettere in de-

(139) S. Alph. de Ligorio Theol. Mor. Lib. VI. 627-8. - Cf. Marchant Tribun. Animar. T. I. Tract. II. Tit. 5, Q. 5, Dub. 6, 7.

(140) Müller's Catholic Priesthood, III. 126-7, 138.

(141) Atque hoc onus angelicis humeris formidandum majoris esse ponderis quam ut propriis viribus ab homine sustineri possit nisi divina roboretur virtute. - Mart. Fornerii Institutio Confessarium Tract. I. c. I. Pare che S. Carlo Borromeo non facesse troppo a fidanza coll'aiuto divino, giacchè inculcò ai confessori di classificare secondo i casi che loro si fossero presentati. - S. Car. Borrom. Instruct. Confessar. pagina 79.

risione tutto il sistema quando in un passo enumera mette fra le doti necesarie ad un confessore la conoscenza di tutte le scienze, di tutte le arti, di tutti i doveri e del vero significato, di tutte le leggi e di tutti i canoni, ed in un altro fa osservare che per i piccoli centri ed i paesi di campagna bisogna accontentarsi di avere i preti che si possono avere, per ignoranti che possano essere (142). Più nel giusto sembra essere Emanuele Sa quando dice che un confessore iracondo ed ignorante più che medico è nemico delle anime (143), ed il detto di S. Pio V che con un buon confessore tutto il mondo andrebbe salvo, per poco che noi esaminiamo le condizioni della morale dal secolo XIII ad oggi, altro non fa che mettere in mostra la nullità del confessore. Al tempo stesso, qualora dal confessionale si elimini l'elemento soprannaturale, eccettuato quel tanto che può servire ad impressionare il penitente, è indubitato che un prete zelante, illuminato ed intelligente, può far tanto bene nell'opera di allontanare il peccatore dalle vie del male, di elevare gli elementi migliori della natura e di indurli ad emendarsi ed a riconoscere i loro doveri verso il loro prossimo. Frammezzo al caos del formalismo e del probabilismo ci si incontra di tanto in tanto in meravigliose istruzioni morali impartite ai confessori perchè loro servano nel disbrigo delle loro funzioni esortatorie (144).

Nell'esaminare i cangiamenti introdottisi nella teoria, nello polizia e nella pratica della chiesa, quali siano venuti delineando a partire dalle origini, bisogna tener debito conto delle condizioni eccezionali che dovette affrontare e del numero stragrande di problemi che dovette risolvere. Fra i primi discepoli di Cristo, la legge d'amore bastò in gran parte a coloro che avevano fede e tutti i giorni meditavano sul prossimo ritorno di Cristo e sulla prossima venuta del giorno del giudizio. Man mano che nella sacra corporazione si ammettevano i più o meno corrotti gentili, e man mano che svaniva l'aspettativa della Seconda Venuta, col decrescere dell'entusiasmo spirituale

(142) S. Alph. de Liguori Praxis Confessar. c. 1, § iii, n. 17; Theol. Moral. Ubi Sup. Alquanto simile è l'osservazione dell'Herzig (Man. Confessar. P. I. n. 26-8) il quale, dopo aver detto eloquentemente che il confessore siede in qualità di medico, di dottore e di giudice, pesando i peccati, prescrivendo i rimedii e pronunciando la sentenza, cita con approvazione l'osservazione del La Croix (*Supra*) che molta dottrina può *per accidens* esser assai più dannosa che utile e che basta al confessore l'aver letta una *Summa* di casi.

(143) Em. Sa Alphor. Confessar. v. *Confessor, Addit.* ad calcem.

(144) La miglior opera del genere che ho potuto avere tra mano è quella del vescovo Zenner, *Instructio Practica Confessarii,* Vienna, 1857.

e man mano che l'umana natura dimostrava di non esser stata rigenerata dall'acqua battesimale, si riconobbe poco a poco la necessità di un codice penale spirituale che definisse le pene terrene dovute al peccato, insegnando al peccatore i mezzi più adatti a rendere l'anima sua pronta a subire il giudizio del Divin Padre. Data l'autonomia locale allora universale, ciascuna diocesi o provincia ebbe codici suoi proprii, adatti ai bisogni ed alle aspirazioni sue, e le regole erano qua e là adottate o rigettate a seconda che erano conformi o contrarie alle correnti di idee qua e là predominanti. Nei casi di peccato pubblico e notorio, inoltre, l'aumentata facoltà di scomunicare accordava ai vescovi una giurisdizione che li metteva in grado di costringere il peccatore a penitenza ed a chiedere di esser riconciliato colla chiesa, la qual cosa, col decorrere del tempo, venne ad esser considerata come una corporazione che si interponeva fra Dio e l'uomo, ed affermava di esser la porta del paradiso. La credenza in uno stato intermedio delle anime, nota sotto il nome di purgatorio, poco a poco si andò diffondendo facendo sì che la chiesa potesse affermare di avere un'influenza assoluta sul destino delle anime dopo morte.

Nuovi problemi sorsero quando il cristianesimo venne a trovarsi di fronte ai barbari, con la prospettiva gigantesca di dover conquistare all'obbedienza le loro selvaggie nature. In questa missione la chiesa doveva necessariamente aver da perdere e da guadagnare. Fu costretta ad accomodarsi ai nuovi convertiti, ed in molte cose si dovette accontentare di una semplice forma esterna di sottomissione. Era inevitabile che le concezioni diventassero sempre più materialistiche; il formalismo andò sempre più occupando il posto dello zelo spirituale; i Penitenziali, ossia codici che prescrivevano le penitenze adatte a ciascun peccato, sorsero allora, e per secoli vennero considerati come guide infallibili, mentre la loro severità veniva mitigata dal sistema delle commutazioni, pecuniarie o meno, ammesse per piegarsi al costume universale dei barbari. L'erezione di nuove diocesi e le aumentate cure temporali dei prelati rendevano impossibile il controllo esclusivo della penitenza e della riconciliazione per parte dei vescovi, controllo che venne sempre più usurpata dai preti, i quali finalmente, nel secolo XII, riuscirono ad assicurarsi una parte del potere delle chiavi.

Col lento progredire della civiltà, decaddero le rigide prescrizioni dei Penitenziali, che poco a poco caddero in disuso, sebbene continuassero a conservare un'autorità nominale. Era necessario trovare

qualche cosa che meglio rispondesse ai nuovi bisogni del popolo, e ciò venne trovato dagli scolastici di Parigi. Essi svilupparono la teoria dei sacramenti e stabilirono il potere delle chiavi; il sacerdotalismo ricevette allora una spinta potentissima; confessione e penitenza divennero allora sacramento; la penitenza pubblica e la riconciliazione dei tempi antichi morirono e vennero sostituiti dalla confessione auricolare e dall'assoluzione, ed il prete si sostituì all'umiltà del ricorrente interponendosi tra lui e Dio per il peccatore. La teologia scolastica anelò a spiegare e definire tutte le particolarità del modo seguito da Dio nel governo dell'universo ed impiegò tutta l'inesauribilità del suo genio dialettico nel trarre tutte le volute conclusioni da premesse di poco conto. La lacuna restata nella teoria dell'assoluzione sacramentale venne colmata colla scoperta del tesoro dei meriti di Cristo affidato alla chiesa perchè lo distribuisse, erigendo un sistema plausibile a base di logiche deduzioni abbastanza verosimili atte a soddisfare un'epoca in cui la cultura e l'attività intellettuale era rigorosamente subordinata alla fede. Venne poscia la rivolta del secolo XVI, per affrontare il quale il concilio di Trento vagliò le speculazioni degli scolastici e manipolò le loro conclusioni più accettabili in un corpo di dottrine autorevolmente presentato all'accettazione dei fedeli. Abbiamo visto come ciò seguisse la nuova scienza teologica morale, che modificò gran parte delle concezioni dei rapporti intercedenti tra il peccatore ed il suo Dio, producendo una corrispondente alterazione nei doveri del confessionale. Eppure lateralmente a questo incessante cangiamento si è pure venuto accentuando un altro sviluppo del potere della chiesa; esso è noto sotto il nome di Indulgenze, di cui ci occuperemo nel volume terzo di quest'opera; esso divenne un fattore di prim'ordine nel sistema della salute. Ad esso abbiamo già accennato incidentalmente più sopra, ma se vogliamo farci un'idea comprensiva delle funzioni della chiesa, in quanto istrumento in cui Dio si serve per trattare cogli uomini, dobbiamo esaminare più minutamente quest'argomento; cosa che faremo nel volume seguente, terzo ed ultimo di quest'opera.

INDICE DEL VOLUME II.

CAPITOLO	XV.	— Requisiti richiesti per ottenere l'assoluzione	*Pag.*	5
»	XVI.	— Penitenza pubblica e privata . .	»	73
»	XVII.	— Sistema penitenziale . . .	»	102
»	XVIII.	— Riscatto della penitenza . . .	»	145
»	XIX.	— Soddisfazione	»	167
»	XX.	— Classificazione dei peccati . .	»	230
»	XXI.	— Probabilismo e casuistica . .	»	482
»	XXII.	— Influenza della confessione . .	»	406