

2109
1

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

5112

VOLUME PRIMO

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

MENDRISIO (Svizzera)
CASA EDITRICE « CULTURA MODERNA »

1911.

—
PROPRIETÀ LETTERARIA
—

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. E 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

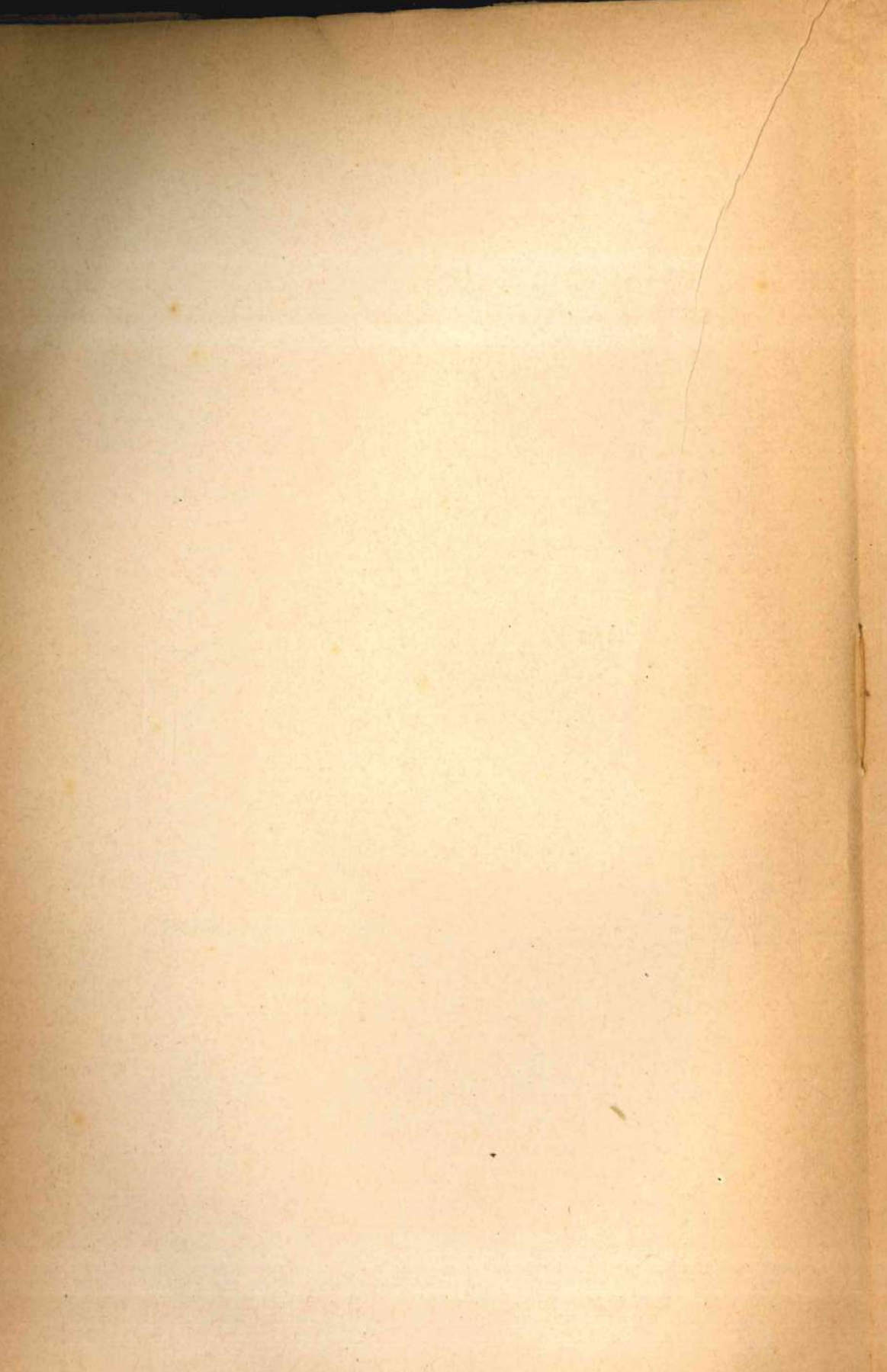
destini umani. Gli è per questo che a me parve far cosa utile alla storica verità indagando un poco minutamente le origini e lo sviluppo delle fonti di un simile potere. Ma per rendere intelligibile un tale fenomeno era necessario esaminare un enorme aggregato di particolarità dettagliate, molte delle quali a prima vista appaiono triviali, mentre tutte servono a far vedere come, nell'eclampsia 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 sacrificio 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 cambiamento 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; Isaliah, 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 sforzo 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 unghano 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-II; 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 raccomandò a coloro che sono caduti in peccato la preghiera intercessoria (3). Verso quella stessa 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 necessari 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 sì « ut peccata elemosynis 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 suoi 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 spettasse 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 qualcuno 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 dappprincipio, 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 pratica 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 universalmente 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 stretta 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'opinione 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 riconciliazione 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, raccolti in Roma, dopo la persecuzione di Decio, decise che gli omicidi 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 iudicii 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 cosiddetti 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 ecclesiis 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 basarono 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 ufficiale. 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, 729). 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 denunciare 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 Canonici 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 paralizzava

la clausola finale con un'altra completamente contraddittoria - « *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 suis episcopus eidem episcopo ab aliis non communicetur episcopis ut magis caveat episcopus ne dicat in quemquam quod aliis documentis convincere 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 contraddittorie 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 prevedero 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 pente 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 soffocato, 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. xcvi.

(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 capacitarci 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. E bensì vero, come avremo campo di esaminare più avanti, che vari concili 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 usurari, 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 qui 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 propri 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 cosiddette 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 porzioni 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 participant 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. Sembra 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 potevano 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 lagrimeose 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 in lotos, 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 fetibus 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, elemosynis 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 concili 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. LXIV). 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 stadio, 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. Paer. 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 *auditio*, 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, soprattutto 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, lxxxiii, 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 scadenze 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, LI.*

(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. Herdens. 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 (*Vigili 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 penitimento 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 granglie, 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. Patriciani *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 empivamente assoggettato a penitenza un vescovo, asserisce la stessa esser peggiore della morte (3).

Date queste penitenze tremende, è facile immaginare che i penitenti volontari 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, un 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. - Gratian. 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 miseris 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 iudice 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 equivallesse 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 baptismum si quis lapsus fuerit. Quomodo vero postea facit, ipse solus novit.... Neque igitur promittimus libertatem omnino his qui post baptismum 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. Epiphanius 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, attendente sanctitate et doctrina praedictorum sanctorum, praefatae propositiones in aliquo verum sensum interpretatae sunt doctoribus quae in aliis hominibus inferioribus notae inventae, ut haereses sunt damnatae ». - Salmaticens. Cours. 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 (Collection de Documents inédits 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 cambiamento 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) Ejust. Epist. CLIII, c. III, ad Macedoniam.

(2) « Et ipsi in se sua errata castigant 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 annunciava 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. - Theodoretii 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 dovrebbe 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) Origenes 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. xciv.

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

(6) 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. 3, ad Rusticum.

(3) Synod. ad Quercum (Harduin, I, 1042). Il pseudo-Giustino Martire pare fosse della stessa opinione del Crisostomo. - Pseudo-Justin. Mart. Explanations 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 addimostri 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. - « Sac- cum indue, cinerem asperge, in jejuniis 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 Lombardo (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 *cruz* 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 Sentent. 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 solemnissimae 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. - Eppure 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 Canonici fino a Graziano, Dist. 50, c. 25. - « Ut constitueretur in ecclesiae ne quisquam post alicujus criminis 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. xcvi. (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; dovevasi 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. Deor. 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 ufficiali, 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 poté 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 sopprimere 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 sacerdoti 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 suscezione 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, 109, 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 consacrare vescovo per la somma di sessanta tre soldi. E 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 uffici 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 Circa, 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 perseguire 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 riesci 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 expectanda 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 (Wasserschleben, 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 (Wasserschleben, 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 svani 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 perchè 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 addimosta 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 contraddittorie imbarazzò non poco i canonisti, i quali sforzaronsi di ordinare alquanto questo caos della legislazione sviluppata 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 riesci 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 cosiddetta penitenza pubblica differiva dalla privata per il fatto soltanto dell'esser infitta 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 1325, dopo che la teologia scolastica già aveva formulato tutte le ragioni da addursi per dimostrare il diritto del clero ad esser esentato 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-

Ira 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 depresso 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. XII, Q. 4, paragr. 6-7.

(1) Raymund. de Pennafort, Summae Lib. II, Tit. xxxv, paragr. 3. - 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. Angl. 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 supposeva 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 dappprincipio, 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. CCKXXII, 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 reduce 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 Sirmoud 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 i 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. - Ccelest. 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. 3. - 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 prodessa debebunt et poenitentiae et reconciliationis beneficium consequantur ». Questo non è se non un altro esempio del carattere contraddittorio delle prescrizioni della chiesa primitiva. Nei Capitoli 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 sacrificio, 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. Furono 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 riscosero 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 debbesi imprimere un *character*, non sia punto necessaria nell'assoluzione, giacchè questa, nello stato del penitente non viene a produrre alcun cambiamento (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 cambiamento 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 senti 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, soprattutto in quei casi in cui al penitente non potessero concedere l'assoluzione e vi fossero degli spettatori, giacche 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. - Vittorelli Addit. ad Aphoris. Confessorior. Emanuelis Sa. v. *Absolutio*, n. 25.

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

(4) Naturalmente questo cambiamento radicale nella pratica, che fa supporre un corrispondente cambiamento nel dogma, imbarazza non poco gli scrittori cattolici. Come abbiamo visto, il Palmieri tentò 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 (Frankfurt a M. 1845, p. 143).

peccatore fosse tale da meritare una riduzione od un prolungamento nella durata della penitenza. Se la riconciliazione 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 oratur 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 (Azhelis, *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 funzionarii 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 e suprema sul distretto o diocesi. Con tutto ciò l'Aquinata 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, esclusa 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 non nisi 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 Ancyranæ 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 Discipuli. 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, 1869, 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. Absol. vere*, 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 riesci 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, avesse 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. - Sozocratis 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 correavano 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 poter 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 e 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 contraddittorie, 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, soprattutto 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 anatemiata 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'eclampsia 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 riuscisse a trionfare dell'avversario. Non possiamo dire certamente che il nostro soggetto figurì largamente in questo impasto confuso di contraddittorie 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 visse 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 secondj 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 Praescriptio-nibus, 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, u. 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 ferezza 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, soprattutto 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 sopravvissuti 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 riuni 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 di 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 volta 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 addimòstrò 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 relictis 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 Novatiano 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 Accisius, 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 perseguire 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 attribui 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 deplorabile 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. - Soerat. 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, Denkwürdigkeiten, 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 riesci 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, lasciassi 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 riesci a guadagnare tutte le provincie d'Africa. Al concilio Donatista tenuto a Cartagine verso il 330 presenziarono ben 270 vescovi; anche allorquando, dopo parecchi decenni, 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 invertisse 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 obbietto 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).

E 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 ormezzi, 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. - Epiphanius. Panar. Haeres. LIX. - Philastrius, 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 cattolicesimo, 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 ROVESCII 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 sacrificio 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'esempi 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 iudicii 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 ammetto 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 (Explic-

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 scritte, 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, lasciandosi 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 Quaest. 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 e. 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. Institut. Lib. VI, c. 13. - In un passo susseguente (cap. 24) sviluppa con maggior ampiezza questo concetto, ma non allude 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'elemosina (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 recipere: da corruptibilia, 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 commetterne 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).

seguinte, 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 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 brutto; 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, soprattutto, 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 a 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 negligentibus nostris compungamur in cubilibus, id est in cordibus nostris; si ita egeritis 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, paragr. 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 Teodolfo 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) Poenitent. 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 sacerdotistico iniziato da S. Dunstano sotto re Edgardo il Pacifico, giacchè esso stabilisce la confessione annuale da farsi a Pasqua (1). È naturale che un cambiamento 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 sacerdotistico 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 sacrificio 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 necessari a ciò. Vi son degli autori i quali affermano che basta la sola confessione (S. Donati Vesontiens. *Regulae*, c. 23. - *Canones sub Edgardo*, 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 sacrificio 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. Sentent. 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 lavoro 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 oblati 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 *Poenā* 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 *Poenā*, 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. Freiburg. *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. Freiburg. *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 sacrificio 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 volontari (3), ma ben presto le cose cambiarono, 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). Col-l'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 parrocchiani, 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 sacrificio 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'oblato, 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 Sacrament. 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 improprii 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 sacrificio 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 cosiddetti 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 sacrificio 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. - « Epperò 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 sacrificio. Secondo lo Scotus si ammetteva una triplice ripartizione — una alla chiesa in genere, una alla persona per la quale il sacrificio 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 beneficio 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 beneficio 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 se 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 Pœnit.* 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 juvenus 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 conferma 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, testimoniano 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 sacro, 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 communice 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 Diet. 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 caelo 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 raddolci 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 sì 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. Basillii, 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 iudicia 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 peccatorum valere quae jam commissae sunt, non etiam ad adiutorium 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 deplorabile 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 Praedestin. 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 displicet; 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 dimostrando 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 rompe ogni indugio e facilmente poté 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 costesti 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 rigidità, 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 Correctione 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 Praedestin. 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. Arausiac. 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 balia 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 procurando 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-decezione 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 assolve coloro che Dio ha visitato colla grazia detta 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 Praedestin. Dei. - Amulonis Lugdunens. Sentent. de Praedest. - S. Remigii Lugdunens. De Tribus Epistolis Liber. - Hinemarus 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. Atrabatens. 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 contraddittoria. Eppure il contemporaneo Graziano l'accettò nell'intera sua rigidità: 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 impedi 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 diminui 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 contraddittorii, 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 Sac. 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 debite 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, Guarò, 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 contraddittoria 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 Justific. 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 sufficiente 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 subito il martirio basta perchè un uomo possa dire d'aver purgato i propri 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 ufficialmente 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'espedito 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) Bachiarrii 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 cattolicesimo 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 riconciliazione 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 a 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. Allorché 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 intercessorio, rendendola partecipe dei divini attributi. Père Huguet afferma (*Vertu miraculeuse du rosaire et du chapelet*, Paris, 1870, p. 4): « Nous reconnaissons, 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 coopération avec Dieu auprès 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 tandiu 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 evangelii 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 peccati 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 Wickliffe 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 ommesso 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 possano 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. Né 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 riuscisse, 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.

tevasi 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. 61-2. - *Constit. Apost.* VIII, 24.

(2) *Alioquin ridiculum est ut dicamus eum qui vinculis peccatorum suorum ligatus est, trahit peccata sua sicut funem longum et tanquam jugorum 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 graviter 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 ministratura sacerdotale; siccome, poi, egli aveva sostenuto una lunga penitenza, così poté 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 Canonici 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. - Soer. 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. Epiphanius 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 denuncia perciò amaramente; eccettuato il rito del battesimo, Uno soltanto può rimettere i peccati (2). Può darsi benissimo che quest'esempio incominciassero 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 rispondevano loro che avrebbe servito naturalmente ad esaltare l'efficacia del suo potere redentore ed asserivano come equivallesse 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 invenient, peccata et debita remittunt. Qua in re admodum rabiosi sunt et digni qui contendantur; 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 contraddittorie 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 stabili 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 riconosciuto 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 participes, deprecatores non iudices, 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, e. 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 suo 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 ejus 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 poenitentiam 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 Colatorem, 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 iudicis ».

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 peccato 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. Elligii, 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, riesci 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 sacrificio 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 semi-assoluzione. 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 gloriatur, potestate quam tribuis in aedificationem non in destructionem. Quodecumque ligaverit super terram sit ligatum et in coelis, et quodecumque 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-Anacleto, 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 riesci 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 assoluto (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 contraddittorie 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 imparando 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, repressé 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 auctoritate 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 ottenere 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 Prael.; 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 inizi 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 servi 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 sacerdotali 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 iudicio, 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 concesse 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 Capitulari. Probabilmente la pretesa più antica all'assoluta remissione dei peccati 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 episcopus esse dicebat. Ipsi enim habent potestatem claudere coelum et aperiri portas ejus, quia claves coeli facti sunt.* - Pseudo-Clement. Epist. I. Introdotta 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 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 capitolarî 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 similiter 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 progredi 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-Eeberti, 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 aggiungerne spontaneamente dell'altra (4). Siccome gli scolastici non erano ancor riesciti a produrre lo sviluppo della distinzione tra *culpa* e *poenitentia*, 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 riesci 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 Augsburgo, 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 iudices 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.

(2) 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 Baterio 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 disbrì-

(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 Celandia 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 retribuatur 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. Sanct., 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 ufficiale, 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 subtiliter 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 sì 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 altrettanto 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 spreca 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 educi 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 imminente 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 re-
denzione 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 con-
fessione 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 ri-
nascere colla grazia santificante (S. Eligii, *Noviomens. Homil. XI*), dimo-
strando così come ai suoi tempi si ritenesse che lo scioglimento dei legami di
Lazzaro significasse lo scioglimento del peccatore per opera del prete. In al-
cuni rituali del secolo VIII si allude a Lazzaro come a tipo dell'anima se-
polta nella tomba dei suoi peccati e fatta rinascere dalla chiamata di Dio, ma
la comparazione non è portata più oltre (*Missale Gothicum; Sacrament. Gallie.*
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 stessa epoca, si serve di questa storia
come di una lezione ai preti perchè debbano andar cauti, poichè se i disce-
poli avessero sciolto Lazzaro prima che Gesù lo risuscitasse non avrebbero pro-
dotto altro che del puzzo (Christiani *Druthmari Exposit. in Matt. XVI*). In
un trattato di incerta data, attribuito a S. Agostino si afferma che, conse-
gnando Lazzaro ai discepoli perchè lo sciogliessero, Cristo volle dimostrare
il potere di sciogliere concesso ai preti (*Pseudo-Augustin. de vera et falsa Poe-
nitentia, 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 Lazzaro, dai quali il prete scioglie il peccatore, sono tre: disonore del pubblico delitto, timore dell'inferno e negazione dei sacramenti (Adami de Perseignia, 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; ma 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 raggiungere 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.* CXCLII), 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 contraddittorie 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 contraddittorie 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 miliaria 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 lavoro 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 pulsus 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 concili 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 sacerdotista 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 Pulvis 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. Viet. 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 Paracletto 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 riesci 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 contraddittorie 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. E 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 all'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 sönant* 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 judiciale, 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 *Absolute*, 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 scuple. 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 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 detetur, temporalis videlicet et aeterna: aeterna remittitur per cordis contritionem; remanet postea temporalis ab ecclesia infigenda. - 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. 1, 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, qualunque le sue frasi confuse e contraddittorie 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 riguardando 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. LXXII, art. 5; Q. LXXIX, 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 Quadragésimale, Serm. XX.

(5) S. Antonini, Summae, P. III. Tit. XIV, cap. 17, paragr. 3; cap. 18.

contrizione (1). Ma l'Aquinate fu colui che riesci 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 *Poenā* 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. II, 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 absol-
vendo 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 riesci 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. Luxemburgo, V, 369).

(3) 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. Napoli, 1862, T. VI, p. 193). - « Ed il sacerdote esteriormente pronunzia l'assoluzione: così Iddio interiormente per mezzo di quelle parole del sacerdote scioglie 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 *Poenā*. 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) Istruzione 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 sommissione 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 irconciliabili, 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 concessibile 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, appaiono 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 consistere 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 obbietto chiedendogli come avvenga che, senza una particolare rivelazione di Dio, il prete possa conoscere se il penitente è assolto, e l'Aquinate altro non poté 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. È 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 possibilità 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 Charnes (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 denunce 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 sciamava, 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 obiezioni. 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 Perennia 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 giudizi pronunziati 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. Cersonis, 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 contraddittorie 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 Caetano quando asserisce che il confessore, allorchè lega o scioglie, è mosso infallantemente dallo Spirito Santo (5). Per quanto sifatto 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) Caetani, 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. La-cens. 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 Alphas. 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, ch  se il prete nulla sente, l'assoluzione non   valida, ma se gli accade di cogliere anche un solo peccato veniale, essa   buona e copre quanto   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 ci , che un prete pu  sorpassare i limiti della propria giurisdizione 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   invalida per errori commessi dal prete, sull'impeccabile autorit  di St. Alfonso de' Liguori, ci si dice com'egli debba procurare di indurre il penitente a confessarsi nuovamente, ma se ci  non pu  fare senza scandalo o perdita della reputazione, od altro danno, lasci correre (4). Consimile conclusione si pu  trarre dall'espedito 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 perch  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 d  delle fonti di errore e le sue pretese d'infalibilit  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 iudicium 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 riesci 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 giudizi 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 giudizi 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 perdonò, 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 abbiassi traccia alcuna. L'autorità riesci, 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 solemnibus 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 Gerson 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 obiezioni 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 Alcalá 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, anatemiando 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. 1, 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'infalibile 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 riesci a coprire tutto quanto il cristianesimo latino.

Per provare l'origine scritturale della confessione dei nostri

peccati, i teologi ricorsero a vari 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 vari, futili e contraddittorii 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. 3, 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 (Hartzeim, 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 sperimentati nelle Sacre Scritture e nelle vie di Dio; è pur certo che questa pratica fu, più o meno, in uso fin dappprincipio, 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 iixerit, 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 ipse 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 annesse 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 Cypriano, 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 quæso vos fratres dilectissimi delictum suum dum adhuc qui delinquet in sæculi 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 Daillé, 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: « Erubescencia 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. Basili, *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 vocem 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 è 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 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 sperimentato 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 necessari 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; esigea una veemenza di contrizione che non potevasi inculcare alla grande maggioranza dei cristiani, soprattutto 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 sarebbe 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 annessesse 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, aggiunge egli, molto maggiore è il numero dei peccatori che vengono al pentimento poichè fanno 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, stabili 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 isfuita 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 i' 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 vieni 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 contemplativa, 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 benefici 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 necessari, 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 riuscissero 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 gravie 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, sì 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 poenitentiam* 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 Teodolfo 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 Canoniorum 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 Aureliani. 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. Aureliani. 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 Teodolfo 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 Institut. 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 parrocchiani 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 penitenza (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 dovremmo aspettarci di vederne fatta menzione — nel caso manchi il prete (7). Alcuino, con quell'incertezza che fu propria 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) *Beda 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 necessari 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 lagnarono 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; si 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 confessava al prete (1). Nonostante 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 debes 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 Sac. 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 denunciato 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 particolarissime 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 parrochiano 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 1009, 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'etsrema 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 propri 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 propri 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. Rotomagensis, 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. 90, 91, 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 omissa quella 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 ordinari 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, Hispania 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 anettevasi 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 adattarono 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 praesesse 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 compunge 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 describe 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 ufficiali 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 Consuet. 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 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 Consuetud. 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, eccettuatò 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 Cisterciense, 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 Cîteaux 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 Arbrissello, *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, The-saur. 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 indisciplinazione (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 decorrenza 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'affare dei Templari (4), e non occorre mi soffermi più a lungo qui. Quel cambiamento 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 prelado 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 Brioy, 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 perducatur 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 prolotionem 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'incluse 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. Sancti. 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 riesci a far meglio conoscere l'importanza di simile questione; Pier Lombardo tentò arditamente di conciliare le contraddittorie 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 riconcilia 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 canonici, 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 propri 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, ripeté 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. Vittore, de Potestate Ligandi, cap. 5. - « Vera poenitentia est abominatio peccati cum voto cavendi, confitendi et satisfaciendi... Eget ergo sacerdotis absolute quoad 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 Keyserberg 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 febr. 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. Keyserberg. *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 popolo gregge a confessarsi, soprattutto 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 strumento 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 introdurre 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, CXXIII, 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 lavoro graduale mediante il quale il sacerdozio riesci 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 annunciò 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. Cadurens. 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 p^ovoir » (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'ostiaro, 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 sperimentato 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 Celandi 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, poté 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 poté 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. - Alain 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 Sac. 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 contraddittorie 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 formula 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 benefici 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 Wicleffiti 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 prevalessesse 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 11499; 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. 1, 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, sì 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 riuscito 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 CONFESIONALE. — METODI DI COERZIONE 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 strumento 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, occorreva 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 deve 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 prodatur peccatorem, sed si prudentiori consilio indigerit 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 arcum 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 ufficiali 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. Mogurt. 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 prelado 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 prostrarre 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 dovesero 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, sì 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, 236). 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 meno 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 capi 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. Eccles. 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 parrochiano noto peccatore che rifiutavasi di confessarsi e di pentirsi; il parroco lo scomunicò e lo denunciò 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 prestarsi, 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 Sac. 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 che scomunicati 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 benefici 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 terribilissima 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, sì 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. E 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. (Nurembergi, 1496, fol. 180, col. 3).

(3) St. Th. Aquinat. *Summae Suppl. Q. X, art. 2.*

aspetti anche qualche beneficio 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 necessari 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 seguito; 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 pareo 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 Sac. 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 peccerebbe 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'Argentè, 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; qui 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 verremo, 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, soprattutto 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 riusciva, 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 soprattutto 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 faventibus ».

(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. Bituricens. (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 Sac. 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 delle sue funzioni anche tutta la vita, ben difficilmente riuscirebbe 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 remunerati 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 silenzio, 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 dicono 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 praedicti 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 sfinite 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 riceversero 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 soprattutto 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) « Innumerosae personae contemptibiles et abjectae, vita, scientia et moribus omnino indignae, ad sacras ordines et maxime ad sacerdotium promoventur. Ex quo fit quod totus ordo ecclesiasticus dehonatur, 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 prelatibus 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 multitudo talium impetrantium, 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 riesci 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 beneficii 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 beneficio *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 benefici 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 beneficii, che già da tempo causava torti inenarrabili da parte della chiesa; queste aumentavano continuamente, elargendo un numero stragrande di beneficii 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 per 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 beneficio 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 parrochia-
lem 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 eccelsiae, 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 Spoletto, Quadragesimale, Serm LXIV. - Cod. Rosemondi Confessionale, Antverplae, 1519, fol. 113 b.

(1) Summa Sylvestrina, vedi *Confessor*. III, paragr. 3.

(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 qui 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 dignità 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 Leci 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 bilanciassero 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 deploro-

(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 straordinari 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 denunciate, 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 comprehenduntur 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 riuscita 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 oggidi, possiamo credere facilmente che sopra trent'otto milioni di cosiddetti 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 dovrebbe 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 qui di una pratica che meriti d'esser incoraggiata. Dice il Frassinetti: « coloro — invariabilmente donne — che vogliono confessarsi tutti i giorni in generale sono scimunito, e quanto più si confessano, tanto più diventano 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. 1830, 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 Protestantismo 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 servizio 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 rendervi atti (3). Allo sviluppo di questo piano, contribuì non poco il lavoro dei gesuiti in quanto educatori, ed allorché 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 coscienza.

(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 Liguri 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 prepararsi. 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 esercizi 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 Alphas. 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 beneficii con cura d'anime, e tutti quei preti i quali, dopo i ventiquattr'anni, fossero stati nominati a tali beneficii, 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 beneficii 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, sì 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 dignità 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 eccezzuata 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. Bizzari 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 rieleto 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). Nonostante 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, *Mémoires 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 neppure 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 strumento di bene.

(2) S. Alph. de Liguori, 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 Prodigio: «Fodere non valeo, mendicare erubescio, 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 eccezione dei casi di solle-tazione.

(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 pernicioso del sacerdozio non siano affatto di origine moderna, giacchè dice che sonvi molti confessori giovani assai migliori dei vecchi «que l'habitude et l'usage du confessionnel 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 parrocchia 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 assicurano 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 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 circonstances de tolérer le mal que scandaliser et de perdre cet Ecclesiastique ou Religieux dans l'esprit des Fidèles, et ne point exposer à la risèe des libertins un Ministre du Seigneur qui est en reputation d'honnète 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 distribui fogli volanti stampati su cui scrivere i certificati necessari 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, arcivescovo 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 ufficiale 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. - Héricourt, 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 pente 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 Constit. Pontificiae, T. VII, n. 239. - Però, il Tournely, nella qualità di francese (De Sac. 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 (Napoli, 1836).

mano che il canone lateranese ed il decreto di S. Pio V sono tuttora 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 esentava 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 sacrificio 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'espedito 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 col 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 parrocchia, 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 sarebbe 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). Gradaña-

(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 precepto 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 oggi, 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'artificio; esso denunciò 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 riuscito 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 concubinari 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 concubinari 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 SCATURITI DALLA GIURISDIZIONE. — CONFESSORI DELLA NOBILTÀ E DI PRELATI. — LICENZA DI SCEGLIERSI UN CONFESSORE. — LETTERE CONFSSIONALI. — 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 CONFESIONE 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 involuptate 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 riesci 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 parrocchiani, 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 dappprincipio, 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 parrocchiale 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 sponsorum, 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 sì 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 parocchiani.

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, bensì 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). Si 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 contraddittorie 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 iudice 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 sarebbe 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'esonazione chiedevano tali privilegi. Così, una monaca di Limoges ricorse al papa per avere un confessore proprio, scelto da lei stessa, per cui la Penitenziaria 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 poté 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 prostrarre 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 necessari 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 obiettare (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 sudditi (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).

tenti 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 dappprincipio. 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, 40).

(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 beneficio 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, perniziosa, 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 beneficio, 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. Guarcono (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. Abbiám 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 debba applicarsi 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 *Assolutio*, 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 Penafort, 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. 5a; 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 benefici 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 parrochiano 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 Myre'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'opinione 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 girovagli. 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 regis*; 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 l'arcivescovo della città in cui è stato incoronato (2). E 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. Alvares, *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 propri 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 cosiddetta 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 sono 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, soprattutto 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 päpstlichen 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 dove-

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 segretari 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 ufficialmente 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 deplorabile, 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 volontari. 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, ripeté 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 riesci 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 col'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 ufficiale 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 trascinerrebbe 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 dappprincipio 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, soprattutto 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 inferì 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 accattonaggio punto autorizzato divennero un intollerabile flagello. Al secondo concilio di 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, pagr. 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 intramettersi 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 facultà 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 diocesi, 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 prelado 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 il 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. Soprattutto 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 3 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. 236-71.

(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 affermantemente il contrario - « Sed opus est approbatione episcopi ejus dioecesis in qua deget » (*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 troncargli la 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 iudice* 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 Cathedralam* 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. Infallentemente 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 riesci 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, sì, 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, riesci 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'Argentè, Collect. Judic. de novis Errorib. I, II, 184, 242, 251, 340, 347, 352, 354, 356. - Religieux de S. Denis, Hist. de Charles VI, Liv. xxxix, 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 n 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, stabili 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 occorre 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 Sac. 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 Sac. 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 parrochiano 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 (Neuchatel, 1774). - S. Alph. de Liguori, *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 INDIRECTA. — 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 cosiddetti 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. 1, 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 — lavoro 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 sperimentati; 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 occorre 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 prelado 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, tendevansi a moltiplicare il numero dei casi riservati. Così, 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 servi 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. Cadurens. 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 ebrei o turchi, 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. Deniffe, 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 parochialium 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». - Deniffe, *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 prelado.

(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 imprevedente 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 cambiamenti 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 Liguori, *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 riservato; per cui 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, soprattutto 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 diavolo*, 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 trasparire 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,
Sacriligus, 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, soprattutto 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. Pourcain 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 Graffis, 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 benefici sacri, e, in genere, da tutti i casi contemplati nella Bolla in *Cocna domini*. Per l'avvenire, dichiaravasi pure che per assolvere da questi delitti occorreva speciale licenza, ed i delegati ordinari 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 rimediarsi, 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 immemorabile, era oggetto della giurisdizione vescovile.

(2) Cap. 5 Extrav. Commun. Lib. V, Tit. ix.

(3) Gröne, Tetzels 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. Jenaë, 1564, I, 256 a. Siccome i progressi fatti dall'eresia luterana gettavano 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, nonostante 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 pronunciarono 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 Graffis *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 Graffis, *Practica Casum 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) Wigandt, *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 essere 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) Héricourt, *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* (Sauli, *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, soprattutto 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 soprattutto 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 principi 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. Poore 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'Astesianus 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). Pierre 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. Frburg. 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 commissio 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, T't. 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 *Cur-*
sus, *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 concer-
nenti 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 Liguori, 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 ritieni 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, soprattutto 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 Graffis, *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. Ccnfessar. 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 sostituirono 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. - II 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 *Aolvere a reseruate*, n. 3. - S. Alph. de Liguori, 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 Graffis, *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. Capuce.* cap. vi, paragr. 5.

(3) Varceno, *Comp. Theol. Moral. Tract.* XVIII, cap. vi, art. 1.

che i moralisti chiamano «inavvertenza non colpevole» lo scuserrebbe 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, dappprincipio 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 cambiò 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 facilmente 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 reputazione 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) Azpileueta, 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 cattolicesimo 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 si, 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 propri 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 giurisdizione sui casi vescovili, ed allorquando, nel 1304, Benedetto XI ampliò i loro privilegi, mantenne questa restrizione, ma, accennando ai casi vescovili, disse che essi erano costituiti dall'arsione, dall'omicidio volontario, dalla falsificazione, dalla violazione delle libertà e delle immunità ecclesiastiche, 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 potevasi 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 teneré 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, 46).

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 beneficalis*, e cioè l'ottenere un beneficio ad una terza persona coll'intesa che questo lo trasmetta poi a chi l'ha procurato, oppure passi alla stessa tutto 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 Vander 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 tridentino. 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 ripeté 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 Graffis, *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 CONFESSORIALE

SOMMARIO. — REQUISITI PER UNA PERFETTA CONFESIONE. — ECCEZIONI ALLA REGOLA DELLA COMPLETEZZA. — PENITENTI SCRUPOLOSI. — DIVISIONE DELLA CONFESIONE. — CONFESIONE GREGARIA. — CONFESIONE RIPETUTA. — LA CONFESIONE 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 CONFESSORIALI. — ESIGENZA DEL NOME DEL COMPLICE NEL PECCATO. — ETÀ MINIMA PER CONFESSARSI. — MANCIE PER LA CONFESIONE.

Allorchè la chiesa riesci 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, lr. 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, soprattutto 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 Svizzera 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 necessità 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 uno'ra.

(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 Liguori, 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 benefici 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 contraddittorio è l'espedito 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 Sac. 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 pêchez d'autrui, ce qui est assez difficile d'empêcher ». - 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 Othone 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 dichiarò 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 Pierre 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, Eisingrein 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. Eisingrein 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 dovrebbe 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 Liguori, Theol. Moral. Lib. VI, n. 494.

(4) Morin. de Poen. Lib. X, cap. 15. - Guill. Paris. de Sacra. 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'assoluzione. 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. XXI¹, cap. 3.

tale, mentre altri lo pongono nel novero dei peccati veniali (1). Sulla fine del secolo XV, Emanuele Sa testimonia quanto ancora fossero vaghe le concezioni intorno a ciò. Infatti, egli dice che l'aver 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 desidera 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'espedito 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 cosiddetta 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 principis, 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, qui, 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 ricomare 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 (Har duin, 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, fuvi 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 esentare 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 con 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 ritenesi egli sia veramente confessore, alcuni dottori ritengono che la confessione sia valida, mentre altri, colla solita logica deficiente, affermano che il penitente 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, svariatisimo 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 accumulat ». - 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 Clarendon.

(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, furono 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, Pierre de la Palu e St. Antonino la ritengono lecita sebbene sconsigliabile. Quora 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 risolvesse 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 Brasichelensis, 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 denunciò 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. Narra-vasi che un individuo il quale venne giustiziato per la sua reli-gione, 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 del-l'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'asso-luzione, 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 inva-lidità (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, propo-sizione 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'Hen-riquez, 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. - Var-ceno, Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII, cap. IV, art. 5. Il Tournely (De Sacra. 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 conclu-dentissimo 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 testimonia 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 Liguori, 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 depresso 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 raccolte 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 ardate. Dato siffatto metodo, era impossibile che anche i confessori più discreti non smalziassero 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'adempiimento di questo dovere (1).

(1) Constitt. Coventriens. ann. 1237 (Harduin. VII, 279 sqq.). - C. Clamontens. ann. 1268, cap. 7 (Ibid. VII, 595). - Statut. Johann. Episc. Leodiens. ann. 1287, cap. 4 (Hartzheim, III, 686 sqq.). - Epist. Synod. Guill. Episc. Cadurens. cap. 14 (Martene, Thesaur. IV, 694 sqq.). - S. Bonaventurae, Confessionale, cap. II, part. 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 clavis 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 benefici, 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 propri 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 Confessori 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 advocacione et ludo alearum 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 deplorabili 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. - Rebello, 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 sì 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 spiagare, con ciò, il successo riportato nel confessionale da' suoi confratelli della Compagnia di Gesù. L'interrogazione, dic'egli, non dovrebbe'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 dei 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 La-croix 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, soprattutto 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, soprattutto quando, illuminando, si potrebbe fare assai più male che bene, ed allorchè trattasi di doveri gravosi che non sono ufficialmente imposti ai penitenti (4). Egual consiglio, sebbene espresso più brevemente, dà il Guarcono (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 Liguori, 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 riesci 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, soprattutto se pensa che esse venivano rivolte a donne (2). Nelle direzioni da lui date sulle interrogazioni da farsi in queste materie, l'Alasia è 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 desideris levibus ad consensus, a consensu ad actus minus peccaminosos, et si illos fatentur ad magis criminosos ascendendo* ». - *Monita Generalia de Officiis Confessarii ad Usus Dioecesis Argentin.* cap. II, paragr. 3 (Argentinæ, 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 propri 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 cerciararsi 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 retamente 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. 81-2; 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 devono 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, diletlandosi 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 aspiat 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. Freiburg. 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 si 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 dilettrato 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 difatti 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 difatti, 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 portate 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 Planetu 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; Eiusd. 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 dovrebbe 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. Infallentemente 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 li non indagare troppo curiosamente i segreti dell'adulterio, poichè la fragilità del clero fa sì 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 soprattutto 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 domini 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 denunciare i colpevoli dinanzi al tribunale dell'Inquisizione. Questo fatto fece piovere abbondantemente le denunce, 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 tacesse 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 (Instruetio pro Confessariis, n. 5). Con tutto ciò i memoranda di un Visitatore dell'Ordine per le provincie tedesche del mezzogiorno, nel 1596 dimostrano 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 dovesero 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 denunce 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 denuncia 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 descripsi ».

(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 di 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 facoltà 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 denuncia era obbligatoria in seguito, se poteva portar seco la perdita della reputazione oppure esser pericolosa per la donna; in nessun caso, poi, la denuncia 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 Graffis 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 (Ocuivres, 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 Lièges, 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 soprattutto, 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 Conse. 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 denunce, 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 leggero 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 Guarcono, 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, Pronuario 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. Myre'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 minacce 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 im-

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 confessionari, 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 contraddittorie 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 implicativi (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 positivamente 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 Spoletto, 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 denunciato 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). Erarvi 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 complice; 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, sottoponevasi questo delitto alla giurisdizione dell'Inquisizione (1). Ciò riesci finalmente a troncargli 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 necessari 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, vari 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, 698). - 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 accontenti 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 Liguori, 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'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 benedizione 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 scudisiate 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. Eutyichiani 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 stata costrizione, è certo che questi pagamenti volontari 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 per plurimorum 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 volunt, 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. Bituricens. ann. 1031, cap. 12 (Harduin. VI, 1, 850). - C. Londiniens. ann. 1125, cap. 2; ann. 1188, 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 influi sulla pratica generale, e, nonostante il decreto di Innocenzo III, eranvi coloro i quali ritenevano

(1) S. Bonavent. Tract. Quia Fratres Minore Praedient.

(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 parrocchiani 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'Argentèrè, 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 quisquiglie, 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 soprattutto 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 culturgeschichte*, 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 (Brussette, 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 superiore 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 Liguorio 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 *Beichtpfennig*.

(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 correbbe 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 contraddittoria che la violazione dello stesso rende nulla la confessione. Pierre de la Polu afferma che al sacramento non è essenziale (Summa Tabiena, 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 Guarcono, 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 assicura 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 *Allgemeines Kirchenlexicon*, 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 cosiddetti 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 arguirlo 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 uomini (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 loró 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 prescrivere 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. Dusiaccens. 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 significativa 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 Celandia 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 confessarsi 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. Qui vi 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 sovranaturale 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 senti 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 (Goussset, 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*, Bruxelles, 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. 1883) 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 scoppì se non più di trent'anni dopo la data assegnata all'avvenimento. Quando Sigismondo riuscì a restaurare per un certo tempo il cattolicesimo 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 Gree-way 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 deve 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, dappprincipio, 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 Responzione, Mendacium, XV (Opp. IV, 408, Neapoli, 1858).

(2) Lochon, Traité du secret de la confession, Préface.

(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 restrizione: «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 uomo 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 testimone 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 iudex 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 Sac. 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 di tutte 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 Graffis *Practica Casuum Reservator. Lib. II, cap. xxxvi, n. 23.* - Layman, *Theol. Moral. Lib. V, Tract. v, cap. 14, n. 12.* - *Summa Diana vedi Siggillum 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 sciogliere 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 Ecclesiastiques 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 Fresnoy 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 testimoniare 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 Lenglet 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.*

sione 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 rimuoverlo; 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 pronunc 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 Alfab. 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 de'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 simoniamente? 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 Sac. 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 obbligatori, ed il penitente inassolto possa chiederli, a scopo cattivo, come sarebbe, per esempio, per contrarre matrimonio, allora si possono rifiutare. In questi certificati non deve 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 deve 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 Fresnoy, 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 scrivere 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 sperimentati 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 Inome 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 *publici 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 indigerit 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 d'avvicino 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 Gerson 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 alquanto difficoltà a sciogliere 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. unie.*

questa era la spiegazione più semplice che potesse darsi di un penitente inviato al vescovo con lettere esplicative 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 annessesse 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 dei 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 rit'ene 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 testimonia, 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 quisquillie 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 rinunciare 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) Vorillon 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 cclatio*, 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 far sì 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 sì 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 contraddittorie, 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. 12-18. - 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 dappprincipio 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 Sac. 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 appiecar 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 Pisanello vedi *Confessionis celatio*, n. 8. - Jac. a Graffis 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 difetti personali che il confessore può osservare di per sé 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. Freiburg. *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 inavveritamente 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 Consc. 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'espedito 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 propri 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 Pisana nella 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'ubriachezza, 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 catalogo 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 senti 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, dice 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. xrv, 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. E 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 rinunciato, 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 giuri 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 omnino linguam continuant, quia, ex eorum imprudenti loquacitate saepissime gravissima oriuntur scandala ».

(3) C. Senonens. ann. 1850, Tit. III, cap. 5; C. Lauretana. ann. 1850, Sect. IV, n. 25; C. Venet. ann. 1859, P. III, cap. xxii, paragr. 5 (Coll. *Lacensis*. 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 testimoniare e gli venne assicurato che sarebbe stato raccomandato al re. Venne tratto dinanzi agli ufficiali 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, denunciò 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 venne arrestata 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 denunciò 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 sperimentatissimo 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 Graffis 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, 194).

(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 todas sus flaquezas y miserias los ayan los subditos de manifestar

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 prelado 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 govarlos 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 lebandados 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. Eull. *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-

casce 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 antropomorfa.

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 riconciliazione 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 ». - Sac. 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 deprecatori 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 formula 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 relinquo 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 adumpseris 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 della 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 (*Hispania 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 lavoro di sviluppo; essa è confusa ed irregolare, ma da essa fini 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 cerimonia 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. Eutyehian. 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 absolutio-nem ». 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, Plockz 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 (*mysterion*) (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 Juniis, cap. 7.

(2) S. Hilar. Pietav. 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) Ejud. 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 impedi 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 Ecclesiasticis.

(7) Fulberti Carnotens. Epist. 5 (Migne, CXXI, 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 S. 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 crisma, 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'*ef-fetatio* 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 crisma, 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 Celandia Confessione; Ejusd. Lib. de Corp. et San-
guin. 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; Ejusd. 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. Sovvene, 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 mercoledì delle ceneri; inoltre sovvene pure altri che sembra siano stati istituiti solo perchè necessari 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 contraddittorie, 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 omissa 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 necessari 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 perdettero tempo ad indagare se questo o quello sarebbe stato riconosciuto, ma lo stabilirono come fatto indiscutibile, come difatti 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 aggiungersi, 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 inizi 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 *asser 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 arroveranno 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 strumento 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 inizi 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 contraddittorio (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 benefici del sacramento (2).

E 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 istruiti 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 necessari alla salute (1). Quanto alla confessione, venne dichiarato esser *De fide* che venne istituita da Gesù Cristo e fu praticata dalla chiesa fin dappincipio; 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 cambiamento — 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 Eminentis*, 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 chiesa 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 dappriocipio 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 largifluis pietatis suae dono, ac meae simul parvitatibus ministerio absolvere dignetur ab omnibus fragilitatibus 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 omni 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 avanzasse 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? Sarebbe impossibile stabilirlo con sicurezza. Verso il 1020, il vescovo Burchard nel *Decretum*, che continuò ancora per assai lungo tempo a fare autorità, conosceva solo la forma rigorosamente deprecatoria (1). Probabilmente il cangiamento ebbe principio durante il secolo XI e continuò per tutto il XII, facendosi passo passo più deciso, man mano che gli scolastici andavano elaborando le loro teorie sacerdotalistiche ed il sacerdozio le traduceva in pratica. Tuttavia, prima che la cosa uscisse dalle forme di un semplice tentativo doveva passare molto tempo. Da una formola di riconciliazione dei pubblici penitenti, usata dalla chiesa di Reims nei primordii del secolo XIII si scorge che il vescovo solo in quanto poteva accordava al penitente il perdono di Dio, ricorrendo all'intercessione della Vergine Maria e dei Santi (2). Ancor meno decisiva

(1) In Regino, De Discipl. Eccles. Lib. I, cap. 295, esiste una formola transizionale, ma è riconosciuta come un'interpolazione. Nella formola data dal Burchard (Decr. Lib. XIX, cap. 7) il prete, dopo aver recitati i salmi 102, 50, 53 e 51 rivolge una lunga preghiera a Dio - « ut famulo tuo N. peccata et facinora sui confitenti debita relaxare et veniam praestare digneris et praeteritorum criminum culpas indulgeas », e finalmente rimanda il penitente collo scongiuro « Deus omnipotens sit adjutor et protector tuus et praestet indulgentiam de peccatis tuis praeteritis, praesentibus et futuris. Amen ». Tutto il rito è puramente deprecatorio. Breve tempo dopo, nel 1032, ci imbattiamo in una formola transizionale curiosissima, che illustra i concetti vaghi e confusi allora in voga a questo proposito. L'arcivescovo di Bourges, proclamando la pace ed insistendo perchè venga osservata, dice: « Haec qui observaverit, tanquam filio pacis immo Dei, a Domino nostro Jesu Christo et sanctis Apostolis ejus, absolutionem conferimus peccatorum et benedictionem aeternam; ut sicut Dominus beato Petro et huic beato Martiali, ad cujus sanctissimum corpus assistimus, ceterisque apostolis, virtutem atque potestatem ligandi atque solvendi tribuere dignatus est; ita a peccatorum nexibus absolvere dignetur eos qui de pace et justitia Deo et nobis qui ejus vice licet indigni fungimur, obedire festinaverint ». - C. Lemovicens. ann. 1032, Sess. I (Harduin. VI, I, 874). Se questa è un'assoluzione essa è condizionata ad un'azione futura, e quindi, come vedremo, è nulla, secondo la dottrina ricevuta dalla chiesa.

(2) « Omnipotens Deus, qui beato Petro Apostolo suo caeterisque discipulis suis suam licentiam dedit ligandi atque solvendi, ipse vos absolvat ab omni vinculo delictorum. Et quantum nostrae fragilitati permittitur sitis absoluti ante Tribunal Domini Nostri Jesu Christi, habeatisque vitam aeternam et vivatis in saeculo saeculorum, intercedente beata Dei Genitrice Maria cum omnibus sanctis ». - Morin, de Poenit. App. p. 48.

è un'altra risalente press'a poco al 1250. Infatti essa dice che Iddo 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'Aquinata 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'Aquinata 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 iudicum fornicorum 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. E 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 cambiamento 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 traspare 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 aggiungerci 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 cambiamento. 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 è 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. Cadurecens. 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 Gersonne esigea 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 Myre'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 Claviculae 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, così 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 *Absolutio*, 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 adiunguntur; 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 sì 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 contraddittorii, 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 beatæ Mariæ Virginis et omnium sanctorum, quidquid boni feceris et mali sustinueris sint tibi in remissionem peccatorum, augmentum gratiæ et præmium vitæ æternæ. 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 sententiæ* ed *Ipsa 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 sententiæ excommunicationis in corpore juris quarum nonnullæ 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 Pontificiæ*, 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. *Summæ 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, servi 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. - Aste-sani, 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 teologi, 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 Liguori, 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 relinquitur, 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 cerimonia 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; si l'una che l'altra erano sacramentali, si 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 poté 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 cerimonia 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 vizi 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 indizi, 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 Liguori, 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'Argentè, III, I, 113) e più recisamente ancora venne rifiutata dal Pontas (*Dict. de cas de Conscience* vedi *Ab-solutio*, 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 contraddittorie 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 privilegi 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 comprendere 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 giudizi 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 d'avvicino 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. Dappprincipio, 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 cerimonia 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, 488). - 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 Pastoralis cura*, Prop. 28 (Bullar. XII, 67). È una delle materie la discussione delle quali è stata prudentemente proibita da Benedetto XIV, *De Synodo dioecæsana*, 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 lasciava 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, soprattutto in vista della sicurezza inoculata nei penitenti che il perdono concesso dal prete è valido e completo quanto lo potrebbe 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'ingratitude 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. 136. - 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 cambiamento 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 sia 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 Pennafort 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'espedito 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 dannava 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, CXXI, 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 precedenza 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 contraddittorie 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 questione era di quelle che, per l'importanza suprema, per l'incertezza e la lunghezza della discussione, parevano invitare l'autorità ad una definizione. E avrebbe 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'ingratitude, ma l'argomento resta ancora sul tappeto ed è oggetto 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. - Soerat. 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 traspare 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 cosiddetta 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, 408, 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 volenterosamente 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'espedito 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 la 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 rendenzione da penitenza, che, come avremo occasione di osservare nel prossimo volume, era destinato ad influire sinistramente sulla chiesa e sul popolo. Il lavoro 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 sacerdote 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 Pul-lus, 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'antico 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 vari 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, Præmpt. 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. Haereses*, 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 suppose (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 comunione, Ch. XI, XII. - Alex. PP. VIII. Decr. 7 dec. 1690, Prop. 16, 17, 18, 20, 22. - Viva Theol. Trutina in eisdem Propp. - La Croix Theol. Moral. Lib. VI, p. II, n. 1205, 1230. - Index Innoc. PP. XI, Append. p. 3.

do trattasi di peccatori abituarini (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 deplorabili 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 soffre 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 risultato, 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 rinunciare 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 Augsburgo 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 (Frankfurt 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 anettere 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. Melancthonis 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 beneficio 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 *Württemberg* 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 beneficio 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 scompare 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) Wetzler 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 propri 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 Cristianesimo 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 pronunciarsi 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 cambiamento 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 beneficio 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 consiglio 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 cattolicesimo, 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 Absolution*, 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.

	<i>pag.</i>	
PREFAZIONE DELL'AUTORE	5	
CAPITOLO I. — Il cristianesimo primitivo	10	
» II. — Disciplina	30	
» III. — La Penitenza Pubblica	67	
» IV. — La Riconciliazione	83	
» V. — Le eresie	98	
» VI. — Il perdono dei peccati	132	
» VII. — Il potere delle chiavi	204	
» VIII. — La Confessione	275	
» IX. — La Confessione obbligatoria	329	
» X. — Giurisdizione	374	
» XI. — Casi riservati	415	
» XII. — Il Confessionale	490	
» XIII. — Il sigillo della Confessione	547	
» XIV. — L'Assoluzione		