

DoTT. HENRY CHARLES LEA

Autore di « Storia del Celibato Ecclesiastico » - della « Storia dell'Inquisizione del Medio Evo »  
della « Storia dell' Inquisizione di Spagna » ecc.

---

STORIA  
della Confessione Auricolare  
e delle  
Indulgenze nella Chiesa Latina

---

PRIMA ED UNICA VERSIONE ITALIANA DI PIA CREMONINI  
AUTORIZZATA DAL DEFUNTO AUTORE

---

VOLUME SECONDO  
CONFESSIONE ED ASSOLUZIONE



Casa Editrice CULTURA MODERNA  
MENDRISIO (Svizzera)  
(Per l'Italia: PONTE CHIASSO - Como)

1915.

—  
PROPRIETÀ RISERVATA  
—



---

---

## CAPITOLO XV.

### REQUISITI RICHIESTI PER L'ASSOLUZIONE.

SOMMARIO. — L'ASSOLUZIONE ESIGE LA COOPERAZIONE DEL PENITENTE. — LA FEDE NEL PERDONO NON È ESSENZIALE. — DEFINIZIONI ESAGERATE DELLA CONTRIZIONE. — ATTRIZIONE. — TENTATIVI DI CLASSIFICAZIONE. — ATTRIZIONE E CONTRIZIONE E LORO DIVERSITÀ. — ATTRIZIONE SERVILE. — IL TIMORE DELL'INFERNO. — ATTRIZIONE SERVILE NATURALE E SOVRANATURALE. — IL GIANSENISMO. — LA BOLLA UNIGENITUS. — ATTRIZIONE IMMAGINARIA. — ATTI DI CONTRIZIONE. — MOTIVI DEL PENITENTE. — ASTENSIONE DAL PECCATO. — EMENDAMENTO DI VITA. — EVITARE LE OCCASIONI DI PECCATO. — IL PERDONO DELLE OFFESE. — RESTITUZIONE E RIPARAZIONE. — COMMUTAZIONE DELLA RESTITUZIONE. — COMMUTAZIONE SOTTO LA SANTA CRUZADA. — CAPACITÀ DEL PENITENTE.

La chiesa, collo sviluppo del sacerdotalismo, se ha portate alle stelle le funzioni del sacerdote, delegato di Dio, non ha totalmente sollevato il peccatore della responsabilità. Qualunque possa essere la potenza della formola EGO TE ABSOLVO, pronunziata nel sacramento, sarebbe grave errore il credere che essa producesse il suo benefico effetto incondizionatamente e senza la cooperazione del beneficiato. Il Dr. Amort afferma che, anche una volta rimessa la colpa, la remissione della pena dipende dai meriti e dalle disposizioni del penitente (1). Perciò ci resta a vedere quale sia stata la dottrina e la pratica della chiesa per ciò che concerne i requisiti essenziali del penitente per rendere efficace il sacramento. Una giusta comprensione di tutto ciò è di vitale importanza non solo per il peccatore, ma anche per il confessore, poichè quest'ultimo commette peccato mortale ogni

---

(1) Amort, de indulgentiis, II, 251. « Absolutio sacramentalis facta a sacerdote vel episcopo tantum remittit partem poenae proportionalem merito, disposizioni contritioni ac fervori poenitentis ».



volta che rifiuta l'assoluzione a torto a chi la merita, o la concede ad indegni, e si dice che non pochi preti coscienziosi si rifiutassero al ministero del confessionale per paura di perdere l'anima propria (2). Naturale è siffatto timore, poichè la giustezza della decisione del confessore deve dipendere da molti fattori, che non si è sempre in grado di rettamente valutare, ed avremo campo di vedere quali intricati problemi si presentassero in moltissimi casi, e quale divergenza di opinioni si verificasse fra' dottori. Diffatti, la posizione di un confessore coscienzioso non era affatto invidiabile, ed ancora peggiore sarebbe stata se non fosse stato per la consolante dottrina dell'ignoranza invincibile.

Il primo requisito per il conseguimento dei frutti del sacramento è la conoscenza della verità della religione, ed abbiamo appena visto come i Luterani vi insistessero su, e vi provvedessero nel *Verhör*. Altrettanto è accaduto nella chiesa cattolica, ed ai confessori che non lo sapessero è inculcato di principiare da un esame sulla profondità della fede del penitente. L'ignoranza dei punti principali della dottrina è peccato mortale, ma non rappresenta un serio ostacolo al confessionale, poichè non è necessario che il penitente sappia a memoria gli articoli del credo, bastando che egli esprima il proprio assentimento quando gli si rivolgessero domande come questa: « Credete voi nelle tre persone della Trinità? » (3). Una barriera è così rappresentata solo dalla miscredenza ostinata.

Strano! la fede non figura tra i requisiti necessari all'assoluta sicurezza dell'infallibile efficacia del sacramento. La dottrina luterana della giustificazione per la fede produsse da parte della chiesa un antagonismo tutt'altro che innaturale. Disse S. Agostino che la credenza e la fede del recipiente nulla ha a che vedere colla sua salute, e questo dictum è entrato a far parte della collezione di Graziano (4). Ma la dottrina della giustificazione per la fede, vecchia per lo meno quanto Ilario di Poitiers, era praticamente inconciliabile con quella dei sacramenti, e quando, in favore di quest'ultima, fu necessario romperla colla fiducia nell'efficacia sufficiente della contrizione, si disse che nessuno avrebbe mai potuto sapere se la sua contrizione era suffi-

(2) Salvatori. Istruzione pratica per i novelli Confessori, P. II.

(3) Th. ex Charmes Theol. Univers. Diss. V. cap. VI Q. 5, § I.

(4) S. Agostino, de Baptismo contra Donatistas, III 14. Cap. 151 § 1, p. III. Dist. iv. Vedi pure Ps. Agostino, *de vera et falsa pœnitentia*, cap. 2. « Pœnitentia itaque quæ ex fide non procedit utilis non est. Oportet autem credere remedium pœnitentiæ a Salvatore concedi ».



ciente, la qual cosa rendeva necessaria la confessione sacramentale che supplisse alle sue deficienze (5). Così la teologia scolastica cessò di insistere sulla fede, e quando Lutero promulgò le sue rivoluzionarie dottrine, nel 1518, il Card. Caietano non esitò a dichiarare fantastica l'asserzione esser la fede più necessaria della contrizione. Egli dichiarò impossibile la fede assoluta nel perdono, sì che noi a questo proposito non possiamo mai avere certezza; aggiungere una quarta condizione alle tre già riconosciute della contrizione, della confessione e della soddisfazione equivale ad innalzare una nuova chiesa; per efficace che possa essere il sacramento, nessuno può dire di aver ricevuto o meno la carità infusa, e perciò nessuno può mai esser certo di aver ricevuto il perdono di Dio (6). Queste dottrine non vennero certo predicate al popolo, e, come dimostra l'Apologia di Melantone, i Luterani se ne servirono ampiamente per combattere i dubbî di cui ritennero dovesser esser preda i cattolici sui loro mezzi di salute in confronto della fiduciosa sicurezza delle nuove promesse. Più prudente fu Leone X quando si trattò di condannare la dottrina luterana, poichè limitossi a negare l'affermazione che il penitente sia veramente assolto quando creda realmente di esserlo (7). Col Concilio di Trento la controversia divampò troppo ardentemente perchè fosse possibile attenersi a siffatte reticenze. Tornava assai più comodo negare la dottrina che la fede nella soddisfazione di Cristo sia soddisfazione sufficiente per il peccato, andando assai più cauti nell'affermare che nessuno deve dubitare della misericordia di Dio, dei meriti di Cristo o dell'efficacia del sacramento, sebbene nessuno possa avere la certezza assoluta della fede di aver ottenuta la grazia (8). Da questi postulati non era difficile arguire che la fede nel perdono dei peccati non è condizione essenziale al peccatore per ottenere l'assoluzione e godere dei suoi benefizii (9).

Questioni più astruse e difficili furono quelle sorte a proposito del grado di contrizione o di attrizione sufficiente a far sì che il penitente nel sacramento possa acquistare il perdono dei peccati. Abbiamo visto (vol. I) come pur non potendosi negare, la dottrina originale del perdono per la contrizione venisse assai diluita col dire che

(5) S. Th. Aquinat. *Summæ Suppl.* Q. IV. Art. 2.

(6) Caietani, *Opusc. Tract. XVIII.* Q. 4, 5.

(7) Leonis PP. X. *Bull. Exsurge Domine* Prop. 12.

(8) C. Trid. Sess. VI. *De Justific.* cap. 9; Sess. XIV. *De Pœnit.* can. 12.

(9) Estii in IV. *Sentt. Dist. XV.* § I. Per autori dell'una e dell'altra parte vedi Li-  
guori, *Theol. Moral. Lib. VI.* n. 439.



la contrizione efficace debba abbracciare il voto di confessarsi e di ottenere l'assoluzione, e come la stessa venisse surrogata dall'attrizione mediante l'ingegnosa teoria della virtù sacramentale convertente la emozione più debole in una più forte (vol. I). Così la contrizione scompariva praticamente dalla scena, mentre i teologi fra di loro facevano a gara a chi meglio definisse il peso sovrumano del dolore che si voleva esprimere colle parole. Alessandro Hales afferma che il vero penitente deve preferire le pene eterne dell'inferno al commetter od all'aver commesso anche un solo peccato mortale, e questo sentimento dovrebbe perdurare anche dopo l'assoluzione, per tutta la vita; la contrizione è la conversione completa della ragione e della volontà a Dio, sì che Dio viene ad esser amato sopra tutte le cose, e sopra tutte le cose detestato il peccato (10). L'Aquinate dice che il dolore deve esser il maggior che sia possibile sopportare, e che dovrebbe durare per tutta la vita (11). Il Caietano dice che le condizioni della contrizione stanno nell'amar Dio sopra le cose degne d'esser amate, odiare il peccato sopra tutte le cose degne di esser odiate ed evitarlo al di sopra di tutte le cose che sono da evitarsi (12). Il Catechismo tridentino dice esser esso il maggior dolore che mente umana possa concepire (13). Così la contrizione sufficiente è ridotta al grado di puro concetto scolastico, ed, allo scopo di renderla viemmeglio irraggiungibile, viene ancora sovraccaricata dal peso della grazia infusa, della carità, e dell'ispirazione preveniente, che fanno di essa un'opera assai più di Dio che dell'uomo, poichè fino a che sia vivificata dalla *charitas formata* non è se non *contritio informis*. Inoltre, essa presuppone un completo cangiamento di cuore e di vita. Così alla comune dei penitenti si può benissimo insegnare che senza il sacramento non c'è speranza alcuna di placar Dio o probabilità di salute (14).

(10) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XVII. Membr. II. Art. 1 § 6; Art. 2 § 2; Membr. VII. Astesani Summæ Lib. V. Tit. IX. Art. 1-4.

(11) S. Th. Aquin. Summæ Suppl. Q. III. Art. 1, 2; Q. IV. Art. 1.

(12) Caietani, Tract. IV. De Contrit. Q. I.

(13) Catech. Trid. De Pœnit. cap. 5.

(14) E' vero che quando Michele Baio sostenne che la contrizione, anche se informata da perfetta carità e comprendente il voto di confessarsi, senza il sacramento, è insufficiente, eccettuato il caso di necessità od il martirio, Pio V, nel 1567, condannò come erronea la proposizione (Pii PP. V. Bull. *ex omnibus*, Prop. 71). Ma il Frassinetti ammette (Nuovo manuale pratico dei parroci, pp. 383-4) che un penitente al quale sia stata rifiutata l'assoluzione può giustificarsi semplicemente con un atto di contrizione sincera al quale il confessore dovrebbe indurlo, ma mancando la conoscenza del quantitativo di contrizione richiesto od elicito, tali speculazioni sono puramente teoretiche, e non hanno alcun posto nel sistema pratico organizzato dalla chiesa.



Ma la scena cangia subito se ci volgiamo all'attrizione. E' vero che i dottori, discutendone, sono grandemente perplessi, giacchè le variazioni delle umane emozioni sono tante e complicate da rendere impossibile il classificarle e definirle, mentre la chiesa, nell'intento di regolare il destino dei suoi figli, ha assoluto bisogno di una classificazione e di una definizione, solo che l'amministrazione del sacramento debba essere qualche cosa più dei misteri di un mago. Un grande teologo, come il Card. Caietano, dà una classificazione, ed un altro grande teologo, come Domingo Soto, la dichiara assurda allucinazione (15); mentre la Santa Sede prudentemente evita di pronunziarsi, il Concilio di Trento si limita a vaghe generalità ed il Catechismo Tridentino, parlando diffusamente della contrizione, tace dell'attrizione (16). Diffatti, siccome la definizione comune del sacramento lo fa consistere nella contrizione, nella confessione e nella soddisfazione, la sostituzione della attrizione alla contrizione, sebbene inevitabile, era pericolosa. Come abbiamo visto, venne elusa coll'ipotesi scolastica che l'attrizione diventi contrizione nel sacramento, ma i Padri di Trento non ebbero il coraggio di dichiararlo apertamente. Affermossi nel primo sbizzo del decreto, ma Giovanni Emilio, vescovo di Tudela, fece osservare la mancanza dell'unanimità dei dottori, e venne sostituita la frase ambigua che essa incoraggi il penitente sui sentieri della giustizia (17). Domingo Soto, uno dei teologi del concilio, dice non potersi immaginare che il sacramento produca questo cambiamento e l'ammette solo nel caso in cui uno che abbia l'attrizione immagini che la stessa sia contrizione e, ricevendo il sacramento, riceva pure la grazia che lo mette in grado di esser contrito (18).

Per la stessa definizione della contrizione, non c'è un solo penitente su migliaia che possa dirsi così preparato alla confessione, ed, a meno di ammettere dei mezzi di salute superanti lo stato ordinario dell'umana natura, è vano dubitare che l'attrizione debba bastare nel sacramento, col dire che nell'antica legge la contrizione era necessaria, ma nella nuova venne sostituita colla confessione (19). Perciò l'unica

(15) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVII. Q. II. Art. 5.

(16) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. 4 Catech. Trid. De Pœnit. cap. 5, 6.

(17) Pallavicini Hist. Concil. Trid. Lib. XII. Cap. X. n. 26. Dapprima vi si leggeva la clausola « verum etiam sufficere ad sacramenti hujus constitutionem », alla quale venne sostituita l'attuale « quo pœnitens adjutus viam sibi ad justitiam parat ».

(18) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVII. Q. II. Art. 5. Cf. Zerola Praxim Sac. Pœnit. cap. XXIV. Q. 37.

(19) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. II. n. 607.



questione che praticamente valga la pena di discutere è quale natura e grado di attrizione basti, e qui, data la complessità e la varietà delle umane emozioni, c'è ampia materia di interminabili discussioni. Tali discussioni, però, non sono semplici discussioni di parole, poichè, dato il compito impossibile assunto dalla chiesa, è dovere del confessore concedere l'assoluzione solo quando sia sicuro tale esser la volontà di Dio, e, se considera le sue funzioni come qualche cosa di più elevato di un vuotissimo formalismo, deve scrutare il cuore di ogni penitente misurando l'estensione e la profondità del suo pentimento e decidere se ha diritto ai benefici del sacramento (20). Nel disimpegno di così terribili responsabilità egli è fornito di regole e di guide; le quali, però, sono oggetto di infinite distinzioni e disquisizioni per parte dei moralisti, e se il risultato di queste interminabili fatiche è semplicemente di aggiungere dubbio a dubbio e tenebre a tenebre, abbiamo un'altra prova della futilità degli sforzi dell'uomo per scrutare le imperscrutabili vie di Dio.

Non è affatto necessario invescarci nella malebolgia dialettica così creata, ma uno sguardo generale ad alcune delle questioni dibattute ci servirà a meglio comprendere la natura dei problemi in cui andavano ad urtare i confessori ed i tentativi fatti per risolverli. Prima di tutto ci si presenta la distinzione tra le due grandi divisioni del pentimento: contrizione ed attrizione. Che la stessa venisse riconosciuta in epoca abbastanza remota lo dimostra il trattato di Pseudo-Agostino, *de vera et falsa pœnitentia*, scopo principale del quale si è precisamente di stabilire siffatta distinzione (21), ma pare che il termine attrizione, usato per esprimere il pentimento imperfetto, apparisse per la prima volta sulla fine del secolo XII; diffatti l'esser esso usato da Alain de Lille denota come già fosse penetrato nelle scuole (22). Alessandro Hales afferma l'attrizione e la contrizione non esser semplicemente gradi, ma cose differenti per diversa origine, denotando l'una la *gratia gratis data*, l'altra la *gratia gratum faciens*; quando uno è attrito per taluni suoi peccati conserva pur sempre un desiderio degli

(20) « Ex his igitur collegi poterunt quæ ad veram contritionem maxime sunt necessaria; de quibus fidelem populum accurate oportebit docere, ut quisque intelligat qua ratione comparare eam possit, regulamque habeat qua dijudicet quantum absit ab ejus virtutis perfectione ». Catech. Trid. De Pœnit. cap. VI. Il rigorista Habert, dicendo che l'assoluzione non apporta alcun utile a chi non ha le disposizioni necessarie a riceverla, aggiunge tale esser la condizione della maggior parte dei penitenti (Praxis Sacr. Pœnit. Tract. V.).

(21) Ps. August. Lib. de vera et falsa Pœnit. cap. IX.

(22) Alani de Insulis Regulæ Theol. Reg. 85 (Migne CCX. 665).



altri; quando la grazia è infusa ed egli diventa contrito, perde ogni cattivo desiderio e sente dolore per tutti (23). Per un altro verso, S. Bonaventura riduce la contrizione al semplice grado di termine che si distingue da quello di attrizione; se il dolore è uguale a quello che si potrebbe provare per una disgrazia temporale, trattasi di un'opera di perfezione più che necessaria; il confessore non deve chiedere al penitente se sarebbe disposto a sopportare la morte o qualunque altro male piuttosto che commettere un peccato, poichè ciò sarebbe un tentarlo (24). L'Aquinate considera l'attrizione come grado inferiore della contrizione; l'una è il pentimento imperfetto, l'altra il perfetto; ma s'accorda coll'Hales in questo che l'una non può esser l'altra, nè diventare l'altra, giacchè si tratta non di abiti ma di atti, e nella contrizione c'è la grazia infusa (25). L'Astesano definisce l'attrizione disposizione *de congruo* per la remozione del peccato; quando Dio infonde la grazia diventa contrizione e cancella il peccato (26). Durando di S. Porcain ritiene che l'attrizione altro non sia che il timore del castigo, ma rappresenta il primo passo verso la contrizione, giacchè quest'ultima è accompagnata dalla grazia infusa sufficiente alla remozione del peccato (27).

Spogliata delle sue particolarità scolastiche, la differenziazione riducevasi così praticamente alla distinzione impalpabile della presenza od assenza della grazia, e S. Antonino, accettandola, rese ancor più impenetrabile la diagnosi col dire che il dolore, per debole che possa essere, è contrizione qualora venga informato dalla grazia; per forte, poi, che possa essere, non è se non attrizione se non è informato dalla grazia (28). Giovanni Nider, suo contemporaneo, è assai più rigido di tutti gli errori Quesnelliani condannati nella bolla *Unigenitus*, poichè dice che ogni vera attrizione ha radice solo nell'amore di Dio; la detestazione del peccato deve scaturire, non da sentimento della sua turpitudine, condivisa anche dai filosofi pagani, ma dall'esser esso offesa fatta a Dio; e quando l'uomo ha vera attrizione il sacramento converte questa in contrizione (29). La questione non venne chiarita col tempo e coi lavori delle successive generazioni di teologi. Domingo

(23) Alex. de Ales. Summæ P. IV. Q. XVII. Membr. V. Art. 1.

(24) S. Bonav. in IV. Sentt. Dist. XVI. P. I. Art. 2. Q. I.

(25) S. Th. Aquin. Summæ Suppl. Q. I. Art. II, III.

(26) Astesani Summæ Lib. V. Tit. I, Art. 2, Q. 1, Tit. 9, Q. 1-4.

(27) Durand de S. Porciano in IV Sentt. Dist. XVI. Q. II.

(28) S. Antonini. Summæ P. III. Tit. XVII. cap. 18.

(29) Jo. Nider Præceptorium Divinæ Legis, Præcept. III. cap. VIII e IX.



Soto aggirasi in un circolo vizioso quando afferma attrizione esser quella che non basta se scompagnata dal sacramento, mentre la contrizione basta da sè; egli dice assolutamente che tanto la contrizione che l'attrizione consistono nel detestare il peccato sopra ogni cosa e nell'aver l'intenzione assoluta di non più peccare in nessuna materia, giacchè, senza di ciò, l'attrizione non è degna di questo nome e non basta nemmeno se accompagnata dal sacramento. Ma i suoi sforzi per stabilire la differenza che passa fra le due sono puramente speculativi, poichè, rivolgendosi alla pratica, afferma che difficilmente il penitente può dire di possederle, mentre il prete trovasi nell'impossibilità di determinarle, nè, trattandosi sopra tutto di persone incolte, vale la pena di perder tempo a chiarire la cosa; basta dir loro che esse scaturirono dall'amore di Dio (30). Melchior Cano dice che la distinzione tra contrizione ed attrizione è facile, e passa ad esporre quattro differenze, che altro non sono se non definizioni; sulla grande questione se l'una si possa convertire nell'altra egli naturalmente schierasi dalla parte dei suoi compagni Tomisti contro gli Scotisti, e lo nega (31). Le generalizzazioni del concilio di Trento (32) non aiutano sostanzialmente affatto a stabilire una diagnosi differenziale pratica, e da allora i moralisti hanno continuato l'interminabile dibattito con un'aggiunta di raffinatezze e distinzioni (33). Quanto l'argomento sia intricato lo si può scorgere dal Palmieri, il quale consacra sessanta pagine alle condizioni richieste dalla contrizione perfetta e settanta pagine a quelle dell'attrizione (34), ma questa ricchezza di definizione apparisce subito superflua non appena si fa a spiegare la definizione tridentina della contrizione — secondo la quale essa consisterebbe essenzialmente nella detestazione e nel dolore dei peccati commessi e nella risoluzione di non peccar più — giacchè la detestazione diventa semplicemente « Vorrei non aver peccato », il dolore diventa parte o modo necessario della detestazione, e la risoluzione basta anche se semplicemente virtuale (35). Inoltre abbastanza logicamente si ritiene che l'uso delle indulgenze dimostri che la grazia infusa è superflua alla remissione della pena.

(30) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVII. Q. II Art. 5; Dist. XVIII, Q. III. Art. 3

(31) Melchior Cani Relect. de Pœnit. P. III. (Ed. 1550. fol. 34-5).

(32) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 4

(33) S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. VI. n. 433 sqq.

(34) Palmieri, Tract. de Pœnit. pp. 221-353.

(35) Ibid. pp. 214, 217 18.

(36) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. II. n. 1234.



Di gran lunga più importante nella pratica è la questione concernente la quantità o grado di attrizione richiesta perchè il penitente possa avere l'assoluzione mettendolo in grado di goderne i frutti. A nulla vale il sacramento concesso dal prete se egli interpone un « impedimento » che lo annulli. Qualunque finzione, per parte sua, sia mediante confessione intenzionalmente imperfetta sia per insufficienza di pentimento, rappresenta tale impedimento e lo lascia soggetto al peccato ed all'eterna dannazione, nonostante che egli adempia puntualmente il precetto della confessione annuale; diffatti, stando ai teologi più rigidi, siffatta *confessio informis* non è se non un nuovo peccato (37). Perciò, nell'economia della salute, non c'è questione praticamente più importante della definizione dell'attrizione sufficiente, e nessuna più di questa è stata minuziosamente e risolutamente dibattuta. Riducendo, poi, alla pratica del confessionale le conclusioni dei teologi, non sarebbe facile apprezzare di troppo l'influenza esercitata dalla sua azione riflessa sui concetti morali del fedele.

Scartando i concetti puramente teologici dell'ispirazione preveniente, della grazia infusa e della carità od amore di Dio, il pentimento imperfetto noto sotto il nome di attrizione può scaturire da un sentimento della turpitudine del peccato o dal timore delle sue conseguenze quaggiù e nel mondo futuro. Nella Regola che porta il nome di S. Basilio Magno, il timore dell'inferno è considerato come la più salutare delle emozioni che si possano utilizzare per eccitare una salutare detestazione del peccato, mentre, per un altro verso, S. Agostino lo denuncia come motivo abbieito che nulla ha a che vedere colla carità (38). Certo la penitenza, scaturiente da motivi più bassi dell'umana natura, ed egoistici, non è una fonte soddisfacente di diritto a partecipare della passione e della misericordia di Dio, ed appena gli scolastici principiarono ad occuparsene ebbero a dichiararlo. Fu allora nota col nome di attrizione servile, *attritio servilis* o *formidolosa*, e fu sempre oggetto fino ad oggi di attiva controversia. Abelardo ebbe enfaticamente a dichiarare che l'amore della giustizia è l'unica fonte di verace pentimento; che quella scaturiente dal timore dell'inferno non è che disperazione che porta a dannazione (39). Egualmente reciso è Pseudo-Agostino; falsa penitenza è quella che scaturisce dal timore

(37) Caietani Opusc. Tract. V. cap. 5. Si discute ancora, con buoni autori dall'una e dall'altra parte se siffatta confessione debbasi ripetere.

(38) S. Basilii, Regula, Interrog. 117 (Migne, CIII, 529). S. August. Epist. CXL. cap. 21.

(39) P. Abelardi, Epit. Theol. Christ. cap. 35.



del castigo: essa non ha valore alcuno e trascina l'anima alla perdizione (40). Altrettanto afferma il Card. Pullus; essa non ha valore alcuno ed il penitente è coartato e peccerebbe ancora se l'osasse (41). Graziano passa sotto silenzio la questione; pare la considerasse come sottigliezza scolastica indegna di occupare gli ozii di un canonista. Pietro Lombardo, parlando dei fattori del vero pentimento, non accenna nemmeno al timore dell'inferno (42). Eppure la questione già fermentava nelle scuole, e le opinioni già principiavano ad essere diverse, poichè, verso il 1170, Pietro di Poitiers, discepolo del Lombardo, dice che allora discutevasi assai se l'attrizione servile sia buona o cattiva, sia merito o peccato, sia compatibile od incompatibile colla carità, e ne conclude esser un dono gratuito di Dio, incapace per sè di meritare la vita eterna, ma che porta al desiderio della carità (43). Alessandro Hales concede raffinatamente che la contrizione debba essere sentita per il peccato e non per il castigo, eccettuato il caso in cui si tratta di una conseguenza del peccato (44). L'Aquinate dice semplicemente che mentre possiamo sentire dolore per il castigo, la contrizione riguarda esclusivamente il peccato (45). La maggior parte dei teologi domenicani aderirono ad un concetto più severo. Passavanti sostiene che la più fervida attrizione servile congiunta al sacramento non libera dalla dannazione (46). S. Antonino considera il timore dell'inferno come per sè assolutamente insufficiente, e Giovanni Nider dichiara che il dolore scaturiente da siffatto timore non è affatto attrizione ed altro non è che un novello peccato degno di punizione (47). I Francescani sostennero una dottrina più lassista. Per Duns Scoto non era nemmeno necessario discutere l'attrizione servile, poichè egli affermava bastare al peccatore sentire qualche dispiacere dei suoi peccati ed avere al tempo stesso nessuna intenzione di ripeterli; tutti i sacramenti operano da sè, e solo esigesì che non si frapponga alcun impedimento alla loro efficacia (48). I suoi discepoli accettarono ed applicarono le sue idee; l'Astesano afferma che l'amore di Dio ed il

(40) Ps. August. de vera et falsa Pœnit. cap. 9.

(41) R. Lulli, Sentt. Lib. V. cap. 31.

(42) P. Lombardi, Sentt. Lib. IV. Dist. XV. § 7.

(43) P. Pictav., Sentt. Lib. III, cap. 18.

(44) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XVII. Membr. III. Art. 2.

(45) S. Th. Aquin. Summæ Suppl. Q. II. Art. 1.

(46) Jac. Passavanti. Lo specchio della vera penitenza. Dist. IV. cap. 1.

(47) S. Antonini, Summæ P. I. Tit. XX. Jo. Nider Præceptorium divinæ legis Præcept. III. cap. VIII e IX.

(48) Jo. Scoti in IV. Sentt. Dist. XIV. Q. IV; Dist. XVII. Q. unic.



timore dell'inferno sono utili ingredienti del pentimento, e Pietro d'Aquila pare non conoscesse se non l'attrizione servile — il timore del castigo è la fonte di ogni pentimento (49). Angiolo da Chivasso non è altrettanto positivo; ei ritiene contrizione l'emozione prodotta dal timore del castigo; dice che tutti i dottori la ritengono efficace, ma pensa che quest'opinione sia dubbia, particolarmente quando trattisi di spiriti malati (50). Fra queste due scuole si intercalarono dottori variamente lassisti. Quasi completamente servile è il concetto di contrizione di Giovanni da Friburgo; parlando delle sue sei cause, manca il dolore d'aver offeso Iddio ed il desiderio di riconciliazione, e in loro luogo appare il timore dell'inferno e la perdita del paradiso (51). Guido de Monteroquer considera il timore dell'inferno come uno degli ingredienti della contrizione; ammette pochi esser coloro che sentono per i loro peccati un dolore uguale a quello che sentono per una disgrazia temporale, ma non spinge oltre la comparazione, ed i confessori su di ciò non debbono mai interrogare i loro penitenti (52). Gabriele Biel dice che il timore dell'inferno porta alla detestazione del peccato, qualora sia accompagnato dalla fede nella divina misericordia, dall'amore di Dio (53).

Poco a poco l'attrizione servile fece sua strada; la sua sufficienza rappresentava una dottrina consolante, e venne generalmente accettata perchè aumentava la lassezza che precedette la Riforma. I teologi più rigidi avevano bell'insistere sulla *dispositio congrua* richiesta per il ricevimento del sacramento, ma il Caietano ammette che essa manchi nella generalità dei casi, ed il suo contemporaneo Prierias dimostra che non esiste mai; basta desiderare di sentire dolore per i peccati commessi e di ottenere da Dio la grazia di evitarli; questa è l'attrizione virtuale, che viene convertita in contrizione dal sacramento, il quale imprime nel recipiente una disposizione nota sotto il nome di *ornatus* (54). È bensì vero che Giovanni da Taggia afferma esser nulla la confessione se il motivo principale è il timore dell'inferno, ma il Latomus assicura i suoi avversari luterani che la grazia richiesta

(49) Fr. de Maironis in IV Sentt. Dist. XIV. Q. I. Vorrilong in IV Sentt. Dist. XIV. Astesani Summæ Lib. V. Tit. I, Art. 2, Q. 2, 3. P. de Aquila in IV. Sentt. Dist. XIV Q. II.

(50) Summa Angelica v. *Contritio* § 1; *Pœnitentia* § 15.

(51) Jo. Friburg. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. XXXIV. Q. 21.

(52) Manip. Curat. P. II. Tract. I, cap. 2, 6.

(53) Gab. Biel. in IV. Sentt. Dist. XIV. Q. II, Art. 3, Dub. 3.

(54) Caietani, Opusc. Tract. v. *De confessione* Q. 4. Summa Sylvestrina v. *Confessio sacr.* I. §§ 24, 26.



viene conferita nel sacramento (55). Così il sacramento diviene sempre più formola magica che supplisce alle deficienze tanto di chi lo concede che di chi lo riceve, e Melchior Cano, sebbene domenicano, asserisce che tutti i dottori fanno consistere l'attrizione semplicemente nell'imperfetto dolore che scaturisce dal timore del castigo (56).

Dopo i vigorosi attacchi dei Luterani ci si potrebbe aspettare che la chiesa frenasse alquanto questa tendenza alla lassezza, ma il concilio di Trento dichiarò che l'attrizione servile, purchè non accompagnata da desiderio di peccare, è un dono di Dio che nel sacramento apre le porte della giustificazione; è bensì vero che il penitente è ammonito che qualora mancasse la contrizione non deve lusingarsi di esser veramente assolto al cospetto di Dio (57), ma basta l'aver riconosciuto l'attrizione servile. L'applicazione pratica delle frasi puossi vedere nel catechismo promulgato, nel 1578, dal vescovo di Pavia per l'esame dei sacerdoti prima di essere abilitati a ricevere le confessioni, in cui appare che al penitente devesi solo imporre di esprimere qualche dolore dei suoi peccati e l'intenzione di farne penitenza ed astenersene (58). Nessuna meraviglia che il Catechismo Tridentino si lagni che la grande maggioranza del popolo creda non vi sia bisogno di alcun dolore profondamente sentito, bastando la semplice parvenza esterna (59), o che il Padre Fornari nelle sue istruzioni per i confessori accenni all'attrizione dicendo la stessa esser quanto di meglio ci si possa aspettare, come se la contrizione fosse scomparsa totalmente dal confessionale (60). In che consistesse l'attrizione lo dice il Chiericato il quale afferma che prima del concilio di Trento l'attrizione significava dolore perfetto, basato sull'amore di Dio, fino al punto in cui Dio infondeva la grazia, quando arrivava al grado di contrizione, ma che dopo il concilio si ritiene significhi semplicemente il dolore prodotto dal timore, sì che non può più arrivare al grado di contrizione, sebbene possa servire ad introdurre l'amore di Dio, diventando così contrizione (61). Diffatti, i padri tridentini sono talmente riusciti ad evi-

(55) Summa Tabiena, v. *Confessio sacr.* § 29, Latomus de Confess. secreta, 1525.

(56) Melchior. Cani Relect. de Pœnit. P. III (Ed. 1550, p. 33).

(57) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 4, 6.

(58) Confessionale Savonarola, jubente Hypp. de Rubeis Episc. Papiensis, per R. D. Alex. Saulium, Taurini 1578, fol. 8r-2. « Dummodo adsit non solum aliquis dolor de præteritis sed etiam propositum satisfaciendi et abstinendi de futuro.

(59) Catech. Trid. De Pœnit. cap. XII.

(60) M. Fornari, *Institutio Confessarior.* Tract. I. cap. I. Per la grande e continua popolarità di quest'opera, vedi De Backer, III. 307.

(61) Clericati de Pœnit. Decis. XIV, n. 9.



tare una decisione che ancor oggi resta aperta la questione se nel sacramento sia necessario un poco di amore di Dio (62).

Ammissa così la sufficienza dell'amore servile, restava ancora di suddividerlo in naturale e soprannaturale. Per fonte di questa distinzione possiamo citare Domingo Soto, il quale ritiene probabile che l'attrizione prodotta dal timore dell'inferno basti se unita al sacramento; qualora il timore sia solo di castighi terreni non basta, sebbene la confessione sia valida, ma se il timore è prodotto da mali temporali inflitti da Dio, allora può bastare all'attrizione congiunta al sacramento (63). Così l'attrizione naturale incominciava ad esser nota come prodotto di timore di disgrazie o punizioni umane, soprannaturale restando quella che scaturisce dal timore del castigo di Dio, sia in questo mondo che nell'altro (64). L'insegnare che il dolore del peccato prodotto dal timore dell'infamia o della giustizia basti al sacramento equivaleva a ridurre l'antica definizione del pentimento alla più bassa denominazione spianando e facilitando il sentiero del peccatore al cielo, ma di teologi che difesero questa dottrina come probabile se ne trovarono. Nel secolo XVI Azpilcueta dice di averla sentita sostenere (65). Anche un buon autore come S. Francesco Saverio accettò l'attrizione naturale per buona là dove ammonisce i confessori che s'imbattono in peccatori insensibili a minacciarli dell'inferno per vedere di atterrirli ed indurli a pentimento predicando loro ogni sorta di malanni — perdite di denaro e di reputazione, perdita di cause civili, prigione, malattie incurabili, ecc. (66). Continuò ad esser sostenuta e, nel 1679, Innocenzo XI fu costretto a condannarla (67), sebbene non condannasse la proposizione, allora comune fra teologi, che l'attrizione attuale non è necessaria e che basta la virtuale (68).

Il partito più rigorista della chiesa era certamente tutt'altro che soddisfatto della crescente lassezza che cercava di degradare la dottrina al livello della pratica corrente, e sforzossi di elevare alcun poco il concetto dell'attrizione servile soprannaturale. Data l'esistenza di

(62) Tournely de Sacr. Pœnit. Q. V. Art. II.

(63) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVIII. Q. III. Art. 3. Tamburini, Method. Confess. Lib. I. cap. I, § 5.

(64) Viva, Trutina Theol. in Prop. LVII Innocent. pp. XI. Trotta a Veteri Expos. Propos. Damnat. Tract. II Art. LVII.

(65) Azpilcueta Man. Confessar. cap. I, n. 8.

(66) S. Franc. Xaverii Niv. Epist. Lib. IV. Epist. 4 (Romæ. 1667. pp. 289-90).

(67) Innoc. PP. XI. Decr. 2 mart. 1679, prop. LXII. Cf. Aisdekin. Theol. Tripart. III, P. II. Tract. 4, cap. 5.

(68) Jo. Sanchez Selecta de Sacramentis Disp. XXXI, n. 8.



teologi i quali sostenevano che l'affermazione semplicemente verbale del dolore e del desiderio di astenersi, o del dolore del penitente di non sentire dolore sufficiente, od anche il timore passeggero e momentaneo del castigo costituisse l'attrizione formale sufficiente alla validità del sacramento (69), non potevano mancare gli spiriti desiderosi di far ritorno alle più antiche ed elevate concezioni dei Padri. Guglielmo Van Est, che propendeva per quello che poi prese il nome di Giansenismo sostenne che il timore dell'inferno non bastava se disgiunto dall'amore della giustizia (70). Père Seguenot venne poi: in una versione del trattato di S. Agostino, *de virginitate*, egli colse la palla al balzo per affermare l'insufficienza della contrizione, e la necessità che la contrizione proceda da perfetta carità, proposizioni, queste, che la Sorbona, nel 1638, condannò perchè turbavano la quiete delle anime, perchè contrarie alla sicurezza ed alla pratica comune della chiesa e derogative del sacramento (71). La vaghezza della definizione tridentina, dettata da ragioni di convenienza, lasciavano ampio campo alle idee più svariate, e, nel 1666, il dotto Cristiano Wolff pubblicò un trattato per dimostrare che ciò voleva dire che la carità è necessaria alla remissione dei peccati e che l'attrizione servile è semplicemente utile, sebbene qualche volta necessaria (72). Ciò diede la stura a forte dibattito, e, nel 1667, Alessandro VII promulgò per mezzo dell'inquisizione un decreto in cui proibiva i vicendevoli abusi in cui erano caduti i teologi contendenti fino a che la Santa Sede si fosse pronunciata, nonostante che per incidenza affermasse che la maggioranza negava la necessità della carità (73). Il partito rigorista aveva a lottare non solamente colla prevalente lassezza della pratica, ma ben anche coll'accusa di Giansenismo di cui gli avversarii si servivano con assai efficacia. Quando sostenevano che il timore dell'inferno non è soprannaturale, e che l'attrizione basata esclusivamente su di esso, senza l'amore di Dio, non è emozione buona o sovranaturale, Alessandro VIII, nel 1690, condannava queste proposizioni, ed il Viva le dichiarava Baiane e Gianseniste con un forte sapore di Luteranismo, mentre il Francolini sosteneva che il negare la sufficienza dell'attrizione senza la carità incoata è errore giansenista moderno, sebbene sembri attin-

(69) Em. Sa Aphorismi Confessar. v. *Absolutio* n. 13; *Contritio* n. 4. Alph. de Leone de Offic. et potest. Confessar. Reol. XX. n. 114.

(70) Estii in IV. Sentt. Dist. XV. § 1.

(71) D'Argentré, Collect. Judic. de novis erroribus III. I. 126.

(72) Chr. Lupi, Dissert. circa Contritionem et Attritionem (Opp. XI. 205).

(73) Index Alex. PP. VII, Index Decret. n. 92.



ger forza nell'osservazione del Juenin, che i demoni si affliggono dei loro peccati non per aver offeso Dio ma per il castigo loro inflitto (74). Il Fénelon non esitò a denunciare per scandalosa la dottrina che l'attrizione scaturiente dal timore è sufficiente, ma aggiunse esser egualmente pericolosa la teoria che esige la carità predominante, e cercò un mezzo termine che congiungesse l'amore di Dio coll'amore del peccato (75). La grande assemblea del clero gallicano del 1700, presieduta da Bossuet, condannò la dottrina che l'attrizione servile basti senza l'amore di Dio per lo meno incoato, e la condannò come temeraria, scandalosa, pernicioso e tendente all'eresia, ordinando a tutti i sacerdoti di così istruire i loro penitenti (76). La battaglia tra lassismo e rigorismo, tra i teologi gesuiti ed il cosiddetto Giansenismo, venne condotta con varia fortuna, ma l'influenza gesuitica a Roma fecesi preponderante, e finalmente, dopo lunga ed accanita lotta, Clemente XI, nel 1713, promulgava la bolla *unigenitus*, diretta primariamente contro Pasquale Quesnel, in cui condannava 101 proposizioni, fra le quali denunciava come errore giansenista l'asserzione che, da solo, il timore dell'inferno altro non faccia che portare alla disperazione, e che l'astenersi dal peccato solo per timore sia un atto puramente esterno e non anche interno (77). La vivace resistenza opposta alla bolla in Francia fu sul punto di produrre uno scisma almeno per una parte della chiesa gallicana. Ma sotto la pressione di Luigi XIV la bolla venne accettata, per lo meno di nome, da un'assemblea parziale dei vescovi dopo una discussione di quattro mesi, ma molti continuarono per conto loro la resistenza, con minacce gravissime per parte di Clemente e con aperta ribellione per parte dei dissidenti. Le cose arrivarono al punto che quattro vescovi, con alla testa il Card. di Noailles, arcivescovo di Parigi, interposero appello al futuro concilio in ciò sostenuti dalla Sorbona e dalle facoltà di Reims e di Nantes. Gli appelli vennero messi all'Indice, alla Sorbona vennero soppressi i privilegi, e l'inquisizione romana ordinò che si perseguitassero per eresia tutti coloro che osassero criticare la bolla (78). I vescovi si lagnarono che la semplice nega-

(74) Viva Theol. Trutina in Alex. PP. VIII. Prop. XIV, XV. Francolini Discipl. Pœnit. I. lib. III. cap. VIII, n. 1. Juen de Sacrament. Diss. VI, Q. IV cap. 2, Art. 3.

(75) Fénelon, sur le commencement de l'amour de Dieu (Oeuvres, Paris, 1838, II. 347).

(76) Habert Theol. Moral de Pœnit. cap. VIII. § IV. Juenin de Sacram. Diss. VII. Q. IV. cap. 4, Art. 2, § 4.

(77) Clemente PP. XI. Const. *Unigenitus*, Prop. 60, 62, 66 (Bullar VIII. 120).

(78) Première Instruction pastorale de Mgr. le Card. de Noailles, Paris, 1719, I. 41; II, 127, 157, 163, 166-76. Index Benedict. PP. XIV. 1744, p. 263. Clement. PP. XI.



zione delle proposizioni Quesnelliane fosse troppo vaga e lasciasse aperta la porta alla più deplorabile lassezza, inducendo ad una demoralizzazione generale, e supplicarono il papa di dare definizioni e spiegazioni tali da metterli in grado di evitare questi malanni, ma l'unica risposta che se ne ebbero fu che la bolla era sufficientemente chiara per chi non fosse guasto da perversa volontà, e che si allontanasse dalla chiesa chiunque non avesse voluto accettarla come stava (79). Il dibattito fu talmente accanito che, nel 1727, il benedettino Don Thierry de Viaixnes non esitò ad affermare che nel concilio generale al quale egli appellava la bolla sarebbe stata abbruciata e l'autore condannato per eresia (80). Nel 1729 la Sorbona finalmente si sottomise, e sconfessò la sua precedente ribellione (81), ma ciò non mise fine affatto all'agitazione. Le pratiche dei *convulsionnaires* sulla tomba di Francesco de Paris, nel cimitero di S. Medardo, fino a che lo stesso venne chiuso con un decreto reale del 1732, illustrano l'esaltazione spirituale degli avversari della bolla, e, ancora nel 1736, il giansenista vescovo di Sennez ebbe a dichiarare che i miracoli operati ad intercessione del Paris dimostravano che la bolla non era tale da potersi accettare (82). Nel 1762 i così detti Giansenisti ebbero sui gesuiti la loro rivincita, ma l'agitazione continuò fino alla rivoluzione francese che smorzò tutte le eccitazioni, assorbendole.

La tattica papale di definire solo negativamente non poteva metter capo ad alcuna affermazione positiva di dottrina, ma la Santa Sede fu abbastanza prudente da evitare di addivenire ad una precisa determinazione di una materia incapace di definizione assoluta. Quando i rigoristi rivolgevano ai lassisti l'accusa di amministrare i sacramenti senza esigere una contrizione sufficiente, questi rispondevano che in pratica i rigoristi facevano altrettanto, giacchè altrimenti difficilmen-

---

Const. *Circumspecta*, 18 nov. 1716; Decret. S. Iaquis. 2 magg. 1714; 3 agosto 1719 (Bullar, VIII. 180, 402, 404). Quanto ai mezzi violenti adottati onde far accettare la bolla e le proteste del parlamento del Regno, vedi *Le temoignage de l'Université de Paris au sujet de la Constitution unigenitus*, Paris. 1716.

(79) Noailles, Instruction, I - 21 - 31.2 - 39 - 44 - 46 - 50. Clement PP. XI. Const. *Pastoralis officii*, 28 agost. 1713 (Bullar. VIII. 207).

(80) Colonia, Bibliothèque Janseniste, Ed. 1735, p. 6.

(81) D'Argentré, III. I. 172.

(82) Doyen, Vie du Bienheureux François de Paris; Recueil de Pièces, p. CLXV. (Utrecht, 1743). L'immensa letteratura accumulatasi sulle pratiche dei *convulsionnaires* puossi benissimo dimenticare, ma degno di esser conservato è l'epigramma posto sulla porta di S. Medardo dopo la sua chiusura:

*De part le Roy defence a Dieu  
De faire miracle en ce lieu.*



te si sarebbe potuto amministrare il sacramento (83). Sebbene Roma fosse riuscita così ad evitare la decisione di una questione dalla quale dipende l'efficacia di quasi tutti i sacramenti amministrati a penitenti, quando non fu costretta a parlare *ex cathedra*, non esitò a sostenere la dottrina della sufficienza della contrizione servile senza la carità. In una serie di istruzioni in lingua volgare, promulgate da Benedetto XIII, e che il concilio di Roma del 1725 ordinò fossero osservate in tutte le parrocchie, la definizione dell'attrizione è quella servile del concilio di Trento, frutto del timore dell'inferno, o della perdita del paradiso, o della turpitudine del peccato, ma vi si aggiunge — cosa che i padri tridentini cercarono abilmente di eludere — che questa basta, aggiungendo la spiegazione esser questa l'opinione comune, nonostante che la Santa Sede non avesse ancora decisa la questione (84). Fece perciò cosa saggia Benedetto XIV ammonendo i vescovi di non asserire assolutamente la sufficienza dell'attrizione semplicemente servile, o la necessità della carità incoata, giacchè la questione era ancora *sub iudice*, e l'una e l'altra opinione potevasi impunemente sostenere (85). Mentre in pratica potevasi attenere sì all'una che all'altra opinione, il Ferraris asserisce il motivo dell'attrizione esser assai più la carità verso se stessi che quella verso Dio, giacchè scaturisce dal timore delle pene temporali od eterne, e, unita al sacramento, questa basta alla giustificazione; così pure per l'amore di Dio, egli affermò che l'attrizione, implicitamente od esplicitamente, formalmente o virtualmente, porta ad esso (86). Il Liguori dice che la gran massa degli autori è in favore della sufficienza dell'attrizione meramente servile, anche se essa è esclusivamente frutto del timore di malanni temporali inviati da Dio in castigo, ma aggiunge che anche l'altra opinione non manca di probabilità ed è più sicura (87).

I rigoristi non vennero messi completamente colle spalle al muro e si studiarono di evitare gli errori Quesnelliani dividendo il *timor servilis* in *simpliciter servilis* e *serviliter servilis*; il primo era il timo-

(83) Francolini Clericus Romanus munitus Disp. X. n. 2, 4.

(84) C. Roman. 1725, Tit. XXXII. cap. 3. (Romæ, 1725, p. 138). « Bastando il dolore imperfetto, cioè l'attrizione, già spiegata di sopra, o pura, o al più quella che è congiunta con qualche principio di amor benevolo verso Dio, il che rimane finora indeciso dalla Santa Sede ». Una versione latina puossi trovare nella *collectio lacensis*, I, 458.

(85) Bened. PP. XIV. De Synod. Dioeces. Lib. VIII. cap. VIII, n. 9.

(86) Ferraris Prompat Biblioth. v. *Pœnit. Sacram.* Art. II. n. 7, 8, 10.

(87) S. Alphons de Liguori, Theol. Moral. Lib. VI n. 440-5. Per la disputa *fin qui* interminata su questa questione vedi le *Vindiciæ aphonsinæ*, pp. 426 sqq. (Romæ, 1873).



re del castigo senza il desiderio di peccare, il secondo conteneva questo desiderio ma frenato dal timore. Naturalmente l'attrizione frutto del primo è soprannaturale, ed il Padre De Charmes ritiene che ogni attrizione servile per poter bastare congiunta al sacramento debba comprendere un poco di amore di Dio (88). Il bellicoso rigorista Concina non si stanca mai di dire che la dottrina dei lassisti rappresenta un tentativo di conciliare i costumi pagani colle celesti ricompense (89). Vana fu questa resistenza. Il movimento giansenista toscano, ai tempi del Granduca Leopoldo I, col voler denunciare l'efficacia dell'attrizione meramente servile dicendo che la stessa non poteva esser madre che di conversioni fittizie, porse ai Lassisti il destro desiderato, e Pio VI condannò la dottrina come falsa ed irritante, contraria alla pratica sicura della chiesa, derogatrice del potere del sacramento (90). Così la chiesa aveva finalmente parlato ed in termini che, se non erano completamente ambigui, si potevano intendere nel senso di condanna di quanto non avesse carattere lassista, ed i sostenitori di questo seppero cogliere la palla al balzo. Miguel Sanchez trattò di giansenista e luterana l'esigenza della carità predominante; come altrove, anche qui si fece questione di parole, giacchè non c'è attrizione che non contenga implicitamente la carità (91). Il Palmieri dimostra che perchè il sacramento riconcili il peccatore con Dio basta solo la remozione di un peccato non ritrattato, e questo può avvenire anche coll'attrizione frutto esclusivamente del timore servile (92). Il Catechismo del concilio di Baltimora asserisce che « la contrizione imperfetta », scaturiente dal timore dell'inferno o dall'odiosità del peccato basta, e nulla dice dell'atto per cui nel sacramento essa diventa contrizione (93).

Il pentimento viene ancora diluito nell'*attritio existimata*, ossia attrizione immaginaria, in cui il penitente crede veramente di posse-

(88) Th. ex. Charmes Theol. Univ. Diss. V. cap. III. Q. 3, Art. 1-2: Tournely de Sacr. Pœnit. Q. V. Art. 1.

(89) Concina Theol. Christ. contract. Lib. IX. Diss. I, cap. 7, §§ 5, 6. « Sed nova via media una conjungit paganicos mores et regni aeterni præmium; sacramenta Christi et voluptates mundi; lucem et tenebras; bonum et malum ». Ibid. cap. 9, § 3, n. 4.

(90) Istruzione pastorale di Mons. vescovo di Chiusi e Pienza (Giuseppe Pannilini) § XXXVI, (Firenze, 1786, p. 89). Catechismo per i fanciulli ad uso delle città e diocesi di Cortona, Chiusi, Pienza, Pistoia, Prato, e Colle, Lezioni 11, 12 (Pistoia, 1786). Compendio dell'educazione ovvero istruzione cristiana, cap. 22 (Napoli, 1784). Atti e Decreti del Concilio di Pistoia dell'anno 1786 pp. 142-3, 147. Pii PP. VI. Const. *Auctorem fidei*, Prop. XXV. XXXVI.

(91) Mig. Sanchez Prontuario de la Theol. Moral. Trat. VI. Punto iv. § 2.

(92) Palmieri Tract. de Pœnit. p. 344.

(93) Catechismo del terzo Concilio plenario di Baltimora, 1886, p. 35.



dere un'attrizione che non possiede. A questa accennò già, nel secolo XIV, Durand de S. Pourçain, il quale ritiene sufficiente che il penitente si ritenga veramente pentito, giacchè Dio ed il sacramento colmano le lacune (94). Teoreticamente la questione è imbarazzante ed importante, giacchè ammettessi il fatto che nessuno possa rettamente apprezzare e valutare la profondità e la realtà delle proprie emozioni, e quando si pensi che uno può benissimo ingannarsi ritenendo di esser attrito mentre in realtà non lo è, diventa instabile la base di tutto il laborioso sistema creato dalle fatiche dei teologi. Tuttavia, siccome è impossibile sapere se la credenza del penitente nella propria attrizione sia o no fondata, o fino a qual punto Dio supplisca nel caso che andasse ingannato, così praticamente la questione diventa di genere puramente speculativo. Alcuni autorevolissimi dottori ricorrono per aiuto all'ignoranza invincibile in favore del penitente; (95) altri, come il Durand, dicono che, in vista della sua buona fede, Dio fornisce una grazia santificante sufficiente alla giustificazione (96), ma l'opinione dell'insufficienza di siffatta attrizione è la più comune, e ad essa propende il Palmieri, sebbene costui conforti il penitente assicurandolo che se è certo della sua attrizione questa gli basta nella confessione (97). Dopo tutto, la futilità di queste speculazioni che per sette secoli sono state pascolo dello spirito teologico è dimostrata dall'affermazione del Liguori che molti confessori chiedono semplicemente al penitente: « Domandate perdono a Dio di tutti questi peccati, ed in cuor vostro siete pentito? », e poscia, senz'aggiunger verbo, impartiscono l'assoluzione (98). Probabilmente questo spiega perchè il concilio di Bordeaux, nel 1859, si lagnasse che nella maggior parte dei casi il frutto del sacramento consistesse nella mancanza assoluta di contrizione (99).

(94) Durand de S. Porc. in IV. Sentt. Dist. XVII. Q. XIII.

(95) Melchior, Cani Relecta de Pœnit. P. V. (Ed. 1550, p. 121).

(96) Berteau Director Confessar. Ed. XXI Venet. 1684, p. 489. Probabilmente questa è l'opera condannata dalla Sorbona, nel 1683, perchè contenente « non tantum multa inepta et ridicula sed etiam turpia et obscoena » (D'Argentré, III. I. 16). A Roma, però non venne condannata e pare fosse assai diffusa per lo meno per mezzo secolo.

(97) Palmieri Tract. de Pœnit. pp. 355-7. Cf. Escobar Theol. Moral. Lib. VII. Examen IV cap. 5, n. 28. Garamuelis Theol. Fundam. n. 188r. Arsdekin Theol. Tripart. P. III. P. II, Tract. 4, cap. 5. Busembaum Medullae Theol. Moral. Lib. VI. Tract. IV. cap. I, Dub. 2, n. 2. Th. ex Charms Theol. Univ. Diss. V. cap. III. Q. I.

(98) S. Alph. de Liguori, Praxis Confessarii cap. I. § 2, n. 10.

(99) C. Burdigalens. ann. 1859. Tit. III. cap. 5, § 3 (Coll. Lacens. IV. 76r).



L'esaltazione progressiva da noi rintracciata nel potere attribuito al sacramento di sostituire le esigenze che si sarebbero dovute imporre alla coscienza del penitente facevano naturalmente sì che il formalismo soppiantasse gli elementi essenziali richiesti dalla chiesa antica ad ottenere il perdono. Una necessaria preparazione alla confessione trovasi nel così detto « Atto di Contrizione », ma ci si disse che se per Pasqua un cristiano non avesse modo di accostare un confessore non sarebbe obbligato a fare un atto di contrizione, giacchè quando la chiesa impone l'obbligo di un atto esterno con ciò non ci s'intende obbligati ad un atto interno quando l'esterno non sia possibile, poichè secondario è l'obbligo dell'atto interno (100). Così il segno ha soppiantato la cosa; la confessione che in origine altro non era che un segno di contrizione, è diventata la sola essenziale, e senza di essa la contrizione è inutile; l'obbligo che si aveva verso Dio è stato trasferito all'uomo. In sè, l'atto di contrizione non è se non un altro esempio del formalismo che tende ad accontentarsi di atti esterni. E' una formola che esprime dolore per i peccati commessi e l'intenzione di emendarsi, e, verificandosi talune circostanze, ad esso è annesso grande valore. Così se un prete che versi in istato di peccato mortale, ed è obbligato a celebrare messa sotto pena di produrre uno scandalo e non ha occasione di confessarsi ed ottenere l'assoluzione, può abilitarsi a celebrare con un atto di contrizione e coll'intenzione di confessarsi appena lo possa (101). Qualche volta queste formole sono elaborate e qualche volta semplici, e spesso si trovano in lingua volgare allo scopo d'aiutare la memoria delle persone incolte e rozze (102). Teo-

(100) Summa Diana, v. *Servus*, n. 42. Una concezione meccanica simile della morale trovasi nel detto non esser necessario che la contrizione sia sentita perchè i peccati siano rimessi se soccorrono alla memoria, giacchè oggetto della contrizione è la riconciliazione con Dio, e questo è già ottenuto. Ibid. v. *Attritio et contritio* n. 5.

(101) Astesani, *Summæ Lib. V. Tit. XI. Jo. Gers, Regulæ Morales* (Ed. 1488, XXV. E.). *Casus Conscientiæ Bened. PP. XIV. Oct. 1736, cap. 3.* Padre De Charnes suggerisce un altro metodo per sfuggire allo scandalo di un prete che per non poter esser assolto non può celebrare messa. Con un coltello dovrebbe tagliarsi il pollice, fasciarlo e poscia farlo vedere e dire che per questo non può celebrare messa. *Theol. Univ. Diss. V. cap. VI. Q. 5, § 3.*

(102) Tamburini (*Method. Confess. Lib. I. c. I. § 6*) dà quanto segue per un atto di contrizione « *Pœnitet me intime de peccatis meis propter Deum quem summe diligo emendationem propono in futurum* ». E questo per attrizione: « *Mihi displicet peccasse propter mala quæ Deus mihi immittere vel bona quibus me privare potest* ». Egualmente semplice è uno di Benedetto XIV (*Casus Conscientiæ, Sept. 1739, Cas. 2*). « *Pœnitet me offendisse Deum quia summe bonum est, nec ultra hoc in æternum*



reticamente, per esser efficace, l'atto di contrizione dev'esser basato sur una corrispondente emozione interna, la quale, sebbene ai moralisti sembri assai facile, non lo è affatto (103), e diffatti il Liguori dice che gli ignoranti non sono in grado di procurarsela (104). Parrebbe che il procurarsela fosse effetto di educazione, ma quando un'emozione di questo genere dipende da un'ordine della volontà, non è certo mancare di carità il ritenere che in moltissimi casi la forma sostituisca la sostanza, ed abbiamo l'autorità del Liguori che afferma esser ben pochi i penitenti che si diano la briga di prepararsi alla confessione (105).

Altra questione agitata nelle scuole a proposito della contrizione è se il sacramento possa esser valido eppure *informe*, od inoperativo in conseguenza del fatto che il pentimento non si estende a tutti i peccati mortali commessi. L'impossibilità di risolvere il problema non ha fatto che rendere più attraente il dibattito, e dall'una e dall'altra parte si sono schierati tutta una serie di nomi, ma la maggioranza sta per l'affermativa, per cui si dice che questa è l'opinione più probabile, e che il sacramento resta inoperoso fino a che venga vivificato dalla remozione dell'impedimento. Così se la penitenza è fatta in istato di peccato mortale, essa rivive e rimuove il castigo *ex opere operato* (106).

Strettamente connesso colla questione della sufficienza dell'attrizione è il motivo che induce il penitente a chiedere il sacramento. Abbiamo visto che questo era considerato come invalido se fonte dell'attrizione era esclusivamente il timore dell'infamia e della giustizia; non è facile distinguere questo da altri motivi mondani, ma i teologi dànno tali distinzioni che è assai difficile escluderne alcuno. Se una donna si confessa e si comunica ed ascolta la messa perchè così fanno le sue compagne ed essa desidera esser stimata, i suoi sacramenti sono sacrileghi? Se uno è caritatevole un po' per la bontà sua ed un po' per

---

faciam ». Più elegante ne è uno contenuto nelle istruzioni per i ragazzi impartite da Benedetto XIII (Concil. Roman. ann. 1725, p. 440):

*Offesi il mio Signore,*

*Mio Dio, mar di pietà, fonte d'amore!*

*Ingrato offesi a torto*

*Chi sol per amor mio in croce è morto.*

*Penitami, sommo Ben, Bontà infinita:*

*Mai più ti offenderò, mai più, mia vita.*

(103) Caramuelis Theol. Fundam. n. 2098.

(104) S. Alph. de Ligor. Theol. Moral. Lib. VI .n. 624.

(105) Ejusd. Praxis Confessar. cap. I. § 2, n. 10.

(106) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. II, n. 672, 1244.



desiderio di esser lodato, si acquista qualche merito? Anticamente ritenevasi che la confessione fatta in siffatte circostanze fosse nulla, ma i moderni casuisti ci assicurano che se la vana gloria è *per accidens*, il merito non va perduto (107).

Se la questione sul grado di sufficienza dell'attrizione si è dimostrata così intricata ed imbarazzante, quella dell'emendamento e dell'astensione dal peccato non ha provocato minori discussioni ed, in pratica, è forse ancor più difficile a risolversi. Come abbiamo visto, nella chiesa primitiva si riteneva che il pentimento supponesse la conversione del cuore e l'emendamento della vita, ed il Crisostomo venne accusato di eresia per aver voluto ammettere a penitenza i ripetutamente recidivi. Su di ciò erano basate le inabilità imposte ai penitenti per preservarli dalla tentazione, e la definizione data da Gregorio Magno del vero modo di compiere la penitenza differisce ben poco da quella di Lutero — dolore dei peccati passati e volontà di non ripeterli (108). Però, la natura umana è troppo debole per resistere ad una prova così rigorosa, mentre l'umana sapienza trovasi nell'impossibilità di stabilire una regola applicabile a tutti i casi, tirando una linea netta di demarcazione tra i cristiani ardenti che cadono ripetutamente ma sempre si sforzano di risorgere ed i peccatori abituali che considerano il perdono dei peccati commessi semplicemente come licenza a ricommetterli. Eppure a questo compito impossibile si accinse la chiesa quando volle guidare le coscienze dei suoi sudditi assoggettandoli alle chiavi del paradiso e dell'inferno, e dal saggio modo di compiere questo suo dovere dipende la maggior parte dell'influenza morale da essa attribuita al confessionale.

Data la profonda alterazione avvenuta nella chiesa in conseguenza della sua lotta coi barbari e della loro conversione nominale, l'antico rigore doveva necessariamente scomparire. Pur di portare il convertito al confessionale ed indurlo a chiedere la riconciliazione essa non si curava di imporgli una regola di vita troppo stretta per il futuro. Perciò riscontriamo che i Penitenziali si occupano ben poco, trattando della penitenza, dell'emendamento della vita, sebbene in alcuni più recenti, portanti le stigmate sacerdotalistiche del movimento Pseudo-Isidoriano del IX secolo, ciò trovi un posto fra i sette modi di otte-

(107) Summa Angelica, v. *Confessio* I. §§ 5, 24. Gury Cascs Cons. I. 33-4.

(108) Gregor. PP. I. Homil. in Evangel. XXXIV. 15. « Pœnitentiam quippe agere est et perpetrata mala plangere et plangenda non perpetrare ».



nere il perdono (109). Che i fabbricatori delle false decretali volessero restaurare l'importanza dell'astenersi dal peccato trasparisce da una frase attribuita a Pio I, che il digiuno, la preghiera ed altre opere buone sono inutili se lo spirito non si allontana dal peccato (110). Al grande concilio di Piacenza, tenuto sotto Urbano II nel 1095, viene attribuito un canone che se fosse stato imposto avrebbe risolta la questione per l'avvenire; esso proibisce di impartire il sacramento della penitenza a tutti coloro che non vogliono deporre l'odio, od abbandonare la loro concubina, o qualunque altro peccato mortale (111).

Quando gli scolastici iniziarono i loro lavori pare non si curassero di popolarizzare la confessione imponendo rigidamente l'antica regola. Hugo da S. Vittore cita Ambrogio e Gregorio ed Isidoro per dimostrare che la penitenza è nulla se seguita da nuovi peccati, ma afferma che i susseguenti peccati dimostrano solo che il peccatore non è più penitente, è non che lo è stato (112). Pier Lombardo segue lo stesso ordine di idee: ei combatte gli antichi autori e vuol dimostrare che l'intenzione di non più peccare basta di per sè, e che la ricaduta nel peccato puossi curare con una nuova penitenza; se la contrizione produce l'emendamento è la contrizione sufficiente che per sè rimette il peccato e rende superfluo il sacramento (113) — donde la deduzione che il sacramento è fatto per coloro che non possono astenersi dal peccato. Per dilatare l'uso della confessione vennero rotte le barriere, ed Alessandro III ordinò tassativamente che si ammettessero alla confessione anche coloro che dichiarassero di non potersi astenere — precetto che entrò a far parte del diritto canonico (114). Eppure non era possibile distruggere senza lotta l'antica dottrina dei Padri. Alain de Lille cercò di riconciliare la regola antica colla nuova faccendendo consistere la penitenza nella contrizione dei peccati coll'intenzione, espressa per bocca del confessore, di evitarli (115). Adamo di Perseigne è più conservatore e dice che la confessione senza l'emen-

(109) Pœnit. Merseburg. a Prologo; Pœnit. Ps. Gregor. III. cap. 2 (Wasserschleben. pp. 388, 537).

(110) Graziano cap. 21 Caus. XXXIII. Q. III. Dist. 3. P. Lombardi Sentt. Lib. IV. Dist. XV. § 3. E' forse significativo che Graziano, pur citando il passo, cerchi di sostenere esser esso applicabile solo alla penitenza solenne e non al costume generale della chiesa.

(111) Bertold. Constant. Chron. ann. 1095. Strano, fra i canoni nelle collezioni attribuite al concilio non se ne trova uno simile.

(112) H. de S. Victore Summæ Sentt. Tract. VI. cap. IV.

(113) P. Lombard. Sentt. Lib. IV. Diss. XIV. § I; Dist. XV. § 7.

(114) Cap 5 Extra Lib. V. Tit. XXXVIII.

(115) Alain de Insulis de Arte Cath. Fidei Lib. (Pez. Thes. I. II. 497).



damento è inutile; ammesso anche il desiderio di abbandonare il peccato, se questo resta allo stato di semplice desiderio, le buone opere non bastano ad ottenere l'assoluzione; esse possono procurare qualche mitigazione dei tormenti dell'inferno, o possono esser compensate in questa vita con un poco di mondana prosperità, ma qui sta tutto il loro effetto (116). Eudo di Parigi, nel 1198, e Riccardo Poore di Salisbury, nel 1217, ordinano ai confessori di indagare se il penitente vuole astenersi dal peccato, e se rifiuta di prometterlo, gli si deve negare l'assoluzione, altrimenti cadrebbe in un nuovo peccato (117).

Quando il canone lateranese rese obbligatoria la confessione, la questione dell'astensione dal peccato, condizione antecedente all'assoluzione, entrò in una nuova fase, e la chiesa trovossi invescata in una serie di difficoltà tutt'altro che facili a risolversi, in pratica, sopra tutto per ciò che riguarda la sicurezza da esigersi dal penitente. Guglielmo di Parigi dichiara che il perdono dei peccati lo si deve promettere solo a chi lo abbandona, e con tutto ciò insiste enfaticamente nel precetto di non esigere dal penitente alcun voto o giuramento od anche semplice promessa, per non metterlo nel pericolo di cadere in un peccato più grave (118). Trattavasi di un dilemma tutti e due i corni del quale potevan provocare a peccato giacchè Berengario vescovo di Gerona, ammonisce i suoi preti di rifiutare l'assoluzione a chi non promettesse di astenersi dal peccato (119), e S. Bonaventura afferma che il confessore non può concedere l'assoluzione senza che si abbandoni il peccato; dice che devesi esigere promessa di astenersene, giacchè è peccato mortale impartire l'assoluzione a chi rifiuta di farla; così peccano quei pestiferi ignoramus che concedono la licenza di confermare i concubinari, gli usurari ed altri peccatori abituarî; potere che nè il papa nè S. Pietro stesso nè tutti gli angeli possiedono (120). Nel 1284, il concilio di Nimes si occupa enfaticamente dell'argomento e sostiene rigidamente doversi rifiutare l'assoluzione e la comunione a chi non abbia ferma risoluzione di astenersi dal peccato (121). Non sappiamo fino a qual punto questo venisse ammesso, e, nel 1287, il concilio di Liegi s'accontenta di rifiutare l'assoluzione a chi

(116) Adami de Persennia Epist. XX. (Martene Thesaur, I, 751).

(117) Odonis episc. Paris. Synod. Constt. cap. VI, § 8; R. Poore Constt. cap. XXX. (Hardu in. VI. II. 1940; VII. 97).

(118) Guill. Paris, de Pœnit. cap. 24, 26; de sacr. Pœnit. cap. 21.

(119) Espana Sagrada, XLIV. 20.

(120) S. Bonaventuræ Confessionale cap. IV. Partic. 2, 3.

(121) C. Nemausens. ann. 1284 (Harduin. VII. 910).



non voglia dire di volersi astenere dal peccato (122). Giovanni di Friburgo riflette l'incertezza del periodo nell'ammasso di confuse e contraddittorie autorità che cita. Il principio era certo, ma il busillis stava nell'applicarlo, e ne conclude che sebbene le sue buone opere siano inutili qualora il penitente non voglia astenersene, pure bisogna ammetterlo all'assoluzione ed esortarlo ad emendarsi (123). Gli Scotisti, colla loro propensione al Lassismo, sostengono bastare che il penitente, al momento di ricevere il sacramento, non abbia vera e propria intenzione di commettere peccato (124), ma l'Astesano aggiunge che qualora il penitente si dicesse disposto ad astenersene ed il peccato fosse grave, si dovrebbe da lui esigere un giuramento (125). Durand de S. Pourçain ammette la difficoltà di risolvere la questione dei penitenti che non vogliono astenersi dal peccato; cita argomenti dell'una e dell'altra parte ed evita apertamente di esporre un'opinione decisiva, limitandosi a dire che sarebbe assai più sicuro che un penitente cosifatto si riconfessasse (126). Nel 1310, il concilio di Cambrai fu più rigido, ed ordinò di rifiutare l'assoluzione a coloro che non avessero intenzione di astenersi dal peccare, ma doversi loro imporre la penitenza ed obbligarli a compiere opere buone nella speranza che queste inducano Dio ad illuminare i loro cuori (127). Verso il 1330 Guglielmo Trie, arcivescovo di Reims, nelle istruzioni da lui impartite ai confessori si limita ad esigere che il penitente prometta di astenersi più che sia possibile (128). Il Cancelliere Gerson accenna alla dottrina scotista che basti l'assenza di intenzione vera e propria e ritiene più sicura e probabile l'opinione che si richieda l'intenzione vera e propria di non peccare (129), ma non dice come ciò si possa applicare. S. Antonino segue il concilio di Cambrai; se un penitente non è disposto ad abbandonare il peccato, bisogna rifiutargli l'assoluzione ed imporgli delle opere buone (130). Un altro autore del tempo getta tutta la responsabilità sul penitente, il quale deve avere la ferma intenzione di non più peccare, giacchè molti sentono la vera contrizione e si con-

(122) Joh. Leodiens. Stat. Synod. ann. 1287, cap. 4 (Hartzhe im III. 686).

(123) Jon. Friburg Summæ Confess. Lib. III. Tit. XXXIV. Q. 137, 139.

(124) Joh. Scoti in IV. Sentt. Dist. XIV. Q. 4. Dr. de Maironis in IV. Sentt. Dist. XIV. Q. I.

(125) Astesani Summæ Lib. V. Tit. XXXI Q. 2.

(126) Durand. de S. Porc. in IV. Sentt. Dist. XVII. Q. XIII.

(127) C. Camerac. ann. 1310 (Hartzhe im. IV. 114).

(128) Statuta Synod. Remens. Sec. Loc. Præcept. 4. (Gousset, Actes etc. II, 540).

Vedi pure C. Seussion. ann. 1403 (Ibid. p. 630).

(129) Joh. Gersonis Regulæ Morales (Ed. 1488, XXV. H.).

(130) S. Antonini Instruct. de Audientia Confessionum, fol. IIb.).



fessano bene, ma se restano nei loro cuori i cattivi desiderî la confessione val nulla (131). Angiolo da Chivasso e Bartolomeo da Caimis affermano non doversi esigere alcun giuramento o promessa, ma esser peccato mortale assolvere il penitente che non voglia abbandonare un peccato mortale (132).

Nel progredire del lassismo che caratterizza il periodo anteriore alla Riforma il Caietano spiega che quella che comunemente passa sotto il nome di attrizione in confessione è il dispiacere d'aver peccato sentito dai concubinarî abituali ed usurai accompagnato da una velleità d'intenzione di riforma che non implica affatto una vera e propria intenzione di farlo. Diffatti egli dice che quasi tutti i penitenti ammettono di non aver affatto l'intenzione di abbandonare il peccato; qui la virtù del sacramento non cambia l'attrizione in contrizione, eppure la confessione è valida e non è affatto necessario ripeterla (133). Perfino un moralista severo come il Savonarola si accontenta di un semplice dispiacere; purchè non ci sia l'assoluta intenzione di continuare a peccare (4). Dato questo costume, le speculazioni dei teologi ci interessano solo perchè illustrano l'impossibilità di ridurre le teorie alla pratica. Prierias denota il conflitto fra l'una e l'altra quando dice che se il penitente dichiara di non poter abbandonare un peccato devglisi rifiutare l'assoluzione — ma il confessore non deve mai permettere che alcuno se ne vada colla disperazione in cuore, e se assolve l'assoluzione tiene ed avrà il suo effetto purchè il peccatore sia veramente pentito (135). Così i confessori tenevano ad assolvere mentre i

(131) Raynaldi, Confessionale (*Sine nota, sed circa* 1476).

(132) Summa Angelica v. *Confessio* IV. § 13; VI §§ 1, 3. Bart. de Chaimis Interrog. fol. 92a. Cherubini de Spoletio Sermones Quadragesimales Sermon. LXII.

(133) Caietani, Opusc. Tract. IV. De Attritione Q. I; Tract. V. De Confess. cap. 5. Ma altrove ammonisce i confessori di principiare col chiedere al penitente se sia concubinario od usuraio o detentore di beni altrui; e se la risposta è affermativa deve rifiutarsi di ascoltarlo. Debbonsi pure rigettare coloro che detengono benefizii incompatibili in virtù di dispense papali. Caietani Summula V. *Interrogat*.

(134) Savonarolæ Confessionale fol. 34b.

(135) Summa Sylvestrina v. *Confessio sacram.* I. § 27; *Confessor* III. § 15. IV § 3. La teoria che un'assoluzione, imperfetta in forza di confessione fittizia, divenga valida in seguito quando il penitente la ripete, è, come molt'altri punti, discussa tra teologi severi e lassisti. Una confessione fittizia (*Confessio ficta*) è quando si nasconde qualche peccato oppure il penitente non ha intenzione di abbandonare il peccato. L'Aquinata ritiene (Summæ Suppl. Q. IX. Art. 1) che venendo meno la finzione l'assoluzione si fa buona e non occorre più ripeterla, quantunque la finzione rappresenti un peccato che bisogna confessare. Il Cancelliere Gerson, d'altra parte, dice (*Regulæ Morales*, Ed. 1488, XXV. H), che l'opinione più probabile sebbene sia pure la più severa è che non c'è assoluzione e quindi la confessione va ripetuta. Pare che la teoria moderna sia questa che se la finzione è *materiale* o preterintenzionale, il sacramento è perfettamente nullo. Marc Institt. Moral. Alphonsianæ n. 1397.



penitenti tenevano a peccare, ed il sistema era sufficientemente elastico da permettere alle coscienze di tutte le opinioni di starsene perfettamente tranquille, nonostante che Domingo Soto si scagli contro l'opinione lassista che, qualora il penitente dichiarasse la propria impotenza ad astenersi, pure la sua confessione basti ad osservare il precetto Lateranese (136).

Il concilio di Trento si guardò bene dall'emettere definizioni che turbassero lo stato di cose esistente, e limitossi a specificare che l'attrizione esclude la volontà di peccare, e ad anatematizzare la dottrina gregoriana e luterana che la miglior penitenza sia una nuova vita (137), dottrina assai più negativa che positiva, lasciando la porta aperta a chi per il momento avesse potuto non nutrire alcuna intenzione positiva di continuare nel malaffare. Egualmente riservato fu il catechismo tridentino; esso dice che la contrizione abbraccia l'intenzione ferma e certa di emendarsi, ma non dà istruzioni sul modo di trattare i recidivi od i peccatori abituarî (138). Lo zelo riformatore di San Carlo Borromeo la ruppe fino ad un certo punto con questo consolante opportunismo, dando l'ordine perentorio che nella provincia milanese i concubinarî, gli usurai, i bestemmiatori, od altri peccatori abituarî non venissero ammessi alla confessione fino a che, almeno per qualche mese, non avessero dato prova di volersi emendare (139). Disgraziatamente questa salutare severità fu solo locale, mentre il lassismo era generale. Manuele Sa afferma che la semplice intenzione di astenersi basta ad ottenere l'assoluzione anche se il confessore non ha fiducia nella sua efficacia, ma quando l'uomo ricade spesso negli stessi peccati è bene differire un poco l'assoluzione (140). In quest'ultimo caso il vescovo Zerola accontentasi di suggerire di ammonire il peccatore che, qualora non si astenesse, perderebbe tutto il frutto della sua confessione; qualora rifiutasse assolutamente di farlo non lo si deve rimandar disperato, ma imporgli qualche opera buona nell'idea che Dio lo illumini (141). Escobar sostiene non esser necessaria l'intenzione attuale di astenersi, ma bastare la virtuale, purchè ci sia la buona fede (142). Guglielmo van Est era considerato come rigido, eppure dimostra di aver ben poco condiviso il progresso morale del

(136) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVIII. Q. III. Art. 3.

(137) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 4; can. XIII.

(138) Catech. Trid. De Pœnit. cap. 6.

(139) S. Caroli Borrom. Instruct. Confessar. (Ed. Brixiae, 1676, pp. 76, 80).

(140) Em. Sa Aphorismi Confessar. v. *Absolutio* n. 12.

(141) Zerola Praxis Sacram. Pœnit. cap. XXVI. Q. 14, 15.

(142) Escobar Theol. Moral. Tract. VII Axam. IV. cap. V. n. 28.



formalismo del confessionale, poichè dichiara falso il detto di Lutero: « la miglior penitenza è una vita nuova », e quindi da condannarsi (143). Diana dice esser discutibile se l'attrizione abbracci un'intenzione esplicita od implicita di astenersi, e spiega che una sufficiente intenzione può coesistere accanto alla probabile aspettativa di una ricaduta (144). Tamburini dice lodevole, e da alcuni ritenuta necessaria, l'intenzione esplicita, ma esser probabile che basti la semplice detestazione del peccato, perchè nessuno desidera di fare quanto detesta (145).

Dottrine di queste ancor più lassiste vennero esposte ed ampiamente praticate. Antonio Molina afferma che egli sarebbe disposto ad assolvere ed ammettere alla comunione ogni settimana un penitente che a lui si presentasse collo stesso corteo di peccati (146). Gobat afferma d'aver avuto l'abitudine d'assolvere per sei o sette volte un penitente sempre reo dello stesso peccato, e poscia di ammonirlo di andare in cerca di altro confessore che fosse in grado di renderlo migliore (147), così il peccatore poteva continuare a peccare ed a farsi assolvere all'infinito. Juan Sanchez afferma che il confessore non ha alcun diritto di chiedere al penitente se è peccatore abitudinario, e che qualora lo facesse il peccatore ha il diritto di equivocare o mentire; l'assoluzione, dic'egli, non devesi rifiutare o differire ad un penitente che abitualmente pecchi contro la legge di Dio, della natura o della chiesa, nemmeno se non ci fosse speranza alcuna di emendamento, purchè si faccia vedere addolorato e volenteroso di emendarsi; egli ha diritto all'assoluzione, ed il rifiutargliela equivale a privarlo della grazia del sacramento che lo aiuti a vincere l'abito cattivo (148). Le due prime proposizioni di Sanchez vennero condannate da Innocenzo XI nel 1679 (149), ed egli allora ordinò ai superiori degli Ordini Religiosi di ammonire i confessori a rifiutare l'assoluzione a chi non fosse disposto a mutar strada, nonostante che la forma di quest'ingiunzione fosse qualche volta indebolita specialmente quando riguar-

(143) Estii in IV. Sentt. Dist. XVI. § 1.

(144) Summa Diana V. *Attritio et contritio*, n. 9.

(145) Tamburini Method. Confessionis Lib. I. cap. I, § 3. Quest'opera apparve nel 1645, e per un secolo fu molto in voga. Vedi De Backer II. 618.

(146) Ant. Molina de sacerdote cap. VI. (Juenin de Sacr. Diss. IV. Q. VIII. cap. I.

§ 3).

(147) Gobat Alphab. Confessar, n. 524.

(148) Jo. Sanchez Selecta de Sacram. Disp. IX. n. 7, 11, 12; X. n. 16.

(149) Innoc. PP. XI. Decr. 2 marz. 1679, Prop. LVII. LX. Per una discussione in argomento vedi Salmaticesi Cursus Moral. Theol. XVII. cap. II. n. 1647. Anche, Busembaum Medullæ Theol. Moral. Lib. VI. Tract. IV. cap. 1, Dub. 2, n. 9.



dava donne che vestivano troppo dispendiosamente od immodestamente. Come vedremo in seguito, Innocenzo favorì la sezione rigorista della chiesa, e certamente questa aveva bisogno di tutto il suo aiuto nella battaglia che andava combattendo. Juenin, che possiamo pigliare come tipo rappresentativo di costoro, sostenne doversi rifiutare l'assoluzione a chi non avesse ferma e stabile risoluzione di non più peccare; egli patrocinò la regola di S. Carlo Borromeo (adottata dall'Assemblea del clero gallicano nel 1656 (150), e dedicò tutta una lunga sezione a combattere gli argomenti di coloro che ritenevano che il peccatore si dovesse assolvere *toties quoties* — ogni volta che ne avesse bisogno. Questi argomenti dimostrano l'impossibilità della rigida amministrazione del sacramento. Dicevasi che il penitente verrebbe indotto alla disperazione; che in quel momento egli ha vera contrizione; che rifiutando lo si farebbe adirare e lo si allontanerebbe; che sarebbegli impossibile osservare il precetto pasquale, e che negandogli l'eucaristia si produrrebbe uno scandalo, e che uno ancor maggiore si produrrebbe col differire il matrimonio in forza dell'inabilità a ricevere il sacramento preliminare; che n'andrebbe distrutto il buon nome della gente; ma, cosa ancor più significativa, che il costume fa legge, e che il costume è di assolvere i peccatori abituarî, anche se, ad eccezione di una promessa verbale, non dessero alcun segno di emendamento — costume di cui il Juenin ammette di mala voglia l'esistenza (151). La Croix, difatti, non solamente appella al costume universale della chiesa, ma afferma pure che i rigoristi mancano evidentemente della fede nella grazia del sacramento, imponendo per condizione dell'assoluzione l'emendamento (152). Inoltre, l'Aquinate aveva detto che nel forum del confessionale al penitente si deve credere tanto se dice in favore che contro sè, donde

(150) Le istruzioni di S. Carlo vennero stampate dall'assemblea ed indirizzate a tutti i vescovi di Francia, con una circolare in cui è detto: « Nous avons été sensiblement touché de la douleur voyant la facilité malheureuse de la plupart des confesseurs a donner l'absolution a leurs penitens sous des pretextes pieuses de les retirer peu a peu du peché par cette douceur et de ne les porter pas dans le desespoir ou dans un entier mepris de la religion ». Arnauld. Theol. Morale des Jesuites, p. 363.

(151) Juenin de Sacramentis Diss. VI. Q. VII. cap. 4. Art. 5. 6. 7.

(152) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. II. n. 1231. « Ex dictis sequitur non prærequiri probationem vitæ emendatæ, quod quid putaverint similes rigoristæ dicentes per emendationem explorandum esse an pœnitens habuerit verum dolorem necne... Deinde universalis praxis ecclesiæ est contraria; ergo plane imprudenter hoc requireretur. Denique hoc ipsum est specialiter contra fidem sacramenti, cujus gratia per absolutionem causata debet juvare ad emendationem vitæ; ergo male præquiretur emendatio ante absolutionem ».



se ne arguisce che da lui nulla si può esigere all'infuori della manifestazione del desiderio di emendarsi (153); ma ancor più lassista era il consiglio di alcuni casuisti i quali consigliavano i confessori di indurre i penitenti più « fragili », a non pensare all'avvenire; l'intenzione presente basta, e quindi si può piamente confidare in Dio che guarderà con occhio benigno quanto potrà accadere (154).

Nel 1725, Benedetto XIII, nelle istruzioni per i ragazzi, dice apertamente che l'intenzione di non più peccare è indispensabile al sacramento della penitenza (155), ed approva i dodici articoli presentatigli dal Card. Noailles, uno dei quali proibisce di dare l'assoluzione a coloro che dessero segni dubbî di sincera conversione (156). Eppure Reiffenstuel ripete l'opinione del Tamburini non esser necessaria alcuna intenzione formale od attuale, poichè trovasi sufficientemente implicita nell'atto di contrizione (157), e questa era l'opinione da tutti i probabilisti considerata come la più probabile, e perciò da potersi seguire nella pratica, quantunque il La Croix dica che qualora al penitente accadesse di pensarvi dovrebbe esprimere l'intenzione di non più peccare, allo scopo di evitare di esporre il sacramento al pericolo di nullità (158). Benedetto XIV dice che la confessione è valida qualora il penitente creda di presto ricadere negli stessi peccati, ed alcuni moralisti affermano che una sufficiente detestazione del peccato è compatibile anche colla certezza di una ricaduta (159). Quasi a mo' di compromesso sorse il costume di prescrivere anticipatamente una penitenza da farsi ogni qual volta il peccato venisse ripetuto; tale sarebbe la recita di una terza parte del Rosario. Pare che in tutto ciò Benedetto XIV nulla scorgesse di reale, eccettuato che la pratica

(153) S. Th. Aquin. in IV. Sent. Dist. XVII. Q. III. Art. 3 ad 2. Jo. Sanchez Selecta de Sacramen. Disp. IX. n. 6. Francolini Clericus Romanus munitus Disp. X. n. 9. Pontas (Dict. de Cas de Conscienc., v. *Absolution* cas 8, 13. 29) lo disapprova perchè si tratta di un principio che non è seguito nella pratica, ma altro non sa dirsi se non che bisogna lasciare la cosa al giudizio del confessore.

(154) Zuccherii Decisiones Patavinæ, Jan. 1707. n. 29.

(155) C. Rom. ann. 1725, p. 441. Coll. Lacens. I, 458.

(156) Atti e Decreti del Concilio di Pistoia, pp. 99-100

(157) Reiffenstuel Theol. Moral, Tract. XIV. Dist. VI. n. 49.

(158) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. II. n. 893.

(159) Bened. PP. XIV, Casus Conscient., Aug. 1743, cas. 3. Marchand Trib. Animar. Tom I. Tract. IV. Tit. III, Q. 3, Concl. 2. Sporer Theol. Mor. T. III. P. III. n. 310. Chiericato (De Pœnit. Decis. XIII. n. 15) spiega ingegnosamente questa dottrina dicendo che l'intenzione è un atto della volontà che si può anche non risolvere a peccato, mentre l'intelletto riconosce indipendentemente la futilità della risoluzione.



non era obbligatoria, perchè medicinale e non sacramentale (160) ed è approvata da teologi tanto della scuola rigorista che della lassista (161), ma il Liguori la riprova, perchè il risultato sarebbe disgraziato (162), e diffatti è quasi certo che il penitente la considererebbe come sufficiente espiazione, all'ombra della quale continuare a piacer suo a peccare con tranquilla coscienza.

Evidentemente la classe detta dei peccatori abituali presentava un problema difficile a risolversi — un problema che, se si deve giudicare dalla varietà dei metodi adottati, la chiesa non è ancora riuscita a risolvere. Tamburini tagliò il nodo gordiano applicando la dottrina dell'avvertenza e dimostrando che i peccati abituali sono solo materiali e non anche formali, per mancanza del grado richiesto di avvertenza, epperò non sarebbe necessario confessarli (163). Arsdekin ammette la pratica universale di assolvere il peccatore ogni volta che si presenti; posporre l'assoluzione equivale semplicemente a stimolare a commettere nuovi peccati nell'attesa di farli rimettere tutt'insieme; ei dimostra che ciò non contravviene al decreto di Innocenzo XI e ribadisce il chiodo chiedendo ai confessori più rigorosi come vorrebbero esser essi stessi trattati essendo così praticamente sospesi dalle loro funzioni (164). Salvatori, lassista indeciso, dice che qualora un peccatore abitudinario desse segni di pentimento, bisognerebbe senz'altro assolverlo, e narra dell'esperienza fatta da San Filippo Neri con un giovane di questo genere al quale tutti i confessori avevano rifiutata l'assoluzione. Il santo lo assolse una volta imponendogli solo la penitenza di tornare a confessarsi appena fosse ricaduto. Tre giorni dopo egli ritornava collo stesso peccato e Filippo nuovamente lo assolveva. Questo accadde per lo spazio di alcuni mesi ma finalmente la vittoria fu completa ed il giovane raggiunse uno stadio di angelica perfezione (165). Per un altro verso, sonvi tanto dei lassisti che dei rigoristi i quali si scagliano contro l'eccessiva facilità di assol-

(160) Bened. XIV Casus Consc. Dec. 1742, cas. I. Tuttavia sonvi dei teologi che affermano più probabile l'opinione che tale penitenza condizionata vincoli. La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. II. n. 1229.

(161) Azpilcueta Man. Confessar. cap. XXVI. n. 25. Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. V. cap. XXI, n. 1. Gobat Alphab. n. 755. La Croix Theol. Moral. Lib. VI, P. II, n. 1248. Clericati de Pœnit. Decis. XXXIV, n. 14. Habert Praxis Sacr. Pœnit. Tract. V. Reg. 2. Th. ex Charmes Theol. Univ. Dissert V. cap. 5, Q. 2, Concl. 2.

(162) S. Alph. de Ligor. Praxis Confessar. cap. I, § II, n. 13.

(163) Tamburini, Method. Confessar. Lib. II, cap. III. § 3, n. 23-25.

(164) Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. I. cap. 3, Q. 13, 14.

(165) Salvatori, Istruzione per i novelli confessori, P. II. § I.



vere i peccatori che non danno alcun segno di emendamento, e sono d'accordo nel dire che la ricaduta immediata senza resistenza attesta la mancanza di sufficiente attrizione e perciò la primitiva confessione è nulla ed occorre ripeterla (166). Inoltre, il Rituale Romano avverte il confessore di non assolvere coloro che rifiutassero di abbandonare i loro peccati e di emendare la loro vita (167). In pratica però tutto questo sembra assai facile ad esser tenuto in non cale. Il Palmieri afferma che l'intenzione di non peccare più basta anche se virtuale (168). Mach ammette che i peccatori abitudinarî presentano un ben difficile problema, ma dice che il fatto che un uomo ritorna sempre collo stesso peccato costituisce una prova in suo favore; privando dei sacramenti vorrebbe dire privarlo dei mezzi più efficaci della grazia, e bisogna fare ogni sforzo per salvare l'anima sua e non ridurlo alla disperazione (169). Padre Giuseppe Faa di Bruno spiega minutamente al penitente che manifestando una risoluzione di non peccar più « voi con ciò non vi imponete un nuovo obbligo » (170), mentre Padre Müller consiglia la carità e cita con approvazione un detto del Liguori che in tali casi il differire l'assoluzione per mesi interi è dottrina giansenistica (171). Il catechismo tridentino ammonisce i confessori che la cosa che più devesi temere si è che un penitente rimandato senz'assoluzione più non torni, e l'ammonimento pare fondato (172).

Intimamente connessa coll'intenzione di non più peccare ce n'è un'altra di suprema importanza, pur essa oggetto di interminabili dibattiti — l'obbligo di evitare tutte le occasioni e tentazioni di peccato. Questo era implicito nell'inabilità inflitta nella chiesa antica ai pubblici penitenti ad occuparsi di commercio o di servizio militare, giac-

(166) Th. ex Charmes Theol. Univ. Dissert. V. cap. VI. Q. 5, § 3. Alasia Theol. Moral. T. II. p. 334 (Taurini, 1834). Cerdil. Parere sulla lettera pastorale di Mons. N. N. (Opp. Ed. Napoli, 1855. T. VI, p. 505). Habert Theol. Moral. De Pœnit. cap. XI. § III, Q. 2. S. Alph. de Ligor. Theol. Moral. Lib. VI. n. 505. Gousset Theol. Moral. II, n. 442.

(167) Rituale Rom. Tit. III. cap. I.

(168) Palmieri Tract. de Pœnit. p. 214.

(169) Mach. Tesoro del Sacerdote, II. 261-2 (Torino, 1876). Siccome quest'opera porta in testa l'approvazione della Sacra Congregazione dei Riti, in data del giugno 27, 1864, suppongo la si possa pigliare per guida sicura.

(170) Giuseppe Faa di Bruno. Fede cattolica, p. 310.

(171) Müller, Sacerdozio Cattolico, III. 159-64. Cf. Gury, Comp. Theol. Moral. II, 632-8, colle note del Ballerini e gli argomenti dei Redentoristi in *Vindiciæ Alphonsianæ*, pp. 660 sqq.

(172) Catech. Trid. de Pœnit. cap. XI. « Quoniam maxime verendum est ne semel dimissi amplius non redeant ».



chè nè l'una nè l'altra cosa si poteva fare senza peccato. Sebbene per tutto il periodo dei Penitenziali di essa si parli ben poco o nulla, pure, come vedremo in seguito, essa venne conservata nella penitenza solenne almeno per quel tanto che quel rito antiquato venne conservato nel basso medio evo. Vennero pure fatti dei tentativi per introdurla nella penitenza privata. Gregorio VII, al concilio di Roma del 1078, ed Urbano II al concilio di Amalfi del 1089, dichiararono falsa la penitenza di coloro che non abbandonassero il commercio od i tribunali, perchè ciò non si poteva fare senza peccato, e queste frasi od allocuzioni vennero riconfermate al concilio di Clermont del 1095, vennero ripetute nel secondo concilio lateranese del 1139, ed incorporate nella compilazione di Graziano (1173). Probabilmente questo spiega l'entusiasmo di cui parla Pietro Diacono che si scatenò a Clermont a proposito delle crociate — i penitenti preferirono le fatiche ed i pericoli delle crociate al vivere disarmati fra i loro prossimi (1174). Ciò diede pure la stura al principio applicato nel confessionale, che indusse il Card. Enrico di Susa, nel suo commento al canone, a spiegare che l'abbandono delle armi e del commercio dovevasi imporre a coloro che si sottoponevano a penitenza solenne, senza poter imporre loro l'abbandono della vita civile (1175), ma breve tempo dopo S. Bonaventura vuole imporre a tutti i penitenti la regola che il soldato od il commerciante debbono abbandonare il loro mestiere prima di poter ottenere l'assoluzione (1176), e Giovanni di Friburgo ripete virtualmente le ingiunzioni di Gregorio VII e di Urbano II dicendole applicabili a tutti i casi (1177). Un penitenziale anonimo del tempo ammonisce i confessori di chiedere ai loro penitenti quale mestiere esercitino, giacchè sonvi dei mestieri completamente peccaminosi, come sarebbe quello del mimo e dell'attore, ed altri che difficilmente si potrebbero esercitare senza peccato, come il commercio; alcuni sono interamente inutili, come quello dell'intrecciatore di fiori, o del fabbricante di dadi; altri sono necessari ma difficili ad esser esercitati onestamente, come quegli degli stipendiati (vicarii?) o dei maestri. Quando alla confessione si presentino prostitute od attori non bisogna ammetterli

(1173) C. Rom. ann. 1078, cap. 5; Synod. Urgan. ad Melphiam ann. 1089, cap. 16; C. Claromont. ann. 1095; C. Lateran. II ann. 1139 (Harduin VI. t. 1581; VI, II, 1637, 1736, 2212). Cap. 6, 8, Caus. XXXIII. Q. III, Dist. 5.

(1174) Chron. Casin. Lib. IV. cap. XI.

(1175) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss. § 51.

(1176) S. Bonav. Confessionale cap. IV. Partic. I.

(1177) Jo. Friburg. Summæ Confessar. Lib. III. Tit. XXXV. Q. 126.



a penitenza se non abbandonano il loro mestiere, giacchè altrimenti non possono salvarsi (178). Il Dr. Weigel pensa che l'abbandono del commercio illecito sia uno degli indizî migliori del possesso di una sufficiente contrizione, ed il rifiuto debba equivalere a preferire l'eternità dell'inferno (179). S. Antonino invita i confessori a tenere in non cale la disperazione dei penitenti ed a rifiutare l'assoluzione a chi non viva castamente o non abbandoni i mezzi di vita peccaminosi; il fabbricar dadi, per esempio, è peccato mortale, e bisogna risolvere la cosa prima di accordare l'assoluzione, ed il Savonarola estende la proibizione a chi fabbrica le carte da gioco o vi gioca (180). Angiolo da Chivasso è meno rigido; il confessore dovrebbe rimbrottare ed ammonire il penitente di astenersi da tutte le cattive compagnie e da altre cause di peccato, ma non si deve esigere da lui un giuramento od anche una semplice promessa di farlo (181), mentre, per un altro verso, il Prierias, abitualmente lassista, rifiuta l'assoluzione a chi non abbandoni un commercio peccaminoso — e dice che tale assoluzione sarebbe nulla, ed è necessario abbandonare il peccatore alla misericordia di Dio (182).

Il concilio di Trento, fatta eccezione del principio generale per cui nella sua definizione dell'attrizione (183) ha escluso la volontà di peccare, non si è affatto occupato della questione, ma le esigenze della Contro-Riforma fecero sorgere dottori più rigidi i quali estesero grandemente la sfera della vigilanza dei confessori su tutta la vita dei loro penitenti. S. Carlo Borromeo in ciò ebbe campo di esercitare la sua rigorosa virtù e di estendersi in minute particolarità. I concubinari debbono abbandonare le loro amanti, i giocatori la loro professione; il penitente deve abbandonare il mestiere delle armi, del commercio, della magistratura, del diritto, e tutto ciò che induce a peccare, a meno che possa seguire la sua professione senza peccare; inoltre, sonvi cause occasionali come le compagnie, il frequentare i

(178) Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte der Mittelalters. II. 623-4. Il buon padre chiede perchè la chiesa cattolica non abolisca le prostitute in luogo di tollerarle, sì che si vedono nelle corti dei principi ed anche dei vescovi. E la risposta la trova nell'universale debolezza della carne, sì che difficilmente si potrebbe persuadere uno alla continenza, per cui la chiesa tollera le meretrici allo scopo di evitare mali maggiori.

(179) Weigel Clavic. Indulgent. cap. XLV.

(180) S. Antonini, Summæ P. III. Tit. XVII. cap. 20; Ejusd. Confessionale fol. 32b; Savonarolæ Confessionale fol. 59.

(181) Summa Angelica, v. *Interrogationes*.

(182) Summa Sylvestrina, v. *Confessor* IV. § 3.

(183) C. Trid. Sess. XIV. De Penit. cap. 4.



balli, l'ozio, il frequentare le taverne, ecc., che debbono tutte esser sotto la sorveglianza del confessore, il quale può assolvere un paio di volte dietro promessa di emendamento, ma non di più, ed allora deve rifiutare il sacramento fino a che abbia prova che il penitente ha abbandonato l'occasione di peccato (184). S. Francesco Saverio espose una regola simile, ed il Rituale Romano proibisce ai confessori di assolvere il penitente che non voglia abbandonare l'occasione prossima di peccato (185); ma pur accettando ardentemente l'occasione, porta ai confessori, di dirigere in tutto i loro penitenti, non era difficile trovare argomenti per poter esercitare il lassismo. Le occasioni di peccato vennero distinte in prossime e remote, e la ragione di questa differenziazione, chiara in teoria, appariva impossibile nella pratica (186), ed al tempo stesso dava agio al confessore di risolvere la questione come meglio gli fosse piaciuto, giacchè non era necessario evitare l'occasione remota quando instava la prossima (187), che non potevasi evitare. Il gesuita Fornari, nelle nitide distinzioni da lui fatte, dice apertamente che la cosa bisogna abbandonarla per completo nelle mani del confessore, il quale è libero di esser severo oppure dolce a piacer suo. Il penitente, dic'egli, non è obbligato ad evitare l'occasione remota di peccato, e nemmeno la prossima, qualora sia contrito, ed è probabile che vi possa resistere, nè qualora potessero insorgere scandali od altri gravi inconvenienti, come sarebbe la perdita della reputazione o di beni mondani. Allora si potrebbe ricorrere all'uso di rimedii come sarebbe l'uso frequente del sacramento; se questi a nulla valgono, allora la questione dell'assoluzione torna assai difficilmente; se egli dà segno di contrizione, e vuole emendarsi lo si dovrebbe assolvere; se no, bisognerebbe rifiutare l'assoluzione e fare tutto il possibile per separarlo dal suo complice nel peccato (188).

Ecco l'ordine di argomenti seguito dai rispettabili moralisti del secolo XVII. Per coloro che occupano il posto di confessori dei re a corte o nelle case dei grandi era della massima importanza poter conciliare i sacramenti colle « cause prossime » di peccato, e le regole che ciò permettevano si potevano pure applicare alle loro amanti, alle loro donne di servizio, ed a gran parte della comunità i me-

(184) S. Caroli Borrom. Instruct. Confessar. pp. 63-66. Cf. Zerola Praxis Sacr. Poenit. cap. XXVI. Q. 17.

(185) S. Francesco Saverio, Avvisi ai Confessori, Rituale Roman. Tit. III, cap. I.

(186) Jo. Sanchez. Selecta de Sacramentis Disp. X, n. 3.

(187) Marc Instit. Moral. Alphons, n. 1819.

(188) Mart. Fornari Instit. Confessar. Tract. II. cap. 15. Cf. Jo. Sanchez Selecta de Sacram. Disp. X. n. 20.



stieri della quale erano più o meno peccaminosi. Il sistema più facile era quello di dire che l'evitare l'occasione di peccato non obbliga quando ne possa sorgere uno scandalo od una grave perdita o qualche inconveniente, e questa fu la dottrina accettata (189). Alcune conseguenze di questo principio furono talmente lassiste da provocare una condanna per parte di Alessandro VII nel 1666, e di Innocenzo VI nel 1679 (190), ma il principio non venne condannato, ed i commentarî del Viva su queste allocuzioni papali dimostrano come l'acuta distinzione tra i varî gradi di impossibilità morale che giustificavano il peccatore se continuava ad esporsi alla tentazione faceva di quest'argomento uno di quelli in cui il confessore onesto poteva agire ciecamente, mentre il disonesto poteva continuare a giustificare il suo penitente se continuava a seguire le sue cattive inclinazioni (191).

Ma non tutti i teologi furono così lassisti. Henriquez, sebbene non fosse rigorista, ordina di differire l'assoluzione fino a che siano tolte le occasioni prossime di peccato, senza guardare agli inconvenienti temporali, ed anche Caramuel, spinto dalla censura romana, insiste fortemente su questo punto (192). Naturalmente i rigoristi gallicani furono assai severi. Juenin esige l'osservanza rigorosa delle regole prescritte da S. Carlo Borromeo; il confessore non deve lasciarsi commuovere dalle lacrime di una donna, che, qualora abbandonasse

(189) Jo. Sanchez Selecta de Sacram. Disp. X. n. 11, 20. Escobar Tract. VII. Exam. IV. cap. 8, n. 44. Bertheau, Director. Confessar. p. 339. Layman Theol. Moral. Lib. V. Tract. VI, cap. 4, n. 9. Gobat, Alphab. Confessar. n. 527, 530. Busembaum Medullæ Theol. Moral. Lib. VI. Tract. IV cap. I, Dub 2, n. 2, n. 8, 10. Il Busembaum altro non fa che raccogliere in forma concisa e conveniente la dottrina lassista in voga fra i teologi del tempo. Per un secolo la sua opera ebbe un fenomenale successo, poichè ebbe circa duecento edizioni. Vedi Backer, 11, 87, VII, 161. Costituisce la base delle due grandi teologie del secolo XVIII, Lacroix e Liguori, sebbene quest'ultimo, dopo l'espulsione dei Gesuiti dalla Francia e dalla Spagna, sembri essermene alquanto vergognato (Dichiarazione del sistema che tiene l'autore n. 1).

(190) « Non est obligandus concubinarius ad eijcendam concubinam si haec nimis utilis esset ad oblectamentum concubinarum, vulgo *regalo*, dum deficiente illa nimis ægre ageret vitam et aliæ epulæ tædio magno concubinarium afficerentet alia famula nimis difficile inveniretur ». Alex. PP. VII. Decret. 18 Marz. 1666, Prov. XLI. (Juan Sanchez, *Ubi sup.* fu l'autore di questa proposizione). « Potest aliquando absolvi qui in proxima occasione peccandi versatur quam potest et non vult omittere, quinimmo directe et ex proposito quærit aut ei se ingerit ». Innoc. PP. XI Decr. 2 Marz. 1679, Prop. LXI. « Proxima occasio peccandi non est fugienda quando causa aliqua utilis aut honesta non fugiendi occurrit ». Ibid. Prop. LXII. « Licitum est querere directe occasionem proximam peccandi pro bono spirituali aut temporali nostro vel proximi ». Ibid. Prop. LXIII.

(191) Viva, Theol. Trutina in Prop. XLI. Alex. VII. n. 2.

Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. VI. cap. XXVIII. n. 3. Caramuelis Theol. Fundam. n. 511. 17.



il suo amante sarebbe esposta alla fame, mentre stando con lui nutre la speranza di esserne sposata; ad un commerciante si può concedere una pausa, ma se vi ricade ripetutamente deve abbandonare il proprio commercio, per avere l'assoluzione; ed il Card. di Noailles include questo principio negli articoli approvati da Benedetto XIII (193). Però, Benedetto XIV non addimostrossi così rigido, e riconobbe doversi fare delle concessioni alla debolezza della natura umana, incapace dei sacrifici che le si chiedono (194). La lunga ed intricata discussione fattane dal Liguori ne dimostra la difficoltà e l'importanza. Per principio, egli segue il suo modello, il Busembaum; una perdita grave od un inconveniente grave fanno dell'occasione di peccato una di quelle che occorre tollerare; se l'abbandono di un mestiere mette il penitente nell'impossibilità di guadagnarsi da vivere secondo il suo stato, può continuare in esso, ma afferma che la sua pratica era più rigida, e che avrebbe voluto che tutti i confessori facessero altrettanto, giacchè allora assai minore sarebbe il numero dei peccati commessi e delle anime perdute, giacchè l'esperienza dimostra che il peccatore, una volta assolto, dimentica tutte le sue promesse e ricade in una malattia maggiore. Secondo lui, difficilmente permetterebbe ad un fidanzato di visitar in casa sua la sua fidanzata, più di una o due volte, e ciò in vista dei cattivi desiderî che la sua presenza può suscitare. E con tutto ciò l'acuta distinzione del pericolo in *periculum formale* e *materiale*, e delle occasioni di peccato in *remota* e *proxima*, *proxima per se* e *per accidens*, *intrinseca* ed *extrinseca*, *necessaria* e *voluntaria*, *in esse* e *non in esse*, dimostra con quanta facilità il confessore potesse smarrirsi in una nube di metafisiche sottigliezze che giustificassero tutte le desiderate conclusioni (195). La dottrina moderna segue in gran parte il Liguori, sebbene un recente manuale spagnuolo lo sorpassi ammonendo il confessore del dovere di fare tutto il possibile per staccare il suo penitente da tutte le occupazioni e divertimenti che potessero distrarlo dalle opere supererogatorie di pietà, anche se le stesse nulla hanno a che vedere con le opere necessarie a compiersi di precetto (196). Così il prete è perfettamente libero di regolare come vuole la vita di chi si mette sotto la sua direzione, sebbene colle regole

(193) Juenin de Sacrament, Dissert. VI. Q. VII, cap. 4, Art. 8. Atti e Decreti del Concilio di Pistoia, p. 99.

(194) Benedicti PP. XIV. Casus Consc., Apr. 1739, cas. II. III; giugn. 1739, cas. I.

(195) S. Alph. de Ligor. Theol. Moral. Lib. III. n. 438-41; Lib. V. n. 63; Lib VI n. 452-61. Nella Praxis Confessionarii, n. 66-9, è alquanto più rigido.

(196) Mach, Tesoro del sacerdote, II. 259. Müller, Sacerdozio Catt., III. 150 sqq. Sala, Prontuario del Confessor, p. II (Vich. 1866).



del probabilismo, come vedremo in seguito, un penitente istruito, capace di far valere i suoi diritti di scelta, possa costringere il suo confessore a dargli l'assoluzione, giacchè tanto per le opinioni lassiste quanto per quelle rigoriste esiste un buon nerbo di dottori che le rendono probabili. Ciò spiega l'estrema lassezza della pratica che per tanto tempo nelle corti è riuscita a conciliare la licenza colle pratiche della religione (197), ed è certamente un progresso il constatare che i più recenti commentatori del Liguori hanno formulata la regola che il probabilismo non si debba usare nel decidere dei casi di occasioni prossime di peccato (198).

Queste questioni, tanto ardentemente dibattute, sono di non lieve importanza per i confessori addetti alle classi ricche ed importanti e per i direttori spirituali addetti alla guida degli individui, giacchè offrono il mezzo di far sentire l'influenza sacerdotale in tutte le particolarità della vita quotidiana, ma difficilmente i parroci ed il loro gregge, eccettuati quelli sparsi nei distretti rurali, hanno occasione di applicare i principî quivi impliciti. Quando i parrocchiani di una grossa parrocchia si accontentano di confessarsi e comunicarsi a pasqua, non è certamente il caso di esaminare minutamente i vari casi particolari, di vigilarli, e di osservare se l'assoluzione è seguita dall'emendamento o se sono evitate le occasioni prossime di peccato. Per rigide, infatti, che possano esser le regole della chiesa, la pratica abituale dev'esser lassista, e diffatti la guerra ed il commercio, i litigi e la vita sociale che si sviluppa nei paesi cattolici si presentano quali risultati della sua influenza. Teatri e sale da ballo, postriboli e brefotrofi e piccole frodi commerciali stanno a dimostrare come i precetti della chiesa imponenti di evitare le occasioni prossime di peccato, fra popolazioni tanto tenaci nell'osservanza dei sacramenti si addimostrano perfettamente impraticabili.

Altro requisito essenziale alla validità della confessione è il perdono delle offese, sradicando dal cuore ogni sentimento di odio. Nè poteva esser altrimenti, dato che questo è uno dei principî fondamentali della dottrina di Cristo, implicito in una delle principali domande dell'Orazione Domenicale, ed abbiamo visto qual posto prominente es-

---

(197) « Se habia descubierto el medio de servir justamente a Dios y al mundo, de juntar un continuo regalo con exterior devocion, una vida licenciosa con mucha frecuencia de sacramentos, una conciencia serena en medio de gravisimos peligros ». Pastorales de Don Francisco Armana, obispo de Lugo, p. 326 (1773).

(198) Marc Institt. Moral. Alphonsianæ, n. 83.



so occupasse nelle sette fonti di perdono anteriormente allo sviluppo del potere delle chiavi. Nè venne mai perduto di vista nelle prescrizioni dei teologi, l'unanimità dei quali rende superfluo citare frasi di qualche dottore in particolare, sì che mi basta citare qui per completo la frase del Catechismo Tridentino nella sua definizione della contrizione (199). Così il rifiuto di restituire il saluto ad un nemico o di accettare un suo invito è prova del rancore nutrito a riguardo suo e che rende il penitente impotente al sacramento (200). Eppure nemmeno questo potè evitare l'insaziabile ardore dei casuisti, e le distinzioni da essi date in pratica finiscono per mettere a repentaglio la distinzione tra vendetta e perdono (201). Può darsi benissimo che la continua enunciazione del precetto nel confessionale contribuisse a mitigare la ferocia dei costumi o ad introdurre nelle coscienze i precetti della carità cristiana, ma le condizioni sociali della cristianità posteriori all'imposizione legale della confessione dimostrano come la regola dell'abbandono dell'odio, condizione preliminare per accostarsi alla confessione, non venisse mai rigorosamente osservata. Ma in ciò, come in molte altre cose, il sistema con infinita cura eretto dovette adattarsi alle imperfezioni dell'umana natura, e si finì per ammettere potersi lecitamente posporre la confessione quando uno, ancora sotto il peso della patita offesa, non era disposto a ricevere condegnamente il sacramento (202). Qualche volta questo durò assai tempo. Nel processo intentato dall'Inquisizione di Toledo, nel 1564, ad un certo Pietro de Bonneville per accusa di Luteranesimo, questi ebbe a dire di non essersi confessato nè comunicato da due anni perchè odiava Diego del Campo, suo rivale in commercio, il quale lo aveva gravemente offeso (203). Evidentemente quest'astensione rappresentava una precauzione riconosciuta, e ciò è ulteriormente illustrato dal caso di Fray Manuel Gor-

(199) Catech. Trid. De Pœnit. cap. VI. Nella versione inglese « In quarto ed ultimo luogo, e la condizione non è meno importante, la vera contrizione dev'esser accompagnata dal perdono delle ingiurie arrecateci. Questo nostro Signore enfaticamente dichiara ed energicamente impone quando dice: se perdonerete agli altri i torti fatti, il Padre vostro celeste perdonerà pure a voi le vostre offese; ma se non perdonerete agli altri nemmeno a voi il Padre perdonerà le vostre offese ».

(200) Gobat Alphab. Confess. n. 224-5.

201 Viva Theol. Trutin. in Prop. XIII. XIV, XV. Innov. PP. XI.

(202) Clericati, De Pœnit. Decis. XLIX n. 12. Eppure, a proposito di uno che per tre anni si astenga dalla confessione e comunione nel timore di commettere sacrilegio perchè non riesce a vincere l'odio che sente per l'uccisore del fratello, Benedetto XIV dice che così facendo egli commette peccato mortale, e cioè un peccato mortale per ogni confessione e comunione che omette. Bened. PP. XIV. Casus Consc. Apr. 1737, cas. 2.

MSS. Königl. Universitäts Halle, Yc. 20 T. V.



vea, dotto e pio domenicano di Caxaca nel Messico, il quale, nel 1798, declinò il priorato di Tehuantepec, al quale era stato eletto, perchè non si trovava in grado di compiere i doveri della sua nuova carica, per non essersi confessato nè comunicato da tre anni in conseguenza di un odio segreto, invincibile, contro un suo correligionario domenicano, Fray Rodriguez. Dato l'obbligo fatto ai membri delle congregazioni religiose di confessarsi settimanalmente, difficilmente questo fatto poteva esser ignoto, ma non sembra che per questo Fray Gorvea fosse scaduto dalla stima dei suoi confratelli, dal momento che in seguito venne nominato Provinciale del suo Ordine (204). Così la regola fatta per fare del confessionale valida disciplina della carità cristiana, per lo meno in taluni casi, era solo irrisoria. Si potrebbe aggiungere che l'ordine di perdonare applicavasi solo ai rancori privati, e non toglieva che la parte offesa perseguisse l'offensore o ricorresse alle vie legali (205).

Altro requisito all'assoluzione è la restituzione della proprietà acquistata con mezzi ingiusti, riparando l'ingiuria inferta, ove ciò fosse possibile. Sarebbe superfluo insistere nel dire che si trattava qui di un elemento essenziale ad ogni pentimento veramente degno del nome: così venne considerato nella chiesa antica, e S. Agostino dichiara enfaticamente che, ove sia possibile e non venga fatto la penitenza non è che una finta ed il peccato non può aspettarsi perdono (206). Questo è confusamente riconosciuto nella cruda compilazione dei Penitenziali; i buoni padri che lottavano per mitigare i costumi dei loro barbari convertiti dovettero adattarsi ai costumi delle selvagge tribù, senza troppo curarsi della coerenza o della necessità di badare alla distinzione tra *forum externum* ed *internum*, pur di indurre il colpevole a riconoscere la propria colpa e fare ammenda al cospetto di Dio e degli uomini. Ei trovarono ovunque stabilito il principio del *Wergild*, col quale tutte le offese arrecate alle persone od alle cose erano compensate con moneta sonante, ed i codici altro non erano che tariffe di compensazione che la parte lesa doveva accettare, una volta ammesso di rinunciare al suo diritto di vendetta privata. I rozzi tribunali di allora erano in maggioranza impotenti ad imporre queste penalità, ed i missionarii di Cristo amanti della pace cercavano di venir loro in aiuto occupandosi del pagamento e fissando la penitenza dell'offensore

(204) MSS. di Davide Fergusson, Esq.

(205) Salvatore, Istruzione pratica per i novelli confessori, P. I, § XI.

(206) S. August. Epist. CLIII. cap. VI, n. 20, ad Macedon.



mentre si studiavano di mettere sotto la protezione della chiesa lo schiavo, che sotto la legge non godeva di alcun diritto. Così, in un corpo di antichi canoni di Galles, un uomo che avesse sedotta una vergine od una vedova doveva pagare la dote ai parenti, oltre al sottostare alla penitenza di un anno (207). In un Penitenziale irlandese, uno che avesse percosso un altro, se laico, doveva fare quaranta giorni di penitenza e pagare alla parte lesa una somma da stabilirsi dal prete o da un uomo coscienzioso, ed un provvedimento simile, coll'aggiunta delle spese di cura, trovasi in un Penitenziale più recente in cui riscontransi pochi elementi barbari (208). In un altro, l'adultero deve pagare alla parte lesa il prezzo dell'onore della moglie, e nella stessa collezione trovasi un esempio di quanto vedremo ampiamente praticato nei tempi susseguenti, in cui il pagamento non viene fatto alla parte lesa ma ai poveri, o meglio alla chiesa: un uomo, resosi colpevole di furto, si sottomise ad un anno e tre quarantene di penitenze, oltre ad elemosine da farsi ai poveri, e ad un banchetto da dare al prete (209). In un altro, un uomo reo di ratto di una fanciulla paga il suo *Wer-Gild* ai parenti e la sposa se gli piace, ed ambedue si sottopongono al digiuno di un anno; per un furto notturno con scasso commesso in chiesa la penitenza è di 7 anni, oltre al risarcimento del danno (210). Un canone assai in voga stabilisce che un chierico il quale siasi reso reo di omicidio debba sottostare ad una penitenza di dieci anni servendo i parenti dell'ucciso in luogo suo; se rifiuta, deve esser bandito a vita e vagare come Caino (211). Chi ha un bambino dalla propria schiava è obbligato a rimetterla in libertà ed a sottostare alla penitenza di un anno (212). Più notevole ancora per la cura che ha dello schiavo è il provvedimento per cui chi s'impadronisce dei guadagni del proprio servo deve restituire e sottostare ad una penitenza a discrezione del prete (213). Assai frequenti sono gli esempi dell'uso del sistema penitenziale per rassodare feudi mediante il pagamento delle

(207) Lib. Davidis § 6 (Wasserschleben, p. 101).

(208) Pœnit. Vinniai § 9; Pœnit. Pseudo-Roman. cap. VIII. § 7 (Wasserschleben, pp. 110, 369).

(209) Pœnit. Columbani B. cap. XIV, XIX. (Ibid. 334, 336).

(210) Pœnit. Ps. Ecberti Lib. IV, cap. XIII, XXIV. (Ibid. 334, 336).

(211) Pœnit. Columbani B. cap. I; Pœnit. Merseburg a, cap. I; Pœnit. Robiens, cap. I; Pœnit. Parisiens. cap. I (Ibid. pp. 355, 391, 407, 412).

(212) Pœnit. Merseburg. a cap. 60 Pœnit. Cummeani cap. III § 22; Pœnit. Vallicel. II, cap. 35 (Ibid. pp. 397, 474, 561).

(213) Pœnit. Theodori cap. XIX § 30 (Thorpe's Ancient Laws, II. 19). Nella revisione data da Wasserschleben (p. 217) esiste solo una proibizione semplice, senza pena, e così pure nel Pœnit. Ps. Ecberti, Addit. § 35 (p. 348).



composizioni. Così, nel Penitenziale di Teodoro, l'omicidio commesso per vendicare un parente ucciso è soggetto ad una penitenza di sette o di dieci anni, ma se l'uccisore paga il *wer-gild* dell'omicidio, la sua penitenza viene ridotta della metà. Altrettanto per il furto; se il penitente vuol riconciliarsi colla parte lesa e restituire, la sua penitenza viene molto abbreviata, ma se non può o non vuole restituire deve farla tutta (214). In una più recente collezione, cui venne dato il nome di Teodoro, si esprime la regola generale che un omicida od un altro, che non sia ancora venuto a composizione colla parte lesa, se va dal prete o dal vescovo per confessarsi, deve innanzi tutto addiventare alla composizione; se per farlo è troppo povero, oppure non conosce la parte lesa, la sua penitenza viene aumentata (215).

I principî così stabiliti continuarono ad esser in vigore anche quando il *wer-gild* era morente e le leggi fisse principiavano a sostituire il regno della forza bruta. Nel secolo VII il vescovo Burchard afferma che se uno avesse ingiuriato un altro in una questione doveva pagare le spese e fare penitenza; qualora non avesse potuto farlo la sua penitenza doveva durare per un anno; se avesse versato proditoriamente sangue umano doveva pagare l'offesa sia con denaro che con lavoro e digiunare a pane ed acqua per quaranta giorni (216). Così la chiesa conservò la tradizione che la penitenza dovesse esser accompagnata da restituzione o riparazione, e gli sforzi da essa fatti per imporre questa regola hanno reso indubbiamente segnalati servigi alla causa del lento progredire della civiltà, sebbene i tempi fossero troppo rozzi per accettare ciò per principio generale, ed in taluni casi particolari fosse pur sempre necessario enunciarlo, come avvenne quando, nel 1095, il concilio di Clermont decretò che qualora uno si fosse impadronito dell'eredità di un altro non potesse esser assolto da nessun prete fino a che non avesse resa la dovuta soddisfazione (217). Quanto fosse ancora difficile introdurre questo principio nella pratica quotidiana lo dimostra il caso di uno che appiccò il fuoco alla casa del suo vicino; rifiutò di fare la riparazione e venne scomunicato, e per liberarsene confessò segretamente il suo delitto al prete, pur rifiutandosi di fare la compensazione. Il caso parve così dubbio che venne portato dinanzi a S. Ivone di Chartres perchè avesse a de-

(214) *Pœnit. Theodori* Lib. I, cap. IV. §. 3 (*Wasserschleben*, p. 187).

(215) *Capitula Dacheriana*, cap. 89 (*Wasserschleben*, p. 153).

(216) *Burchardi Decret. Lib. XIX. cap. 101.*

(217) *C. Claromont. ann. 1095, cap. XXI.*



cidere se il prete dovesse ammetterlo alla comunione, e S. Ivone diede una risposta equivoca priva di ogni significato (218).

Quando gli scolastici principiarono a ridurre tutto a sistema, naturalmente ridussero anche questo a principio generale. Pier Lombardo cita S. Agostino, e quasi colle stesse parole afferma che nessuno che abbia rubato e sia in grado di restituire può pensare di pentirsi ed ottenere il perdono senza restituire (219). Era naturale che questo diventasse principio generale, sebbene la difficoltà di tradurlo nella pratica venga rivelata da Alain de Lille quando vi accenna come a consiglio e non come precetto (220). Verso il 1198, Eudo di Parigi, e, nel 1217, Riccardo Poore di Salisbury, ammonirono i loro preti che in caso di furto, di rapina, di usura e di frode, la restituzione è obbligatoria, e non si può assegnare la penitenza fino a che essa sia fatta, esempio seguito in parecchi altri concilii locali (221). Presto il principio fu universalmente ammesso, e S. Raimondo di Pennaforte potè dichiarare esser regola generale che per peccati di simonia, di usura, di rapina, di arsione, di sacrilegio, di furto, ecc., non si poteva imporre penitenza alcuna se non fosse intervenuta la restituzione (222).

Presto sorse pure la questione se la restituzione fatta per ordine del confessore faccia parte della penitenza o soddisfazione, e se abbia così carattere sacramentale. Pare che il vescovo Guglielmo di Parigi fosse il primo a pronunziarsi su di ciò dichiarando che essa non fa affatto parte della soddisfazione, ma è semplicemente ciò senza di cui il peccato non viene rimesso (223), eppure circa trent'anni dopo San Bonaventura dice che era universalmente sebbene erroneamente riconosciuta come parte della soddisfazione. Quest'ultima, spiega egli, è penitenza volontariamente assunta, alla quale il penitente è obbligato solo in forza del suo peccato e dietro giudizio del prete, mentre la restituzione è un dovere impostogli dalla legge, lo imponga o no il prete; ed in altro passo ne parla come di condizione precedente l'assoluzione, senza della quale nessuna penitenza ingiunta tornerebbe

(218) S. Ivon. Carnotens. Epist. CLVI.

(219) P. Lombardi Sentt. Lib. IV. Dist. XV. § 7.

(220) Alani de Insulis Lib. De Pœnit. (Migne, CCX. 304).

(221) Odonis Constt. cap. VI; Rich. Poore Constt. cap. IX; Walteri Dunelmens. Constt. ann. 1255; C. Claromont. anno 1268; cap. VII. (Harduin. VI. II, 1940; VII, 91, 492, 597).

(222) S. Raymundi Summæ Lib. III. Tit. XXXIV. § 4.

(223) Guill. Paris. De Sacram. Pœnit. cap. 20.



utile al penitente (224). I due capi delle due grandi scuole medioevali di teologia, l'Aquinate e Duns Scoto, hanno la stessa idea; essa rappresenta semplicemente la cessazione del peccato, necessaria alla salute; non è soddisfazione, ma condizione indispensabile alla stessa, e semplicemente atto di giustizia (225). Ciò diventò dottrina accettata dalla chiesa, nonostante che ancora nel secolo XVI il Prierias ci permetta di arguire l'esistenza di dottori per i quali essa era parte della soddisfazione, ed ancora nel secolo XVIII il Reuter affermi potersi imporre per penitenza la restituzione, la riconciliazione coi propri nemici ed il dovere di evitare le occasioni di peccato (226).

Così diventava dovere del confessore, prima di impartire l'assoluzione, di indagare se il penitente avesse fatta la restituzione e riparato tutte le ingiurie commesse e tutti i guadagni illeciti fatti; con ciò gli si apriva dinanzi un campo immenso di influenze e di controllo sulla vita e sui beni del suo gregge. I teologi indagarono ciò diligentemente e ne ampliarono i limiti in tutte le direzioni, non semplicemente come si farebbe di una questione accademica, ma come questione pratica essenziale all'osservanza dei doveri annessi al confessionale. L'Aquinate, trattando della questione più dal punto di vista morale che sacramentale, dice che la riparazione per le ingiurie inferte va fatta anche se da ciò ne venisse a risultare non necessariamente la rivelazione di un delitto commesso; se non si può evitare il male fatto, la riparazione va fatta in denaro. I principi, egli dice, per la negligenza dei quali si sono commessi ladronaggi, devono risarcire del loro le perdite subite da altri per loro colpa, giacchè le tasse vengono loro pagate perchè sappiano imporre la giustizia (227). Il Card. Enrico di Susa, trattando la questione praticamente, già ne aveva data un'elaborata discussione, che dimostra quanto intricate e dubbie fossero le responsabilità assuntesi dalla chiesa col voler controllare la coscienza di ciascuno dei suoi figli. Le prede fatte in una guerra giusta, dic'egli, si possono onestamente conservare, ma coloro che si arricchiscono in una guerra ingiusta devono restituire,

(224) S. Bonaventuræ in IV. Sentt. Dist. XV. P. II. Art. 2, Q. 4. Confes. cap. IV Partic. 2.

(225) S. Th. Aquin. in IV. Sentt. Dist. XV. Art. 4 ad 5; Summæ Sec. Sec. Q. LXII. Art. 2. Scoti in IV. Sentt. Dist. XV. Q. 2.

(226) S. Antonini Summæ P. III. Tit. XIV. cap. 20. Gab. Biel in IV. Sentt. Dist. XV. Q. II, Art. 2, Concl. 3. Summa Sylvestrina v. *Satisfactio* § 10. Reuter Neoconfessorius instructus n. 17.

(227) S. Th. Aquin. Summæ Sec. Sec. Q. LXII. Art. II, ad 2, Art. VIII.



e passa poscia ad esaminare la restituzione dovuta per falsa testimonianza, per corruzione di giudici ed ufficiali, per promulgazione di leggi ingiuste, per le astuzie dei mercanti, per i sotterfugi degli usurai, per la fabbrica delle armi, ecc. (228). Non c'era sfera di umana attività, dalla più elevata alla più bassa, che non fosse soggetta al tribunale del confessionale avendo per arbitro e giudice irresponsabile il prete, eccettuato il caso, come vedremo in seguito, in cui egli stesso restava vincolato dall'opinione « probabile » del penitente. Lo spazio immenso che i libri consacrano ad esaurienti discussioni di tutte le complicazioni delle umane transazioni nei loro rapporti col dovere della restituzione riflette al tempo stesso la difficoltà dell'argomento e la sua importanza per ogni confessore. Ogni nuovo dottore esauriva il suo fosforo cerebrale nell'ampliare l'applicazione del principio, e molte speculazioni tendono ad inculcare mirabili doveri morali. L'Astesano afferma che nel caso di offese fatte a persone il diritto canonico (Cap. I Extra Lib. V. Tit. XXXVI) adotta la regola dell'Esodo XXI. 18-19, per la quale il reo deve pagare la perdita di tempo e le spese dell'offeso, ma nel confessionale la regola ha da esser questa che, se c'è mutilazione, questo non basta, ma bisogna pure risarcire i danni a cui la parte lesa è soggetta per tutta la vita per la perdita del membro, aggiungendo qualche cosa che la consoli del suo dolore, e questo dev'esser ancor più grave nel caso di un povero che vive del lavoro delle proprie braccia che nel caso di un ricco. Le offese fatte all'anima vengono trattate ancor più severamente di quelle fatte al corpo; tali ingiurie derivano dall'aver dato cattivo esempio, e vanno rettifiche col dare buon esempio, o col rigettare l'errore prima professato, o col pregare e far pregare per l'anima dell'offeso. Le discussioni e le distinzioni di tutte le possibili offese fatte al corpo, all'anima, ed alla reputazione sono interminabili, e la somma delle compensazioni rivela un problema gravissimo e complesso. Una delle questioni discusse fu questa se l'incapacità a restituire pecuniariamente obbligasse l'offensore a darsi per ischiavo della parte lesa (229). Egualmente enfatico, sebbene meno diffuso, è Piero d'Aquila; il suo sentimento del bisogno di riparazione è talmente delicato che ritiene torto fatto all'accusato il rifiuto di fare una vera accusa, e sebbene l'accusato non possa aspettarsi che l'accusatore venga pubblicamente consi-

(228) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Penit. et Remiss. § 61.

(229) Astesani, Summæ Lib. V. Tit. XXIX. Art. 2, 3, 4.



derato come calunniatore, pure deve trovar modo di togliere l'imputazione (230). Nè trattavasi di raffinamenti di scuola; le istruzioni pratiche impartite ai confessori portavano ad ampiezze impossibili il principio della restituzione e della riparazione, con grande profusione di esempi, ampliando così la giurisdizione del confessionale a tutte le particolarità della vita privata e pubblica. Chi è responsabile, per consiglio od altrimenti, di una guerra ingiusta, deve compensare tutti i malanni e tutti i danni derivatine; chi ingiustamente impedisce che uno ottenga una carica od un beneficio, civile od ecclesiastico, deve rendere piena soddisfazione dell'ingiuria (231). Ammettevasi generalmente che un avvocato che patrocinasse una causa ingiusta, e procurasse dilazioni non necessarie, o ricorresse ad astuzie, dovesse restituire alla parte lesa; se per imprudenza e negligenza ne avessero patito i suoi clienti, egli doveva compensare la perdita, e così pure se si fosse fatto pagare sportule od onorarij esorbitanti, ed il confessore è invitato ad interrogare il suo legale cliente su tutte queste cose (232). Quanto al clero, il possesso di un beneficio è dovuto solo per un conveniente mantenimento; il superfluo dev'esser distribuito ai poveri; spendere in lusso od accumulare per i proprii parenti è furto commesso in danno dei doveri e peccato mortale; si è tenuti alla restituzione, nè l'assoluzione ottenuta è valida se non la si è fatta (233). L'obbedienza dovuta al sovrano non giustifica l'obbligo di seguirlo in

(230) P. de Aquila in IV. Sentt. Dist. XIV. Q. 2, 3. Fra Piero è un esempio della poca coesione fra queste dottrine ed il principio morale. In due anni, 1344 e 1345, servendo l'inquisitore di Firenze, egli ammassò 7000 fiorini mediante estorsioni in danno dei cittadini e vendita di permessi di portar armi; venne processato ad istanza della repubblica e costretto a salvarsi colla fuga. Fu degno precursore dei Francescani del secolo XV, a proposito dei quali Pio VII fa osservare che furono eccellenti teologi, ma, in maggioranza, non si curarono affatto della virtù. Vedi Lea, Storia dell'Inquisizione nel Medio evo, II, 279; III. 173. (Nella nostra versione italiana N. d. E.).

(231) S. Antonini Confessionale, fol. 28, 29. Anche in tempi moderni il Salvatore ritene (Istruzione pratica per i novelli confessori, p. I. § XIV) che l'impedire ad un ecclesiastico di ottenere un beneficio dicendo su di lui la verità sia cosa bisognosa di riparazione prima di impartire l'assoluzione.

(232) Bart. de Chaimis Interrog. fol. 69 70. Em. Sa Aphorism. Confess. v. *Advocatus* n. 1. S. Agostino avrebbe voluto che gli avvocati che difendono cause ingiuste fossero obbligati a rifondere le spese, ma dice che molti dotti ed onest'uomini non solamente le difendono impunemente ma se ne vantano. Pare non gli balenasse mai alla mente si trattasse qui di materia che rientra nella giurisdizione della chiesa. Epist. CLIII. n. 25, ad Macedon.

(233) Clericati de Poenit. Decis. X. n. 16-19. La questione se il dovere della restituzione abbracci pure gli eredi di siffatti beneficiarii è assai grave e le opinioni sono quanto mai divise. Ibid. n. 22.



una guerra ingiusta, e bisogna restituire tutte le prede fatte in siffatta guerra. Per poter fare restituzione bisogna restringere i propri bisogni alle cose strettamente necessarie alla vita, ed hanno torto i casuisti che sostengono che qualora il derubato sia un ricco il penitente è obbligato a restituire quanto può risparmiare (234). Nè si tratta di questioni accademiche ed antiquate; lo spazio loro accordato dagli autori moderni, sebbene le discussioni non siano minute come negli antichi, dimostra che lo studio delle stesse è ancora ardentemente inculcato ai confessori, mentre il loro carattere intricato e complicato ingenera fra i dottori grandi divergenze di opinioni (235).

Se volessimo addentrarci negli interminabili dibattiti che hanno abbracciato quasi tutti gli umani rapporti, andremmo troppo per le lunghe. Basterà dare un'occhiata alla discussione, durata per secoli, sull'oggetto dei figli adulterini. Una donna rivela in confessione di esser stata infedele al proprio marito, e di averne avuto un figlio; oppure un uomo confessa d'aver sedotta la moglie d'un altro e di averne avuto un figlio che il marito si tiene senza sospettare che non è suo. Quali misure di restituzione e di riparazione il confessore deve prescrivere prima di concedere l'assoluzione, e come mai il penitente può fare siffatta riparazione senza rendere pubblica la colpa e la vergogna? La questione venne incidentalmente decisa da Innocenzo III, fin dal secolo XIII, rispondendo ad un cardinale che lo aveva richiesto di consiglio circa una donna che erasi a lui confessata di aver dato al proprio marito un figlio non suo, allo scopo di impedire che la sua eredità passasse ad estranei. Innocenzo rispose che la si poteva ammettere a penitenza, purchè i defraudati dell'eredità fossero stati estranei, e che le si doveva imporre una conveniente penitenza, e sosteneva questa teoria adducendo il caso di una donna che si confessa di aver avuto un figlio adulterino (236). Siccome questa decretale fa parte del diritto canonico, la si deve ritenere in vigore, ed in nessuno dei due casi è fatta menzione di compensazione o riparazione dovuta agli eredi defraudati, per cui è evidente che questi scrupoli non avevano ancora assunto forma pratica, e che siffatte materie erano prudentemente lasciate in disparte. Eppure un quarto di secolo dopo l'intercalazione di questa decretale nella compilazione di Gregorio IX, il card. Enrico di Susa tratta l'argomento con ispirito perfettamente

(234) Savonarola Confessionale, fol. 58.

(235) Summa Diana v. *Restituere, restitui, detractio, futrum, pugna*, ecc. S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 547-706.

(236) Cap. 9 Extra Lib. V. Tit. XXXVIII.



differente. Il confessore, dic'egli, deve comportarsi in conformità del carattere e della qualità delle parti. Se l'adultera è di quelle che, come dicesi in Lombardia, han deposto la gonnia per mettere i calzoni — *quod Lumbare sive bragarium portant* — e può farlo con tutta sicurezza, deve rivelare tutto al marito, ed allora, se costui non chiede compensazione alcuna, essa è libera da ogni responsabilità. Se, come accade più spesso, da una tale rivelazione potesse scaturire un pericolo per tutte le parti, ed il figlio putativo è timido e pieno di timor di Dio, gli si può parlare della sua nascita sotto vincolo di giuramento, persuadendolo ad entrare in convento o ad allontanarsi partendo per qualche lontano paese, togliendolo così ai benefizii dell'eredità. Se il figlio non sarebbe troppo facile ad accettare queste condizioni, bisogna conservare il segreto, e la madre, qualora abbia beni suoi proprii, deve compensare più che sia possibile gli eredi defraudati, o, se non ci sono eredi, può destinare il suo ad opere di beneficenza, seguendo il consiglio del vescovo. Se nulla possiede, deve esser risoluta di compensare nei limiti del possibile la parte danneggiata, e con ciò la sua contrizione basta. Naturalmente, il confessore deve andar cauto nel compiere la sua parte in queste delicate transazioni ed ha bisogno di tutto il suo tatto e discrezione e, sopra tutto, non deve rompere il sigillo sacramentale (237). Siccome di questi fatti ne accadevano tutti i giorni così i dottori continuarono sempre a discutere l'argomento. Duns Scoto segue lo stesso ordine di idee del card. Enrico, e con lui s'accordarono virtualmente i suoi discepoli (238). Bartolomeo de Chaimis si limita a dire che la moglie deve compensare il marito od i suoi eredi, nel caso che sia morto, per il mantenimento e l'educazione del bambino — ma omette di dirci come ciò possa avvenire senza che nulla si sospetti (239). Gabriele Biel tratta a lungo la questione, ma senza venire ad una conclusione, eccetto che il pericolo di omicidio o di discordie nel caso che la confessione venisse conosciuta deve sempre controbilanciare l'obbligo della restituzione (240). Pacifico da Novara sostiene che la donna non è obbligata ad affrontare il pericolo della vita o dell'onore, mentre Godschalck Rosemond sostiene ch'essa deve addossarsi tutte le spese ed i pericoli (241). I teo-

(237) Hostiens, *Aureæ Summæ*, Lib. V. De Pœnit. et Remiss. § 61.

(238) Jo. Scoti in IV. Sentt. Dist. XV. Q. II. ad Arg. 7. Fr. Maironis in IV Sentt. Dist. XVI, Q. II. *Astesani Summæ* Lib. V. Tit. XXXIX. Q. 5.

(239) Bart. de Chaimis *Interrogat.* fol. 63a.

(240) Gab. Biel in IV. Sentt. Dist. XV. Q. Art. 2, Concl. 2.

(241) *Somma Pacifica* cap. 10 *De restitutione*. Gods. Rosemundi *Confessionale*, cap. V. P. II. § *De spuris*.



logi post-tridentini continuarono la discussione. Manuele Sa espone l'opinione dei varî autori; alcuni, dic'egli, pensano che l'adultera ritenendo suo il bambino, debba rifondere le spese di mantenimento, e, se si tratti d'una bambina, farle anche la dote, mentre altri negano che si tratti di un obbligo positivo; alcuni sostengono che l'adultera deve riconoscere per adulterino il figlio, anche a costo della vita, mentre altri dicono non esser essa obbligata nemmeno ad affrontare il pericolo della reputazione, ed altri ancora discutono se l'eredità possa essere più o meno importante della sua reputazione; si ammette generalmente che il figlio non sia obbligato a credere a siffatte affermazioni, fattegli, sia pure con giuramento, dalla madre, ed abbandonare l'eredità (242). Il Tamburini applaude ad un suggerimento di antichi dottori, secondo il quale la madre dovrebbe radunare i suoi figli ed informarli dell'illegittimità di uno di essi, dicendo loro che colui non avrebbe diritto all'eredità; ognuno temendo di esser esso colui acconsentirà a conservare segreta la cosa (243). Lo Zuccheri dice che, siccome difficilmente si potrebbe dare il caso che una cosa di questo genere non mettesse a repentaglio la vita e l'onore, e siccome in queste cose il figlio non è obbligato a credere alla propria madre, essa resta esonerata da un'aperta confessione (244). Corella presenta gli argomenti dei dottori, ammette che la donna non è obbligata a rivelare la sua infamia, e non dà decisione alcuna, limitandosi a dire che la donna sarebbe obbligata a compiere opere buone a spese sue private inducendo il figlio illegittimo ad entrare nella chiesa (245). Il Liguori sostiene implicitamente altrettanto e fa vedere come la moderna disciplina sia allontanata dall'antica aggiungendo che la donna non è obbligata a tradirsi con pericolo di turbare la pace domestica ed incorrere nell'odio del marito (246). Un caso assai più intricato è quello che si presenta quando non si è sicuri se il figlio sia o no illegittimo, e qui i dot-

(242) Em. Sa Aphorismi Confessar. v. *Adulterium* n. 2, 3.

(243) Tamburini Espl. Decalogi Lib. VII. cap. III. § 4, n. 12.

(244) Zuccherii Decisiones Patavinæ, Martii 1708, n. 50-53.

(245) Corella Praxis Confessionalis, P. I. Tract. VI. cap. 3. n. 18-22.

(246) S. Alph. de Liguorio Theol. Moral. Lib. III. n. 651-2. Un caso di questo genere occorre a Parigi verso il 1700. Una donna, sul letto di morte, confessò che uno dei suoi tre figli era adulterino. Il confessore insistette perchè essa lo dicesse al marito, e finalmente acconsentì a farlo una volta che fosse morta. Appena ricevuta l'informazione, il vedovo chiese quale dei tre figli fosse l'adulterino, ma il buon prete, nell'immensità del suo zelo, si era dimenticato di farselo dire, ed il padre fu costretto a trattarli tutti ugualmente. Lenglet du Fresnoy, *Traité du Secr. de la Confession*, p. 108.



tori sono naturalmente discordi se l'adultera, dato il dubbio, debba contribuire al mantenimento (247).

Questo serve d'esempio per le infinite questioni che mettono capo al confessionale, sulla pratica applicazione del principio di restituzione. Quanto all'imposizione, la difficoltà di riuscirvi è stata ammessa universalmente e dibattuta variamente. Innanzi tutto, c'è stata divergenza di opinioni sul potere del confessore a dispensare dall'obbligo della restituzione. Il card. Enrico di Susa ritiene che non si possa ammettere se non in caso di assoluta povertà del penitente, ed allora la contrizione deve bastare (248). Giovanni di Friburgo dice che il confessore può dispensare, e tratta di varie curiose complicazioni che possono dar la stura ad un caso di questo genere; un prete, com'è costume, scomunica chi avesse asportato o trovato un oggetto perduto; il ladro se ne confessa e viene assolto senza esser obbligato a restituirlo; chi l'ha perduto perde anche la pazienza e chiede la pubblicazione di una seconda scomunica; che deve fare il prete? Egli deve ingannare lo smarrente con una « pia frode », e se non riesce deve pubblicare la scomunica in termini ambigui ed equivoci, si da far le viste di pubblicare un bando quando in realtà non è (249) — non vale la pena di fermarsi a rilevare la moralità di quest'astuzia. Bartolomeo de Chaimis dice commettere peccato mortale il prete che conceda l'assoluzione senza imporre la restituzione, mentre Angiolo da Chivasso e Prierias dicono ciò non esser necessario prima dell'assoluzione, ma esser solo necessario ammonire il penitente che senza di essa non potrebbe godere dei benefici del sacramento (250). Alcuni dottori ritengono il confessore pecuniariamente responsabile dei danni derivanti dall'aver esso impartita l'assoluzione senza imporre la riparazione (251) ma Padre Gury dice ciò potersi affermare solo nel caso che egli ingiustamente negasse quest'obbligo, e non quando ciò avvenisse per ignoranza (252). Tuttavia il caso è puramente ipotetico dato il segreto della confessione, ma, anche non lo fosse, la lassezza moderna in fatto di restituzione ne annulla l'importanza, giachè, fatta eccezione di pochi rigoristi, gli autori consigliano di omettere l'ammonizione di compiere la restituzione quando il confessore ritenesse di non esser

(247) Voit, Theol. Moral. I. n. 65.

(248) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Remiss. § 1.

(249) Jo. Friburg. Summæ Confess. Lib. III. Tit. XXXIV. Q. 54, 126.

(250) Bart. de Chaimis Interrogat. fol. 92a. Summa Angelica v. Confessio VI. § 1. Summa Sylvestrina v. Confessor III. § 15.

(251) Em. Sa Aphorismi Confessar. v. Confessor n. 31.

(252) Gury Casus Consc. I. 16.



obbedito, perchè il penitente che disobbedisce cade in peccato mortale, ed è a temersi assai più il suo danno spirituale che non la perdita pecuniaria dell'altra parte (253).

Sembra che l'esperienza universale fosse questa che quando sull'obbligo e l'esecuzione della restituzione non si insisteva prima dell'assoluzione tutte le promesse ed asserzioni fossero vane, giacchè il penitente, sentendosi sollevato dal rimorso del peccato, più non si curava della restituzione impostagli — come dice il Catechismo Tridentino, nulla è efficace all'infuori della coercizione (254). Fuor di questione è l'assoluzione condizionata dalla restituzione, giacchè, come abbiamo visto, essa son poteva esser fatta dipendere da futuri eventi, ed era peccato il solo tentarlo (255). Perciò l'unico modo di assicurare la restituzione è di differire l'assoluzione fino a restituzione fatta; così venne ordinato da S. Carlo Borromeo e da altri teologi, ed il Liguori dice questa esser pure la sua pratica (256), ma vennero pure tentati altri espedienti. Nel 1389, gli statuti di Giovanni vescovo di Nantes, ordinano che nessun prete impartisca l'assoluzione finchè non abbia dato buona garanzia di restituire e dare soddisfazione a tutte le persone offese, entro un dato termine (257). La qual cosa dimostra quanto poco si rispettasse il sigillo confessionale allora, nè si può dire che fosse usuale l'espediente al quale accenna S. Antonino e Bartolomeo de Chaimis, di non concedere l'assoluzione ad usurai notorii nemmeno in punto di morte, se non nel caso che il moribondo e gli eredi offrissero garanzia di restituire il mal tolto (258). Eppure S. Antonino dice

(253) S. Alpn. de Ligorio, Praxis Confessarii cap. I. § 2; Theol. Moral. Lib. VI. n. 614. Fin dal secolo XVII noi vediamo esposta questa dottrina lassista nell'affermazione del Marchant (Trib. Animar. Tom. I. Tract. V. Tit. 5. Q. 7: Concl. 3) che essendoci un'opinione probabile contro la necessità della restituzione, ed un'altra più probabile che la esiga, ed il confessore s'accorga che seguendo questa seconda, il penitente non obbedirebbe, potrebbe agire in conformità dell'opinione meno probabile.

(254) S. Antonini, Summæ P. III. Tit. XIV. cap. XIX § 19. Catech. Trid. De Penit. cap. XIII. S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. III, n. 456, 682. Mach, Tesoro del Sacerdote, II, 257.

(255) Gobat Alphab. Confess. n. 267.

(256) S. Caroli Borrom. Instruct. Confessar. Dom. Soto de justitia et jure Lib. IV. Q. VII. Art. 4. Rebelli de Obligationibus Justitiæ P. II. Lib. XVII. De officio confessorii. Pet de Aragon de Justicia et jure Q. LXII. Art. II. VII. Pontas Dict. de Cas de Conscience v. Absolution Cas. 27, 28. S. Alph. de Ligorio, Theol. Moral. Lib. III, n. 456.

(257) Stat. Jo. Episc. Nannetens. anno 1389 cap. 14 (Martene Thesaurus, IV. 986).

(258) S. Antonini Confessionale fol. 70. Bart. de Chaimis Interrog. fol. 108-9, Diana (Summa v. Restitui n. 32) insiste che il moribondo, se lo può, deve restituire lui stesso e non lasciare che lo facciano i suoi eredi, giacchè altrimenti la restituzione è condizionata dalla morte, ed, inoltre, non è raro il caso che gli eredi non rispettino la sua volontà.



che da nessun vivente si può esigere giuramento di restituzione, a meno che siavi ragione di dubitare della promessa del penitente in causa di ripetute promesse da marinaio fatte in precedenza (259). Il Catechismo Tridentino dice che il prete deve accontentarsi di una promessa, nonostante che si abbia poca fede nel suo mantenimento (260). Dopo di allora ci son stati dei moralisti che han ritenuto non fosse necessario nemmeno esigere una promessa (261), ma Padre de Charmes sta all'idea pratica che, qualora si trattasse di una somma rilevante, bisogna posporre l'assoluzione fino a che sia stata pagata, mentre se è piccola si può concedere dietro promessa (262). Padre Mach è d'accordo col Liguori che la semplice promessa non è affatto sicura, giacchè la esperienza dimostra ben pochi esser quelli che la mantengono (263), e ci dice pure doversi prestar ben poca fede al penitente quando afferma di non esser in grado di fare la restituzione (264). Tutto questo starebbe a dimostrare che i teologi avevano ben poca fede nella grazia che asserivano concessa nel sacramento.

Nonostanti tutte le esigenze che portavano a siffatti estremi le responsabilità per offese ed ingiusti guadagni, i casuisti se la son cavata abbastanza a buon mercato. Benedetto XIV dice che qualora l'oggetto rubato vada distrutto nelle mani del ladro, ma sarebbe pure andato distrutto nelle mani del legittimo proprietario, in causa di un incendio avvenuto nella sua casa, il ladro puossi assolvere senza imporre restituzione alcuna (265). Un figlio può con piena tranquillità di coscienza sottrarre dalla cassa paterna il denaro per giocare, purchè si tratti di somma modesta e tale da non portare nocimento alle condizioni della famiglia (266). Chi vince alle carte, approfittando della negligenza dell'avversario per vedergli le carte in mano, o conoscendo il rovescio delle carte, purchè le stesse non portino qualche segno spe-

(259) S. Antonini, Summæ P. III. Tit. XIV. cap. 19 § 19. Summa Rosella v. *Restitutio* XVI.

(260) Catech. Trid. De Pœnit. cap. XIII.

(261) Reginald. Praxis Fori Pœnit. Lib. I. n. 20.

(262) Th. ex Charmes Theol. Univ. Diss. V. cap. VI, Q. 5, § 6.

(263) Mach. Tesoro del sacerdote, III, 257.

(264) Istruzione per i novelli confessori, P. I. n. 254 (Roma, 1726). Naturalmente si è assai discusso il grado di sconvenienza in cui incorre il penitente che vada a pagare i suoi debiti od a fare la restituzione. Salvatori (Istruz. per i novelli confessori P. II. § 2) prescrive debbasi limitare allo stretto necessario alla vita, ma ciò fece scattare un grido di ribellione perchè si ritenne rigore eccessivo, per modo che dovette modificarsi nel senso di quanto sarebbe necessario per mantenere conveniente sè e la famiglia.

(265) Bened. PP. XIV. Casus Conscient., Nov. 1741, cas. 2.

(266) Ibid. Oct. 1744. cas. I.



ziale, non è obbligato alla restituzione, giacchè non si tratta di frode, ma piuttosto di astuzia, approvata dall'abitudine dei giocatori, abitudine che non vizia il contratto di gioco (267). Chi potendo impedire un furto in danno di un suo vicino non lo fa ed accetta una mancia, può conservare il denaro, giacchè, sebbene pecchi tacendo, si è guadagnato la sua mancia (268). Padre Cury spiega pure eguale abilità nell'allontanare la necessità della restituzione. Il danno arrecato da un ubriacone quando beve non implica restituzione, perchè manca l'intenzione, e quindi la *culpa theologica*; chi volendo danneggiare il suo vicino tira un colpo al suo asino, ma lo manca ed ammazza la vacca d'un altro, non è obbligato a restituzione, perchè non voleva ammazzare la vacca (269). Eppure in questo pasticcio che è la casuistica, non sempre i dottori hanno seguita la stessa via, giacchè Benedetto XIV decide un

(267) Ibid. novembre 1739, cas. I. Questi casi illustrano la lassezza moderna in fatto di morale. I canoni apostolici rifiutano l'assoluzione a tutti coloro che non s'astengono dai giochi d'azzardo (can. 41, 42) e questo riscontrasi in tutte le collezioni fino a Graziano (Cap. I. Dist. XXXV). In generale, nel medio evo, tutti i guadagni di gioco erano considerati come illeciti e non si potevano tenere. S. Bonaventura distingue e dice che se la sfida al gioco viene dal vincitore, bisogna restituire al soccombente; se sfidatore fu il perdente puossi dare in elemosina (In IV Sentt. Dist. XV. P. II. Art. 2, Q. 2). Nel 1286 il concilio di Nîmes (Harduin VII. 912) insiste nel dire che per dare l'assoluzione bisogna imporre la restituzione di siffatti guadagni. L'Aquinate (Summæ Sec. Sec. Q. XXXII. Art. VII. ad 2) è alquanto più lassista e ritiene si tratti qui sopra tutto di cosa che concerne il costume ed il diritto civile. Astesanus (Summæ Lib. V. Tit. XXXI. Art. 4) dedica alla questione tutto un articolo per concluderne l'opinione più sicura e comune esser che tutti i guadagni di questo genere bisogna restituirli in confessionale. Un progresso nel senso lassista si ha nell'opinione di Savonarola (Confessionale, fol. 59) non esser necessario restituire le vincite oneste, ma doversi destinare ad elemosine. L'insana prevalenza del gioco nel medio evo è illustrata da talune leggi speciali promulgate in materia nel 1276 da Alfonso il Saggio di Castiglia. Ei dichiara legali i debiti di gioco e solo doversi vegliare a che non vi si insinuï la frode od altri eccessi. Ordenamiento de las Tafurerias, ley IV. Il gioco venne rigorosamente proibito ai chierici da canoni di innumerevoli concilii fino a quello di Trento (Sess. XXII. De Reform. cap. I), ma senza risultato alcuno, giacchè nel secolo XVII il Layman dice (Theol. Moral. Lib. III. Tract. IV. cap. 22) che il costume aveva modificato questa severità ed il gioco è permesso agli ecclesiastici purchè non sia talmente pubblico da ingenerare scandalo. Perfino i religiosi, inviati dai loro superiori a studiare nelle università, potevano azzardare al gioco una parte delle loro mesate, ma se vincevano le vincite appartenevano al monastero. Naturalmente la restituzione è imposta solo per i guadagni fraudolenti. Forse il Diana è un poco più rilassato (Summa v. *Ludus* n. 2, 3, 7). Un prete può arrischiare al gioco il suo patrimonio o le rendite sue, od anche il denaro ricevuto per messe, per uffici funebri, ecc. E' peccato mortale introdurre le carte od i dadi in conventi di stretta clausura, ma nelle case ordinarie è lecito giocare nella fiducia di un modesto guadagno, purchè il monaco od il frate rischi solo denaro di cui può liberamente disporre.

(268) Bened. PP. XIV. Casus Conscient. Dec. 1736, cas. 3.

(269) Gury, Casus Conscient. 1, 4, 178.



caso quasi perfettamente simile in ben diversa maniera : chi, volendo appiccar fuoco alla casa d'un nemico l'appicca in quella vece a quella d'un amico, è obbligato a restituire (270).

Nonostanti tutte queste aberrazioni, fatte apposta per confondere ogni idea di giusto ed ingiusto, è indiscutibile che la dottrina della chiesa a proposito di restituzione, per quanto imperfettamente sanzionata, servì immensamente a stimolare il sentimento della responsabilità morale e ad elevare il sentimento del dovere tra uomo ed uomo. Essa supplì in varie guise le imperfezioni del diritto civile e provvide, almeno in teoria, a proteggere il debole e l'oppresso. Così chi avesse sedotta una vergine non era soggetto ad alcuna responsabilità nel foro civile, ma in quello della penitenza doveva, se aveva usato dell'inganno, o sposarla o trovarle un marito e fornirle la dote (271). E con tutto ciò vennero i casuisti colle loro discussioni e distinzioni ed il risultato inevitabile fu di subordinare la morale al denaro. Questo stato di cose venne corroborato dal disgraziato atteggiamento della chiesa, giacchè non era possibile accorgersi che accanto ad un sincero desiderio di tradurre in pratica la morale cristiana, desiderio che portò i teologi a siffatti eccessi nel definire la riparazione necessaria per poter ricevere l'assoluzione, vi fossero altri motivi ben meno encomiabili. Ciò che grandemente contribuì ad ampliare la sorveglianza del prete sulla vita ed i beni dei suoi sudditi, si da renderla assoluta, non fu solo l'influenza del confessionale, ma ben anche gli utili pecuniarii che da ciò derivavano alla chiesa. In parte ciò avvenne indirettamente e senza scopo prefisso, ma in parte anche direttamente e di proposito deliberato. I primi scaturirono dalla pratica necessariamente introdottasi di fare la restituzione per il tramite del confessore, per poterla fare segretamente e senza scandalo. Trattando le cose privatamente, con tutto il segreto che il penitente non aveva alcun interesse a disturbare, la tentazione di appropriazione era troppo irresistibile per un confessore debole per principio, ed è certo che non pochi soccomberono alla tentazione. Il pericolo manifestossi fin dappprincipio, giacchè, nel 1284, il concilio di Nimes fu costretto a proibire siffatte malversazioni sotto pena di scomunica, di sospensione di restituzione e di una multa ugua-

(270) Bened. PP. XIV. Casus Conscient. Julii, 1744, cas. 2. Gobat Dimostra (Alphab. Confessar, n. 560-3) con quanta facilità si possano trovare argomenti per assolvere i nobili che non pagano i loro debiti. Nel medesimo tempo c'era pur sempre da guadagnare qualche cosa nell'opprimere così le coscienze in tali soggetti, dopo che erasi resa antiquata l'abitudine di comunicare i debitori negligenti.

(271) Astesani, Summæ Lib. II. Tit. XLVI. Art. 3.



le al sottratto da farsi ai poveri (272) — la severità della punizione denota la difficoltà di dimostrare la colpa. Geiler von Keysersberg avverte il penitente di andar cauto nella scelta del suo agente, giacchè se la restituzione non arrivasse a destinazione, egli non sarebbe assolto dal peccato: ancora, egli ammette che il confessore sia l'intermediario naturale, e se gode buona reputazione probabilmente il penitente è assolto al cospetto di Dio (273). S. Carlo Borromeo si studiò di mettere un freno a siffatte frodi proibendo al confessore di agire eccetto che dietro richiesta del penitente, ed in tutti i casi doveva farsi fare una ricevuta di pagamento e darla al pagatore (274). Ma anche questa fu ben lieve protezione, giacchè è opinione comune che qualora non v'arrivasse egli non sarebbe esonerato. Personalmente, il Diana ritiene probabile l'opinione opposta, ma il Liguori dice che sebbene un tempo su di ciò fosse con lui d'accordo, più matura convinzione l'ha indotto a schierarsi dalla parte dell'opinione comune che il penitente sia ancora vincolato (275).

I profitti legittimi provenienti alla chiesa da quest'imposizione della restituzione furono di gran lunga maggiori di queste irregolari appropriazioni indebite. In un penitenziale del secolo VII trovasi un oscuro passo il significato del quale pare questo che il penitente per redimere il peccato di appropriazione indebita debba dare in elemosine una parte, un'altra somma uguale alla chiesa, ed un'altra spenderla per la redenzione degli schiavi (276). Pare che questo principio facesse della chiesa una complice del furto, e diffatti non mancarono quelli che sentirono scrupolo ad accettare elemosine provenienti da fonti così dubbie. Alessandro Hales ammette che il denaro acquistato coll'usura o colla rapina non si possa dare o ricevere in elemosina, giacchè non

(272) Synod. Nemausens. ann. 1284 (Harduin. VII, 938).

(273) Jo. Keysersperg. *Navicula Pœnitentiæ* (Aug. Vindel. 1511, fol. XLVIII. col. I).

(274) S. Caroli Borrom. *Instruct. Confessar.* p. 69. C. Franc. (Avvisi ai confessori) saggiamente ammonisce il confessore di nulla accettare a questo proposito in denaro se vuol impedire che il suo confessionale venga considerato come una banca di esazioni ed usure.

(275) *Summa Diana v. Restitui* n. 31. S. Alph. de Liguori, *Theol. Moral. Lib. III, n. 705*. Illustrativo è un caso presentatosi all'inquisizione di Toledo nel 1594. Juan de Cepeda, cieco e senza soldi, per aver di che vivere lui ed il bambino che lo conduceva, spacciòsi per prete e si diede ad ascoltar confessioni. Processato riconobbe d'averlo fatto per raccogliere «elemosine» e doni dai penitenti, convertendo poi a proprio uso le restituzioni che gli fossero state consegnate. Dato il diritto papale egli avrebbe dovuto essere condannato al braccio secolare, ma l'inquisizione accontentossi di condannarlo a duecento vergate. MSS. Königl. Biblioth. Halle. Yo. 20, T. I.

(276) *Collect. Antiq. Canonum Pœnitentialium* (Martene Thesaur. IV. 56).



appartiene a chi lo dà; se il peccatore può compiere tutta la restituzione, può dare da ciò che gli avanza; ben diversa è la cosa per ciò che concerne i guadagni provenienti da prostituzione o da gioco, giacchè questi appartengono al possessore il quale può legittimamente dare e può esser accettato in elemosina. Eppure già sorgevano casuisti a dimostrare che il ladro o l'usuraio si potrebbero esonerare dall'obbligo della restituzione mediante elemosine da farsi in nome del proprietario; se ne sarebbe potuto chiedere il permesso, ma il suo rifiuto non contava. Altri dottori rifiutavano questo ragionamento e l'Hales crede la loro opinione più probabile (277). Per un lungo periodo di tempo l'elemosina ai poveri venne intesa nel senso di doni fatti alla chiesa, che era sempre povera e considerata come povera. Verso il 1000 Regino dice che il penitente era libero di stabilir a qual uso dovessero servire le sue elemosine, se per la redenzione degli schiavi, oppure per aumentare il tesoro della chiesa, oppure per i servi di Dio, od anche per i poveri (278), ed i direttori spirituali potevano benissimo consigliare in confidenza esser assai meglio beneficiarne i preti che i mendicanti, perchè le loro preghiere per i proprii benefattori erano assai più efficaci al cospetto di Dio. Così frati e preti venivano generalmente ad esser considerati come « pauperes » nelle formole, e quali adatti accettatori di tutte le somme destinate ad esser spese in opere di carità, e ciò particolarmente dopo il sorgere degli Ordini Mendicanti (279). Così stando le cose, la chiesa sorvegliò ed usò per i proprii fini tutte le somme enormi che scaturivano dalle coscienze turbate dei suoi penitenti, purchè i veri e legittimi proprietari non le reclamassero, ed immense furono le somme così accumulate. Nel 1249, l'arcivescovo di Reims autorizzò S. Luigi a convertire a piacer suo a pio uso, probabilmente, per le crociate, tutte le restituzioni della diocesi di Reims

(277) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XXXIII. Membr. II. Art. 25; Q. XXXV Membr. II.

(278) Reginon. de Eccles. Discipl. Lib. II. cap. 438.

(279) Con quanta facilità si ammettesse che il clero fosse il povero cui dare le elemosine si vede dalla « messa per i benefattori » che risale probabilmente al secolo XII. Hanc igitur oblationem, Domine, famulorum famularumque tuarum qui de elemosinis scis memoraverunt venerabilem locum istum, quam tibi offerimus ob justis elemosinis suis quid in pauperes tuos operantur, placatus suscipias deprecamur ». Goldast. e Senckenb. Rer. Alamannar. Scriptt. II. 157. Il Muratori pensa che in principio i poveri fossero realmente messi a parte di siffatte elemosine, ma che in seguito chiese e preti assorbissero tutto. Antiq. Ital. Dissert. LXVIII (T. XIV. pp. 69-70). A questo soggetto i manuali per i confessori del secolo XVII istruiscono chiaramente: « Quinam intelliguntur nomine pauperum? Non solum mendicantes sed etiam pauperes verecundi... monasteria, hospitalia, ecclesie, uno verbo, omnia loca pia ». Berteau, Director Confessar. p. 362.



di cui non si fossero potuti trovare i proprietari (280). Poch'anni dopo, assai più arditamente fu Innocenzo IV, quando, nella necessità di raccogliere fondi per la guerra contro Ezzelino da Romano, proclamò che coloro i quali possedessero illeciti acquisti, sarebbero stati esonerati dall'obbligo di restituirli, se, dopo averlo reso pubblico nella diocesi o nella parrocchia, non si fosse presentato alcuno a reclamarli, ed essi avessero voluto donare tutto o quanto avessero potuto di siffatti illeciti guadagni per combattere le battaglie della fede (281). L'anno seguente, 1255, Walter, vescovo di Durham, si espresse allo stesso modo, ma un po' meno crudelmente; morto il proprietario od i suoi eredi, la roba di malo acquisto dev'esser data all'Ordinario per i poveri (282). Nessuna meraviglia, perciò, che i preti dessero a volte l'ordine di costruire chiese o monasteri, o pii legati servendosi a ciò delle restituzioni dei loro penitenti, poichè tale pratica trovasi proibita dal concilio di Magonza del 1281 (283), e quando i *Quaestuarii*, o venditori di indulgenze, vollero fare affari di questo genere per conto loro sciogliendo i detentori di beni di malo acquisto dall'obbligo della restituzione di una parte degli stessi ciò venne ritenuto abuso e proibito dal concilio di Vienna del 1312 (284). Ma questo non impedì i canonisti dall'accettare per principio che, quando non si potesse trovare il proprietario, la restituzione dovesse farsi in elemosine a beneficio dell'anima sua, e questo beneficio naturalmente era maggiore quando ridondava a tutto profitto della chiesa (285). Così, nel 1295, Bonifacio VIII autorizzava i Domenicani tutti intenti a ricostruire la chiesa di S. Maria sopra Minerva a ricevere due mila *livres tournois* da proprietà acquistate mediante usura, rapina od altre cattive azioni; il peccatore veniva esonerato purchè pagasse tutto o parte dei suoi illeciti guadagni, e non era più responsabile se i frati fraudolentemente se li tenevano in luogo di consegnarli al proprietario (286). Altra concessione fatta ai Domini-

(280) Gousset, Actes etc. II. 394.

(281) Innoc. PP. IV. Bull. *Ut nihil nobis*, 1254, (Bullar. I. 103).

(282) Waltheri Dinelmens. Constit. anno 1255 (Harduin. VII. 492).

(283) C. Mogunt. anno 1281, cap. 8 (Hartzheim, III. 664).

(284) Cap. 2 § I Clement. Lib. V. Tit. IX. Summa Pisanella v. *Quaestuarii* n. 3.

(285) S. Th. Aquin Summæ Sec. Sec. Q. LXII. Art. V ad 3. Synod. Nemausens anno 1284 (Harduin. VII 912. Astesani, Summæ Lib. V Tit. XXIX. Art. 2, Q. 4; Tit. XXXI. Q. 2. P. de Aquila in IV Sentt. Dist. XV Q. II Summa Diana V *Restitui* n. 18. Pare che Duns Scoto fosse virtualmente solo (In IV, Sentt. Dist. XV. Q. II) a rigettare il consiglio comune di dare il denaro al confessore perchè lo destinasse ad usi caritatevoli, consigliando, in quella vece, il penitente di distribuirlo lui stesso.

(286) Ripoll. Bullar. Ord. Praed. II 39. Nel 1298 Bonifacio concesse a Margherita di Napoli (vedova di Carlo d'Angiò) il privilegio di consumare in opere pie, dietro consiglio del confessore, tutto il denaro da lei illecitamente ricevuto, di cui non potesse rintracciare i proprietari. Faucon, Registres de Boniface VIII, n. 2860.



cani di Viterbo, nel 1296, di mille once di *paparini*, da raccogliersi dai guadagni disonesti, specifica che coloro i quali avessero pagato erano esonerati dall'obbligo di restituire ai proprietari (287). Le concessioni di questo genere erano frequenti (288), e finalmente divennero oggetto di traffico regolare, poichè in seguito nelle Tasse della Cancelleria il prezzo di una licenza a ricevere mille fiorini da questa parte era valutata a solo cinquanta *gros tournois* (289). Per un certo tempo le chiese locali resistettero alla pretesa della Santa Sede di controllare questa fonte di proventi. Nel 1287, a Liegi insorse una questione perchè i Frati Mendicanti asserivano di possedere delle lettere per le quali ad essi soli dovevano pagarsi le restituzioni; i prelati locali masticavano amaro ed in pieno sinodo ebbero a dichiarare che detto denaro si dovesse spendere nella costruzione della cattedrale; ai preti venne dato ordine di non riconoscere le pretese dei frati fino a che non avessero prodotte le lettere che si millantavano di possedere, e frattanto questi ultimi erano minacciati di scomunica per le loro fraudolenti pretese (290). È pur certo che esisteva una marcatissima tendenza per parte dei confessori a trattenere per sè il beneficio delle somme loro affidate. Nel caso dei Mendicanti ciò venne riconosciuto dalla penitenzieria papale che scrisse lettere ai superiori dei conventi autorizzandoli ad usufruire degli illeciti guadagni delle persone che da loro si fossero confessate, fino ad una certa somma, per la costruzione delle loro case, e lo scrittore di quelle lettere percepiva sei *gros tournois*, conformemente alle tabelle di Benedetto XII, nel 1338 (291). Come per

(287) Ripoll. II, 51.

(288) Così Benedetto XI, nel 1303, concesse 1.000 fiorini d'oro di restituzioni ai Domenicani di S. Severino, e, nel 1304, la stessa somma a quelli di Pavia, Savigliano e Tolosa, e 100 once di *grossi veneziani* a quelli di Ragusa. Ripoll. II, 82, 86, 92, 96, 98.

(289) *Taxae cancellariæ Apostolicæ Tit. XXVI.* (Ed. Franequerae, 1651, p. 37; Ed. Sylvæ Ducis 1706, p. 21). Tuttavia questa non era che una delle tante tasse che si dovevano pagare ad un nugolo di impiegati, ed inoltre fuvvi certamente ancora un supplemento da pagarsi alla Camera.

(290) Jo. Episc. Leodiens. Statuta Synod. ann. 1287, cap. 4 (Hartzheim III. 686).

(291) P. Denifle, *Die älteste Taxrolle der apostol. Pönitentiarie* (Archiv. für Litteratur- und Kirchengeschichte, IV. 228). Siccome nel « formulario della penitenzieria papale nel secolo XIII » (Philad. 1892), compilato verso la fine del secolo XIII, non trovasi formola alcuna per siffatte lettere, devesi dire che probabilmente il costume sorse sotto Clemente V oppure Giovanni XXII. Nella stessa Corte papale, il giuramento deferito nel 1349 ai penitenzieri minori contiene una clausola per la quale quando si presenti loro il caso di proprietari sconosciuti, debbono riferire la cosa al penitenziere maggiore, il quale, come vedremo, comporrà col penitente. Bullar. Vaticanum, I. 338.



gli altri confessori, verso la fine del secolo XV la *summa pacifica* intima che qualora il prete sia povero, può concedere a sè stesso la somma che gli è stata consegnata da distribuire, in luogo di darla agli altri (292), mentre sul principio del secolo XVII pare che questo fosse cosa universalmente riconosciuta, giacchè il vescovo Zerola afferma che qualora il penitente consegnasse del denaro al confessore a mo' di restituzione, e non si potesse trovare il proprietario, il confessore può tenerlo, giacchè va messo nel novero dei poveri, e le restituzioni a persone incerte vanno al proprio posto se vanno ai poveri (293). Alcuni dottori dicono pure che, anche conoscendo il proprietario, la restituzione va fatta sotto forma di elemosine per l'anima sua, giacchè l'utile spirituale è assai più apprezzabile del temporale, ma il Liguori disapprova questa teoria (294); ancora, quando la restituzione non si possa fare senza pericolo, il confessore può stornare la somma, ed in luogo di consegnarla alla parte lesa destinarla ad opere di carità (295).

Così anche la questione della restituzione obbligatoria tornava utile, poichè nella maggior parte dei casi i guadagni illeciti erano rappresentati da utili usurarii, da frodi commerciali e simili, frutto di centinaia di piccole frodi, di cui difficilmente si sarebbero potuti rintracciare i padroni, di modo che era assai più comodo consegnare nelle mani del confessore ciò che tormentava la coscienza ed impediva di ricevere l'assoluzione. Che quest'aggregato fosse assai considerevole, e che fosse considerato come fonte certa e passabilmente regolare di proventi, lo dimostra un incidente verificatosi nel giro intrapreso dall'inquisitore Francesco Borel contro i Valdesi del Delfinato. I prigionieri da lui fatti erano tanti che la loro incarcerazione ed il loro mantenimento diventò una questione economica assai seria; questa impressionò assai Gregorio XI, il quale, fra tanti espedienti, ricorse anche a questo, di ordinare, nel 1375, agli arcivescovi delle regioni infette di contribuire alle spese prelevando dai guadagni illeciti e dai legati incerti una somma di quattro mila fiorini con cui costruire prigioni ed altri ottocento fiorini all'anno, per lo spazio di cinque anni per il mantenimento dei prigionieri e dell'inquisizione (296).

(292) *Somma Pacifica* cap. I. « Et quando la persona che debbe fare tal distribuzione fosse molto bisognosa credo che si come può dare ad altri, così possa tener per sè ».

(293) Zerola, *Praxis Sacr. Pœnit.* cap. XXV. Q. 37. « Quia ipse inter pauperes numeratur et restitutio faciendâ incertis personis solet vel debet fieri pauperibus ».

(294) S. Alph. de Liguori, *Theol. Moral.* Lib. III. n. 705.

(295) Bened. XIV. *Casus Conscient.* Mart. 1738, Cas. I.

(296) Waddingi *Annal. Minorum.* ann. 1375 n. XXII.



Nella lotta per il controllo di questa fonte di rendita, la Santa Sede acquistò un vantaggio decisivo col togliere la questione dall'ambito del confessionale, e trattando direttamente col peccatore, ed offrendogli patti di composizione assai attraenti, per i quali, mediante il pagamento di una parte irrisoria degli illeciti guadagni, assicuravasi il possesso di tutto il resto in sicura coscienza, purchè avesse fatto tutto il possibile per trovare i derubati od i defraudati, e non si fosse impadronito di siffatti beni nell'idea di venire ad una composizione. Abbiamo visto come speculazioni di questo genere fossero condannate dal concilio di Vienna del 1312, quando erano praticate per loro conto dai *quaestuarii*, ma non vennero affatto discusse quando su scala assai più ampia vennero praticate dalla Curia. A questo proposito, verso la fine del secolo XV, nelle Tasse della Cancelleria Papale, troviamo due provvedimenti; 1) un laico può comporre per ventiquattro *gros tournois*, in luogo di dover pagare, com'era prima, una quarta parte; 2) le lettere di remissione in tal caso devono esser concesse ai poveri per venti *gros* ed ai ricchi per cinquanta (297). Allo scopo di facilitare la raccolta delle rendite provenienti da questo cespite, venne istituita apposita commissione, e gli abusi del sistema in breve si fecero tali che allorquando, nel 1547, la sezione papista del concilio di Trento trasferissi a Bologna, emanò un decreto di riforma, che non venne mai messo in vigore, in cui si dichiarava che molti malanni erano scaturiti dalle facoltà concesse ai commissarii di comporre su illeciti guadagni; tali composizioni erano accordate per un nonnulla, non si usava diligenza alcuna nel risarcire le parti lese, che restavano così defraudate, si offriva ogni comodo al mal fare, e le anime trovavansi irretite, poichè i peccati non potevano esser rimessi fino a che non si fosse fatta la restituzione. Per queste ragioni ordinavasi che in avvenire non si accordasser più siffatte facoltà, e le esistenti venissero ristrette al caso in cui le parti lese acconsentissero a siffatta forma di risarcimento, oppure, essendo ignote, tutto l'ammontare andasse devoluto ad opere pie (298).

(297) *Libellus Taxarum super quibusdam in cancellaria apostolica impetrandis* fol. 7 a (Wite, Hist. Library, Cornell University, A. 6124). Nessuno di questi provvedimenti concernenti i guadagni illeciti trovasi nelle *taxae* stampate dal Tangl, *Das Taxwesen der Pabstlichen Kanzlei* (Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, 1892). Quando, nel 1533, durante lo scisma anglicano il Parlamento trasferì le tasse della Cancelleria all'arcivescovo di Canterbury, la tariffa adottata per i prezzi fu sostanzialmente la romana, eccettuandone le composizioni, che, essendo totalmente arbitrarie, vennero rilasciate a discrezione dell'arcivescovo. XXV. Henr. VIII. ch. 21 § 12 (Statutes at Large, Ed. 1770, Vol. II. p. 196).

(298) Raynald. Annal. ann. 1547, n. 68.



Questa fugace protesta era diretta innanzi tutto contro il sistema nella forma sua più perfetta quale era in vigore nei domini spagnuoli in forza della *santa cruzada*, o commissione per la vendita delle così dette indulgenze della crociata, conservatasi dal medio evo fino ad oggi. Stando alla descrizione di un testo ufficiale del 1610, la commissione generale della *santa cruzada* promulgò in quell'anno una lunga lista di fonti di illeciti guadagni, come sarebbero utili usurarii, e di gioco, vendita di vino adulterato, adulterazione di pesi e misure, mance ricevute dai giudici, estorsioni di ufficiali, cose smarrite o lasciate in deposito, doni fatti da uomini alle loro amanti, ecc. (299). Ciò serviva di norma ai peccatori che non avessero motivo di lagnarsi dei termini loro offerti, per stabilire il prezzo da pagarsi per avere il permesso di conservare gli illeciti guadagni, ed il prezzo era ostentatamente moderato (solo due reali sur una somma di 5000 maravedis circa 150 reali o 14 ducati), e questa tassa bastava fino alla somma di 100 mila maravedis, mentre per somme maggiori bisognava ricorrere al giudizio del Commissario Generale, il quale dalla Santa Sede era fornito di pieni poteri per accomodare tutte le faccende. Nelle Indie le condizioni erano più gravose — era necessario pagare il 5 per cento della somma che si voleva comporre — mentre nessuna *Bula de composition* era emanata per meno di dodici reali, e, se la somma in questione eccedeva gli 800 ducati, il Commissario Generale designava una particolare composizione (300). Nella *Bula*, che si pubblicava tutti gli anni, il commissario diceva esser impossibile andare in paradiso, se, come dice S. Agostino, non si fossero restituiti tutti gli illeciti guadagni, e questo spesso non si poteva fare senza perdere l'onore; inoltre spesso è assai difficile trovare la persona alla quale fare la restituzione; per cui il papa ha creduto di aprire ai suoi figli le viscere paterne della sua bontà, ed in un'epoca in cui la chiesa è straziata da eretici ed infedeli, ed il re cattolico suo campione combatte strenuamente per la fede, per pacificare le coscienze e togliere tutti i dubbi permette di pagare per aiutare queste spedizioni contro i nemici della chiesa la somma di due reali per composizioni di 5.000 maravedis, invitando i fedeli a confrontare la piccolezza della somma richiesta colla grandezza del beneficio, giacchè il papa si propone di mettere

(299) Alonso Perez de Lara, Compendio de las Tres Gracias de la Santa Cruzada, Subsidio y Escusada, p. 18. Quest'opera venne primamente data in luce nel 1610. La mia edizione è di Lione, 1757, la qual cosa denota come essa fosse restata in uso assai lungo tempo come manuale autorevole.

(300) Paolo Tiepolo, Relazioni Venete, Serie I. Tom. V. v. 23. Perez de Lara, p. 86.



siffatto beneficio a portata di tutti, sì che tutti possano approfittare della grand'opera in luogo di restare in istato di dannazione (301). In processo di tempo la percentuale venne aumentata, mentre venne ridotto il minimum, sì da poter essere alla portata dei più umili peccatori. Oggi, in moneta corrente, la *Bula* costa 1 peseta e 15 centimos, equivalente a circa L. 2.50 di moneta italiana, e questa somma serve di composizione per 14 pesetas e 45 centimos, ossia circa L. it. 15. Per somme maggiori si rilasciavano altrettante bolle differenziali, ma nessuno poteva acquistarne più di 50 all'anno, formando così una composizione di 735 pesetas e 29 centimos, e per somme maggiori doveva attendere l'anno prossimo, e ricorrere alla commissione generale per ottenere una composizione speciale. Così la tassa che nel secolo XVI era solo di 1 e un terzo per cento, venne portata al 3 per cento, mentre restava inteso che le transazioni speciali per somme maggiori erano sulla base del 10 % (302). La *Bula* porta in bianco il nome del peccatore, ma avverte esser assai meglio non riempirlo, allo scopo di evitare di passare per ladro; il ladro compositore deve prendere la sua bolla, altrimenti il pagamento non gli arreca beneficio alcuno, ma, per metter meglio al coperto la sua reputazione, è bene distruggerla immediatamente (303). Fatto questo, stando ai termini della bolla, resta esonerato dall'obbligo di restituire fino all'ammontare della somma per la quale ha pagato. In tutto questo non si riscontra alcun accenno a contrizione o confessione — si tratta solo di un affare commerciale. Siccome le guerre cogli eretici e gli infedeli oggi non sono più di moda, il ricavo è oggi destinato al mantenimento delle chiese spagnuole, eccettuata una parte dal papa riservata alla Santa Sede (304).

(301) Rodriguez, Explicacion de la Bulla de la Santa Cruzada, fol. 165-7 (Salamanca, 1597). La prima edizione di quest'opera semi ufficiale uscì nel 1589. E' in lingua volgare, e perciò fu intesa tanto dal popolo che dal clero. Per aiutare i sudditi Siciliani della Spagna venne tradotta in italiano, Palermo, 1621.

(302) Mig. Sanchez, prontuario de la Teologia Moral, Trat. XIII. Punto 5.

(303) Mig. Sanchez, Expositio Bullæ Cruciatæ, pp. 377-80. (Matriti, 1875). Siccome quest'opera porta l'approvazione ufficiale del Card. Arciv. di Valladolid. commissario generale della Cruzada, le sue affermazioni si possono considerare come autentiche.

(304) Sanchez p. 424. Salces, Explicacion de la Bula de la Santa Cruzada, p. 6 (Madrid, 1881). La clausola riflettente la composizione nella bolla della Cruzada *Deum infidelium*, promulgata da Pio IX nel 1877, si esprime così: « Eidem quoque executori potestatem facimus, ut pro foro conscientie tantum, super injuste ablati vel acquisiti compositionem competenter decernere possit, in predictos pios fines erogandam, dummodo scilicet domini quibus restituitio esset facienda, post debitam diligentiam pro iisdem inveniendis adhibitam reperiri non possint, et prestitum a debitoribus iuramento de hac diligentia per eos facta, et dummodo iidem debitores in confidentiam et sub spe huiusmodi compositionis illa non abstulerint seu acquisiverint ». Sanchez,



Tutto quest'affare è uno sviluppo talmente strano del potere delle chiavi che non è lecito trascurare di dare uno sguardo ad alcune particolarità della sua pratica applicazione, quale trovasi esposta da espositori autorevoli. Abbiamo visto come, dapprincipio, quando non si potevano trovare i derubati o defraudati, tutta la somma dovesse esser consecrata ad usi pii. Rodriguez riconosce che questa era la legge, ma dice poi che il papa è superiore ad ogni umana legge — *es sobre todo derecho humano* — e se offre la composizione questa tiene ed ha di mira la salute dell'anima del peccatore; ma questo potere è ristretto esclusivamente al papa, e non l'hanno i re, mentre i vescovi possono esercitarlo solo come delegati del papa (305). Nel medesimo tempo dicesi pure che se il peccatore viene a composizione, ma nell'anima sua non desidera fare tutta la restituzione, resta in peccato mortale, ed aggiunge che su cento che pigliano la composizione solo pochissimi non appartengono a questa categoria (306) — con che si viene ad ammettere che la chiesa, mediante la miserabile percentuale che riceve, viene a corbellare tanto il creditore che il debitore, il peccatore non è obbligato a fare quanto sta in lui, ma solo quanto può fare un uomo giusto e timorato di Dio. Se in seguito si scopre il creditore e questi chiede quanto gli è dovuto, si discute se egli possa ricorrere ai tribunali, lasciando al debitore solo quanto ha dovuto pagare per la composizione e quanto lo stesso ha speso in buona fede o dato in opere pie (307). Gli stranieri possono benissimo recarsi in Spagna, comporre e partire immediatamente (308), facendo così dei domini spagnuoli un

---

p. 429; Salces, p. 392. Cf. Marc Institt. Moral. Alphonsianæ, n. 1029. E' degno di nota che la restrizione qui espressa, la composizione esser buona solo nel foro della coscienza, è accuratamente omessa nella *Bula* stampata.

(305) Rodriguez, *op. cit.* *Bulla de composicion*, n. 5, 7.

(306) *Ibid.* n. 11.

(307) Rodriguez (*Loc. cit.* n. 8, 10) dice che il creditore può ancora esigerlo. Escobar (*Theol. Moral. Tract. III. Ex. II. 20*) dice che non può. Diana (*Summa*, v. *Bulla Compositionis* n. 3) ritiene che la bolla equivalga ad una prescrizione, ed il creditore non possa più affacciare pretesa alcuna, giacchè il papa è amministratore di tutti i beni temporali alla pari degli spirituali. Sanchez dice esser opinione di tutti i teologi che anche dato il caso che il creditore o proprietario comparisse non c'è obbligo alcuno di pagarlo, poichè la restituzione è stata fatta mediante la bolla. Ma nei tempi moderni la restituzione avviene solo *in foro conscientie*, e se il creditore pretende il suo debito giudiziarmente non gli si può fare opposizione, sopra tutto per il fatto che il debitore ha distrutta la sua bolla e non possiede alcuna prova. Tuttavia, se il perdente se ne astenesse per ignoranza, il debitore od il ladro può starsene tranquillo in coscienza perchè al cospetto di Dio la restituzione è già stata fatta. *Prontuario de la Teologia Moral. Trat. XIII. Punto 5.*

(308) Rodriguez, n. 12.



luogo di pellegrinaggio per le coscienze sporche. Quando un legato venga fatto per restituire guadagni di mal acquisto ed il legatario non lo richieda entro un anno, gli eredi, nonostante che lo conoscano perfettamente, possono comporre colla Cruzada per una metà, pagando due reali per 5000 maravedis, ed allora da loro non si può più chiedere che l'altra metà del legato (309). In tutti i casi di legati in cui nonostante tutta la diligenza non siasi potuto rintracciare il legatario, e similmente quando trattisi di fondi consegnati in deposito e custodia, si può comporre e conservarli (310). Quanto ai giudici che accettano donativi, si ammettono le distinzioni inventate dai casuisti. Se il donativo è stato meritato dando sentenza ingiusta, il giudice comporrà colla Cruzada, dopo di che resterà completamente tranquillo — *y quedara seguro en conciencia* — ma se l'ha accettato per rendere un giudizio giusto, allora s'inoltra un'altra distinzione, giacchè se la mancia è stata data per forza per evitare che la parte avversaria prevenisse nella compra del giudice, allora va rifiuto per completo a chi l'ha dato, ma se è stato dato spontaneamente per invitare a fare giustizia, allora può comporre e conservarlo (311). Altrettanto dicasi dei giudici ecclesiastici in casi temporali, ma non in questioni spirituali, giacchè in questo, ci si dice, le mancie sono contrarie alla legge (*contra derecho*) e perciò sarebbe simonia (312). Discutesi pure a lungo del giuoco e si finisce col concludere che il vincitore non è obbligato alla restituzione a meno che non abbia costretto il soccombente a pagare, od abbia barato, od il soccombente sia persona dipendente da altri, come sarebbe se si trattasse di minorenni, di donna maritata, di frate, ecc. Allora se non si può trovare il perdente, il vincitore può esser ammesso alla composizione (313). La restituzione di guadagni fatti per finta povertà o santità va soggetta a minutissime distinzioni sullo stato mentale del datore — occorre vedere se la santità o la povertà fu la *causa impulsiva* oppure la *causa finale* del dono. Questa clausola abbraccia pure le elemosine per « messe », quando il sacerdote le dice applicando un'inten-

(309) Ibid. n. 19. Ciò è ancora in vigore nella moderna Cruzada, ma vale solo nel forum conscientiae e non implica alcuna esenzione legale. Sanchez, Expositio, pp. 386, 387.

(310) Rodriguez, n. 20. - Ciò è ancora in vigore quanto ai legati, ma è dubbio se si applichi pure ai depositi. - Sanchez, Expositio, p. 388.

(311) Rodriguez, n. 21-23. Ancora in vigore, coll'aggiunta che per un giudizio ingiusto il giudice è obbligato a rifondere se è possibile trovare la vittima. Sanchez, Expositio, pp. 389, 391.

(312) Rodriguez, n. 26-7.

(313) Ibid. n. 30-46. Virtualmente in vigore anche oggi, Sanchez, Expositio, pp. 392-3.



zione diversa da quella per la quale fu pagato. A proposito di un argomento come questo non si poterono formulare regole fisse, eccetto che, quando la restituzione fosse stata necessaria, si poteva sempre venire ad una composizione (314). Altrettanto può dirsi per le questioni sorgenti dalla caccia, dalla cattura di piccioni, dai danni arrecati al bestiame, dai privilegi forestali, dai terreni comunali, ecc. (1). Le pubbliche prostitute non sono obbligate alla restituzione e quindi non è necessario che, per conservare il frutto del peccato, esse vengano a composizione, a meno che da minorenni abbiano ricevuto somme maggiori del prezzo ordinario, ma gli uomini che abbiano promesso loro del denaro senza pagarle sono obbligati a comporre. Quanto alle donne non pubblicamente immorali, è dialetticamente dimostrato che se non sono maritate debbono restituire o comporre per i regali ricevuti dai loro amanti, mentre se maritate ciò non è necessario. Tuttavia, tutte le donne debbono restituire o comporre per denaro ricevuto con inganno (316). La falsificazione di pesi e misure, il vendere vino

(314) Rodriguez, n. 47-51. Sanchez riconosce la difficoltà dei casi (pp. 393-5).

(315) Rodriguez, n. 52-61.

(316) Ibid. n. 62-67. Nella Cruzada moderna non si accenna alle prostitute. I teologi ammettono universalmente in esse il diritto ai loro salarii. (Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XXXIII. Membr. II. Art. 5. S. Th. Aquin Summæ Sec. Sec Q LXII, Art. 5 ad 2, Q. LXVII, Art. ad 2. Savonarolæ Confessionale fol. 60a). Discutendo, però, quest'argomento, il Sanchez (pp. 400-1 dà come autorevole un'opinione dei teologi di Salamanca (Cursus Theologiæ Moralæ Tract. XIII. n. 158) contraria, sotto qualche rispetto, a quella del Rodriguez. e che costituisce un curioso caso di morale. « Ceterum quia, ut docuimus, communior et probabilior opinio tenet non solum mulieres publice inhonestas, verum etiam quæ occulte tales sunt, sive sint uxorate vel viduæ honestæ famæ, virgines aut etiam moniales posse licite et valide pretium pro usu sui corporis recipere, illudquo, opere sequuto, retinere, consequenterque ad illius restitutionem non obligari, asserendum in præsentem est, nullam mulierem inhonestam, sive publicam sive occultam, compositione in hoc casu a Commissario concesso opus habere, sed rem sibi donatam, sive in pecuniis sive in aliis rebus pro actu turpi perpetrato, posse sibi reservare, absque ulla restitutionis aut compositionis obligatione... Poterunt autem mulieres occulte inhonestæ circa id quod acceperunt compositioni operam dare pro majori suæ conscientiæ quiete et securitate ». Ma se la donna ha ricevuto il denaro e non ha dato il *quid pro quo* è tenuta a restituire od a comporre. La stessa cosa si applica agli uomini prezzolati da donne impudiche, fatta eccezione del caso in cui la donna sia maritata e non abbia una proprietà separata con cui pagare il maschio, nel qual caso tutto dev'esser restituito al marito e non è oggetto di composizione. La questione concernente il diritto delle donne oneste a conservare il prezzo del peccato non è di quelle su cui gli autori sono pienamente d'accordo. Gabriele Vasquez (Opusc. Moral. De restitutione, cap. VII, n. 11) ritiene che lo possano ma riconosce che molti moralisti sono di opinione contraria. Il rigido Concina (Theol. Christ. contract. Lib. IX. cap. II. n. 31) pur ammettendo non esser necessaria la restituzione, dice che il denaro dovrebbe darlo ai poveri, giacchè altrimenti non ci sarebbe vero e proprio pentimento. C'è pure un'altra



adulterato porta seco, generalmente, l'obbligo di comporre, sebbene il grande nome di Soto stia per l'opinione che gli attori hanno ragione di così agire e non è necessario comporre quando il prezzo fissato dalla legge per l'olio, il grano, il vino, le stoffe, ecc., li costringesse a perdersi qualora agissero diversamente (317). In termini generali, ogni bene di mal acquisto, frutto dell'usura, del latrocinio, del furto, della frode, ecc., è soggetto a composizione qualora non si possa restituire, a meno che sia stato acquistato nell'attesa di composizione, nel qual caso bisogna restituirlo per completo alla Cruzada. Eppure anche qui i casuisti hanno ficcato il naso colle loro distinzioni: se la certezza di poter venire a composizione è stata la *causa positiva* della frode o del latrocinio — unico motivo impellente — la Cruzada si piglia tutto, ma se è solo *uno* dei motivi, una *causa concomitante*, allora il detentore può venire a composizione (318).

Data l'influenza morale di questo sistema sull'educazione del popolo, nessuna meraviglia dell'ingenua confessione del Rodriguez essersi stato un alto personaggio che lo accusò di dare ansa ai ladri discutendo di tutte queste cose in lingua volgare. Egli si difende col dire di non aver fatto tutto questo di suo arbitrio, ma per ordine del Commissario Generale e del Consiglio della Cruzada, i quali certamente desideravano stimolare all'acquisto della loro merce, ed untuosamente si diffonde sui benefizii della composizione, sul dolce giogo di Cristo Redentor nostro (319).

---

questione ed è questa, se il pagamento fatto da un frate ad una prostituta debba esser rifiuto, perchè il denaro appartiene al suo monastero. Vasquez (*Loc. cit.* n. 13) ed i Salmaticesi (*ubi supr.* n. 161) affermano necessaria la restituzione, anche se il superiore ha permesso che il denaro venisse adoperato a quest'uso, mentre il Concina (*Loc. cit.* n. 32) ritiene valido il pagamento.

(317) Rodriguez, n. 68-74. Lo stesso in Sanchez (p. 402), fatta eccezione che non vi si cita Soto.

(318) Rodriguez, n. 75. Sanchez (p. 77) esprime la stessa limitazione, senza la distinzione. Trovasi nella bolla papale della Cruzada.

(319) Rodriguez, Edizione di Palermo, pp. 55-6. Questo passo non trovasi nella più antica versione spagnuola. Poco primo Domingo Soto (In IV. Sentt. Diss. XXI. Q. 2, Art. 4) aveva detto che questo sistema di composizione era un eccitamento alla frode, particolarmente commerciale, e tale da esser ben lungi dall'appagare il popolo. Ei protesta di nulla voler sottrarre all'autorità papale, nè voler immischiarsi nei guadagni dello stato, ma ritiene che la percentuale pretesa sia troppo bassa, giacchè l'utile che essa apporta è inadeguato a compensare l'incentivo che porta alla frode. Inoltre, quando si tratti di grossa somma, il debitore deve tranquillare la sua coscienza comprando due o tre bolle senza contare il dappiù. Strano, egli ritiene dubbia la questione se la composizione basti ad impedire che un creditore lo possa processare per il suo credito.



Nella bolla della Crociata, concessa da Pio VI a Napoli, nel 1777, nessuna clausola provvede alle composizioni (320).

Per ultimo, un requisito necessario ad ottenere l'assoluzione è la capacità del penitente a distinguere il bene dal male. Questo, in pratica, dà la stura a parecchie difficili questioni. Padre Gobat narra che un distinto confessore ricorse a lui per avere il suo parere sull'aver egli rifiutato l'assoluzione ad un buffone di un principe, a lui confessatosi di una serie di gravi peccati e da lui rimandato semplicemente colla benedizione, non ritenendolo capace di assoluzione, ed il Gobat, pesate le probabilità pro e contro, approvò la sua decisione. Come abbiamo già visto (vol. I) la questione derivante dalla confessione dei ragazzi che non abbiano ancora passati i sette o gli otto anni d'età, era assai spinosa per i confessori coscienziosi, i quali naturalmente s'accorgevano di poter accordare l'assoluzione quando avrebbero voluto rifiutarla, e di rifiutarla quando avrebbero voluto accordarla.

Così le fatiche dei teologi hanno provveduto tutto un arsenale di regole intorno alla disposizione ed all'intenzione richiesta ad ottenere l'assoluzione, ma, dopo tutto, l'interpretazione e l'applicazione di queste regole, dato il potere di legare e di sciogliere, non ebbe l'illuminazione divina richiesta dal loro esercizio. Il pubblico si lagnò sempre che ci fossero confessori troppo rigidi ed altri troppo benigni; la tendenza di questi ultimi è ita crescendo durante gli ultimi tre secoli per l'aumentare della lassezza introdotta dal probabilismo, fino a che è riuscita ad avere il primato. Nei secoli XVII e XVIII, la chiesa gallicana, come abbiamo visto, propendette per il rigorismo, e l'assemblea del clero francese del 1655 espresse il suo profondo dolore per la deplorevole facilità con cui, in maggioranza, i confessori impartivano l'assoluzione (321). Nel secolo seguente Habert ripete queste lamentele, e ci fa vedere quanto la lassezza fosse abituale colla descrizione delle rimostranze alle quali erano soggetti i confessori che rimandassero l'assoluzione a coloro che si mostravano evidentemente indegni, e della necessità da lui sentita di spiegare che non si trattava qui di un'innovazione, ma che innovazione introdotta nell'antica dottrina della

(320) Vella *Dissertatio in Bullam Sanctæ Cruciatæ*, II, 12, Neapoli, 1789.

(321) Habert *Praxis Sacr. Pœnit. Tract. IV.* (p. 338).



chiesa era precisamente il rilassamento di questa salutare disciplina (322). Verso la stess'epoca, Pietro Dens si studia di assumere una posizione intermedia, e dichiara egualmente fatale sia il rigore di coloro che rifiutano l'assoluzione che la lassezza di coloro che si vantano di non averla mai rifiutata nemmeno ai peccatori abitudinari, inviando così, come dice S. Tommaso da Villanova, i peccatori fiduciosi all'inferno (323). Col trionfo definitivo del probabilismo sotto l'influenza di S. Alfonso Liguori il sistema lassista ha trionfato, ed ogni rigore è denunciato per giansenista, ma la ripetizione fatta da Padre Müller dei malanni derivanti da ambo gli estremi (324) non dimostra se non questo che la chiesa non è ancora riuscita a superare le difficoltà proprie del sistema di sostituir l'uomo a Dio.

(322) « Falsum est quod recens subinventa est haec praxis; eam quippe ecclesia servavit omnibus saeculis contra relaxationes quæ hodierna die pro illius disciplina traducuntur ». Ibid. Al tempo stesso la sua teoria non è rifiutata ma solo posposta, e mentre le sue istruzioni sul modo di farlo contengono cose ammirabili, vi si incontra un curioso miscuglio di artificio quando si fa a suggerire il modo di indebolire con promesse sempre più il penitente, poichè qualche scusa bisogna pur sempre trovarla.

(323) P. Dens Theologiae T. VI. n. 119.

(324) P. Müller va in cerca di una buona via di mezzo tra gli estremi. « Il buon confessore deve evitare il lassismo ed il rigorismo. Il lassista, che non discute mai ma assolve sempre, degni od indegni, che ascolta le confessioni a vapore ed in breve tempo ne spiccia centinaia — siffatto confessore non fa che incancrenire il peccatore ed accumulare sacrilegi su sacrilegi... Il rigorista fa della confessione una « carnificina conscientiae » ei riduce il sacramento della misericordia in un peso intollerabile. S. Tommaso di Villanova chiama i confessori rigoristi « impie pios ». E' assai meglio che il confessore pecchi *excessu quam defectu amoris*. Il buon confessore imita la carità di nostro Signore... E' certo che molti errano per eccessiva indulgenza. Costoro fanno gran danno alle anime; sì, grande danno, poichè i libertini accorrono a siffatti confessori ed in essi trovano la perdizione. Ma è pur certo che gran danno fanno pure i confessori troppo rigidi ». Müller, Il Sacerdozio Cattolico, III, 145-6.



---

## CAPITOLO XVI.

### PENITENZA PUBBLICA E PRIVATA.

SOMMARIO. — LA PENITENZA PUBBLICA ANTIQUATA SOTTO I BARBARI. — RICHIAMATA IN VITA SOTTO LUIGI IL BONARIO. — RISERVATA AI PECCATI PUBBLICI. — SI FA CONOSCERE SOTTO IL NOME DI PENITENZA SOLENNE E SCOMPARISCE. — PENITENZA PUBBLICA MEDIOEVALE. — NON È USATA. — PENITENZA PRIVATA. — SUE ORIGINI. — SOSTITUISCE LA PENITENZA PUBBLICA.

Sebbene la confessione e la riconciliazione pubblica fossero restate in vigore per peccati notorii e scandalosi, pure, dopo la metà del secolo V, per i peccati privati lentamente cominciarono a declinare. Abbiamo visto (vol. I) come Leone I avesse decretato che la confessione privata bastasse per siffatti peccati, e sebbene penitenti segreti cercassero ancora per parecchi secoli siffatte ceremonie, col decorrere del tempo riuscì a stabilirsi la regola che la penitenza pubblica, mettente capo alla pubblica riconciliazione, fosse essenziale solo nel caso di pubblici delinquenti, mentre la penitenza privata e la privata riconciliazione bastavano a chi avesse commesso peccati nascosti o solo noti mediante confessione volontaria. Solo il vescovo aveva diritto sulla prima, e solo dopo la lotta rinunziò alla seconda in favore dei preti, riservando al vescovo il diritto di decidere in taluni peccati particolari. Ciò avvenne, dapprincipio, in forza della vastità delle diocesi sparse in terre di missione e degli ostacoli frapposti a che il penitente potesse accedere al prelado, e sviluppossi sotto l'influenza del sistema sacramentale quando i preti finirono per esser ammessi a partecipare del potere delle chiavi.

Il cambiamento si produsse lentamente, ed in un tempo in cui la scomunica era rara e precaria ed autonoma ogni diocesi, non fu nemmeno simultaneo per tutta la cristianità latina. Il primo passo fu la scomparsa temporanea della pubblica penitenza, fatta eccezione, probabilmente, dei territorii posti sotto l'immediata giurisdizione di



Roma. Era certamente inevitabile che essa, coi suoi pesi intollerabili, venisse rigettata dai Barbari, fra i quali la punizione delle persone libere era perfettamente ignota, e la chiesa, *bon gre mal gre*, dovette accomodarvisi per indurre i suoi barbari convertiti ai procedimenti più miti del digiuno e dell'esclusione dai sacramenti — quest'ultima, come si è visto, (vol. I) venne ridotta allo spazio di sei mesi o di un anno. Già verso la fine del secolo VII, il Penitenziale di Teodoro ci insegna che in Inghilterra non si osservava più nè la penitenza pubblica nè la pubblica riconciliazione (1). Nell'813, sul Continente, il concilio di Châlons lagnasi che la stessa fosse abbandonata quasi ovunque, ed i buoni padri scongiurano Carlo Magno ad ordinare che venisse osservata per i pubblici peccati (2). Questi fece orecchie da mercante, ma suo figlio e successore, Luigi il Bonario, piegossi di più ai desiderii della chiesa, e nell'819 favorì gli sforzi fatti per ripristinare quel costume. Allo scopo di risolvere l'obbiezione del pericolo cui, in quei tempi tempestosi, incorreva chi fosse stato privato del diritto di portar armi egli, oltre al *wer-gild* o prezzo del sangue da pagarsi ai parenti dell'ucciso, protesse i penitenti con una triplice multa, nel caso che fossero stati ammazzati, e questo provvedimento venne introdotto nel diritto Longobardo e nelle raccolte di canoni (3). Una prova ancor maggiore del suo rispetto per le antiche pratiche Luigi la diede nell'822, quando, con meraviglia di tutti i suoi bellicosi nobili, comparve ad Attigny dinanzi ad un concilio di vescovi, in cui pubblicamente confessossi dell'ingiusta crudeltà da lui usata nella repressione della ribellione suscitagli dal nipote Bernardo, re d'Italia, espresse il suo profondo pentimento, li richiese di penitenza e riconciliazione, ed accettò umilmente la penitenza impostagli, comparando in veste di pubblico penitente. Con ciò non si ritiene che egli fosse spogliato del diritto di portar armi, ma quando, nell'833, venne deposto dal trono ad opera del figlio Lotario I, volendo questi impedirgli per sempre di ripigliare la corona, a Compiègne lo indusse a chiedere per penitenza siffatta condizione, ed allora i vescovi gli imposero per l'avvenire di non portar più armi. Restituito al trono dalla contro-rivoluzione dell'834, si astenne dal

(1) Poenit. Theodori Lib. I. cap. XIII § 4 (Wasserschleben, p. 197). « Reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia et publica poenitentia non est ».

(2) C. Cabillonens. II. ann. 813, cap. 25 (Harduin, IV. 1036).

(3) Ludov. Pii Capit. I. ann. 819, cap. 5. Leg. Longobard. Ludov. Pii. XIII. Bened. Lovitæ Capitul. Lib. IV. cap. 18; Lib. V. cap. 107. Isaaci Lingonens. Capit. Tit. I. cap. 2. Reginon. de Ecclesiæ Discipl. Lib. II. cap. 30, 190.



cinger spada fino a che non venne formalmente riconciliato a S. Dionigi, e le armi gli vennero allora solennemente consegnate per mano di un vescovo (4).

Siffatto imperiale esempio produsse profonda impressione, ma non ebbe imitatori fra i ribaldi guerrieri del tempo. Verso la metà del secolo Giona di Orleans ripeteva le lamentele del concilio di Châlons; la penitenza pubblica era caduta talmente in disuso che per descriverla fu costretto a risalire fino a S. Agostino, ed alla malvagità dei tempi egli attribuisce la tascuratezza di un rimedio salutare (5). Eppure, data l'ignoranza e la confusione dei tempi il movimento era tale da permettere al potere sacerdotale di raggiungere altezze fino allora insospettate, ed i fabbricatori delle False Decretali non trascurarono di parlarne nei loro sistemi. Riconobbero l'impossibilità di richiamarla in uso per tutti i penitenti, e formularono una distinzione che rimase in vigore per secoli, quando, in un'epistola attribuita a Callisto I (A. D. 217-222) si accorsero che la penitenza pubblica era obbligatoria per chi avesse commesso delitti pubblici e notorii (6). Certamente cercarono di accaparrarsi il favore dei vescovi, aiutandoli a conservarsi tutti i diritti della penitenza pubblica, che andava sempre più cadendo nelle mani dei preti, ed abbiamo visto con quanto rigore in quel periodo di tempo si proibisse ai preti di concedere la riconciliazione senza l'autorità vescovile. Benedetto il Levita, così attivo promotore del movimento, accettò prontamente questo, e prescrisse che tutti i peccati pubblici dovessero esser colpiti di penitenza pubblica; describe particolareggiatamente come dovevasi applicare, e l'esser state le sue direttive ammesse a far parte della collezione di Isacco di Langres dimostra fino a qual punto i vescovi fossero disposti a servirsene. Halitgar di Cambrai andò ancora più oltre, e credette di fare una grande concessione ammettendo che anche la penitenza privata potesse cancellare il peccato, purchè il penitente mutasse abitudini, emendasse la sua vita e si condannasse a perpetuo pianto (7).

Siffatta penitenza venne imposta e sanzionata colla scomunica di coloro che una volta loro imposta, non l'avessero fatta, oppure,

(4) *Thegani* de Gestis Ludewici Imp. cap. 23. Eginhard. Vit. Ludov. Pii ann. 822; *Astronomi* Vit. Ludov. Pii ann. 822, 834. *Exautoratio Kludowici* (Migne, XCVIII. 659).

(5) *Jonæ Aurelian.* de Instit. Laicali Lib. I. cap. 10.

(6) *Ps. Calixti*, *Epist. ad Gallie Episcopos*.

(7) *Bened. Levitæ* Capitul. Lib. V. cap. 116, 136. *Isaaci Lingonens*, Capit. Tit. I. cap. 17. *Halitgari Pœnit. Præfat.* (Canisii et Basnage II, II, 89).



senza permesso del vescovo, si fossero accostati alla comunione nel corso dei sette anni di sua durata, e colla scomunica pure dei preti che avessero negletto di riprendere i contravventori e metterli alla porta della chiesa, o che si fossero rifiutati di accogliere chi l'avesse fatta (8). I Capitolari di Benedetto furono fabbricati a Magonza, centro del movimento, e si potrebbero seguire i passi fatti per tradurre in pratica queste prescrizioni, nella dichiarazione del concilio di Magonza dell'847, che i peccati confessati privatamente si dovessero punire di penitenza privata, ma i delitti pubblici dovessero esser puniti di pubblica penitenza; e si possono pur scorgere nell'azione dei concilii susseguenti di quegli stessi paesi, che promulgarono in proposito regole minutissime (9). Con quest'impulso il sistema assurse a vita nuova. Il modello di penitenza per tutti i peccati mortali fu quello di sette anni, con un termine maggiore, per quelli rivestenti carattere di maggiore gravità, e abbiamo numerose decisioni di papi del periodo in cui si stabiliscono minutamente le pratiche da eseguirsi nei vari stadii di questa penitenza (10). Queste regole vennero imposte in tutto il loro possibile rigore per lo meno in Germania. Uno scrittore contemporaneo afferma comune la pratica dei sette anni di penitenza; il penitente doveva andare sempre scalzo, vivendo di vegetali e d'acqua, colla proibizione di entrare in una casa o di passare due notti nello stesso letto (11).

La cosa fecesi pure sentire in Francia. A mezzo il secolo IX, Rodolfo di Bourges espone con straordinaria lucidità la regola che i vescovi debbono punire i peccati pubblici con penitenza pubblica da stabilirsi a loro discrezione, e che la penitenza deve terminare colla riconciliazione a mezzo del vescovo o di un suo delegato, mentre i peccati nascosti, spontaneamente confessati al prete, debbono essere puniti con penitenza privata a giudizio del confessore. Nell'un caso e nell'altro la conciliazione equivaleva a riammissione ai sacramenti (12).

(8) Bened. *Levitæ Capit. Lib. V. cap. 137*. Isaaci *Lingonens. Cap. Tit. I. cap. 18*.

(9) C. *Mogunt. ann. 847, cap. 31* (Harduin, V. 14). Burchard. *Decr. Lib. XIX. cap. 37*. C. *Tribur. ann. 895, cap. 54-58* (Hartzheim I. 407).

(10) Nicholai PP. I. *Epist. 133, 136. Cap. 17 Caus. XII. Q. II; Cap. 3 Caus. XXVI. Q. VII. Cap. 15 Caus. XXXIII. Q. II*. Si è probabilmente per avvezzare i peccatori all'inatteso rigore della rinnovata penitenza, che venne fabbricato un canone attribuendolo ad un concilio di Roma che si pretese tenuto sotto Silvestro I, col quale ordinavasi che non si imponesse penitenza inferiore ai quaranta anni. C. *Rom. sub Ps. Sylvestr. cap. 12* (Migne, VII. 837-8).

(11) Ps. *Theodori, Pœnit. cap. 1* (Wasserschleben, p. 568).

(12) *Rodolphi Bituricens. Capitula, cap. 44*.



Hincmaro di Reims, col suo abituale rigore, occupossi della questione e studiosi di organizzare tutto un sistema perfetto per il quale nessun delitto avrebbe potuto evitare la pubblica penitenza — ed è forse assai significativo il fatto del non aver egli nemmeno accennato alla confessione privata come se nemmeno esistesse. Ogni prete che venga a sapere di un delitto commesso nella sua parrocchia, è obbligato a chiamare a sè il reo, per indagare, insieme al decano, la cosa e riferirne al vescovo; entro quindici giorni il reo deve presentarsi al vescovo ed accettare la penitenza pubblica, sotto pena di esser segregato fino a che siasi sottomesso, ed il prete che trascuri questo dovere è sospeso. Nelle adunanze mensili che avvenivano in ciascun vicariato, dovevasi esaminare in qual maniera il penitente compisse la sua penitenza, ed il rapporto doveva esser trasmesso al vescovo perchè stabilisse quando lo si dovesse ammettere alla riconciliazione. A nessun penitente che morisse nel corso della penitenza dovevasi negare il *viaticum*, ma se guariva doveva finire la sua penitenza ed esser ammesso all'atto della riconciliazione (13). Nello stato di debolezza in cui versava allora il potere civile la chiesa studiosi di soppiantarlo richiamando in vigore l'antico sistema e mettendolo su basi pratiche, occupandosi completamente del *forum externum* e promettendo la riconciliazione colla chiesa senz'assicurare la riconciliazione con Dio.

Richiamato così a nuova vita, il sistema della penitenza pubblica per delitti pubblici e scandalosi continuò ad esser in vigore, per lo meno nei limiti permessi da quell'epoca turbolenta, e varî concilii di allora sudarono sette camicie a studiare mezzi rigorosi che rivaleggiassero coll'antico rigore (14). Abbiamo visto (vol. I.) che alla fine del IX secolo Riculfo di Soissons, ed a mezzo il secolo X Attone di Vercelli, formularono un piano non molto dissimile da quello di Hincmaro, pur tacendo dei peccati privati, ed il manuale delle Offese Divine, attribuito ad Alcuino, ma che non è di questo periodo di tempo, pare non conoscesse altro che la penitenza pubblica e la riconciliazione (15). Raterio di Verona ammise più tardi che i suoi preti potessero imporre la penitenza in materia di peccati privati, ma ordinava che a lui si deferissero tutti i pubblici (16). Che il rito della pubblica

(13) Hincmari Remens. Capitula, III. cap. I. Cf. Abbon. Sangermanens. Sermo II (Migne CXXXII. 765).

(14) C. Wormatiens. ann. 868, cap. 26. C. Moguntin. ann. 888, cap. 16. C. Nannentens. ann. incert. cap. 17. C. Triburiens. ann. 895, cap. 5, 55, 56, 57, 58.

(15) Riculfi Suession. Constitt. cap. 9. Attonis Vercellens. Capitulare, cap. 90. Ps. Alcuin. de Divinis Officiis cap. 13, 16.

(16) Ratherii Vernonens. Synodica (Harduin. VI. I. 792).



riconciliazione il giovedì santo fosse regolarmente osservato appare da una frase casuale di Thietmar di Merseburg quando descrive le esequie di Ottone III a Colonia nel 1002 (17), mentre in Spagna apparisce da un canone del concilio di Coyança, del 1050, in cui ai preti è permesso di aver giurisdizione sui pubblici malfattori (18). Così nè il rigore nè la lunghezza della pubblica penitenza avevano sofferto detrimento alcuno. Un concilio normanno del secolo XI, imponendo la Tregua di Dio prescrive per chi la violasse una penitenza di trenta anni, e di sette per qualunque latrocinio, anche insignificante, commesso durante la stessa (19). Per ciò che riguarda il suo rigore, sebbene Gregorio VII sembri riconoscerla insostenibile, e ciò quando consiglia coloro che non vorrebbero sottoporvisi a non disperare ma a fare il bene fino a che Dio abbia corroborato il loro cuore sì da poterla sostenere, pure, una volta intrapresa, doveva esser condotta a termine; diffatti, udito che un penitente, Rainerio di Chiusi, disponevasi ad ammogliarsi, dichiarò finta la sua penitenza e gli ordinò di portarsi a Roma per vedere che cosa dovesse fare per la sua salvezza (20). Quest'espressione dimostra che la penitenza pubblica non riguardava il *forum internum* ma questo è l'*externum*, per lo meno per quel tanto che ciò implicava la perdizione, ed altrettanto trovasi intimato in canoni di papi posteriori, in cui si ammoniscono vescovi e preti nessuno potersi salvare se fa penitenza per un certo numero di peccati trascurandone qualcuno, nè continuando nella carriera di giudici o di commercianti, carriere che non si potevano seguire senza peccato, nè senza perdonare le offese o dare soddisfazione delle offese fatte. Nel medesimo tempo questi sforzi continuati denotano che il sistema che si voleva richiamare in vita facevasi sempre più antiquato, giacchè affermarsi continuamente la maggior fonte di malanni per la chiesa esser la falsa penitenza in cui si trascuravano queste regole (21). Nè si può dire che si avesse torto; lo dimostra l'osservazione di Onorio di Autun che i penitenti mettevano in burletta la penitenza pubblica,

(17) Dithmari Merseburg. Chron. Lib. IV. cap. 33.

(18) C. Coyacens. ann. 1050, cap. 6 (Aguirre IV. 405).

(19) Bessin Concil. Rotomagens. p. 39.

(20) C. Rom. V. ann. 1078, cap. 5 (Cap. 6 Caus XXXIII. Q. III. Dist. 5). Gregor PP. VII. Registr. Lib. II. Epist. 48.

(21) Synodi Urbani II ad Melfham ann. 1086, cap. 16; C. Claromont. ann. 1095, cap. 5; C. Lateran. II. ann. 1139, cap. 22 (Harduin. VI II. 1687, 1736, 2212). Cap. 8 Caus. XXXIII Q. III. Dist. 5.



scorgendo in essa assai più un'occasione di appagare i desiderii della carne, che non una mortificazione degli stessi (22).

Colla evoluzione della teoria sacramentale e collo sviluppo del confessionale coll'assoluzione per opera del prete, la penitenza pubblica andò sempre più perdendo d'importanza. Abbiamo già accennato alle modificazioni subite quando si trattò di applicarla ad ecclesiastici. Quanto al laicato, appena gli scolastici s'accinsero all'impresa di ricostruire il sistema di disciplina sbrogliandolo dall'ammasso di elementi eterogenei penetrativi per la transizione dall'antico al nuovo sistema, ammisero tre generi di penitenza: la solenne, la pubblica e la privata. La così detta penitenza solenne era la primitiva penitenza pubblica, da imporsi ed assolversi solo dai vescovi, facendo uscire dalla chiesa il penitente il mercoledì delle ceneri, e riammettendolo a riconciliazione il giovedì santo. La così detta penitenza pubblica poteva essere amministrata dai preti, e differiva dalla privata solo per questo che la cerimonia veniva compiuta al cospetto della congregazione, od anche perchè era tale che necessariamente non poteva restar nascosta. Ora ci faremo a considerare la penitenza privata.

Come anticamente, il rito noto sotto il nome di penitenza solenne non potevasi imporre che una sola volta; per esso il penitente era inabile a contrarre matrimonio, al commercio, al mestiere dell'armi, agli ordini sacri, doveva cospargersi il capo di cenere, portare le vesti di penitenza; essa non poteva esser imposta ad un chierico. Poteva esser limitata ad una sola quaresima, come poteva durare per anni, ed il penitente doveva spontaneamente presentarsi ogni mercoledì delle ceneri ed ogni giovedì santo per edificazione dei fedeli. Era sacramentale e veniva amministrata solo in casi riservati — ossia, come dice l'Astesano, in casi particolarmente atroci e notorii, mentre la penitenza pubblica era per pubblici delitti, e la privata per i segreti (23). Erasi, però, già resa antiquata, poichè già da quest'epoca

(22) Honorii Augustodun. Elucidarii Lib. II, cap. 18. « D. Quid dicis de publicis penitentibus? M... In penitentia constituti diversa fercula quaerunt, variis poculis inebriari gestiunt, et omnibus deliciis plus quam alii diffuunt. »

(23) S. Raymundi Summæ Lib. III. Tit. XXXIV. §§ 3, 4. Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XIV. Membr. VI. Art. 3. S. Thim. Aquin, Summæ Suppl. Q. XXVIII Art. 1, 2, 3. S. Bonav. Confessionale Cap. IV. Partic. 2, 3; cap. V. Partic. 30. Guill. Durandi Spec. Juris Lib. I. Partic. 1, § 5, n. 22. Statut. Synod. Jo. Episc. Leodiens, ann. 1287, cap. 4 (Hartzheim III. 689). C. Claromont. ann. 1268, cap. 7 (Harduin. VII. 596). Statut. Synod. Camerac. ann. 1300-1310 (Hartzheim IV. 69). Jo. Friburgens. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. XXXIII. Q. 8, 9, 10; Tit. XXXIV. Q. 12. Astesani Canones Penitential. § 29; Summæ Lib. V. Tit. VI. Q. 3; Tit. XXXIV, XXXV. Eppure alcuni



ammettevasi universalmente la distinzione tra il *forum internum* e l'*externum*, e sebbene fosse ritenuta sacramentale, non era però considerata come medicinale, ma solo come vendicativa e preventiva — non veniva inflitta per la salute dell'anima del peccatore, sebbene potesse avere carattere espiatorio, ma piuttosto come pena per un delitto commesso e per incutere terrore agli altri (24). Poco a poco fecesi sempre più antiquata, sebbene, data l'autonomia di talune chiese, essa in alcuni luoghi persistesse più a lungo che in altri. Verso il 1170, Pietro di Poitiers afferma che trattavasi di costume locale, osservato in alcuni luoghi e non in altri (25). Nel 1225, Onorio III fra le funzioni proprie del vescovo comprende la cerimonia del Mercoledì delle Ceneri e del Giovedì Santo, e verso la stess'epoca, Guglielmo vescovo di Parigi, ammonisce i suoi parroci di radunare alla pubblica vista in quei giorni i loro penitenti solenni (26). Nel 1281, il concilio di Lambeth lagnasi che la stessa fosse virtualmente caduta in disuso, e si sforza di richiamarla in vigore, nonostante che verso la stess'epoca Guglielmo Durand consideri come cerimonia ancora in uso la confessione pubblica e l'atto col quale il Mercoledì delle Ceneri mettevansi solennemente alla porta i penitenti pubblici (27). L'universale incertezza rilevasi dall'osservazione dell'Aquinate che in molti luoghi non distinguevasi affatto la penitenza pubblica dalla solenne, le quali, ancora nel 1338, vennero ritenute identiche da Bartolomeo da S. Concordio (28). Nel 1317, l'Astesano ne parla come di cosa tutt'ora in vigore in alcuni luoghi per genitori che avessero soffocata la loro prole, e brevissimo tempo dopo Durand de S. Pourçain la descrive in tutta la sua pienezza, ma aggiunge che in molte chiese essa non era più osservata, giacchè difficilmente sarebbesi trovato chi avesse voluto

dottori, come Duns Scoto, ritengono che la confessione pubblica non fosse sacramentale, perchè il sacramento non si può amministrare che in segreto. Astesani Summæ Lib. V. Tit. XVIII.

(24) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XIV. Membr. VI. Art. I. « Ratio autem hujus est multiples. Una est enormitas criminis et publicatio ejusdem. Alia est debitum puniendi; maxima enim irreverentia peccantis maxima confusione est punienda. Tertia est incussio timoris ne committatur consimile. Congruit nam quod aliqui puniantur tali pœnitentia, ne alii qui ad consimile promi sunt audeant simile attentare ».

(25) P. Pictav. Sentt. Lib. III. cap. XIV.

(26) Compil. V. Lib. I. Tit. XVI. cap. 3 (Friedberg, *Quinque Compilat. Antic.* p. 137). Guill. Paris. *Addit. ad Constitt. Galonis* cap. 9 (Harduin. VI. II. 1978).

(27) C. Lambethens. ann. 1281, cap. 8 (Harduin. VII. 865). Guill. Durandi *Rationale Divin. Offic. Lib. V. cap. XXVIII, n. 17, 19; cap. LXXIII.*

(28) S. Th. Aquin. Summæ Suppl. Q. XXVIII. Art. III. Summa Pisanell. V. Confessor, I. § 1.



assoggettarvisi (29). Eppure visse assai tempo di vita anemica. Nel 1389, Giovanni vescovo di Nantes arrabattossi per richiamarla in vita; un rituale di circa il 1400 usato a Lione ed a Tarantasia ne contiene tutta la cerimonia, e, nel 1454, il concilio di Amiens ne parla come di funzione vescovile, mentre ci si dice che a Valencia, nel secolo XV, i penitenti venivano radunati come in antico il Mercoledì delle Ceneri (30). Fra gli scrittori sistematici del periodo precedente la Riforma, Bartolomeo de Chaimis e Prierias parlano ancora della tripartita divisione della penitenza in solenne, pubblica e privata, ma S. Antonino ed Angiolo da Chivasso, pur ammettendo la penitenza solenne dover servire per i peccati gravi, pubblici e fonte di scandali, ne omette la descrizione perchè non più in uso, e Gabriele Biel la descrive, aggiungendo che essa era praticata solo in pochissime chiese (31). Scrittori posteriori o la tacciono del tutto o vi accennano come a costume fuori d'uso (32). Così scomparve uno dei più antichi e venerandi costumi della chiesa, dal quale in principio essa dipendette per sostenere la sua disciplina, e scomparve lasciando solo qualche traccia indelebile nel linguaggio dei nomi del martedì grasso e del mercoledì delle ceneri.

La così detta penitenza pubblica, soppiantatrice dell'antico rito, sorse in un'epoca di confusione e di transizione, quando gli antichi sistemi andavano scomparendo collo stabilirsi di nuove teorie. L'espulsione simbolica e la riammissione da ed alla chiesa era la formola di un periodo di tempo in cui la riconciliazione colla chiesa era quanto di meglio si potesse promettere al peccatore pentito, ed in cui il solo vescovo possedeva tutti i poteri inerenti al potere delle chiavi. La penitenza pubblica medioevale sorse collo svilupparsi della riconcilia-

(29) Astesani Summæ Lib. V. Tit. XXXV. Q. 3, 4. Durand. de S. Porciano in IV. Sentt. Dist. XIV. Q. IV. §§ 8, 10.

(30) Statut. Jo. Episc. Nannetens. ann. 1389, cap. XIV. (Martene Thesaur. IV. 986). Martene de antiq. Eccles. Ritib. Lib. I, cap. VI, Art 7, Ordo 19. C. Ambianens. anno 1454, cap. V. § 4 (Gousset, Actes etc. II, 710). Vic. de la Fuente, Historia Ecclesiastica de Espana, § CCLIV.

(31) Bart. de Chaimis Interrog. fol. 86b. Summa Sylvestrina v. *Poenitentia* §§ 2, 3. S. Antonini Summæ P. III. Tit. XIV. cap. 17 § 6. Summa Angelica V. *Poenitentia* §§ 1, 3, 5. Gab. Biel in IV. Sentt. Dist. XIV. Q. III. Art. 3, Dub. 6.

(32) Bart. Fumi Aurea Armilla V. *Poenitentia* n. 2. Eppure non più tardi del 1571 il concilio di Besançon (Hartzheim VIII. 159) considera ancora in vigore i tre generi di penitenza. La penitenza solenne è particolarmente indicata per gli eretici che ritornano alla chiesa. Come vedremo, la penitenza pubblica in realtà è stata conservata in vigore per gli eretici.



zione in assoluzione, quando tanto i vescovi che i preti godettero del potere delle chiavi, essendo perciò comune ad ambedue gli ordini, mentre le penitenze che l'accompagnavano erano discrezionali avendo cessato di essere prescritte dai canoni. Stabilissi allora il sistema dei casi riservati, sì che alla giurisdizione del prete non restavano che i peccati ordinarii; quando si fosse trattato di peccati pubblici e notorii, il prete doveva prescrivere la penitenza pubblica, ma questa ben poco differiva dalla penitenza privata, eccetto questo che veniva impartita alla presenza della congregazione, di modo che il popolo che era stato spettatore della colpa lo era pure del pentimento e del castigo, ed abbracciava tutt'al più un pellegrinaggio a qualche luogo sacro più o meno lontano. I delitti più serii e scandalosi erano di competenza del vescovo o del papa, il quale occupavasi a discrezione. Scomparvero gli antichi limiti per cui la penitenza amministravasi una sola volta, e scomparvero pure le incapacità annesse, come sarebbe quella di non portar armi o di dedicarsi al commercio o di contrarre matrimonio. Verso il 1325, Durand de S. Pourçain dimostra come queste restrinzioni fossero ormai antiquate, e vi accenna solo per associazione di idee citando gli antichi autori; era necessario che il penitente si astenesse da giochi e spettacoli lascivi, ma poteva pigliar parte a spettacoli rappresentanti la passione e miracoli; se voleva abbandonare il mestiere delle armi ed il commercio faceva certo cosa degna di lode; ma se non lo faceva bastava si conservasse immune dai peccati ai quali usualmente inducevano siffatti mestieri (33)

Alla pari della penitenza solenne, quella pubblica rappresentava un'anomalia del sistema sacramentale — un tentativo di amalgamare un rito antico con dogmi con esso perfettamente incompatibili. Punitivo era il carattere delle penitenze inflitte arbitrariamente, poichè miravano assai più ad incutere terrore che a portare a salute le anime, e con tutto ciò si continuò ad insistere sul loro carattere sacramentale. Qualunque fosse la notorietà della colpa commessa, bisognava confidarla al prete in confessione, il quale la riceveva nella sua qualità di vicario di Dio (34). Alberto Magno si studia di conciliare la contraddizione col dire che sebbene il pubblico peccatore sia obbligato a far vedere al prete il proprio pentimento, è pure obbligato a dare

(33) Durand. de S. Porciano in IV. Sentt. Dist. XVI. Q. V. §§ 5, 6. Cf. Gab. Biel in IV. Sentt. Dist. XIV. Q. III. Art. 3, Dub. 6.

(34) Rob. Aquinat. Opus Quadragesimale Serm. XXVIII, cap. 3.



buon esempio alla comunità, scandalizzata e pervertita dalla sua colpa (35).

Pochi esempi basteranno a far vedere la varietà delle penitenze inflitte, dalle più elevate alle più basse, allo scopo, il più delle volte, di far vedere con salutari lezioni, come nessuno possa sfuggire alle responsabilità assunte al cospetto di Dio e della chiesa. Nel 963, prima che si introducesse la distinzione tra *forum internum* ed *externum*, re Edgardo il Pacifico rapì la monaca S. Wilfrida; preso dai rimorsi, ricorse per aiuto spirituale a S. Dunstano, ed accettò sette anni di penitenza, coll'obbligo per tutto questo tempo di non portar corona, motivo per cui non venne incoronato se non nel 973 (36). Ancor più impressionante fu l'esempio di Ottone III, il quale, per mezzo di uno spergiuro, nel 998, aveva ottenuta la resa di Crescenzo, e poscia l'aveva messo a morte, facendo della moglie la propria concubina. Confessatosi a S. Romualdo, questi gli impose per penitenza di passeggiare a piedi scalzi da Roma a Monte Sant'Angelo, presso Napoli, quivi passare la quaresima in un convento, digiunando, pregando e dormendo sulla nuda terra, promettendo inoltre di abbandonare il trono imperiale per abbracciare la vita monastica (37). Più severamente venne punito l'assassinio di Tommaso Becket. I quattro cavalieri che lo perpetrarono, Ugo de Morville, William di Tracy, Rinaldo Fitz-Claire, e Riccardo Briton, si sottomisero dopo un anno e vennero inviati in penitenza in Terra Santa ove morirono. A tutti i chierici complici nella faccenda venne inibito di metter piede in chiesa per lo spazio di cinque anni, o sette anni, e furono, inoltre, colpiti da altre inabilità. Enrico II si offerse di purgarsi ad Alessandro III, il quale spedì due cardinali per assolverlo. Il 27 settembre 1172, ei s'incontrarono con lui ad Avranches, e quivi Enrico giurò di non aver avuto affatto l'intenzione di uccidere il Becket, ma, siccome alcune parole sfuggitegli potevano lasciar supporre che egli fosse stato complice del delitto, così era pronto ad espriarlo. Si sottomise ad esser battuto a spalle nude, giurò di non abbandonare mai Alessandro od i suoi successori finchè questi l'avessero riconosciuto per re, promise di permettere gli appelli a Roma, di abolire le Assise di Clarendon, origine della questione, di prendere la croce, e, la seguente estate, di intraprendere una crociata di tre anni, ed in quel frattempo di fornire

(35) S. Antonini Summæ P. III. Tit. XIV. cap. 17 § 6.

(36) Osbern. Vit. S. Dunstani cap. 35. Florent. Wigorn. ann. 964, 973.

(37) S. Petr. Damiani Vit. S. Romualdi cap. 25.



ai Templari i fondi necessari per mantenere in Palestina duecento cavalieri (38). Ciò dimostra quali enormi vantaggi la chiesa derivasse dal potere delle chiavi, e quanto sapesse approfittare della situazione. In altri casi accontentossi di imprimere nel popolo il carattere sacro ed inviolabile del clero. Nel 1202 un penitente presentossi ad Innocenzo III chiedendogli di ammetterlo a penitenza per aver, dietro ordine del suo signore, durante una guerra locale, reciso la lingua al vescovo di Cathness. Venne rinvioato a casa coll'ordine di esser condotto in giro, in camicia e mutande, per lo spazio di cinque giorni per il paese in cui il delitto era stato perpetrato, colla lingua legata ad una corda; inoltre, alla porta di ciascuna chiesa doveva esser passato per le verghe, poscia servire per tre anni in Palestina, non portar mai armi contro i cristiani, digiunare tutti i venerdì per lo spazio di due anni, a meno che il vescovo non lo assolvesse prima (39).

Riscontrasi talvolta in questa varietà di penitenze qualche elemento dell'antica penitenza, come si verifica in quella imposta, nel 1203, da Innocenzo III agli assassini del vescovo di Würzburg. L'elemento principale di questa penitenza è che gli autori per tutta la vita non potevano portar armi che contro i Saraceni o per difesa personale; era loro proibito di mangiar carne e di riammogliarsi nel caso che fossero restati vedovi; dovevano fare varii digiuni e preghiere e servire per quattr'anni in Palestina; non portar mai vesti colorate nè presenziare a pubblici spettacoli; nelle quattro grandi feste dell'anno dovevano subire la flagellazione all'altare della cattedrale di Würzburg e così ogni qual volta fossero entrati in qualche città germanica (40). Una formola generale alquanto più recente a proposito di siffatti assassinii di vescovi sancisce che il colpevole debba soddisfare per completo la chiesa così vedovata perdendo tutti i diritti di feudatario che potesse vantare di fronte alla stessa; doveva andar rivestito delle sole mutande e con una corda al collo ed una verga in mano, tratto così in giro per tutte le chiese della diocesi nelle ore di maggior concorso di popolo, battuto a spalle nude dai preti al canto dei salmi

(38) Guill. de Newburg. Hist. Angliæ Lib. II. ann. 1711. Alex. PP. III. Epist. MXIV. (Post Concil. Lateran. P. XXXV. cap. I). Rog. de Hoveden Annal. ann. 1171, 1172. Benedicti Abbatis Gest. Henrici ann. 1172. Inoltre, Alessandro sancl pure una severa penitenza per chiunque avesse avuto parte alla cosa, dai consiglieri che eccitarono l'ira del re ai portatori che portarono il bagaglio degli assassini, a tutti coloro che con essi comunicarono quando erano scomunicati. Post. Concil. Lateran. P. XXXV; cap. I.

(39) Innoc. PP. III. Regest. V. 79.

(40) Innoc. PP. III. Regest. VI. 51. Trithem. Chron. Hirsaug. ann. 1203.



penitenziali mentre confessava il suo delitto; doveva servire per cinque anni in Palestina, e per tutto questo tempo non gli era permesso radersi barba o capelli; per tutta la vita, nell'anniversario dell'assassinio, doveva astenersi dalla carne; in taluni giorni determinati doveva digiunare a pane ed acqua; tutti i giorni, poi, recitare cinque *Pater noster* ed *Ave Maria*, e per tre anni, a meno di esser moribondo, astenersi dal ricever l'eucaristia (41). La prescrizione della penitenza pubblica assunse pure la forma di legislazione penale generale, e fu talmente secolarizzata da conservare ben poche tracce di penitenza spirituale: l'ultima ad avervi importanza era l'anima del peccatore. Così, nel 1223, Onorio IV promulgava una decretale in cui dichiarava infame chiunque avesse preso parte all'assalto ed all'insulto d'un cardinale; costui perdeva issofatto tutti i feudi che avesse dalla chiesa; era dichiarato incapace di testare o di ereditare, di far da testimoniaio, di far causa o perseguire alcuno giudiziariamente per qualunque cosa; i suoi discendenti in linea maschile per due generazioni non potevano coprire alcuna carica pubblica; restava issofatto *scomunicato*, poteva esser ammesso a riconciliazione solo presentandosi alle chiese principali del vicinato la domenica ed i giorni festivi per esservi flagellato sulle nude spalle, dopo di che doveva prestare servizio per due o tre anni in Palestina, e solo dopo essersi così riconciliato poteva intentar cause e riscuoter crediti (42).

Queste penitenze si andarono rilassando col rilassare della severità della penitenza nel medio evo, come si può vedere in una formola prescritta nel 1339 per Mastino ed Alberico della Scala, rei di aver ucciso colle loro proprie mani Bartolomeo, vescovo di Verona. Processati da Bertrando, patriarca di Aquileia, si scusarono col dire che la loro vittima aveva complottato la loro morte e di cedere Verona ai Veneziani ed ai Fiorentini. Inviarono un procuratore a Benedetto XII ad Avignone, per esprimere il loro profondo dolore e scongiurarlo ad assolverli. Benedetto li assolse dalla pena della perdita dei feudi in cui erano incorsi e dalla penitenza pubblica prescritta dai canoni, in luogo

(41) *Formulary of the papal Penitentiary*, p. 21 (Philadelphia, 1892). Pare si tratti qui del modello di una penitenza imposta nel 1220, da Onorio III a Bertrando di Cares per l'assassinio del vescovo di Auch. - Raynald, *Annal. anno 1220*, n. 30.

(42) Raynal, *Annal. ann. 1225* n. 50-3. Per altri esempi di questo periodo vedi Raynald, *ann. 1239* n. 60-3; Innoc. PP. III. *Regest. V. 80*; *Epistt. Selectt. Saec. XIII. T. I. n. 647* (*Monument. Hist. German.*). Una penitenza eccessivamente severa ed umiliante imposta da Gregorio XI al sindaco ed ai borghesi di S. Valery, nel corso di una causa tra loro e l'abate di St. Valery, puossi trovare in Martene. *Thesaur. I. 981*.



della quale, entro otto giorni dalla loro assoluzione, dovevano andarsene, a piedi nudi ed a capo scoperto, in compagnia di cinquant'uomini, ognuno con in mano una torcia del peso di sei libbre, ad offrire dette torcie all'altare chiedendo umilmente il perdono dei canonici. Entro sei mesi dovevano presentare una statua d'argento della Vergine del peso di circa trenta marchi (quindici libbre), e poscia dieci lampade d'argento di tre marchi ciascuna, unitamente alla rendita necessaria per mantenerle perennemente accese, facendo pure una dote di fiorini d'oro venti annui ciascuna a sei cappellanie. In ogni anniversario dell'omicidio dovevano vestire e nutrire ventiquattro poveri; dovevano digiunare tutti i venerdì di loro vita e tutte le vigilie delle feste della Madonna, e nella prossima crociata generale dovevano inviare venti uomini per il servizio d'un anno in Terra Santa (43). Bisogna pure osservare che molte volte in questi casi torna assai difficile distinguere gli elementi che, rigorosamente parlando, appartengono rispettivamente al *forum internum* ed *externum*, da quelli che riguardano più particolarmente l'assoluzione sacramentale e l'assoluzione dalla scomunica (44).

Tuttavia, la penitenza pubblica non era rigorosamente limitata ai peccati pubblici. Guglielmo, vescovo di Parigi, ritiene varie poter essere le penitenze da farsi pubblicamente in chiesa per delitti commessi contro la chiesa, i quali possono esser sia notorii che nascosti (45). Ma si trattava di cosa punto piacevole, poichè veniva ad attribuire un potere pericoloso ai parroci, i quali potevano abusarne per fare estorsioni o per gratificarsi dei nemici. Il Cancelliere Gerson stabilisce la regola positiva non potersi imporre pratiche pubbliche per segreti peccati (46), e nel 1408, fra le regole prescritte per la visita pastorale della diocesi di Reims si trova pur questa di indagare se

(43) Raynald. Annal. ann. 1339 n. 67-8. Alquanto simile fu la penitenza imposta da Giovanni XXII a Loreta, Contessa di Spanheim, per aver catturato l'arcivescovo di Treviri durante una tregua. Raynald. ann. 1330, n. 51. Quando i rei appartenevano al popolo la chiesa non si addimostrava così misericordiosa. Vedi la penitenza di Bonifacio IX nel 1391 a cento cittadini di Antwerp rei dell'assassinio di alcuni preti durante un tafferuglio popolare. Raynald. ann. 1391 n. 4.

(44) Vedi Vol. I. La flagellazione, sia reale che simbolica, faceva parte della cerimonia di assoluzione dalla scomunica. Il penitente portava una verga colla quale poteva esser battuto od anche semplicemente toccato. Quando trattavasi di rei assolti dopo morti, anticamente era necessario disseppellire i loro cadaveri e flagellarli, ma col raddolcirsi dei costumi anche questo metodo modificossi, e divenne necessario solo battere la tomba. Avila de Censuris Ecclesiasticis, pp. 37, 40 (Lugduni, 1607).

(45) Guill. Paris. de Sacram. Pœnit. cap. 19.

(46) Jo. Gersonis Regulæ Morales (Ed. 1488, XXV. G.).



i preti impongano pubbliche penitenze per peccati nascosti; la qual cosa dimostra che si trattava di un abuso che andava soppresso (47). Fra le lagnanze esposte alla dieta di Norimberga del 1523 c'è pur questa che servivasi della penitenza per fare estorsioni nei casi di peccati di particolare gravità, anche se segretamente confessati (48). Col-l'aumentare del rigore per ciò che concerne il sigillo sacramentale, in ciò si finì collo scorgere una violazione dello stesso, e nel secolo XVII il vescovo Zerola dichiara doversi infliggere a quest'abuso le pene annesse alla violazione del sigillo — degradazione e prigionia a vita, ma il card. Lugo, autorità assai maggiore, dice solo non esser necessario, nè conveniente imporre pubbliche penitenze per peccati non pubblici (49).

Eppure, in un'epoca di persecuzione come quella, fuvvi uno dei peccati più segreti, quello di eresia, al quale la maggior parte delle volte applicavasi la penitenza pubblica (50). L'Inquisizione concentrò tutti i suoi sforzi nell'ottenere, alle buone od alle cattive, una confessione dagli inquilini delle sue prigioni. Qualora costoro avessero ammessa la loro colpa e vi avessero persistito, venivano consegnati al braccio secolare ed abbruciati come peccatori induriti ed impenitenti. Qualora avessero abiurato invocando misericordia erano riammessi alla chiesa, e le punizioni loro inflitte, prigionia, pellegrinaggi, flagellazioni, obbligo di portar croci gialle, erano tecnicamente considerate come penitenze da loro volontariamente accettate nella loro qualità di penitenti per la salute delle anime loro (51). Nemmeno la confessione e l'assoluzione sacramentale potevano avere a che vedere colla necessità della pubblica abiura e della pubblica penitenza. Se un eretico segreto confessavasi al proprio parroco, accettava la penitenza ed era assolto, ciò poteva bastare a perdonargli al cospetto di Dio, ma non a soddisfare i diritti della chiesa; egli era ancora soggetto alla giurisdizione dell'Inquisizione ed alla sua penitenza, la quale aveva per conseguenza la confisca dei beni e le inabilità che abbracciavano

(47) C. Remens. ann. 1408, Regulæ Visit. cap. 19 (Gousset, Actes etc. I. 662).

(48) Gravam. Centum Germ. Nation. n. 47 (Fascic. Rer. Expet. et Fugient. T. 270).

(49) Zerola Praxis Sacr. Pœnit. cap. XXV. Q. 34. Lämmer, Meletematum Romanorum Mantissa, p. 393 (Ratisbonæ, 1875).

(5) S. Bonavent. in IV. Sentt. Dist. XVII. P. II, Art. 1, Q. 3.

(51) Lea, Storia dell'Inquisizione nel Medio Evo, dell'Autore, lib. I, edizione Italiana, Torino, Bocca. Anche nell'inquisizione spagnuola moderna si avverte l'accusato di confessarsi e di chiedere la penitenza, ed i *Penitencidos* compaiono nei pubblici *autos de fe* in veste di penitenza con in mano una candela accesa.



due generazioni di suoi discendenti (52). Così i Sermoni, od *autos de fe* dell'Inquisizione non erano se non pubbliche penitenze per eccellenza.

Nonostante tutto questo sostegno portato al mantenimento della penitenza pubblica, anche questa, alla pari della penitenza solenne da essa soppiantata, poco a poco cadde in disuso in quel periodo di rilassatezza che precedette la Riforma. Continuò ad avere un posto nei libri, ma si sa che veniva amministrata assai di rado. Che essa fosse virtualmente antiquata lo dimostra il tentativo fatto da Hermann di Wied, arcivescovo di Colonia, — passato più tardi al Luteranismo — di richiamarla in vigore per delitti pubblici; questo tentativo ha una parte principalissima nella riforma della sua provincia, da lui intrapresa nel 1536 (53). Nel 1563, il Concilio di Trento tentò di seguire il suo esempio. Dal detto di S. Paolo doversi pubblicamente rimproverare i pubblici peccatori (I. Tim. V. 20) volle arguire che trattandosi di peccati notorii fosse necessario imporre una penitenza pubblica, acciocchè gli altri non fossero fuorviati dal loro esempio, oppure essendolo, dal loro emendamento ricevessero sprone ad emendarsi. Praticamente ciò equivaleva a far aborrire dalla punizione, e la forza dell'ingiunzione venne fatalmente indebolita dall'autorizzazione data ai vescovi di commutare questa penitenza colla privata (54). Nella Contro-Riforma che seguì i lavori di Trento, vennero tenuti varî concilii allo scopo di vedere di restaurare la negletta disciplina della chiesa, ma questa raccomandazione venne generalmente tenuta in non cale. Nel 1570, il concilio di Mechlin tentò di richiamare in vigore la penitenza pubblica, ma il carattere e gli umori popolari dei Paesi Bassi non erano tali da permettere una risurrezione dell'antica disciplina sacerdotale, ed i vescovi dovettero usare molta prudenza nella scelta delle persone adatte all'esperimento (55). Il concilio di Bourges del 1584 suggerì pure discretamente di commutare la penitenza pubblica colla privata, a seconda delle circostanze di tempo, di luogo e di persona, e quello di Bordeaux del 1583, raccomandando di richiamarla in vigore ebbe cura di ammonire i vescovi di commutarla (56). Evidente-

(52) Zanchini, Tract. de Haeret. cap. XXXIII.

(53) C. Coloniens, anno 1536, P. VII. cap. 38. « In publicis vero criminibus, quemadmodum necesse est, ita jubemus ad canones antiquos publicæ penitentiae regredi ».

(54) C. Trid. Sess. XXIV. De Reformat. cap. 8.

(55) C. Mechlin. ann. 1570, De Sacramentis cap. 6 (Harduin. X. 1181).

(56) C. Bituricens. ann. 1584, Tit. XXI. cap. 2; C. Burdegalens. ann. 1583, cap. 2 (Ibid. 1346, 1480).



mente trattavasi di dimostrazioni formalistiche, e molti altri concilii francesi tenuti verso la fine del secolo XVI per imporre i decreti di Trento passano ciò sotto silenzio (57). Nel 1571 il concilio di Besançon accenna alla penitenza pubblica come ancora in vigore, dicendo che l'imporgla spetta esclusivamente ai vescovi, e quanto avventurarsi a fare il sinodo di Brescia del 1603 si è di ammonire i preti doversi negare i sacramenti ai pubblici peccatori a meno che dimostrino pubblicamente di esser pentiti (58). Pare così che i decreti del concilio di Trento finissero coll'esser ignorati per tutta la cristianità latina; l'unico che si studiasse di farli osservare fu S. Carlo Borromeo. Nel suo primo concilio di Milano del 1565 ordinò a tutti i suoi preti di imporre la penitenza pubblica a tutti i pubblici peccatori, ammonendoli che solo il vescovo aveva il diritto di commutarla nella privata. Pare che questo tentativo a nulla approdasse, giacchè nel 1573 ordinò ai vescovi di far tutto il possibile per tradurlo in pratica, ed anch'egli lavorò a tutt'uomo per richiamare in vigore la lungamente obliata cerimonia della penitenza solenne. Punto scoraggiato dalla testardaggine di una generazione incallita nei suoi usi, nel suo manuale di istruzioni ad uso dei confessori egli specifica doversi imporre la penitenza pubblica ai pubblici peccatori, e nessuna commutazione esser permessa senza il suo espresso permesso (59).

Invano. Verso la metà del secolo XVII Padre Morino afferma che di essa si trovavano ancora tracce in alcune poche diocesi, dove di tanto in tanto veniva imposta ai contadini, sopra tutto nei casi di soffocazione di bambini (60). Antoine Arnauld inculca con tutto zelo il ritorno all'antica pratica della chiesa, che la esigea per tutti i peccati mortali, mentre il suo contemporaneo Marchant ritiene esser peccato mortale confessarsi e ricevere pubblicamente l'assoluzione senza necessità (61). Subito dopo il Juenin dolorosamente riconosce

---

(57) Juenin (De Sacramentis Dist. VI. Q. VI. cap. 8, Art. 2, §§ 1, 2). Dice che a questo proposito pronunciossi pure l'assemblea del clero francese tenuta a Melun nel 1579, ed in concilii di Rouen del 1581 e di Aix del 1585. Non ho potuto consultare la prima di queste adunanze, e nulla del genere sono riuscito a scovare negli altri due.

(58) C. Bisuntin. ann. 1571, De Pœnitentia; C. Brixiense ann. 1603, De Confessione cap. 8 (Hartzheim VIII, 159, 545).

(59) C. Mediolan. I ann. 1565, P. II cap. 5. C. Mediol. III anno 1573, cap. 8 (Harduin, X. 665, 776). S. Car. Borrom. Instruct. Confessar. pp. 69, 78, 81 (Ed. 1676).

(60) Morin. de Pœnit. Lib. V. cap. XXV. § 13.

(61) Ant. Arnauld, Traité de la frequente Communion, P. I. ch. XX. XXI. Marchant Tribunal. Animar. Tom. I. Tract. I, Q. 14, Concl. 2. L'Arnauld nella sua prefazione afferma che la penitenza pubblica per peccati mortali fu praticata con grande zelo



che quasi tutti i preti eransi schierati dalla parte di coloro che combattevano siffatta pratica, e gli argomenti cui ricorre per sostenerla altro non fanno che testimoniare in pro' d'una causa persa. L'immunità degli ecclesiastici da questa pubblica umiliazione, forniva contro di essa un argomento inconfutabile, e ben poco valeva l'accennare agli esempi edificanti di Teodosio il Grande e di Enrico II. Essa era talmente caduta in disuso che i teologi discutevano se essa appartenesse al *forum internum* od all'*externum*, ed alcuni arrivarono al punto di dubitare se la si potesse imporre in confessionale per pubblici peccati (62). Nè questo deve meravigliarci, poichè vediamo che lo stesso concilio di Trento nè parla a mezza voce; qualora il penitente sia renitente a sottoporvisi, non bisogna troppo facilmente imporgliela, ma bisogna persuaderlo alle buone ad accettarla come utile per sè e gli altri (63).

Tuttavia, per un clericidio commesso da un laico, trattandosi di delitto notorio, la penitenza pubblica nella sua forma medioevale durò assai più a lungo, sebbene in maniera da lasciare assai dubbiosi i lettori a qual *forum* appartenesse. Verso la metà del secolo XVII il colpevole, vestito delle sole mutande colla corda al collo ed il bastone in mano, doveva esser trascinato per le cinque chiese del vicinato, nelle ore di maggior affollamento, battuto dal clero al canto di un salmo penitenziale. Tutti i clerici, dal più elevato al più basso, facevano a gara a batterlo, per l'offesa da lui recata a tutto il corpo, ed egli doveva sottomettersi a ricever colpi da loro tutti (64) — idea questa che esclude per completo ogni concetto di pentimento sacramentale. Ancora nel 1745, in Pomerania, chi avesse soffocato un bambino era sottoposto alla penitenza pubblica. In casi siffatti il decano rurale poteva assolvere *in foro conscientiae*, ma il colpevole doveva mettersi in veste di penitente alla porta della chiesa per tutta la durata della

---

e soddisfazione in una parrocchia sita a venticinque leghe da Parigi. Trattasi della parrocchia di S. Maurizio, nella diocesi di Sens, sotto Du Hamel, discepolo di Saint Cyran (Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, II. 454).

(62) Juenin de Sacramentis Dist. VI. Q. VI. cap. 8, Art. 2, §§ 1, 2. Liguori Theol. Moral. Lib. VI. n. 512. Però, alcuni teologi del tempo hanno ritenuto che la penitenza pubblica si dovesse imporre per peccati pubblici. Clericati, de Pœn. Decis. XXXIV. n. 15; La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. II. n. 1229.

(63) Catech. Tril. De Pœnit. cap. XIII. « *Quamvis eam pœnitens refugiat ac deprecetur non erit facile audiendus: verum persuadere eum oportebit ut quæ tum sibi tum alis salutaria futura sunt libenti ac alacri animo excipiat* ».

(64) Marc. Paul. Leonis Praxis ad Litt. Maj. Pœnitentiarii, pp. 277, 283 (Mediol. 1665). Ma ci si dice (pp. 285-6) che quando ci fossero buone ragioni ciò potevasi commutare in penitenza privata.



Quaresima, e veniva poi assolto il Venerdì Santo dal vescovo o da un suo delegato (65). Nella pratica generale la posizione teoretica della chiesa è rimasta immutata; il Rituale Romano sancisce doversi esigere pubblica soddisfazione da chi abbia prodotto un pubblico scandalo, e questo in teoria è tutt'ora in vigore (66). Ma in pratica è antiquato. Ancora nel 1702, il Chiericato manifesta il suo dispiacere di non potervi sottomettere coloro che menano vita scandalosa (67); anche a Milano, dove gli statuti di S. Carlo Borromeo fecero testo, uno scrittore della metà dello scorso secolo ci informa che queste regole erano cadute in disuso (68), ed oggi si può dire che esse sopravvivano in un solo caso, quando, cioè, trattisi di persone che hanno abbandonata la chiesa e poi chiedono di esservi riammesse; nel caso di costoro si ritiene ancora indispensabile la confessione e l'abiura pubblica dei loro errori (69).

I Riformatori conservarono la penitenza pubblica, allo stato di punizione e non di soddisfazione, per il fatto dell'aver essi voluto fare ritorno più che fosse possibile alla chiesa primitiva. Fra i Luterani i peccati pubblici avevano bisogno della pubblica assoluzione, e la penitenza pubblica veniva inflitta ai rei notorii che avessero chiesto di riconciliarsi colla chiesa (70). Verso la metà dello scorso secolo, però, il Böhmer la dice antiquata, anche quando si trattasse di adulterio, e di fornicazione, i soli casi ai quali fosse ormai ristretta e si schiera contro di essa, sopra tutto per il fatto che la stessa spesso veniva commutata a suon di contanti (71). Fra i Calvinisti francesi venne applicata nel caso di pubblici peccati e di peccatori induriti, che, dopo scomunica, si fossero pentiti ed avessero chiesto di esser riammessi alla chiesa (72), e gli atti dei più antichi sinodi dimostrano

(65) Synod. Culmens. ann. 1745. cap. 15 (Hartzheim X. 529). In questo evidentemente la penitenza pubblica appartiene al *Forum Externum*.

(66) Rituale Roman., Tit. III, cap. I. S. Alph. de Ligorjo Praxis Confessar. n. 13. Reuter Neoconfessarius instructus n. 18. Th. ex Charmes Theol. Univ. Dissert. V. cap. 5, Q. 2, Concl. 2. Synod. Neogranatens. I. ann. 1868, Tit. IV. cap. 8 (Coll. Lacens. VI. 513).

(67) Clericati de Pœnit. Decis. XVIII. n. 32.

(68) Mazzucchelli, Tract. de Casibus Reservatis in Dioeces. Mediol. Cas. XV. (Mediolan, 1757).

(69) Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. IV. Th. II. S. 215. Synod. Sutchuens. ann. 1803, cap. VI. § 5 (Coll. Lacens. IV. 607).

(70) Steitz, Die Privatbeichte u. Privatabsolution der Lutherischen Kirche, pp. 54-61, 130.

(71) J. H. Böhmer Jur. Eccles. Protest. Lib. V. Tit. XXXVIII. §§ 67-8.

(72) Discipline, Ch. V. can. 20, 22, 25 (Quick's Synodicon in Gallia Reformata I. XXXIV).



come vi si ricorresse non di rado. In Scozia, lo zelo instancabile delle Kirk-Séssions fece di essa una vera e propria punizione, di cui si ha prova nell'uso abituale dello scanno di pentimento, sul quale doveva posarsi il colpevole, al cospetto della congregazione, rivestito di indumenti stretti di lino, a forma di gonna, mentre il ministro, predicando, dalla loro vergogna traeva argomenti di edificazione per i fedeli. Sotto questa forma essa durò fino al principio del XVIII secolo (73).

L'accettazione volontaria della penitenza pubblica nel medio evo è argomento degno di esser minutamente trattato assai più di quanto lo permetterebbero i limiti che ci siamo imposti. Lo zelo irresistibile e disordinato di quei tempi diede la stura a vere e proprie epidemie di pubblica mortificazione della carne, come quella accaduta nel 1259, quando l'Italia e parte della Germania furono letteralmente inondate da bande vagabonde di Flagellanti. Nel 1349, le stragi del Morbo Nero produssero eccitazioni di carattere ancor più duraturo e formidabile. I Flagellanti si fecero allora a sostenere che la loro disciplina, qualora fossesi potuta continuare per trentatré anni e mezzo, costituiva un battesimo di sangue capace di purgar l'anima da tutti i peccati rendendo superflui i sacramenti della chiesa. Trattossi di un'eresia assai pericolosa, e venne condannata da Clemente VI nell'ottobre del 1349, ma la credenza continuò ad esistere ostinatamente ed a rivelarsi con scoppii momentanei fino al primo quarto del secolo XV. Nel 1449, la pestilenza e la fame produsse in Italia una nuova e formidabile manifestazione di zelo, punto contaminata da eresia, e le vie delle città erano gremite di bande di penitenti che si amministravano la disciplina. Uno sviluppo più organizzato della stessa tendenza puossi scorgere nelle corporazioni dei « Verberati » istituita in Genova nel 1306, che passavano per le vie flagellandosi a sangue, con alla testa vescovi e dignitari ecclesiastici. Nel 1399, sappiamo dell'esistenza di settanta di queste confraternite, che potevano portare in processione ben 1400 membri (74).

Rimasugli di questi costumi se ne riscontrano ancor oggi. Un corrispondente di giornale ne descrive le pratiche a Grosseto, in Toscana, il giorno del Venerdì Santo, parlando di una processione di circa trenta giovani, col viso coperto da una maschera, armato ciascuno di due verghe per la disciplina, una di fino metallo, l'altra con punte aguzze saldamente intrecciate. Con queste, all'ordine di un capo, ei si

(73) Rogers, *Scotland Social and Domestic*, pp. 353, 364-65.

(74) *Georgii Stellæ Annal. Genuens. ann. 1399* (Muratori S. R. I. XVII. 1174).



battono sulle spalle nude fino a farne spicciar il sangue, e l'esercizio dura per lo spazio di alcune ore, finchè va a finire in chiesa. Ancor più stravaganti sono le pratiche, in uso nel Nuovo Messico e nel Colorado, di associazioni note col nome di *Hermanos Penitentes* o *La Santa Hermandad*, che rappresentano in tutte le sue più minute particolarità la *Via Crucis*, compresa la crocifissione; le flagellazioni di costoro sono rese ancor più crudeli dall'uso terribile di una pera spinosa. Anticamente queste associazioni contavano migliaia di aderenti, ma l'arcivescovo Lamy sconsigliò dall'iscrivervisi, e fece tutto il possibile per farle proibire da Pio IX. Ma il papa morì senza venire ad una decisione e Leone XIII rifiutossi di condannarle, richiamando però l'attenzione alla bolla di Clemente VI, del 1349, in cui si proibivano le pubbliche processioni dei Flagellanti. Ciò diminuì assai il loro numero; l'arcivescovo Salpointe denunciò le loro pratiche, la qual cosa bastò per interrompere le loro processioni del Venerdì Santo. Ma il rito continuò a vivere segretamente nei paesi di montagna.

Eccessivamente oscure sono le origini della penitenza privata imposta dalla chiesa che poco a poco soppiantò la penitenza pubblica fino a che oggi è diventata universale. Gli apologisti moderni, necessariamente costretti a dimostrarne l'esistenza fino dai tempi più antichi, invano si sono sforzati di trarre argomenti dai Padri. Si è ricorso perfino alla testimonianza di S. Agostino, la teoria del quale sul potere delle chiavi era precisamente questa, che il peccatore ottiene il perdono dei suoi peccati mediante le preghiere della chiesa, le quali, com'è naturale, non potevano esser fatte se non nel caso di penitenza pubblica (75). Quest'idea dell'efficacia dell'intercessione della congre-

(75) Così S. Agostino, parlando dei peccati più segreti, che si possono conoscere solo quando il peccatore riconosca d'averli commessi, dice: « Agite pœnitentiam qualis agitur in ecclesia ut oret pro vobis ecclesia. Nemo sibi dicat, Occulte ago, apud Deum ago: novit Deus qui mihi ignoscat, quia in corde meo ago, e passa poscia ad illustrare il suo consiglio accennando alla penitenza pubblica di Teodosio il Grande. Serm. CCCXCII. cap. 3. Il Palmieri (Tract. de Pœnit. p. 395) in mancanza di altre prove per dimostrare la penitenza privata, cita un passo da un altro sermone, che nulla ha a che vedere coll'argomento, poichè quivi S. Agostino (Serm. LXXXII. cap. 7, 8) parla del testo di Matt. XVIII. 15, « correggilo tra te e lui solo », e dimostra che per i peccati non pubblicamente noti non sarebbe necessario correggere pubblicamente. L'unica deduzione che se ne possa trarre è questa che c'erano zelanti pastori i quali si divertivano nei loro sermoni a dispensare fiere rampogne per peccati di cui casualmente erano venuti a conoscenza, costume che impediva che i peccatori ricorressero per consiglio e consolazione, e che S. Agostino avrebbe voluto reprimere. Abbiamo già accennato alla prova che comunemente deducevasi da S. Ambrogio e S. Crisostomo (Vol. I).



gazione in favore del pubblico penitente continuò anche dopo l'introduzione della penitenza privata nell'uso pubblico. Una delle più antiche allusioni a quest'ultima trovasi in un sermone attribuito a S. Cesario d'Arles, che, se è veramente suo, dimostrerebbe come fin dalla metà del secolo VI, fossesi introdotta la pratica della penitenza privata; ma sebbene il peccatore sia libero di scegliere tra essa e la penitenza pubblica, quest'ultima era allora considerata come assai più efficace, poichè assicurava il benefizio delle preghiere del popolo. Così si può dire che la penitenza privata fosse permessa, ma considerata come inferiore alla pubblica (76). Infatti, un altro sermone attribuito a S. Cesario ammette che per i peccati mortali pubblici la penitenza pubblica fosse indispensabile, poichè per la loro redenzione era necessaria l'edificazione della congregazione (77). In ogni caso, la penitenza non aveva nulla di sacramentale, poichè non era necessario che fosse prescritta dal prete o dal vescovo; uguale efficacia aveva quella che ognuno fossesi liberamente imposta, poichè Dio non giudica chi già si giudica da sè (78).

L'uso della penitenza privata diffusesi dapprincipio lentamente ed irregolarmente. Nella Spagna, nel primo quarto del secolo VII, pare che S. Isidoro di Siviglia conoscesse solo la penitenza fatta vestendosi di gramaglie e cospargendosi di cenere, ossia la penitenza pubblica (79). Eppure crebbe sempre più la tendenza ad evitare l'umiliazione dell'apparire in pubblico in veste di penitente, e la chiesa, desiderando incoraggiare la pratica della confessione, volentieri accettò di fare delle concessioni. Così Gregorio Magno afferma che nella chiesa c'erano uomini potenti che non si sarebbero sottoposti ad un'aperta riprovazione, ed il loro onore potevasi benissimo salvaguardare nel caso di peccati segreti, ma quando si fosse trattato di peccati pubblici non potevasi fare a meno di pubblicamente rimproverarneli (80) — pare che per la comune dei credenti non si badasse ancora troppo pel sot-

(76) S. Augustin. Serm. Append. Serm. CCLXI. n. 1 (Migne, XXXIX. 2227). « Et ille quidem qui poenitentiam publice accepit poterat eam secretius agere: sed credo considerans multitudinem peccatorum suorum videt se contra tam gravia mala solum non posse sufficere: ideo adjutorium totius populi cupit expetere ».

(77) Ibid. Serm. CIV. n. 7 (p. 1948). « In luctu et in tristitia multo tempore permanentes et poenitentiam etiam publice agentes: quia justum est ut qui multorum destructione se perdiderit cum multorum aedificatione se redimat ».

(78) S. Cæsar. Arelat. Homil. XVII.

(79) S. Isidori Hispalens. de Eccles. Officiis Lib. II. cap. XVII. n. 4, 5; Epist. I. n. 9, 10 (Gratiani, cap. I, Dist. XXV).

(80) Greg. PP. I. Moral. Lib. XIII. cap. 5.



tile — e questa politica di convenienza certamente non limitossi al suo tempo, ma andossi sempre più diffondendo portando all'imposizione della penitenza. Ciò avvenne specialmente quando trattossi delle indomite nature dei barbari, le leggi dei quali prescrivevano punizioni pecuniarie, ma non personali; con essi la chiesa dovette adattarsi a subire il loro carattere. Riusciva evidentemente impossibile persuaderli a sopportare le disgrazie e le privazioni della pubblica penitenza, deporre le armi, ed astenersi dal matrimonio e dalla guerra; le popolazioni soggette potevano benissimo sottoporsi a queste degradazioni ed inabilità, ma non i liberi Teutoni, fatta eccezione di taluni casi particolari, ed era necessario uniformarsi alla loro idiosincrasia. Il Teutone potevasi benissimo indurre a confessarsi di tanto in tanto privatamente dei suoi peccati e ad accettare una penitenza privata, il rigore della quale, come vedremo in seguito, venne poi assai attenuato dal sistema di composizione e di redenzione, ma qui stava il tutto. Quindi, la pratica della penitenza privata andossi insensibilmente diffondendo, senza che le autorità si inducessero a riconoscerla in modo tale da metterci in grado di seguirne lo sviluppo più di quanto abbiamo già fatto parlando della confessione auricolare, colla quale fu inseparabilmente connessa.

Lo sviluppo del nuovo sistema trovasi nei Penitenziali, l'uso dei quali andossi gradatamente diffondendo dal secolo VII in poi fino a diventare universale nel IX e nel X. I vescovi conservarono il diritto di imporre la penitenza pubblica e di concedere la riconciliazione; e siccome questa andò declinando per l'avversione dei barbari a sottomettersi, e la chiesa inculcava ardentemente la pratica della confessione privata fatta al prete, questi col tempo ebbe naturalmente il diritto di prescrivere la penitenza privata, l'uso della quale fecesi sempre più abituale. Eppure sebbene per ragioni di convenienza noi la possiamo chiamare privata, e sebbene manchi della solennità di cacciare dalla chiesa e di riammettere, lineamento simbolico della penitenza pubblica, pure non si può affatto dire che fosse già segreta come lo è nei tempi moderni, e rassomigli piuttosto a quella che gli scolastici chiamarono col nome di penitenza pubblica, quando l'antica penitenza pubblica erasi venuta trasformando nella solenne. I Penitenziali riboccano di prescrizioni assolutamente impossibili a conservarsi segrete — pellegrinaggi, lunghe sospensioni dalla comunione, composizione colle parti lese, entrata in convento, e, per gli ecclesiastici, sospensione dalle funzioni e perfino degradazione. Se ci facciamo a considerare i Penitenziali, ci accorgiamo subito trattarsi di rozze com-



pilazioni di leggi, in parte profane ed in parte spirituali; essi rappresentano il tentativo fatto dagli uomini di sfuggire ai codici barbarici e di ridurre le collezioni semi-barbare in modo da far loro riconoscere la morale e l'ordine, solo in rapporti remotissimi col sistema moderno della confessione e della penitenza sacramentale.

All'epoca della ricostruzione e della decadenza carolingica la chiesa trovò modo di enunciare ed in parte di stabilire le sue pretese ad imporre l'obbedienza alle sue leggi, ed incominciarsi a scorgere i germi da cui scaturì il sistema medioevale. Come abbiamo visto, lo sforzo di richiamare in vigore la pratica della penitenza pubblica fu difficile e riuscì solo parzialmente, per cui riuscì il compromesso di applicare la stessa solo a colpe pubbliche e notorie, dichiarando che per i peccati segreti, noti solo mediante la confessione volontaria, bastava la penitenza privata. A questo scopo andaronsi a cercare argomenti nelle False Decretali; ma che si trattasse di una vera e propria novità apparisce dal fatto che questa regola veniva ora enunciata per la prima volta, e dal bisogno sentito da Rodolfo di Bourges di spiegarla, col dire che i fedeli sarebbero rimasti scandolezzati al vedere pubblicamente puniti dei peccatori dei peccati dei quali nessuno sospettava (81).

Così la chiesa accettò la penitenza privata come equivalente della pubblica che non era più in grado di imporre come costume generale; in massima, le due vennero considerate come uguali, sebbene nè l'una nè l'altra fosse sacramentale, e per un certo tempo rimasero fuse insieme fino a che cristallizzossi e venne universalmente ammessa la distinzione tra peccati pubblici e privati (82). Trattavasi, però, di un

(81) Rodolph. Bituric. Capit. cap. XLIV Cf. Poenit. Ps. Theodor. c. XLI § I (Wassersleben, p. 610).

(82) Nello sforzo fatto per eludere il carattere sacramentale dell'antica riconciliazione, il Binterim (Denkwürdigkeiten IV. III. 6) dimostra che in quel periodo la penitenza pubblica aveva perduta la sua funzione sacramentale mentre la privata l'aveva conservata, e, con quello strabismo abbastanza strano che contraddistingue tutti questi sforzi apologetici, cita un passo di Benedetto il Levita che dimostra precisamente il contrario — e cioè, che l'una e l'altra penitenza erano precisamente simili, e che l'oggetto raggiunto dall'una e dall'altra è la riconciliazione, non l'assoluzione: « Si vero occulte et sponte confessus fuerit, occulte faciat. Et si publice et manifeste convictus aut confessus fuerit, publice ac manifeste fiat, et publice coram ecclesia juxta canonicos poenitet gradus. Post peractam vero secundum canonicam institutionem poenitentiam, occulte vel manifeste, canonicè reconcilietur et manus ei cum orationibus quæ in sacramentario ad reconciliandum poenitentem continentur imponatur ». Capitul. Lib. V. cap. 116. Cita pure C. Arelatens. ann. 813, cap. 26 (Harduin. IV. 1006), che nulla ha a che vedere colla questione. Diffatti, tutti gli scolastici ed i manuali dei secoli XIII e XIV ritengono che sia la penitenza pubblica che la privata come anche la solenne abbiano lo stesso carattere.



periodo di transizione, e gli antichi costumi non cedettero il passo ai nuovi senza considerevoli vacillazioni pratiche. Di questo periodo esiste una formola, usata nella diocesi di Costanza, che dimostra come la penitenza pubblica fosse la sola riconosciuta efficace, e come la penitenza privata non fosse se non una sostituzione temporanea; se il peccatore, essa dice, non può per qualunque motivo presentarsi il Mercoledì delle Ceneri, oppure se è cretino, o timido o vergognoso oppure legato da una moltitudine di peccati, non lo si può persuadere a farsi innanzi, il prete, dopo averlo segretamente ascoltato in confessione, può imporgli la penitenza privata, finchè l'aiuto divino, l'esempio dei padri, e le istruzioni del prete, possano indurlo a correre al seno della madre chiesa colla riconciliazione (83). Inoltre, i vescovi non abbandonarono senza lotte ai preti il controllo dei peccati privati. Venne allora fabbricata ed attribuita a papa Eutichiano (275-283) una Decretale, la quale dichiara necessario l'ordine vescovile prima che il prete possa riconciliare per peccati segreti i peccatori, fatta eccezione del letto di morte, in cui essi possono assolvere, e l'esser stata questa decretale conservata nella collezione di canoni fino a mezzo il secolo XII dimostra quanto i vescovi fossero restii ad abbandonare le loro antiche prerogative (84). Per un altro verso, sorse pure un costume che denota lo stato di transizione della questione ed il carattere misto della penitenza pubblica e privata. Al prete venne imposto di invitare tutti i peccatori a presentarsi e confessarsi il Mercoledì delle Ceneri; allora veniva loro imposto di ripresentarsi il Venerdì Santo per la riconciliazione, ma se l'avessero fatto di mala voglia od avessero addotto qualche impedimento, potevasi loro imporre una penitenza quadagesimale od anche annuale e riconciliarli sui due piedi, ed in mancanza del parroco poteva funzionare ed amministrare loro la comunione il diacono (85).

(83) Pez, *Thesaur. Anecd.* II. II. 611. Un altro Ordo, probabilmente dell'VIII o del IX secolo, qualora il penitente sia cretino, avvertono il prete di riconciliarlo subito: qualora poi, fosse intelligente, gli prescrive la penitenza, dopo aver compiuta la quale deve ritornare per la riconciliazione. Morin, de *Pœnit.* Append. p. 19.

(84) *Ut presbyteri de occultis peccatis jussione episcopi pœnitentes reconciliant et sicut supra præmissimus infrimantes absolvant et communicent.* Burchardi Decr. XVIII. 16. Ivon. Decr. XV. 38. Gratian. c. 4. Caus. XXVI. Q. VI. Abbiamo qui una reminiscenza dell'antica regola, per la quale il penitente moribondo poteva ricevere il viatico senza obbligo di riconciliazione nel caso che fosse guarito. Il termine « assoluzione » evidentemente significa qui l'assoluzione dalla scomunica ed una cerimonia inferiore alla riconciliazione. L'assoluzione sacramentale non erasi ancora inventata.

(85) Ps. Alcuin. *Lib. de Divinis Officiis* cap. 13. Morin, de *Pœnit.* Append. p. 55.



Offerta così al peccatore l'opzione tra la penitenza pubblica e la privata il numero di coloro che si rifiutavano di sottoporsi all'umiliazione al cospetto del popolo divenne naturalmente maggiore; nè avevano a lottare coll'avversione dei preti, poichè ciò metteva costoro in grado di assumere funzioni vescovili, oltre all'attrattiva delle elemosine penitenziali, giacchè divenne regola che la penitenza pubblica e solenne appartenesse alla cattedrale e la privata alla chiesa parrocchiale (86). Di fronte a questa doppia spinta del prete e del penitente il vescovo non fu più in grado di conservare le sue posizioni, e videsi costretto a declinare la funzione della penitenza pubblica e della riconciliazione. Il vescovo abbandonò al prete la massa dei peccati segreti, eccettuati quelli più vergognosi che riservossi, ma mantenne i suoi diritti sui peccati pubblici e scandalosi, che impose venissero a lui deferiti per pubblica penitenza, e così poco a poco si arrivò ad ammettere la distinzione che i peccati notorii esigevano la penitenza pubblica e la pubblica riconciliazione, mentre di penitenza privata potevansi colpire i peccati segreti rivelati solo in confessione. Lento ed irregolare fu lo sviluppo di questo principio, giacchè non esistevano ancora regole generali nè un potere centrale capace di imporle. Ancora indipendenti erano le chiese locali; ciascuna diocesi o provincia faceva legge a sè, e regolavasi in siffatte questioni a piacer suo. Lo si può scorgere nella svariata legislazione dei sinodi locali, ed ancora nel secolo XII, Pietro il Venerabile, combattendo l'eresia Pietrobrusiana che negava l'efficacia dei suffragi per i morti, afferma che quasi ogni chiesa era fornita di costumi locali diversissimi (87). Così, come abbiamo visto nel secolo X, Attone di Vercelli nella sua diocesi non permise se non la penitenza pubblica, da lui tenuta rigidamente sotto il suo controllo, mentre il suo contemporaneo Raterio di Verona afferma che i suoi preti dovevano invitare il loro popolo a confessarsi il mercoledì delle ceneri; quando si fosse trattato di peccati segreti, ei potevano imporre la penitenza, non a discrezione loro, ma in conformità dei Penitenziali, mentre a lui dovevano esser deferiti i peccatori pubblici; non dice se i preti potessero riconciliare l'una o l'altra classe, ma pare che Raterio riservasse a sè questa funzione poichè li ammonisce a non lasciarsi corrompere ed inviargli per la riconciliazione

(86) Bernardi Papensis Summæ Decretalium Lib. III. Tit. XXV. § 2.

(87) Petri Venerab. Tract. contra Petrobrusianos (Migne, CLXXXIX. 836). «Sunt equidem innumerabiles et diversissime diversarum ecclesiarum ad unam catholicam pertinentium consuetudines, ut pene tanta sit varietas usuum quanta multiplicitas ecclesiarum».



penitenti indegni con un certificato testificante aver essi debitamente fatta la penitenza (88).

Così riuscì a stabilirsi lentamente ed irregolarmente la pratica della penitenza privata per peccati segreti, ed i vescovi poco a poco l'abbandonarono ai preti, sebbene ancora alla fine del secolo XI alcuni canoni normanni proibiscono ai preti d'imporla eccetto dietro ordine del vescovo (89). E' evidente, difatti, che se la confessione auricolare doveva diventare generale, il penitente doveva sentirsi attratto dalla penitenza segreta che avrebbe fatto sì che i suoi peccati non fossero conosciuti da altri; doveva non sentirsi più atterrito dal rigore e dalla pubblicità e dall'umiliazione inerente all'uso antico, nè era necessaria una gran dose di casuistica per dimostrare che se questa penitenza segreta facevasi triviale, il malanno era grandemente compensato dall'estensione del confessionale.

Con quanta rapidità, data quest'influenza, il confessore finisse coll'assumere poteri discrezionali, e quanto la mitezza attraesse, lo dimostra la pratica di cui parla S. Geraldo, fondatore dell'abbazia di Grandselve. Ci si dice che colle prediche e le sue esortazioni egli attirasse molti al pentimento ed alla confessione. Le folle accorrevano a lui col fardello dei loro peccati, ed il buon santo imponeva loro per penitenza solo di digiunare al venerdì e di astenersi dal mangiar carne al sabato (90). Qualche volta questo potere discrezionale portò ad indebiti rigori, come si verifica nel caso di S. Domenico Loricato, il quale, passata la Quaresima di S. Martino (le sei settimane che precedono il Natale) in preghiere e digiuni, recossi la vigilia di natale a confessarsi ad un abate del vicinato: la recita d'un breve salmo sarebbe stata penitenza più che sufficiente, ma l'abate, giovane ed inesperto, gli prescrisse la recita di trenta salterii, ed il santo, senza far motto, si rinchiuse nel suo eremitaggio finchè non ebbe compiuta tutta la penitenza (91). Le abitudini ingenerate da questo modo di fare di-

(88) Attonis Vercell. Capitulare, c. 90, 96. Ratherii Veron. Synodica, cap. 8-9-10-15.

(89) Post Concil. Rotomagens. ann. 1074, cap. 8 (Harduin. VI. I. 1520).

(90) Vit. S. Geraldii Silvæ-Majoris c. 24 (Migne, CXLVII, 1040).

(91) S. Petr. Damiani Vit. S. Dom. Loricati cap. 12. Il santo meritossi il titolo di *Loricatus* per le penitenze da se stesso inflittesi, la qual cosa dimostra come le prescrizioni ufficiali della chiesa ben poco appagassero l'ardore dell'anime assetate di salute, che andavano a chiedere ad un'immolazione spontanea. Ei portava sulla nuda pelle un cilizio di crine, ma anche questo parve troppo poco al suo spirito di mortificazione, per cui fecesi un nuovo cilizio fatto di punte acuminate di ferro, sì che cingendogli i lombi, stentava assai a muoversi. Ei conservò segreta questa sua penitenza finchè il suo corpo emaciato attrasse l'attenzione, ed ei ne fu miracolosamente libe-



mostrano con quanta poca sapienza venisse amministrata questa penitenza arbitraria. Se S. Geraldo dava ai suoi penitenti un irrisorio digiuno, il beato Bertoldo, abate di Garz, infliggeva sempre la flagellazione, alla quale dovevasi sottoporre ogni penitente che a lui si presentasse (92).

E con tutto ciò la penitenza privata non era ancora riuscita a soppiantare per completo i riti pubblici nemmeno per peccati segreti. Un sermone del mercoldì delle ceneri di S. Ivone di Chartres è indirizzato a tutti coloro che, espulsi dalla chiesa in gramaglie e ceneri, si presentano ancora spontaneamente per sottoporsi alla penitenza pubblica, ed ei li esorta a confessarsi di tutti i loro peccati, sicuri che con ciò sarebbero loro rimessi (93). Evidentemente questa era ancora ritenuta più efficace della penitenza privata, giacchè sebbene Onorio di Autun affermi che essa era oggetto di scherno, ed accetti la distinzione per la quale essa sarebbe stata riservata ai peccati pubblici (94) pure molti attenevansi ancora agli antichi insegnamenti. Il Pseudo-Agostino ritiene necessario dimostrare la sufficienza della penitenza privata per i peccati segreti e lo fa in maniera da lasciar capire che trattavasi di questione ancora dibattuta; egli è d'accordo con Cesario di Arles nel ritenere che la stessa sia meno efficace del rito pubblico; nel caso Dio è placato dalla confessione fatta al prete; per la remissione dei peccati pubblici bisogna ricorrere ai meriti dell'a chiesa; la penitenza ha da esser pubblica acciocchè Dio si lasci commuovere dalle lacrime intercessorie del popolo; la chiesa, spesso offesa, dev'essere indotta a pregare per il peccatore, sì da poter indurre Dio a perdonargli (95). Evidentemente nè nell'uno nè nell'altro rito c'era ancora alcunchè di sacramentale. Ancora alla metà del secolo XII il Card. Pullus riconosce che si sosteneva l'opinione, da alcuni, circa la necessità della penitenza pubblica amministrata dal vescovo tanto per i peccati pubblici che per i privati, sebbene, a suo modo di vedere, per i peccati segreti basti ricorrere alla penitenza privata imposta dal prete (96).

rato il giorno della festa di S. Simone e Giuda, quando i due capi estremi di questa cintura da se si ruppero e scomparvero. S. Pier Damiani ne parla come di cosa accaduta al tempo suo.

(92) Martene de antiq. Eccles. Ritibus Lib. I. cap. VI. Art. 4, n. 17.

(93) S. Ivonis Carnotensis Serm. XIII.

(94) Honorii Augustodun. Speculum Ecclesiae: De Nativitate Domini.

(95) Ps. Augustin. de vera et falsa Pœnit. cap. XI.

(96) R. Pulli Sentt. Lib. VI. cap. 57. Gli apologisti moderni si sono soffermati con compiacenza (Palmieri, Tract. de Pœnit. p. 399) sur una Decretale di Alessandro III al vescovo di Exeter (Post Conc. Lateran. P. XXXV. cap. 2) concernente un prete l'ordi-



Non è necessario dilungarci qui più oltre sull'argomento. Abbiamo visto come, col diffondersi della confessione auricolare e collo svilupparsi del potere delle chiavi, continuasse pure a diffondersi il cambiamento che abbiamo avuto occasione di seguire, ed abbiamo pure visto come la pratica della confessione pubblica poco alla volta si facesse antiquata, perfino negli ordini religiosi, e venisse sostituita dalla penitenza privata. Una volta accordata al prete la funzione di concedere l'assoluzione, non gli si poteva rifiutare quella di imporre la penitenza, e questa penitenza doveva esser necessariamente segreta. Il potere per secoli affidato al vescovo, gli sfuggì di mano per esser trasferito al prete. Occupati, per la maggior parte, nelle cure temporali delle loro sedi, diventate ormai ricchi principati, i vescovi si indussero finalmente ad abbandonare la battaglia affidando le anime dei loro sudditi ai loro subordinati, e riservandosi solo il diritto di ecce tuare dalla giurisdizione degli stessi quei peccati più vergognosi che loro parve conveniente ecce tuare.

---

nazione del quale era stata simoniaca: se la cosa non è notoria lo si deve persuadere, se è possibile, mediante l'offerta di un Beneficio senza cura d'anime, a cessare dall'esercizio delle sue funzioni; non lo si deve costringere, però, giacchè ciò non sarebbe punto cosa sicura, ma bisogna cercare qualche penitenza segreta da imporgli a lui confacente. Il caso nulla ha a che vedere colla penitenza sacramentale; trattasi solo di un esempio della politica abituale della chiesa di cercare di evitare gli scandali quando questi possano derivare dai peccati del clero, e che vi annettesse ben poco peso lo dimostra il fatto che siffatta decretale è stata esclusa dalla collezione di Decretali di Gregorio IX. Inoltre, in un momento di decisione suprema, quando Alessandro ordinò (Ibid. cap. I) la sospensione di tutti quegli ecclesiastici che, direttamente o indirettamente, coll'opera o col consiglio od in qualunque altra maniera, avessero avuto parte nell'assassinio di Tommaso Becket, egli non fermossi a fare distinzione tra coloro i peccati dei quali fossero notorii e coloro i peccati dei quali era segreti.

---



---

## CAPITOLO XVII.

### IL SISTEMA PENITENZIALE.

SOMMARIO. — INCREMENTO DEI CANONI PENITENZIALI. — I PENITENZIALI. — PENITENZA OBBLIGATORIA E PUNITIVA, NON SACRAMENTALE. — SI SECOLARIZZA SOTTO GLI ULTIMI CAROLINGI. — MODIFICAZIONI APPORTATE DALLA TEORIA SACRAMENTALE. — SEVERITÀ DELLA PENITENZA PRIMITIVA. — VARIE PRATICHE PENITENZIALI. — PELLEGRINAGGI. — ELEMOSINE. — MESSE.

Prima di poter avere un'idea chiara della teoria e della pratica della chiesa, oltre a quanto abbiamo visto, dobbiamo pure esaminare parecchie particolarità. Per questo ritorneremo per un momento alla fonte della penitenza medioevale nei penitenziali.

Abbiamo visto come, nei secoli XIII e XIV, sorgesse una specie di giurisdizione penale spirituale, con codici locali aventi la loro espressione nei canoni di concilii come quello di Elvira, di Ancira e di Nicea, ed in compilazioni come quella dei Canoni Apostolici, degli *statuta antiqua* della chiesa Africana, nonchè nelle epistole canoniche di S. Gregorio di Nissa e di S. Basilio Magno. I successivi concilii continuarono in Occidente l'opera loro man mano che se ne presentava il bisogno, e sorsero allora indubbiamente i costumi locali, che o non ricevettero forma sistematica o non arrivarono in questa forma fino a noi. Così fuvvi un corpo considerevole di diritto disciplinare, formatosi lentamente da un cumulo di elementi eterogenei, spesso discordi nei provvedimenti e mai ridotti ad un tutto omogeneo o forniti di vera e propria autorità, oltre quella fornita dall'uso di talune diocesi o provincie. Man mano che il cristianesimo andavasi diffondendo in terre pagane, i preti missionarii sentirono naturalmente il bisogno di compilazioni che supplissero alle deficienze della memoria o dell'esperienza, e servissero di guida nei rapporti coi penitenti. Ciò non accadde in Gallia, dove l'organizzazione ecclesiastica antica non venne



atterrata dai Franchi, e si continuarono a tenere concilii e ad adottare canoni con maggiore o minore regolarità, e nemmeno in Spagna, fornita, dopo la conversione degli Ariani, di una collezione di canoni di antichi concilii che passava sotto il nome di Isidoro, aumentata di una serie di assemblee nazionali tenute a Toledo. L'Irlanda, convertitasi nel secolo V, e la Brettagna pare siano la patria dei più antichi penitenziali propriamente detti. Questi vennero portati nel Continente da S. Colombano e dai suoi compagni di missione, dove diedero la stura a tutta una serie di derivati, più o meno discordanti dagli originali. A compilazioni simili portò in Inghilterra la conversione dei Sassoni. Morto Teodoro di Canterbury nel 690, i suoi discepoli raccolsero i suoi giudizi e le sue decisioni, formando la più famosa di tutte le collezioni di Penitenziali, rimasta per lungo tempo collezione universalmente, o quasi, autorevole — diffatti la sua reputazione era talmente grande che più tardi se ne attribuì la paternità a papa Teodoro (642-649) — (1), mentre poco usate furono le collezioni attribuite al venerabile Beda e ad Egberto di York. Questi manuali parvero tanto convenienti che in breve volger d'anni si diffusero e moltiplicarono ovunque, modificati, rimaneggiati, ampliati, abbreviati a seconda dei bisogni di una data località o degli umori dei compilatori.

Ne risultò una confusione ed una contraddizione inestricabile di pene, che possiamo benissimo valutare in base ad una comparazione delle pene previste contro lo spergiuro, quali sono esposte in due classi di siffatti manuali. Quelli d'origine irlandese pensano si tratti di un delitto difficilmente perdonabile. Vinniaus prescrive una penitenza di sette anni coll'obbligo di passare tutto il resto della vita in opere buone, non giurare mai più, e dare la libertà ad uno schiavo oppure pagarne il valore ai poveri. Il codice noto sotto il nome di Colombano, non sprovvisto di elementi franchi, è ancor più severo. Chi commetta spergiuro per avidità può farselo perdonare solo dando tutti i suoi beni ai poveri ed entrando in convento per tutto il resto della vita; qualora lo spergiuro venga commesso per timore della morte, la penitenza è di sette anni, tre dei quali debbono esser passati in esilio e senza portar armi; il reo deve dare la libertà ad uno schiavo, deve fare molte elemosine, e può esser riammesso alla co-

(1) È l'unico atto del secolo XII attribuito a papa Teodoro da Giovanni da Voltorno (Chron. Vulturense, A. P. Muratori, S. R. I. II, 345). Nel secolo XIV Tolomeo da Lucca ripete la storia (Ptol. Lucens. H. E. Lib. XII. cap. 12, A. P. Muratori, XI, 936).



munzione solo alla fine del settimo anno (2). Per un altro verso, i Penitenziali di Teodoro appaiono assai meno severi, ed attribuiscono maggior importanza alle conseguenze estrinseche dello spergiuro, ed al modo in cui venne commesso. Uno spergiuro commesso in chiesa è punito con undici anni, mentre, qualora sia stato forzato, bastano tre *quarantene*; se il giuramento è stato deposto nelle mani di un uomo qualunque, non è nulla, ma se è stato deposto nelle mani di un ecclesiastico, o dinanzi ad un altare o ad una croce consecrata, allora sono prescritti tre anni di penitenza, ed un anno, se fatto dinanzi ad una croce non consecrata (3). Altri Penitenziali si studiano di combinare queste varianti sovrapponendo l'una all'altra, senza tentare di armonizzarle, e producendo così un risultato assolutamente inintelligibile, e forse anche aumentando la confusione coll'aggiunta di altri provvedimenti attinti ad altre fonti, ed egualmente incompatibili (4). Come per rendere ancor più imbrogliata una materia già per sè imbrogliata, i fabbricatori delle false decretali ne produssero una di papa Eutichiano, in cui lo stesso lagnossi della leggera penitenza stabilita per lo spergiuro, che ordina venga trattato alla stessa stregua dell'adulterio, della fornicazione e dell'omicidio, e quasi per allontanare ancor più dalla confessione con il timore di questa severità, ordina che il reo sia scomunicato ed allontanato dal consorzio umano (5).

Data questa confusione, nessuna meraviglia che quando Carlo Magno volle dare assetto all'amministrazione dei suoi immensi domini tentasse di eliminare o di coordinare questi codici punto autorevoli e contraddittorii. Nell'813 il concilio di Tours suggerisce ai vescovi che dovevano radunarsi nell'imperiale palazzo di fare una scelta fra i più antichi Penitenziali e compilarne uno da seguire. Più enfaticamente ancora il concilio di Chalons li denunciò tutti come erronei

(2) Pœnit. Vinniai § 22; Columbani cap. 20 (Wasserschleben, pp. 112, 358. Migne, LXXX, 227).

(3) Pœnit. Theodori I. VI. §§ 1-5; Canones Gregorii, 115, 188 (Wasserschleben, pp. 173, 180, 190). Cf. Pœnit. Ps. Gregor. III. cap. VII. (Ibid. p. 539). — Questa distinzione fra giuramenti fatti sulla croce, consecrata o no, venne adottata nel diritto canonico. — Gratian. cap. 2 Caus. XXII. Q. 5. — Astesani, Summæ P. I. Lib. I. Tit. XVIII.

(4) Vedi Pœnit. Cummeani cap. V. §§ I-II (Wasserschleben, p. 447; Migne, LXXXVII. 988). V. pure il Can. Pœnit. S. Gregor. II. (Migne, LXXXIX. 321).

(5) Eutychiani Decret. III. (Migne, V. 177). Teodolfo di Orleans (Capitula, XXVI) lo dà senza attribuirgli autorità alcuna, ma Burchard (Decret. XII. 14), Ivone (Decret. XII, 71) e Graziano (cap. 17 Caus. XII. Q. I) lo attribuiscono ad Eutichiano.



e privi di autorità, capaci solo di irretire le anime; i preti dovrebbero seguire gli antichi canoni, le prescrizioni della Scrittura e gli usi della chiesa (6). Però, il Capitolario imperiale, concretizzazione delle decisioni di Carlo Magno in base alle raccomandazioni di questi concilii, nulla fece per rimediare a siffatto stato di cose, e nell'829 il concilio di Parigi fecesi ancor più arditamente sentire. Si era per l'ignoranza e la trascuratezza dei preti che quei manuali, destituiti di ogni autorità ed in contraddizione coi canoni della chiesa, erano entrati negli usi, traviando le anime, e risolveva che ogni vescovo raccogliesse nella sua diocesi tutti questi manuali e li consegnasse alle fiamme (7). Frattanto Ebbone, arcivescovo di Reims, ansioso di portarvi un rimedio invitò Halitgar di Cambrai a preparare un codice che avesse a soppiantare tutte le compilazioni non autorizzate e contraddittorie, fonti di inganni per i preti e per i penitenti (8). Halitgar rispose all'invito con un'opera in cui, lungi dal tentare di stabilire una tariffa regolare di penitenza, esortava il peccatore a pentirsi, ad emendarsi ed a riparare al malfatto con opere buone, che gli meritassero la misericordia di Dio; tali opere variavano a seconda dell'individuo e della profondità della sua contrizione, ed al vescovo spettava il determinarle; quanto lo scrittore sente di poter fare si è di prescrivere in termini generici il genere di vita più adattato alla cura di ciascun peccato (9). A questa ammirabile dottrina egli aggiunse, a mo' d'appendice, una scelta fatta dagli antichi canoni di Elvira, dell'Africa, ecc., ed anche un Penitenziale che portava il nome autorevole di Roma, sebbene fosse d'origine franca.

Tutto invano. I Penitenziali continuarono a moltiplicarsi e ad esser usati nonostante tutte le proteste fatte di tanto in tanto. Nell'866 i vescovi missionarii inviati da Nicolò I alla Bulgaria portarono seco un *judicium pœnitentiæ*, chiesto dai convertiti (10). Verso il 900 Regino di Pruhm, nella sua compilazione, divenuta autorevole nel X secolo, incorporò quasi tutto il Penitenziale che passa sotto il nome del Beda, e nelle istruzioni da lui impartite per i vescovi nelle loro visite

(6) C. Turon. III. anno 813, cap. 22; C. Cabillon. II. anno 813. c. 38 (Harduin IV. 1026, 1038).

(7) C. Parisiens, ann. 829, Lib. I. cap. 32 (Ibid. p. 1317).

(8) Ebonis Epist. (Canisii et Basnage Thesaur. II. II. 87). — Gregor. PP. III. Excerptum de diversis Criminibus (Migne, LXXXIX. 587).

(9) Halitgari de Pœnitentia Lib. I. (Canisii et Basnage II. II. 92-99). In questo Halitgardo rispecchia le idee espresse da Alcuino, *de virtutibus et vitiis* cap. 13.

(10) Nicholai PP. I. Responsa ad Consult. Bulgaror. cap. 75 (Migne, CIC. 1008).



pastorali, c'è anche questa, di vedere se ogni parroco possiede un Penitenziale-Romano, di Teodoro o di Beda — e se lo segua nell'imporre la penitenza (11). Che questo avvenisse in molte diocesi apparisce dalle istruzioni impartite da Ulrico di Augsburg e da Raterio di Verona ai loro preti, secondo le quali ciascuno di questi doveva possedere un martirologio ed un Penitenziale (12). E' certo che le compilazioni più ampie e più sistematiche di Burchard, di Anselmo da Lucca e di Ivone di Chartres sostituirono in parte i più umili Penitenziali, ma questi erano più maneggevoli e più comodi e si conservarono in vigore per assai lungo tempo. Perfino Ivone di Chartres cita un canone di un concilio di Magonza che ordinava a tutti i preti di avere una raccolta del genere (13), e si continuò pur sempre a farne di nuove. Padre Morino ne descrive una esistente in un MS. compilato nel secondo quarto del secolo XII, e nel 1582 Antonio Agustino, arcivescovo di Tarragona, ne stampava un'altra dello stesso periodo, contenente canoni estratti da Teodoro, da Beda e dalle False Decretali (14). Perfino nel secolo XIV, Tolomeo da Lucca parla del Penitenziale di Teodoro che comunemente trovavasi nelle parrocchie di campagna (15), sebbene, come vedremo, da allora in poi esso servisse solo per intimorire i penitenti.

Sebbene crudi e contraddittorii in molte cose, i Penitenziali, in complesso, non poterono fare a meno di esercitare un'influenza salutare. Inculcarono a popolazioni ancor barbare lezioni di carità e di bontà, di perdono delle offese, di aiuto ai poveri ed il modo, sebbene strano, con cui il peccatore poteva redimere i suoi peccati. Inoltre, la stessa incertezza sui limiti intercedenti tra le cose profane e quelle dello spirito servì ad instillare l'idea dell'ordine, della decenza, della pulizia e dell'igiene fra i rozzi abitanti delle regioni nordiche e cen-

(11) Reginon. de Discipl. Eccles. Lib. I. Inquisit. n. 95. Eppure ciò non fu affatto universale. Breve tempo prima, Riculfo di Soissons, nella lista dei libri che i preti dovevano avere, non comprende un Penitenziale (Constitt. cap. 6, AP. Harduin. VI. I. 415). Il concilio di Trosley, pure, tenuto nel 909, tratta a lungo dei delitti e dei peccati predominanti; cita frequentemente dalle False Decretali e dai Capitolari, ma non prescrive alcun termine di penitenza e non accenna affatto ai Penitenziali (Gousset, Actes etc. I. 562-610). Parrebbe quasi che in ciò la Gallia divergesse assai dalla Germania.

(12) S. Udalrici Augustani Sermo Synodalis (Migne, CXXX. 1076). — Raterii Veronens. Synodica (Ibid. CXXXVI. 564).

(13) Ivon. Decret. XV. III.

(14) Morin. de Poenit. Lib. X. cap. 24. — Canones Poenitentiales cum notis Antonii Augustini, Tarracone, 1582.

(15) Ptol. Lucens. H. E. Lib. XI. cap. 12 (Muratori S. R. I. XI. 936).



trali d'Europa. Ei non si limitarono a reprimere la violenza e l'immoralità sessuale e le colpe più grossolane, ma considerarono come oggetti di penitenza anche gli eccessi nel mangiare e nel bere, la commistione di animali morti di morte naturale o di liquidi contaminati da animali in essi caduti; vennero proibiti i bagni promiscui di uomini e donne, e si cercò in varie guise di subordinare alla natura morale e spirituale la natura fisica dell'uomo. Non era certo cosa di lieve importanza l'infiltrare nell'animo dei barbari che anche i pensieri ed i desiderii cattivi si puniscono alla pari delle cattive azioni. Tali furono le tendenze dei Penitenziali, e sebbene oggi sia impossibile valutare direttamente il grado di influenza civilizzatrice da essi esercitato sui popoli loro soggetti, certo un'influenza l'esercitarono, come puossi arguire dallo stimolo da essi dato allo sviluppo del sacerdotalismo. Forse cioè spiega perchè i popoli nordici, fra i quali sorsero e furono ampiamente usati i Penitenziali, furono recisamente contrarii alle eresie antisacerdotalistiche che nei secoli XII e XIII fiorirono tanto vigorosamente nel Sud si che fuvvi un momento in cui parvero minacciare l'esistenza stessa del cristianesimo latino.

Sebbene i Penitenziali abbiano trasmesso al medio evo ed ai tempi moderni in linea ininterrotta le pene previste dagli antichi concilii e loro successori, sarebbe errore il credere, come abitualmente si fa, che la penitenza in essi prescritta abbia lo stesso carattere di quella in seguito impartita nel confessionale. La penitenza sacramentale è volontaria, ed ha lo scopo di ottenere la remissione delle pene del purgatorio. La penitenza dei Penitenziali era obbligatoria e punitiva, ed il compimento della stessa produceva la riconciliazione colla chiesa e le preghiere intercessorie del confessore. La necessaria distinzione fra le due si fa chiara quando si pensi a ciò che i penitenziali realmente erano, vale a dire altrettanti codici di diritto penale, ancillari e supplementari della crudele ed imperfetta legislazione dei Barbari.

Abbiamo pure visto come anche la penitenza dell'antica chiesa avesse carattere punitivo e terrifico. Secondo papa Siricio, i penitenti purgavano i loro errori e servivano d'esempio agli altri (16). Ancora, sotto l'Impero, la chiesa limitossi ad infliggere pene spirituali, fra le quali talune inabilità basate sul principio di sfuggire le

---

(16) Siricii Epist. I. cap. 5. « Et ipsi in se sua errata castigant et aliis exemplum tribuant ».



tentazioni e le occasioni di peccati carnali; la chiesa era allora soggetta allo stato e non poteva sorpassare i limiti impostile. Nelle organizzazioni meno rigorose dei barbari difficilmente si poteva conservare la distinzione tra il potere civile e lo spirituale; la chiesa colse la palla al balzo per ampliare la sua giurisdizione ed adottare rimedii presi dal diritto civile. Quanto la confusione di chiesa e stato, di *forum internum* ed *externum* fosse completa, e fino a qual punto la penitenza venisse considerata come punizione, puossi scorgere in un provvedimento degli antichi canoni irlandesi, attribuiti a S. Patrizio. Chi avesse rubato ad un vescovo, ad un re, o ad uno scriba, oppure contro gli stessi avesse commessa una qualunque offesa, doveva pagare il prezzo di sette giovani schiave, e sottoporsi a sette anni di penitenza (17). Similmente in taluni canoni gallici antichi sono comminate delle multe in base al prezzo di schiavi maschi e femmine (18). Qualche volta trovasi stabilita una penitenza per delitti puramente civili, come, ad esempio, una penitenza di trent'anni per aver fatto da guida ai barbari, purchè non ci fosse stato versamento di sangue, ed una penitenza per tutta la vita quando si fosse versato sangue; talvolta penitenze corporali per colpe puramente spirituali, come il mangiar carne in quaresima; così, per esempio, chi desse carne al proprio schiavo veniva minacciato della gogna mentre lo schiavo doveva pagare in denaro, oppure di persona, se non avesse avuto denaro (19). Nella chiesa sassone, la soddisfazione per il peccato in taluni luoghi era rappresentata da una multa divisa in parti uguali tra il vescovo, l'altare e la confraternita, o tra Cristo ed il re (20). Un canone largamente copiato da Teodoro e riportato nei Penitenziali fino al secolo IX,

(17) *Canones Hibernens.* (Wasserschleben, p. 141).

(18) *Canones Wallici* (Ibid. p. 124). Cf. *Owen's Ancient Laws of Wales*, II. 875, e *Martene Thesaur.* IV. 13.

(19) *Synod. Luci Victoriae* § 4 (Wasserschleben, p. 104). — *Conc. Berghamstedens.* cap. 14, 15 (Haddan and Stubbs, III, 235-6). — *Ecclesiastical Institutes* § 31 (Thorpe's *Ancient Laws of England*, II. 429). — *Ecclesiastical Compensations or Bots* (Ibid. pp. 241-3).

(20) Nel diritto dei preti Nortumbrici (Thorpe, II. 291-99) la penitenza per ogni genere di colpe è rappresentata semplicemente da una multa, sia che si tratti di colpe profane che spirituali. Solo in un caso si suggerisce la necessità di placar Dio e la chiesa, e questo dimostra che la compensazione nulla aveva a che vedere colla giustificazione. « Se un prete rifiuta il battesimo o la confessione, compensi pagando dodici ore (misura monetaria), e sopra tutto preghi fervorosamente il Signore a perdonargli » (Ibid. p. 293). Chi ha consumato pratiche pagane deve pagare, e del prezzo una metà va a Cristo l'altra al re (p. 299). In un caso è comminata la scomunica, e cioè, per il prete che abbandoni una donna per pigliarne un'altra (p. 297).



dimostra fino a qual punto fossero fra di loro confuse la giurisdizione civile e la spirituale, e fino a qual punto penitenza e punizione fossero termini sinonimi. Esso stabilisce che l'omicidio di un monaco o di un chierico venga giudicato dal vescovo e punita con una penitenza di sette anni o coll'abbandono delle armi per dedicarsi al servizio di Dio, ma se la vittima è un prete od un vescovo l'uccisore dev'esser giudicato dal re (21). Ma una cosa illustra viemmeglio il carattere punitivo della penitenza, ed è questo, che l'undecimo concilio di Toledo, tenuto nel 675, condanna la pratica di alcuni vescovi di mettere a morte i peccatori col pretesto di correggerli, ordinando loro in avvenire di non infliggere più pene superiori alla prigione od all'esilio. Pare che queste ultime fossero abbastanza severe, se si deve credere al XVI concilio, tenuto nel 693; poichè quivi è detto che i penitenti così gettati in prigione per purgare i loro peccati, qualche volta si davano la morte, e si stabilisce di sospendere per due mesi dalla comunione chi sopravvivesse a siffatto tentativo (22). Ben difficilmente si potrebbe riconoscere un qualunque carattere sacramentale a penitenze siffatte, eppure l'esilio continuò assai tempo ad esser usato. Ancora nel 1089, Urbano II intercede presso Guglielmo, arcivescovo di Rouen, in favore di alcuni penitenti, chiedendo che, dopo un anno di esilio, possano finire in pace la loro penitenza a casa, per poter aiutare le loro famiglie (23). Fra i Capitolari di Benedetto il Levita ce n'è uno che stabilisce si debba punire colla morte o con un pellegrinaggio perpetuo l'incesto spirituale (24). La Regola di Chrodegango prescrive per le offese gravi, come l'omicidio, il furto, la fornicazione, ecc., l'uso di punizioni corporali, seguite dalla prigione o dall'esilio di durata a piacere del vescovo, il quale può pure imporre, dopo, la penitenza pubblica, seguita, poi, dalla riconciliazione (25). Il concilio di Tribur dell'895 servesi delle parole castigo e penitenza come di sinonimi (26).

Evidentissimamente queste penitenze non erano accettate e compiute spontaneamente, e se l'autorità spirituale non riusciva a farle

(21) Pœnit. Theodori Lib. I. cap. IV § 5. — Canones Gregorii cap. 108. — Confessionale Ps. Ecberti cap. 23. — Pœnit. XXXV. Capitulum cap. I § 2. — Pœnit. Ps. Gregor. cap. 3. — Pœnit. Vallicellian. II. cap. 7 (Wasserschleben, pp. 188, 172, 310, 506, 538, 557).

(22) C. Toletan. XI. ann. 675, cap. 7; c. XVI. 693, cap. 4.

(23) Löwenfeld Epistt. Pontiff. Roman. p. 64.

(24) Bened. Levitæ Capitulum. Lib. VI. cap. 421. Cf. Lib. VII. cap. 356; Isaaci Lingon. Capit. Tit. IX. cap. II.

(25) Regulæ S. Chrodegangi cap. 30 (Migne, LXXXIV. 1071).

(26) C. Triburiens. ann. 895, cap. 54 (Harduin. VI. I. 455).



osservare non esitava ad invocare l'aiuto del potere civile. Carlo Magno, che così bene seppe usare di tutti i mezzi possibili per ridurre all'ordine i suoi turbolenti sudditi, considerava la penitenza come uno dei fattori più utili della sua politica, ed esigeva la si imponesse collo stesso rigore usato nei tribunali civili. Egli ammonì i suoi conti ed i suoi *missi dominici* di costringere all'obbedienza tutti coloro che si fossero rifiutati di sottoporsi alle sentenze dei loro vescovi e di fare la penitenza da essi imposta (27). In altro editto egli ordina che chiunque siasi reso colpevole di qualche grave delitto — omicidio, furto, spergiuo — e che non abbia ancor compiuta o incominciato a compiere la penitenza, comparisca al suo cospetto; se riconosce d'aver accettata la penitenza dovrà dire come intende compierla e che cosa il prete gli abbia imposto (28). Inoltre stabilisce che i vescovi abbiano autorità di giudicare i colpevoli d'incesto, i cui beni debbono esser confiscati qualora perseverino nel peccato (29). Luigi il Bonario adottò la stessa politica. Il sinodo di Thionville dell'821 promulgò una serie di provvedimenti per la protezione del clero, che dimostrano fino a qual punto in quell'epoca la penitenza fosse secolarizzata. Le offese ad esso arretrate erano punite dal vescovo con multe, varianti dai 300 ai 1800 *solidi*, unite a penitenze varianti tra le cinque e le dodici *quarantene*, od, in caso di morte, da cinque a dodici anni. Luigi, riconfermandoli, ne parla come di *pœnitentia canonica*, e la impone colla sanzione della confisca in caso di disobbedienza, seguita poi dall'esilio finchè il reo siasi indotto a sottomettersi (30).

Durante la terribile anarchia che accompagnò il dissolversi dell'impero Carolingico, la chiesa e lo stato diedersi disperatamente la mano per vedere di conservare la loro autorità, sì da far quasi completamente dimenticare la separazione dell'azione spirituale dalla civile. Al sinodo di Pavia dell'855, quando l'imperatore Luigi II rimproverò i vescovi per la loro trascuratezza nell'adempiere all'obbligo

(27) Capit. Carol. Mag. ann. 802, cap. 32, 37, 38 (Baluzio I. 265-66).

(28) Capit. Carol. Mag. incerti anni, cap. II. (Hartzheim I. 425).

(29) Capit. Carol. Mag. incerti anni, cap. 5 (Martene Ampl. Collect. VII. 6). Il matrimonio nei gradi proibiti, tecnicamente noto sotto il nome di incesto, era argomento assai difficile a trattarsi. Venuta meno la forza dell'autorità civile, tentossi in tutti i modi di far osservar la legge mediante segregazione del reo, al quale venne imposto di ottenere il perdono colle preghiere del prete, colle buone opere, con abbondanti elemosine e l'imposizione delle mani. — Bened. Levitæ Captul. Lib. VII. cap. 43; Isaaci Lingonens. Capit. Tit. IV cap. 14; Gratian, cap. 3 Caus. XXXV. Q. VIII. Vedi pure C. Mogunt. ann. 847, cap. 30 (Harduin. V. 14).

(30) C. apud Theodonis Villam ann. 821 (Harduin. IV. 1238-40).



della predicazione, gli venne risposto che il laicato ricco aveva oratori suoi propri e non recavasi mai in chiesa; se costoro volevano conservare siffatto privilegio bisognava ammonirli di redimere i loro peccati coll'elemosina. Inoltre i vescovi lagnaronsi di trovarsi nell'impossibilità di imporre la penitenza pubblica per pubblici delitti, giacchè non si faceva nemmeno la penitenza privata imposta dai preti; per rimediare a questo sconcio, essi invocavano l'aiuto del potere civile per imporre l'obbedienza, ma il rescritto imperiale che dava forza di legge agli atti del sinodo nulla dice di questo (31). In Gallia l'autorità reale era talmente scossa che afferrossi strettamente alla chiesa come ad ultima sua risorsa, e, nello sforzo di corroborare con spirituali sanzioni leggi che non si era in grado di far osservare, la penitenza fu del tutto secolarizzata. Allorquando nell'862, Baldovino di Fiandra rapì Giuditta, figlia di Carlo il Calvo, costringendola a sposarlo, il re altro non potè fare che scomunicarlo ed ordinare ai suoi vassalli di costringerlo a fare penitenza (32). Incapace di sopprimere o punire le rapine commesse in danno dei suoi nobili, egli invocò i vescovi perchè imponessero la penitenza ai rei scomunicando i padroni che non avessero voluto costringerli a sottomettersi (33). Così i vescovi facevansi conservatori dell'a pace pubblica, e Carlo offerse tutto il potere dello stato per far osservare le loro decisioni e costringere i trasgressori della legge a fare la penitenza loro imposta (34). È certo che il tentativo fatto da Hincmaro di Reims per organizzare la penitenza pubblica fu un tentativo di ridurre a sistema questa politica. Nell'884 Carlomanno ordinava che chiunque fossesi reso colpevole di rapina pagasse una multa tripla e si sottomettesse al *bannum dominicum*, accettando inoltre quella penitenza pubblica che al vescovo fosse piaciuto di imporgli, mentre gli ufficiali reali dovevano accorrere in aiuto del vescovo e costringere all'obbedienza (35). La penitenza era talmente diventata punizione e mezzo della legge civile che, nell'873, l'espressione *pœnitentiam facere* viene usata nelle istruzioni concernenti il modo in cui i conti dovevano trattare i masnadieri, senza accennare affatto all'intervento dei vescovi (36). Eppure neppure con

(31) Capit. Ludov. II. Tit. III (Baluz. II. 352, 355-6).

(32) Capit. Carol. Calvi Tit. XXV. cap. 5 (Ibid. 166).

(33) Ejusd. Tit. XXXIV. cap. 2, 4 (Ibid. 158, 160).

(34) Ejusd. Tit. XXXVIII. cap. 10; Tit. XL. cap. 10; Tit. XLVIII. (Ibid. 207, 214, 240).

(35) Capitul. Carlomanni Tit. III. cap. 4, 7, 9 (Ibid. 287, 288).

(36) Capit. Caroli Calvi Tit. XLV. cap. 4 (Ibid. p. 230).



ciò si perdette per completo il concetto originale di penitenza nel senso di pio esercizio, e noi riscontriamo assai diffuso il concetto che le battiture inflitte da un vescovo ed accettate sia pure forzatamente dai peccatori portavano in qualche maniera alla salute (37) — forse come le tribolazioni mandate da Dio in espiazione dei peccati. Così, senza perdere per completo il suo carattere spirituale, praticamente la penitenza venne a far parte dall'amministrazione del diritto penale. Nelle visite vescovili uno dei punti su cui usualmente dovevasi indagare era se alcuno erasi frapposto per impedire che il vescovo od i suoi impiegati verghèggiassero servi e schiavi per i loro delitti (38). Nei concilii dell'epoca canoni di punizione e di penitenza s'intersecano in modo tale da denotare che tra loro non ammettevasi alcuna distinzione di genere, e difatti è talora assai difficile stabilire che cosa significhino (39). Anche nel secolo XI re Canuto seguì quest'esempio, intersecando le pene civili colle spirituali. Nessuna linea di demarcazione esiste tra la giurisdizione civile e l'ecclesiastica, ed il monarca prescrive penitenze colla stessa libertà con cui prescrive altre punizioni (40). L'autorità vescovile dovevasi sviluppare nella sua influenza civilizzatrice, senza preoccuparsi della coerenza o delle conseguenze.

Questo concetto di penitenza punitiva e coercitiva ed al tempo stesso utile spiritualmente, durò assai tempo, colla conseguente confusione tra *forum internum* ed *externum*. Nel 1056, un concilio di Tolosa commina la scomunica a tutti gli spergiuri, gli adulteri, e gli incestuosi che non si manifestino e facciano la debita penitenza (41). Verso il 1056 Alessandro II commutava nell'esilio una penitenza imposta per omicidio commesso in battaglia (42). Verso il 1100, due concilii di Gran dimostrano fino a qual punto l'idea di penitenza fosse ancora punitiva. Viene ordinato ai vescovi di costruire in ogni borgo due prigioni per rinchiudervi i penitenti; chiunque fosse convinto di magia doveva esser punito in conformità dei canoni, mentre l'accusatore che non fosse riuscito a provare l'accusa, doveva assoggettarsi alla stessa penitenza; l'abbandono del letto coniugale o l'adulterio cadeva sotto la sanzione di una lunga penitenza per le donne nobili,

(37) Capit. Caroli Calvi Tit. XXXVIII. cap. 9 (Baluz. II. 206) « Et vel inviti poenitentiam temporaliter et corporaliter agant, ne æternaliter pereant ».

(38) Reginon. de Eccles. Discipl. II. V. 76.

(39) C. Triburiens. ann. 895, cap. 8 (Harduin. VI. I. 441).

(40) Cnuti Legg. Sæcular. Tit. LV.

(41) C. Tolosan. ann. 1056, cap. 12 (Harduin. VI. I. 1045).

(42) Alex. PP. II. Epist. 128 (Migne, CXLVI. 1408).



mentre le popolane dovevano esser vendute schiave; chi non avesse osservato i digiuni prescritti era punito con una penitenza di tre giorni se libero, e passato per le verghe, se schiavo (43). Nel 1129, in Ispagna, il concilio di Valencia decretava la scomunica e l'abbacinazione per chi avesse coniato monete, mentre a chi avesse assalito frati, viaggiatori, commercianti, donne, pellegrini e simili era offerta l'alternativa o di entrare in convento per tutta la vita, o di andare in esilio perenne (44). Il concilio di Reims del 1131, e quello di Laterano del 1139, tenuti ambedue sotto la presidenza di Innocenzo II, tentarono di sopprimere i delitti di saccheggio col vietare di concedere l'assoluzione a meno che il penitente restituisse, giurando, inoltre, di non più ricadere, e servendo per un anno contro gli infedeli in Siria od in Ispagna (45).

Da tutto ciò si scorge quanto fosse grande la confusione del *forum internum* e dell'*externum*. Eppure, sebbene inconsciamente, una distinzione era già stata fatta da Lanfranco. Difatti, egli dice che chiunque, chierico o laico, può ricevere la confessione dei peccati segreti, ma i pubblici sono riservati ai preti (46) — nel qual caso solo il prete poteva riconciliare il peccatore colla chiesa, mentre i primi riconciliavano solo con Dio. Per un altro verso, gli atti dei capitoli monastici che si tenevano quotidianamente, e di cui abbiamo parlato nel precedente volume, denotano che tra i due fori non esisteva ancora distinzione alcuna. Ugo di S. Vittore sembra proclive ad ammettere che il castigo inflitto dai giudici civili serva pure di soddisfazione per il peccatore al cospetto di Dio (47); sebbene, poi, Pier Lombardo dimostri di aver di ambedue i fori un concetto più chiaro, pure il Cardinale Pullus dimostra di ignorare perfettamente una qualunque distinzione del foro della coscienza da quello giudiziario, e ciò là dove dice doversi accordare l'impunità a chi siasi confessato al prete ricevendo l'assoluzione e la comunione, poichè egli è tempio di Dio, ed è sacrilegio, perciò, il punirlo (48).

(43) Synod. Strigonens. II. circa 1099; III. ann. 1109 (Batthyani Legg. Eccles. Hungar. II. 126, 127, 197).

(44) Hist. Compostellan. Lib. III. cap. 7 (España Sagrada, XX. 486). C. Palentin. ann. 1129, cap. 12 (Harduin. VI. II. 2054).

(45) C. Remens. ann. 1131, cap. 17; C. Lateran. II. ann. 1139. cap. 18 (Harduin. VI. II. 1194, 1211).

(46) B. Lanfranci Lib. de Celandia Confessione (Migne, CL. 629-30).

(47) Hugon. de S. Victore de Sacram. Lib. II. P. XIV. cap. 7.

(48) P. Lombardi Sentt. Lib. IV. Dist. XV § 2. R. Pulli Sentt. Lib. VI. cap. 53.



Ma collo svilupparsi del potere delle chiavi e del concetto di assoluzione impartita nel sacramento, si venne pure introducendo un nuovo ordine di idee per il quale necessitava la distinzione tra i due forum. Riccardo di S. Vittore volendo dimostrare il perchè l'assoluzione debba andare accompagnata dalla penitenza (49), dice che queste teorie erano ancor nuove, e dice assai difficile spogliare la penitenza del suo carattere punitivo sempre avuto. Con tutto ciò siccome i Penitenziali poco a poco cadevano indisuso, e la riconciliazione colla chiesa andavasi sviluppando in assoluzione, rendendo sempre più antiquate le pratiche simbolizzanti l'espulsione e la riammissione del peccatore nella penitenza solenne, così gli scolastici si trovarono nella necessità di definire il forum della coscienza in cui il confessore siede in qualità di giudice, distinguendolo dal forum externum, che poteva esser sia quello del giudice penale civile, che quello del vescovo e dei suoi delegati quando si occupano delle questioni di scomunica, di irregolarità e simili. La scomunica, ossia sospensione dalla chiesa, anticamente l'unico modo di trattare col peccatore, venne allora relegata per completo nel forum esterno, eccettuato che, per ottenere l'assoluzione, bisognava rimuoverla, giacchè reggeva pur sempre la regola antica che il peccatore per esser riconciliato colla chiesa doveva prima esser riconciliato con Dio.

Un cangiamento tanto grandioso non potevasi certo effettuare a un tratto. Per sviluppare la teoria e farla universalmente riconoscere ed accettare erano necessarie alcune generazioni di teologi. Alla fine del secolo XII, Adamo di Perseigne lascia scorgere quanto fossero ancora confuse le idee a questo proposito; difatti, spiegando l'assoluzione, come d'abitudine, servendosi della risurrezione di Lazzaro, dice che tre sono i lacci dai quali bisogna sciogliere il peccatore: il disonore frutto del delitto pubblico, il timore dell'inferno, ed il rifiuto de' sacramenti (50). Riccardo Poore di Salisbury, nel 1217, e S. Edmondo di Canterbury, nel 1236, dimostrano di ignorare totalmente una qualunque distinzione tra i due forum; difatti, stabiliscono che chiunque sia diffamato per un grave delitto debba confessarsi per tre volte e sottoporsi a penitenza, e qualora persistentemente vi si rifiuti gli si deve imporre di purgarsi secondo la legge con un certo numero di compurgatori (51). S. Raimondo di Pennaforte pure ignorò siffatta

(49) Rich. a S. Vittore de Potestate Ligandi cap. 23.

(50) Adami de Persennia Epist. XX. (Martene Thesaur. I. 751).

(51) Rich. Poore Constitt. cav. 26; S. Edm. Cantuar. Constt. c. 19 (Harduin. VII. 96, 270).



distinzione allorché, nel 1235, fra le Decretali di Gregorio IX comprese pure una decisione di Gregorio Magno che ordinava che il seduttore di una vergine dovesse sposarla, ed, in caso di rifiuto, fosse severamente punito con pene corporali e gettato in convento a fare penitenza fino a che fosse liberato (52). Guglielmo di Parigi, verso la stessa epoca, discutendo l'autorità dei canoni Penitenziali, dice esservi dei dottori che li considerano assai più come punizione che come penitenze sacramentali, mentre altri si attengono all'idea opposta (53), dimostrando con ciò che la distinzione principiava già ad attirare l'attenzione ed era discussa. Da quest'epoca gli antichi canoni, sebbene nominalmente continuassero ad esser in vigore, vennero praticamente sostituiti da un trattamento più mite introdotto nel confessionale, ed in pratica era necessario spiegare la distinzione tra penitenza punitiva e sacramentale. La chiesa trovavasi di fronte ad un dilemma, inevitabile per non aver voluto riconoscere il cambiamento introdotto nello sviluppo della riconciliazione, con tutte le sue pene severe, in assoluzione che implica una spontanea accettazione della soddisfazione da rendere a Dio. Per un verso, non poteva sbarazzarsi della tradizione per la quale il castigo doveva esser proporzionato al peccato; per l'altro, potevasi imporre solo ciò che il penitente poteva spontaneamente accettare. Più sotto esamineremo particolareggiatamente questa profonda modificazione introdotta nella sua disciplina; basti per ora accennare che, per l'assistenza che il costume del confessionale potesse essere, in teoria la penitenza sacramentale conservò il suo carattere punitivo. L'Aquinate dichiara tutte le opere di soddisfazione dover essere penali, e Gerson spiega come anche la contemplazione e l'amor di Dio sono soddisfazione per il peccato, perchè stancano il corpo e lo privano del suo conforto (54). La penitenza pubblica era ammessa come sacramentale, eppure Giovanni di Friburgo, descrivendone l'oggetto, si ferma a descriverne il carattere punitivo e spaventoso e solo a caso ed a mo' di conseguenza accenna ai suoi

(52) Cap. 2 Extra Lib. V. Tit. XVI. (Gregor. PP. I. Epist. 43, ad Felicem Episc. Sipont.).

(53) Guill. Parisiens. de Sac. Pœnit. cap. 20.

(54) S. Th. Aquin. Summæ Suppl. Q. XV. Art. I. - Jo. Gerson. Regulæ Morales (Ed. 1488, XXV. H.). Una cosa che illumina bellamente la grave incertezza che dominava su tutti gli aspetti del problema è il fatto che l'Aquinate (Summæ Suppl. Q. XV. Art. 3) dichiara apertamente che la contemplazione non basta « Quia totaliter est delectabilis ». Nel confessionale moderno si possono imporre per penitenza anche atti interni come la meditazione della morte (La Croix, Theol. Moral. Lib. VI. P. II. n. 1241).



effetti sul penitente (55), mentre, come abbiamo visto (vedi più sopra), gli inquisitori, infliggendo le pene più severe agli eretici convertiti per forza, le considerano come penitenze accettate dal prigioniero per la salute dell'anima sua. Trattavasi evidentemente di una finzione ma era una finzione necessaria per mantenere il carattere del *forum internum* come puossi vedere nell'atto con cui Filippo il Bello costrinse Clemente V ad assolvere Guglielmo di Nogaret dal delitto supremo di complicità nella morte di Bonifacio VIII e nella laboriosa penitenza di pellegrinaggi e crociate impostagli per la salute dell'anima sua (56). Così il concilio di Trento, definendo in una sol volta la soddisfazione esser punizione e castigo per i peccati commessi, ed affermando al tempo stesso più sotto che il sacramento non può essere un forum di pene, cadeva in una contraddizione in termini (57). Questo veniva a rendere virtualmente *de fide* la penalità della soddisfazione, e così continuossi ad insegnare nonostante che la penitenza venisse poi ridotta ad una semplice pratica formalistica e nominale. Il Palmieri afferma le opere della penitenza esser soddisfatorie in quanto solo sono penali, e, per meritorie che possano essere, non hanno alcun carattere soddisfatorio, se non contengono alcuna penalità (58), la qual cosa non depona con troppa reverenza in favore dei Pater Noster e delle Ave Maria che ordinariamente costituiscono le penitenze che si impongono.

Abbiamo visto quanto fossero varii e contraddittorii i provvedimenti dei Penitenziali nell'assegnare la penitenza, e quanto, per la massima parte, fossero pure rigorosi. Tratta largamente dai canoni della chiesa antica, fuvvi, almeno di nome, una certa qual disposizione a mitigare l'antico rigore o modificare il carattere punitivo e terrifico. Per i peccati più gravi riscontrasi assai spesso una penitenza di sette, dieci e quindici anni (59), la qual cosa dimostra che col diventar della penitenza privata di uso pubblico, si finì col non distinguerla più affatto dalla pubblica. Questo rigore continuò, non

(55) Astesani, *Summæ Lib. V. Tit. XXXIV. Q. 3.* - Jo. Friburg, *Summæ Confessor. Lib. III. Tit. XXXIV. Q. 13.*

(56) Raynald, *Annal. ann. 1311, n. 50.*

(57) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 8. « Sed etiam ad præteritorum peccatorum vindicandam est castigationem... Nec propterea existimarunt sacramentum pœnitentiæ esse forum iræ vel pœnarum ».

(58) Palmieri, *Tract. de Pœnit. p. 426.* - « Quare fundamentum satisfactionis est pœnalitas operis... Quod si actus aliquis meritorius nullam pœnalitatem haberet non foret satisfactorius ».

(59) Theodori, *Pœnit. Lib. I. cap. 2. §§ 2-3-4-5-15-16-17-18-19, ecc.*



solo nei manuali, ma nei canoni dei concilii e nelle decisioni pratiche prese. Nella seconda metà del secolo IX, si ha occasione di scorgere qualche esempio di questo genere, in caso di pubbliche penitenze, poichè gli appelli a Roma per penitenza e riconciliazione si fanno frequenti, ed in taluni casi le sentenze sono state conservate in epistole papali. Così, nell'867, Nicolò I inviò all'arcivescovo Hincmaro la decisione da lui presa nel caso di certo Eriath, reo confesso di presbitericidio; la penitenza impostagli è di dodici anni, tre dei quali da passarsi alle porte della chiesa, in lacrime e supplicando la misericordia di Dio; nei due anni seguenti il penitente dev'esser ammesso fra gli uditori; dopo di che può ricevere la comunione nelle feste principali, ma non gli è permesso fare oblazioni. Per tutto il tempo della penitenza, fatta eccezione dei giorni festivi, deve digiunare come in Quaresima, non toccar cibo prima della sera, andar sempre a piedi. Il papa conclude col dire che la penitenza dovrebbe durare tutta la vita, ma per umanità viene abbreviata in vista della fede e della devozione dimostrata dal penitente nel suo pellegrinaggio a Roma (60). Quest'affermazione è confermata da un canone del concilio di Maganza, dell'888, il quale prescrive per il presbitericidio l'astinenza per tutta la vita dalla carne e dal vino, il digiuno dall'una all'altra sera, eccettuate le domeniche e gli altri giorni festivi, colla proibizione di portar armi e viaggiare eccetto che a piedi; per cinque anni il penitente deve starsene alle porte della chiesa, supplicando Dio di perdonargli, poscia deve passarne altri sette fra gli uditori, nè deve esser ammesso alla comunione se non allo spirare del dodicesimo anno (61). Per l'omicidio ordinario, il concilio di Tribur dell'895 sancisce una penitenza di sette anni che descrive minutamente sebbene non in termini così rigorosi come la summenzionata, ed il penitente non può esser riconciliato ed ammesso alla comunione se non alla fine della stessa (62). Una decretale generale, attribuita a Nicolò I, ammette i parricidi ed i fratricidi alla comunione dopo due anni, purchè

(60) Nicholai PP. I. Epist. 119. Per altri casi simili vedi Epistt. 133, 136, 140, la prima delle quali, in cui si prescrivono dieci anni per il matricidio, fa parte di Gratiano, Cap. 15, Caus. XXXIII. Q. II. Vedi pure (Pflugk-Harttung Acta pontiff. Roman. III. n. 3) una sentenza di Benedetto III, dell'856, in un caso di parricidio, in cui la Penitenza è di dodici anni.

(61) C. Mogunt. ann. 888, cap. 16 (Harduin. VI. I. 407). Una variante, per l'uccisione di un frate, fu sette anni di penitenza pubblica e la reclusione in monastero per tutta la vita. - Bened. Levit. Capitul. Lib. VI. cap. 90; Isaaci Lingonens. Capit. Tit. II. cap. 8; Ivon. Decret. X. 19; Gratian. cap. 28 Caus. XVII Q. 4.

(62) C. Triburiens. ann. 895, cap. 54-58 (Harduin. VI. I. 455).



veramente contriti ma debbono digiunare per tutta la vita, andar sempre a piedi, e non portar mai armi eccetto che contro i pagani (63).

Pare che il numero mistico di sette esercitasse sulla chiesa un'irresistibile attrazione. Esso determina il numero dei sacramenti e dei peccati capitali, e diventò la misura della penitenza, come abbiamo visto nei Penitenziali e nel concilio di Tribur. Anticamente, nel secolo VII, S. Isidoro di Siviglia parla dei sette anni prescritti dai Padri alla riammissione del penitente, e lo spiega ricorrendo all'esclusione di Miriam dal campo per sette giorni quando venne colpita da lebbra per aver deriso Mosè (Num. XI, 14) (64). Il passo è citato da Rabano Mauro e Graziano, l'ultimo dei quali aggiunge esser questo costume universalmente riconosciuto, a meno che la posizione del reo o la grandezza del delitto richieda un periodo di tempo più lungo (65). Questo non solo registra l'ammissione del numero di sette e la sua erezione a regola, ma ne assicurò pure la conservazione, e la regola diventò uno dei luoghi comuni dei canonisti, ammessa da tutti per tutto il medio evo come naturale, anche dopo che la pratica ad essa annessa era diventata del tutto antiquata (66). Eppure questa regola non riuscì a soppiantare del tutto i periodi più lunghi prescritti per taluni particolari delitti dai Penitenziali. Abbiamo vista più sopra la severità delle penitenze prescritte dai papi riformatori della seconda metà del secolo IX e del X, e si potrebbe addurre un esempio tipico di una penitenza di quattordici anni, per seduzione di una cugina, imposta da Alessandro II verso il 1065 (67). Ancor più severa fu una di trent'anni imposta da Adelardo di Soissons per un omicidio commesso durante la tregua di Dio, ed Alessandro II, al quale venne sporto appello, disse di non approvarla, perchè non la trovava nei canoni, ma nemmeno poteva disapprovarla perchè imposta da uomini prudenti e religiosi per proteggere la tregua (68).

Il carattere delle penitenze così imposte variava qualche volta a seconda dei tempi e dei luoghi come puossi arguire da taluni esempi addotti più sopra. Probabilmente un esempio di carattere medio lo si

(63) Nicholai PP. I. Epist. (Martene Ampl. Coll. I. 151).

(64) S. Isidori Hispal. Epist. IV. n. 10.

(65) Rabani Mauri Pœnit. Lib. cap. I. Gratian. Cap. II Caus. XXXIII Q. II.

(66) S. Raymundi Summæ Lib. III. Tit. XXXIV. § 4. - Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. de Pœnit. et Remis. § 60. - Jo. Friburgens Summæ Confessor. Lib. III. Tit. XXXIV. Q. 125. - Astesani, Summæ Lib. V. Tit. XXXI. - S. Antonini, Summæ P. III. Tit. XVII. cap. 20.

(67) Alex. PP. II. Epist. 127 (Migne, CXLVI. 1408).

(68) S. Ivon. Decret. X. 31.



potrebbe trovare nella formola data da Halitgardo ed estratta dal così detto Penitenziale romano che trovasi pure in una collezione del secolo XII. Un penitente condannato a digiunare a pane ed acqua per un anno deve sottoporsi al seguente regime : pane ed acqua al lunedì, mercoledì e venerdì; astinenza dal vino, dall'idromele, dalla birra, dalla carne, dal grasso, dal formaggio, dalle uova, dal grasso di pesce martedì, giovedì e sabato; alla domenica ed in otto feste designate può vivere come tutti gli altri cristiani, ma deve rifuggire da ogni eccesso. Se i suoi peccati sono tali da sottoporlo ad un secondo anno di penitenza, il lunedì ed il mercoledì non deve mangiare nulla fino all'ora di vespro, dopo di che può mangiare e bere vegetali non cotti, e bere moderatamente della birra; il venerdì, pane ed acqua. Poscia, per tre quarantene, o periodi di quaranta giorni, prima di Natale e di Pasqua e dopo Pentecoste, deve digiunare per due giorni alla settimana fino all'ora di nona (ore tre del pomeriggio), coi cibi come sopra, ed il venerdì a pane ed acqua; nelle domeniche e feste enumerate non è tenuto al digiuno (69). Sulla fine del secolo XII, Alain de Lille spiega la penitenza dei sette anni imposta nei Penitenziali per colpe gravi. Prima di tutto, c'è una quarantena di quaranta giorni di digiuno ininterrotto a pane ed acqua; dopo, per il primo anno, astinenza rigorosa da ogni bevanda fermentata e dalla carne e dal sangue come dal pesce grasso, eccettuato le feste d'intero precetto; ma se è ammalato, o trovasi in viaggio, od in compagnia sì da non potersene astenere, con un denaro o col cibare cinque poveri può redimere il martedì, il venerdì ed il sabato, sì da poter bere vino, od idromele o birra, ma, di ritorno a casa, od appena rimesso in salute, perde il privilegio. Spirato il primo anno, è introdotto in chiesa e riceve il bacio di pace. Durante il secondo ed il terzo anno ha il diritto di redimere a casa sua il martedì, il giovedì ed il sabato. Per i restanti quattro giorni della settimana digiuna per tre quarantene, prima di Natale e di Pasqua e dopo Pentecoste. Poscia non dev'esser libero per tutta la vita dalla penitenza, ma deve digiunare a pane ed acqua il venerdì, o redimersi settimanalmente con un denaro o col cibare tre poveri. Ma si tratta di una concessione misericordiosa, poichè Alain de Lille afferma che i canoni sanciscono che l'omicidio commesso

(69) Halitgard Lib. Poenit. (Canisii et Basnage II. II. 128). Ant. Augustini Poenit. Roman. Tit. IX. cap. 23, 24. Il Penitenziale Vallicelliano II. cap. 46 (Wasserschleben, p. 564) spiega che anticamente tutto il periodo rigoroso della penitenza doveva esser passato nel digiuno, ma che, col diminuire del fervore della penitenza esso si ridusse poco a poco ad uno o due giorni per settimana.



per cupidigia debba esser punito coll'entrar in convento e quivi servire per tutta la vita (70). Bisogna ricordare il rigore di queste pratiche per ben apprezzare la grandezza del mutamento introdotto dalla susseguente lassezza.

Vale la pena di accennare al carattere delle quarantene cui si allude in queste formole, perchè anch'esse fecero regola, servirono a misurare la penitenza e si conservarono nelle indulgenze quando già in pratica eransi fatte antiquate. Abbiamo assistito alla loro apparizione nel Penitenziale di Teodoro e negli atti del concilio di Thionville, nell'821 (v. più sopra), nel secondo dei quali la penitenza è stabilita in cinque o sei o dieci o dodici quarantene. L'origine delle quarantene devesi evidentemente ricercare nelle penitenze quaresimali di coloro che si rivestivano di gramaglie e si cospargevano di cenere il mercoledì delle ceneri, ed erano riconciliati il giovedì santo. Qualche volta questa penitenza era estremamente severa; in alcuni *ordines* è prescritto che i penitenti restino prigionieri in chiesa per tutto il tempo digiunando rigorosamente (71). Un formulario della chiesa di Siena (circa 1225) dice che questa prigionia doveva esser osservata in rozze vesti, a pane ed acqua, eccettuata la domenica, ed ogni giorno il penitente doveva fare centinaia di genuflessioni e recitare centinaia di paternoster, sia durante il giorno che nel corso della notte, doveva dormire sulla paglia, non lavarsi le mani, non parlare ad alcuno prima dell'ora terza del mattino nè dopo compieta (72). Così la quarantena variava grandemente in severità; la forma più severa era nota sotto il nome di *carina* (73), parola che riscontrasi assai spesso nei

(70) Alani de Insulis Lib. Pœnit. (Migne, CII. 294). - Però le posteriori osservazioni ed affermazioni dell'Alain (p. 297), dimostrano come già questo rigore fosse antiquato, e che nemmeno egli, il Doctor Universalis, lo conosceva più. Con tutto ciò, nel 1170, lettere di Giovanni, vescovo di Maguelonne, indirizzate a tutti i parroci, narrano che egli imponesse a Bernardo, il favoreggiatore, per i suoi enormi delitti, di vagare qua e là a piedi per lo spazio di sette anni; per tutta la vita non doveva più portar camicia; per i quaranta giorni precedenti il natale doveva astenersi dalla carne e da grasso il giovedì, doveva stare a pane e vino al venerdì; tutti i venerdì di quaresima e per le quattro tempora, doveva bere solo acqua, e tutti i sabati astenersi dalla carne e dal grasso, eccettuati i giorni di festa ed i casi di malattia. Siccome era perfettamente povero, bisognava chiedere per lui cibo e vesti, ed era pur data facoltà di alleviare la sua penitenza qualora se lo fosse meritato. Martene de antiq. Eccles. Ritib. Lib. I. cap. 6. Art. 7, n. 13.

(71) Martene de antiq. Eccles. Ritib. Lib. I, cap. VI. Art. 7, Ordo 10; Lib. IV, cap. XXII Ordo I.

(72) Muratori, Antiq. Ital. Diss. 68 (T. XIV, p. 115).

(73) « Accusasti aliquem et per tuam accusationem occisus est; nisi pro pace hoc feceris XL, dies in pane et aqua, quod *carina* vocatur, cum septem sequentibus annis pœniteas ». Buchardi Decr. XIX, 5. Cap. 8 Extra Lib. V. Tit. I. « Qui gravia



canoni e nelle indulgenze, il significato preciso della quale è andato soggetto a qualche discussione. Come viene descritta dal concilio di Tribur dell'895 durante la carina il penitente nulla deve gustare, nè pane nè acqua, deve andar disarmato ed a piedi, non portar vesti di lino, eccettuate le mutande, non servirsi di veicoli, non toccar la moglie, vivere strettamente segregato da ogni relazione (74). Ancor più rigorosa è la formola che esige dal penitente di non addentrarsi in chiesa per uno spazio maggiore di sette piedi o di non entrare senza licenza nel vestibolo, di starsene accoccolato per terra, di mangiare per terra come una bestia cibandosi una sola volta al giorno a pane ed acqua mista a cenere, non lavarsi o mutar vesti, che dovevano esser di lana, e non usare, senza permesso, di fuoco o di tutto ciò che può far comodo al corpo (75). A mezzo il secolo XI S. Pier Damiani ci fa vedere come usualmente la carina si passasse in prigione, la qual cosa è pure confermata da un decreto di Gregorio VII, verso il 1080, con cui impone ai chierici colpevoli di omicidio quattordici anni di penitenza avente principio con una prigionia di quaranta giorni (76). Tale era la carina, ed il suo rigore attesta abbondantemente che la penitenza della quale essa rappresentava l'introduzione era fatta apposta per incutere terrore al cuore dei peccatori.

Con ciò non si deve credere che il repertorio delle pratiche penitenziali sia esaurito. Sonvi delle formole che danno facoltà al prete di adattare la penitenza al carattere del penitente e dei suoi peccati, imponendo ad uno di astenersi dal cibo, ad un altro l'obbligo dell'elemosina, ad un terzo le genuflessioni, i segni di croce ad un quarto, e così di seguito (77). Per i chierici ed i frati, la salmodia rappresentava un metodo di penitenza molto adattato (78). Fra gli Anglo-Sassoni, anche il bagno freddo rappresentava una fonte penitenziale riconosciuta (79). Un'altra forma nota sotto il nome di *Palmatae* è

---

crimina commiserint... ut sunt homicidia et adulteria, pro quibus instituta est *carina* ». Honor. Augustodun. Speculum Eccles., De Nativ. Domini. Alain de Lille ne parla come di penitenza solenne infitta al laicato ma non al clero. Lib. Pœnit. (Migne, CCX. 295).

(74) Triburiens, ann. 895, cap. 55 (Harduin. VI. I. 455).

(75) Amort de Indulgentiis, I. 26.

(76) S. Pet. Damiani Opusc. XL. cap. 4. Löwenfeld Epistt. Pontiff. Rom. p. 59.

(77) Ps. Bedæ Lib. de Remed. Peccat. Prolog. (Wesserschleben p. 248). Ordo Publicæ Pœnit. (Pez Thesaur. Anecd. II. II. 613).

(78) Ps. Bedæ cap. 22 (Wasserschleben, p. 270).

(79) Canons under King Edgard. Of Penitents, cap. 16 (Thorpe, II, 285).



stata oggetto di non pochi dibattiti per stabilirne il significato, e probabilmente variò di significato a seconda dei tempi. Nelle più antiche allusioni che si possiedono significava evidentemente percosse sulla mano (80), ma in seguito fu un esercizio spirituale, che pare consistesse nel gettarsi sulla nuda terra colle mani giunte, recitando salmi o preghiere (81). Il Mabillon erra probabilmente quando ritiene che consistesse semplicemente nel battersi il petto, pratica già in uso in segno di contrizione (82).

Questa disciplina o flagellazione era assai prediletta. Abbiamo visto come essa venisse abitualmente usata cogli schiavi, e come negli ordini monastici rappresentasse una delle principali caratteristiche dei loro capitoli. Difficilmente avrebbe potuto essere così, qualora, unitamente al digiuno, fosse stata noverata fra le pratiche più efficaci colle quali la pietà dominava gli impeti della carne ribelle. Le vergognose lungaggini alle quali si abbandonavano gli auto-flagellanti sono un esempio interessantissimo di ascetismo morbido, ma è cosa estranea al nostro compito immediato. In quanto penitenza imposta, la flagellazione non era affidata alle mani pietose del penitente stesso, ma i colpi gli erano somministrati senza avarizia da altri. Essa era talmente usata, che S. Pier Damiani parla di molti santi vescovi che facevano sempre flagellare i penitenti alla loro presenza prima di imporre loro la penitenza (83), ed il tocco della verga prima di concedere l'assoluzione dalla scomunica così usuale in tempi più recenti, è una sopravvivenza simbolica dell'antica pratica (84). Fin dove arrivassero le caratteristiche di questa penitenza puossi arguire dai precetti del concilio di Narbonne del 1244, per gli eretici pentiti

(80) « Si quis tinxerit manum in aliquo cybo liquido et non idonea manu, C. palmadas emendetur ». - Egberti Pœnit. cap. VII. § 9 (Wasserschleben, p. 244). « Qui non idonea manu tangit limphaticum alimentum C. emendatur manualibus plagis ». Pœnit. Vindohonens. b. cap. XXIV (Ibid. p. 495). Ed ancora « Manuplagis » in Pœnit. Remens. cap. III. § 19 (Ibid. p. 502).

(81) Burchardi Decr. XIX, 17, 25. Johann. Discip. Vit. S. Pet. Damiani cap. 5 (Migne, CXLIV. 122). S. Pet. Damian Lib. VI Epist. 27 - Ejusd. Opusc. XV, cap. 18.

(82) Binterim, Denkdürdigkeiten, V. III. 153.

(83) S. Pet. Damiani Lib. VI. Epist. 27.

(84) Così i penitenzieri minori papali, funzione dei quali si è di assolvere dai casi riservati al papa, compresa la scomunica, hanno per distintivo una bacchetta colla quale toccano leggermente il penitente. Se quest'ultimo è un uomo scopre la camicia e cade inginocchio dinanzi al prete, il quale lo tocca leggermente o percuote, cantando il *Miserere*. Per concessione di Benedetto XIV, nel 1748, questa cerimonia fa lucrare ad ambo le parti un'indulgenza di venti giorni. Manuale Facultatum Minorum Pœnitentiariorum Apostolicorum, Roma, 1879, pp. 11, 27.



che spontaneamente si presentavano, confessavano i loro errori e denunciavano i loro compagni. Oltre ad altre penitenze più leggieri, essi dovevano presentarsi ogni domenica, esser battuti a piacere del flagellatore, colla verga fra le mani, nella chiesa parrocchiale alla presenza del parroco che celebrava la messa, e tra l'epistola ed il vangelo; la stessa cerimonia doveva ripetersi durante tutte le pubbliche processioni. Inoltre, alla prima domenica del mese, dopo messa, dovevano nuovamente esser passati per le verghe e battuti dinanzi alla porta di ogni casa del borgo dove eransi mostrati eretici. Ancora, anche se il borgo fosse stato messo sotto interdetto, sì da sospendere il divino servizio, le loro torture non erano sospese, e nessun limite di tempo era per esse prescritto (85). Pare che ciò si facesse per la salute dell'anima loro, ed è a sperare che veramente contasse qualche cosa contro le pene del purgatorio.

Come già abbiamo avuto occasione di vedere, anche i pellegrinaggi rappresentavano una caratteristica frequente della penitenza. Fu credenza antica della chiesa che il visitare i luoghi santi e le tombe degli apostoli e dei martiri per pregare fosse opera pia, feconda di ricompense spirituali e materiali. Trattavasi di una reminiscenza di un corrispondente costume pagano; anche quando gli antichi templi furono trasformati in chiese, il popolo chiese alle reliquie dei martiri le stesse cure ed assistenze miracolose che anticamente aspettavasi dagli dei del paganesimo. Ancora nel II secolo Alessandro, primo vescovo di Cappadocia, in seguito ad una visione, compì un pellegrinaggio a Gerusalemme, e nel 333 il concorso delle offerte dei pellegrini fu talmente abbondante da permettere la compilazione di un itinerario in cui vedesi passo per passo tutti gli stadii e le stazioni di cambio dei cavalli da Bordeaux a Sion. Vi sono indicate tutte le cose che possono interessare — la Colonna della flagellazione, la pietra sulla quale Giuda tradì il suo Maestro, la fonte in cui Filippo battezzò l'eunuco e perfino la pietra rigettata dai costruttori (86). Naturalmente questa specie di devozione eccitò il riso del miscredente

(85) C. Narbonnes. ann. 1244, cap. I (Harduin VII. 251). Vedi pure C. Tarracomens. ann. 1242 (Ibid. p. 352).

(86) Euseb. H. E. VI. II. - Ejust. Præpar. Evang. Lib. XIII. cap. 2. Itinerarium a Burdegala usque Hierusalem (Migne, VII. 791). Nel 1223 il Card. Legato Giovanni Colonna portò a Roma la colonna della Flagellazione mettendola nella sua chiesa di S. Prassede (Giacconius. II. 57). Probabilmente continuò ad essere mostrata al pubblico nel portico della chiesa di Monte Sion, dove S. Girolamo dice che trovavasi ancora a suo tempo tutta imbrattata di sangue. - S. Hieron. Epist. CVIII, cap. 9, ad Eustoch.



Giuliano, al quale Cirillo di Alessandria affrettossi a rispondere diffusamente, dimostrando esser giusto di venerare i resti dei martiri periti per la fede (87). Però è pur certo che non pochi non condividevano questa credenza, giacchè, nel 362, il concilio di Gangra fulmina di anatema coloro che mettono in burletta i pellegrinaggi e le offerte fatte alle tombe dei santi (88). Probabilmente S. Girolamo fu uno di questi, giacchè con Paolino di Nola dimostra potersi servire Dio in casa propria quanto in Palestina, ottenendone uguale ricompensa (89). Però, S. Paolino fu assiduo frequentatore dei luoghi santi; ogni anno visitava Roma per venerarvi le tombe degli apostoli; portò a cielo le cure miracolose ed il concorso dei pellegrini alle reliquie di S. Felice per ringraziarlo, dimostrando il costume universale di rendere più attraenti le chiese raccogliendo in esse reliquie di santi, particelle della vera croce, ecc. (90). E diffatti trattavasi di un costume ormai generale nella cristianità; lo dimostrano le affermazioni di Evodio, vescovo di Uzales (91).

I pellegrinaggi a questi luoghi santificati andarono acquistando sempre maggiore popolarità. Quando Flaviano, vescovo di Antiochia, fece il trasporto delle ossa dei martiri, un sermone tenuto dal Crisostomo dimostra come il popolo si affollasse sulle loro tombe per pregare (92), e, nel 394, Teodosio il Grande ebbe occasione di testificare enfaticamente la fede popolare in questa maniera di assicurarsi il favore del cielo; diffatti, essendo sul punto di partire per una pericolosa campagna contro Eugenio ed Arbogasto, vi si preparò visitando vestito di sacco le tombe degli apostoli e dei martiri (93). S. Agostino ha piena fiducia nelle cure e nei miracoli, sopra tutto nell'espulsione

(87) Cyrilli Alex. contra Julianum Lib. X (Juliani Opp. Lipsiæ, 1696, pp. 335-6).

(88) C. Gangrens. ann. 362, cap. 20.

(89) S. Hieronim. Epist. LVIII. n. 2-4. Ad Paulinum.

(90) S. Paulini Epist. XX. n. 2; XXXI; n. 1; XLII. n. 7, 8; XLIII. s. 1; XLV. n. 1; Egli dice delle reliquie di S. Felice (Natalis, VIII. 380-7):

*Per quen bona dona*

*Et medicos exercet (Deus) opes terraque marique*

*Omni namque die testes sumus undique crebris*

*Coetibus aut sanos gratantia reddere vota*

*Aut agros varias petere ac ambire medelas*

*Germimus et multos peregrino a littore vectos*

*Ante sacram sancti prostratos martyri aram*

Ritenevasi che le reliquie di S. Ammonio avessero la speciale virtù di guarire dalla febbre. - Palladii Vit. S. Jo. Chrysostom. cap. 2.

(91) Evodius de Mirac. S. Stephani (Migne, XLI. 833. sqq.).

(92) S. Jo. Chrysost. in Ascensione Domini Homilia (Ed. Migne, II. 442-3).

(93) Ruffini H. E. II. 33.



dei demonii, per opera di siffatte devozioni, ed il suo contemporaneo Evodio narra tutta una sequela di meraviglie verificatesi sulle reliquie di S. Stefano; racconta che essendo apparso fra le nubi uno spaventoso dragone, tutto il popolo all'unanimità colà si raccolse a pregare, ed il dragone scomparve senza far male ad alcuno; un vinaio essendosi accorto che due cento vasi di vino erano andati a male, invionne un boccale alle reliquie del santo e poscia lo versò un poco per tutti i vasi del vino inacidito e questo tornò tutto sano (94). Invano il concilio di Cartagine del 419 cercò di mettere un freno a questa credenza ordinando ai vescovi di atterrare gli altari eretti ovunque a martiri, che non contenessero un corpo o vere e proprie reliquie, aggiungendo che, qualora il popolo non l'avesse permesso i vescovi dovessero cercare di persuaderlo a non frequentare quei luoghi; ed aggiungendo pure esser loro stretto dovere indagare le tradizioni concernenti quei luoghi e le reliquie, e cercare di rovesciare la fiducia riposta in vane rivelazioni e sogni (95). S. Arsenio addimostrossi saggiamente preveggenete e modesto quando, sul letto di morte, minacciò ai suoi discepoli il giudizio di Cristo qualora avessero distribuito come reliquia una qualunque parte del suo corpo (96).

Era impossibile arginare questo costume. Per un verso, esisteva pur sempre un poco di rivalità col paganesimo tutt'ora in vita, dal quale i cristiani eransi emancipati solo in parte, con tutta la folla delle sue divinità subordinate, di cui i santi ed i martiri non erano che sostituti, e colla sua credenza negli amuleti ed incantamenti, sostituiti dalle reliquie. Per un altro, dall'affluenza dei pellegrini a tutte le reliquie di provata virtù scaturiva pure tutto un ammasso di interessi materiali. Naturalmente i preti che servivano a quegli altari non imponevano alcuna condizione all'intercessione del santo, ma nessun pellegrino credeva di potersi propiziare il santo senza aver fatto in precedenza qualche elemosina destinata al suo culto. Questo costume erasi già stabilito fin dal secolo IV. Vi accenna S. Paolino quando descrive i miracoli operati dalle reliquie di S. Felice e da lui veniamo pure a sapere che i contadini che null'altro possedevano portavano

(94) S. Augustin. Epist. LXXVII. n. 3; De Civit. Dei XXII. 8; De Unitate Eccles. cap. 19. - Evodii de Mirac. S. Stepnan. Lib. II.

(95) Cod. Eccles. African. cap. 83. - Carlo Magno fu costretto a ripubblicare questo canone ed imporne l'osservanza. - Cap. Carol. Mag. ann. 789, cap. I. Cf. Ansegisi Capitular. I. 41.

(96) Vitæ Patrum, Lib. III. cap. 163 (Migne, LXXIII. 794).



vino e polli (97). Tutto tendeva, così, ad alimentare la pratica, la quale non fece che fiorire (98). Anche un brano di stoffa od un granello di polvere sottratto ad una reliquia di provata santità ritenevasi fosse fornito di una parte delle sue virtù ed operasse siffatti miracoli (99). Altrettanto accade oggi per l'acqua di Lourdes.

La caduta dell'impero sotto la spada dei barbari dovette necessariamente diminuire non poco il numero dei pellegrinaggi in ragione delle difficoltà di trasporto e della poca sicurezza delle strade, ma appena la società poté ricostituirsi sotto la casa di Pipino, i pellegrinaggi ottennero una particolare protezione delle leggi e venne fatto tutto il possibile per facilitare questo pio vagabondaggio. Vennero imposti dei *wer-gilds* extra a chiunque avesse molestati i pellegrini; gravi multe vennero comminate a chi avesse voluto da loro esigere gravi pedaggi, ordinossi di costruire case di ricovero perchè vi si potessero rifugiare e ristorare; a nessuno, ricco o povero, era lecito rifiutar loro il fuoco e l'acqua, ed ai preti venne imposto di destinare ad uso dei poveri e dei pellegrini le decime e le oblazioni, coll'obbligo di non consumarle diversamente (100).

I tre principali centri di devoto pellegrinaggio di questo periodo erano Roma, Gerusalemme e Tours; a questi, nel IX secolo, si aggiunse Compostella, in cui venne trasportata la sede vescovile di Iria, perchè in essa trovavasi il corpo da lungo tempo perduto e dimenticato di S. Giacomo Apostolo (101). Col decorrere del tempo la passione per

(97) S. Paulini Nolani Natalis, XII. Gli utili addotti da una buona reliquia possansi valutare dal gran numero di medaglie coniate in una volta dal vescovo Gelmiriz di Compostella che ne rimise l'importo della vendita a Callisto II quando trattò per comprare il suo arcivescovado. Esse consistevano di 9 marchi, 100 maravedis, 211 soldi Poitevini, 60 soldi di Milano e 20 soldi Tolosani. - Hist. Compostellana Lib. II. cap. 10.

(98) Gennadii Marsiliens, de Eccles. Dogmatibus cap. 73. - Gregor. P. P. I. Homil. in Evang. XXVII, n. 7; XXXII, n. 6. S. Isidoro di Siviglia è più ragionevole. Egli parla solo (De eccles. Officiis P. I. cap. 35) dell'effetto prodotto sull'anima dalle tombe dei martiri, come quelle che stimolano in noi la carità e ci spingono ad emulare le loro virtù.

(99) S. Paulini Nolani Epist. XLIV. n. 14. - S. Gregor. Turon, de Gloria Confessorum, cap. 64; Vit. Patrum, cap. VIII, n. 10.

(100) Legg. Baioarior. Tit. III. cap. 14 (Bened. Levit. Capitular. V. 364). - Synod. Vernens, ann. 755, cap. 22, 26. - Pippini Capitul. Metens. ann. 757, cap. 6. - Capitul. Caroli Mag. ann. 789, cap. 73 (Capitul. Ansegisi 1. 70; Bened. Levit. VI. 378). Legg. Langobard. Pippini cap. 12. Capitul. Carol. Mag. I, anno 802, cap. 27. Herardi Turon. Capitul. cap. 18. Bened. Levit. Capitul. VII. 375. C. Nannentens, ann. 895, cap. 10.

(101) Baronii Annal. ann. 816, n. 48-53. - Strano! Il Baronio si rivela alquanto scettico a proposito della miracolosa translazione da Gerusalemme ad Iria. La testa però non trovossi a Compostella se non quando vi venne portata dalla regina Urraca nel. 1116. Venne rubata in Palestina e portata in Ispagna da Martino, vescovo di Braga. - Hist. Compostellana I. 112.



i pellegrinaggi sviluppossi in modo assolutamente straordinario, come le carovane dei veri credenti che tutti gli anni visitano la Kaaba. Nella prima metà del secolo XI, secondo un contemporaneo, immense moltitudini accorrevano come un sol uomo a visitare i luoghi Santi. Questi pellegrinaggi principiarono dalle classi più basse; poscia il contagio si diffuse maggiormente raggiungendo i nobili ed i re; alle bande si aggiunsero anche le donne; in generale il motivo era la devozione, ma spesso vi si aggiunse anche la vana gloria (102). Nel 1064 una grande moltitudine, valutata a non meno di sette mila, se ne partì dalla Germania, capitanata dall'arcivescovo di Magonza e dai vescovi di Utrecht, Bamberga e Regensburg; nè si trattava di persone del volgo, perchè portarono seco una grande quantità di vasi d'oro e d'argento (103). Folco Nerra, conte d'Angiò, uno dei nobili più turbolenti di allora, fece non meno di tre pellegrinaggi a Gerusalemme portando seco reliquie di valore inestimabile (104). Compostella divenne presto rivale di Gerusalemme. I pellegrini piovevano colà tanto numerosi da impedire la circolazione per le strade, e gli inviati morì, colà inviati alla regina Urraca nel 1121, lagnaronsi di aver potuto a stento proseguire il cammino (105). Le crociate altro non furono che bande organizzate ed armate di pellegrini, e con questo nome vengono spesso designate dagli scrittori del tempo, anche quando recavansi a combattere gli eretici od i cristiani d'Europa dietro una chiamata della Santa Sede.

Contro lo sviluppo della passione dei pellegrinaggi insorsero di tanto in tanto delle proteste. Claudio di Torino li noverava fra le pratiche da non approvarsi, ed in ciò venne saldamente appoggiato da Giona di Orleans (106). Perfino S. Pier Damiani ritiene che i pellegrinaggi non siano adatti a tutti. Per i monaci e le monache egli ri-

(102) Rodulphi Glabri Hist. Lib. IV. cap. 6.

(103) Mariani Scoti Chron. Lib. III. ann. 1064.

(104) Gesta Consulum Andegavens. VIII. 13-15 (D'Achery Spicil. III. 252).

(105) Historia Compostellana Lib. II. cap. 50. Nel 1495, quando re Ferdinando trovavasi in Catalogna in attesa di un'invasione francese, alla regina Isabella venne riferito che parecchi pellegrini francesi, parte armati e parte no, trovavansi a Compostella, costituendo un reale pericolo per il regno in caso di guerra. I suoi la consigliarono di proibire i pellegrinaggi, ma essa preferiva cadere nelle mani degli uomini piuttosto che in quelle di Dio, ed i pellegrini continuarono indisturbati. Cron. de Pulgar. Contin. (Rosell. Cronicas de los Reyes de Castilla, III. 521). I popoli lagnavansi che le folle di pellegrini andassero mendicando, e di ciò lamentaronsi le Cortes nel 1523, 1525, 1528, 1534, 1540 e 1555. Novissima Recopilacion, ley 6, Tit. XXX. Lib. I.

(106) Jonæ Aurelianens. de Cultu Imaginum Lib. III.



tiene sia assai meglio se ne stiano nei loro conventi a servir Dio (107). Ildeberto di Le Mans diceva a Folco Rechin, conte d'Angiò, che i suoi doveri in patria erano assai più importanti di un pellegrinaggio da lui progettato a Compostella, e si congratulava con Adelaide, contessa vedova di Le Mans, per averne essa abbandonato uno a Gerusalemme, giacchè dobbiamo, sì, portare la croce di Cristo, ma non è affatto necessario andare in cerca del suo sepolcro (108). Onorio di Autun pensa che sarebbe assai meglio dare ad un povero il denaro speso nel vagabondaggio (109). Altrettanto pensava Lambert le Begue di Liegi, il quale venne perseguitato per aver sostenuto nei suoi sermoni e per aver affermato nessun utile potersi ricavare dal visitare Gerusalemme, sopra tutto per parte di coloro che per fare quel viaggio si procuravano il denaro necessario colla frode e la rapina e perfino coll'omicidio (110). Furonvi pure degli uomini abbastanza chiaro-veggenti da accorgersi che sia il carattere dei pellegrinaggi che i loro risultati non erano tali da ridondare a vero profitto spirituale. S. Bernardo descrive i crociati del tempo suo, da lui tanto eccitati a partire, e lo fa in termini tutt'altro che lusinghieri. Fra quell'innunerevole moltitudine, dic'egli, voi pochi ne trovereste che non siano malvagi ed empìi, saccheggiatori e sacrileghi, omicidi, spergiuri ed adulteri, la partenza dei quali è un guadagno per la società. L'Europa era lieta di perderli e la Palestina di riceverli; ei sono doppiamente utili, per la loro assenza da qua e la loro presenza colà (111). Circa mezzo secolo dopo, Guglielmo di Newburg afferma che nemmeno un quarto dei crociati ritornava in patria — il resto moriva di fame, di sete od in battaglia — ed in ciò egli scorge una grazia particolare di Dio, giac-

(107) S. Petri Damiani Lib. VII. Epist. 17.

(108) Hildeberti Cenomanens. Lib. I. Epist. 5, 15.

(109) Honor. Augustodun. Elucidarii Lib. II. cap. 23.

(110) Paul Fredericq, Note complementaire sur les documents de Glasgow concernant Lambert le Bégue, p. 12 (Bruxelles, 1895).

(111) S. Bernardi Lib. ad Milites Templi cap. 5. Il Card. Pietro d'Ailly fu della stessa opinione di S. Bernardo quando, al concilio di Costanza del 1415, propose di mettere fra le misure di riforma questa, di predicare una crociata generale, non, pare, per riconquistare i Luoghi Santi, ma per liberare l'Europa dalla feccia del popolo. - « Et tunc forte purgantur per hoc præcipue Italia et alia propinqua Christianorum regna de multis malis hominibus qui in eis sunt ». - Pare che i pellegrini fossero del parere che l'indulgenza desse loro facoltà di commettere qualunque delitto fosse loro piaciuto. Nel 1111 una parte dei crociati inglesi di viaggio in Galizia, si schierarono da una parte dei cittadini di quelle regioni, fra loro in guerra, e, misero a sacco il paese, spogliando chiese e taglieggiando il popolo. Gli abitanti di Iria li attaccarono e li catturarono. Hist. Compostellana Lib. I. cap. 76.



chè coloro che ritornano ricadono nei loro delitti, mentre coloro che muoiono vanno in paradiso, per modo che le crociate erano un mezzo efficace di popolare la celeste Gerusalemme anche quando non riuscivano a metter al sicuro la terrena (112). Verso il 1300 il beato Giordano da Rivalta, noto predicatore domenicano, è ancor più recisamente contrario. Dio, dic'egli, si compiace ben poco di siffatte opere; quanto Egli desidera è l'amore sentito col cuore mentre i pellegrinaggi altro non sono che occasioni di questioni, un mezzo per truffare, fornicare ed ammazzare; egli vorrebbe che ne avvenissero solo raramente, il più raramente possibile (113). Nel secolo XVII Padre Gobat dice che coloro che fanno tanti pellegrinaggi raramente sono santificati, giacchè per la maggior parte del popolo i pellegrinaggi altro non sono che occasioni per dedicarsi all'appagamento degli appetiti carnali (114), e, se devesi giudicare dalla difesa dei pellegrinaggi fatta dal Binterim, anche oggi si obietterebbe contro gli stessi la loro influenza demoralizzatrice (115).

Eppure i pellegrinaggi, per non esser incoraggiati e stimolati, rispondevano troppo alle credenze popolari ed erano per la chiesa una fonte troppo ricca di utili. L'afferma e lo dimostra molto bene Rodolfo Glaber, il quale dice che, al principio del secolo XI, in molti luoghi si scopersero sacre reliquie. La cosa principiò a Sens, quando l'arcivescovo Leofrico scoperse i resti di S. Stefano e molte altre cose, fra le quali dicesi si trovasse un frammento della verga di Mosè: innumerevoli schiere di pellegrini, anche dalle parti più remote d'Italia e d'oltre mare piovero colà in cerca di cura, ed il concorso arricchì grandemente il borgo (116). La messe tentatrice di offerte che andava a raccogliersi sugli altari dei santi favoriti fu oggetto di incredibili contese fra i rivali custodi. Anche nella chiesa del Santo Sepolcro insorse una querela di questo genere tra i canonici ed il patriarca di Gerusalemme a proposito delle oblazioni, querela che invano parecchi

(112) Guill. Newburg. Hist. Angl. Lib. IV. cap. 27, 30.

(113) Prediche del Fra Giordano da Rivalta, Firenze, 1831, T. I. p. 253.

(114) Gobat Alphab. Confessar. n. 652.

(115) Binterim, Denkwürdikeiten IV. I. 648. Diffatti, Enrico Ferri, Professore di diritto penale all'Università di Pisa, suggerendo varie misure per la repressione del delitto, dice che « l'abolition de certains pélerinages empecherait un grand nombre de délits contre la pudeur, les personnes, la propriété, déterminés par les orgies qui tres souvent les accompagnent, et la confusion, surtout nocturne, des sexes ». La Sociologie Criminelle. p. 241 (Paris, 1893).

(116) R. Glabri Hit. Lib. III. cap. 6.



papi successivi si studiarono di appianare (117). Nel 1217, Onorio III venne chiamato a decidere una querela del genere a proposito delle oblazioni di S. Nicola Cnut ad Aarhus (118). Il sacro recinto della chiesa di S. Pietro non fu immune dall'ingordigia inseparabile dall'umana natura. Una bolla di Innocenzo III invita i pellegrini a deporre le loro offerte in un cesto posto sotto l'altar maggiore, dove sarebbero usate in conformità della loro volontà, senza prestar orecchio alle malvagie suggestioni a fare le loro offerte altrove. La stessa cosa venne ripetuta da Alessandro IV nel 1259, e seguì poscia una lunga serie di decisioni sul modo di dividere i fondi, dimostranti come l'ingordigia dei preti officianti fosse fonte di perenni discordie (119). Nel 1186, le offerte fatte alla reliquia da poco scoperta di S. Tommaso di Canterbury erano abbastanza abbondanti da richiedere l'intervento papale per la divisione (120), e, per ultimo, nelle principali chiese di Roma venne nominato un apposito ufficiale denominato *Altararius*, coll'incarico di raccogliere le oblazioni e destinarle agli usi loro proprii, e dell'importanza di questa carica puossi giudicare dallo stipendio di un fiorino *per Diem* con cui era retribuita da Benedetto XII nel 1338 (121). Così puossi facilmente apprezzare il motivo di istruzioni come quelle impartite da Eudo vescovo di Parigi verso il 1128, per le quali tutti i parroci della diocesi, nei loro sermoni e nel confessionale, avrebbero dovuto esigere che i loro parrocchiani visitassero Notre Dame almeno una volta all'anno (122).

Se la cura delle malattie era l'oggetto principale dei pellegrinaggi volontari, la remissione dei peccati era pure un motivo potentemente impellente giacchè ritenevasi di poterla ottenere mediante l'intercessione del santo, la quale bastava tanto per le malattie dell'anima che per quelle del corpo. Allorquando, verso il 1145, Pietro il Venerabile sentì parlare dei minacciati rovesci dei Templari di Antiochia, si affisse al pensiero che con ciò sarebbesi chiusa la strada per la quale pei passati cinquant'anni, innumerevoli pellegrini avevano potuto evitare l'inferno e guadagnarsi il paradiso (123), e la realtà di ciò venne

(117) Calixti PP. II. Epist. CXLVII. - Coelestin. PP. II. Epist. XXVI. - Lucii PP. II. Epist. LXIII. - Eugenii PP. III. Epist. CCC - Ales. PP. III, Epist. IV, CCCLIV, CCCCLXXVII, DCCLXI. - Coelestin. PP. III. Epist. CCXLV.

(118) Langebek et Suhm Scriptt. Rer. Danicar. VI. 391.

(119) Bullarium Vaticanum I, 96, 130, 134, 140, 156, 157, 177, 216.

(120) Harduin. VI. II. 1186.

(121) Bullar. Vatican. I. 309, 339.

(122) Odonis Paris. Constitt. cap. 51 (Harduin. VI. II. 1946).

(123) Petri Venerab. Lib. VI. Epist. 18



chiaramente manifestata a S. Brigida di Svezia, alla quale, appena entrata nella chiesa del Santo Sepolcro, Cristo stesso aveva rivelata che era monda da ogni peccato, come se fosse stata battezzata allora allora, ed inoltre, che, in ricompensa della sua devozione, proprio in quel momento l'anima di parecchi suoi parenti era stata liberata dal purgatorio (124).

Era perciò inevitabile che i pellegrinaggi venissero utilizzati come forma di penitenza. Trattavasi certamente di cosa assai punitiva e salutare per l'anima; e nessun esercizio di devozione poteva più di questo esser appropriato a penitenti ansiosi di redimere i loro peccati. Quindi trovansi prescritti non di rado ed abbondantemente e senza misericordia; sovente si prescrive di passare tre, sette, dieci, dodici o quindici anni in pellegrinaggio, mentre quando si fosse trattato di incesto spirituale si offriva spesso l'alternativa o della morte o di un pellegrinaggio perpetuo. Inoltre, data la confusione di allora delle pene civili e spirituali, pare che l'esilio ed il pellegrinaggio fossero termini sinonimi, la qual cosa giustifica la credenza che quando si decretava l'esilio questo dovesse esser speso nel vagare da reliquia a reliquia in cerca di perdono (125). Donde ne avveniva che non sempre questo sistema arrecava pace e quiete al paese, poichè questi pellegrinaggi indubbiamente venivano spesso imposti per sbarazzarsi di turbolenti individui, e sebbene la legislazione carolingica assicurasse loro protezione ed ospitalità ovunque, essi non sempre osservavano la legge di andare disarmati. Nel 789 Carlo Magno si accorse di questo pericolo e si oppose ad imporre per penitenza il pellegrinaggio, per il quale delinquenti e vagabondi erano inviati in giro per i suoi domini, rivestiti di questi speciali privilegi; sarebbe assai meglio, dic'egli, tenerseli a casa a lavorare, a servire ed a compiere la loro penitenza, e l'esser stato questo decreto ripetuto nelle collezioni del secolo IX dimostra quanto poco fosse stato efficace e quanto profondamente il malanno continuasse ad esser sentito (126).

Nell'813 il concilio di Chalons ci dà una chiara idea degli svantaggi del sistema dal punto di vista spirituale. Esso approva altamente i pellegrinaggi intrapresi dietro consiglio del confessore e com-

(124) S. Brigittæ Revelationum Lib. VII. cap. 14.

(125) Pœnit. Ps. Ecberti Lib. IV. 16; Pœnit. Columbani B. Cap. I, 2, 13, 20; Pœnit. Ts. Theodori Cap. I, 3 (Wasserschleben, pp. 33, 355, 357, 358, 368-9). Bened. Levit. Capitul. VI. 421. Cnuti Legg. Sæcular. Tit. 41.

(126) Capitul. Caroli Mag. I. ann. 789, cap. 77. Bened. Levit. Capitul. Lib. IV. Append. I, cap. 34; Lib. VI, cap. 379. - Reginon. de Eccles. Discipl. Lib. II, cap. 80



piuti fra preghiere, cercando di emendare la propria vita e facendo elemosine, ma si oppone all'abitudine di preti e chierici di mal'affare i quali pensano di potersi purgare dei loro peccati e rendersi idonei all'esercizio delle loro funzioni con una semplice visita a S. Martino di Tours od ai SS. Apostoli a Roma; e così pure si oppone all'abitudine di quei laici che ritengono di poter peccare impunemente pregando poi in quei dati luoghi; ed anche di quei nobili che vessano i loro sudditi col pretesto di raccogliere il denaro necessario per le spese di siffatti pii esercizi; ed anche di quei mendicanti che in ciò hanno una scusa del loro mendicare, e di quegli imbecilli contadini che ritengono di purgarsi dei loro peccati semplicemente con uno sguardo alla reliquia (127).

Rimostranze e proteste furono vane. Il costume continuò a diffondersi, ed abbiamo visto come, nel secolo XI, orde di pellegrini andassero vagando su tutta la faccia d'Europa. In quali proporzioni fossero volontarii, ed in quali penitenti sarebbe impossibile stabilire. E' lecito presumere che Roberto il Diavolo di Normandia, che nel 1028 aveva avvelenato il proprio fratello Duca Riccardo III allorquando, nel 1035, per redimere i suoi peccati intraprese un pellegrinaggio a piedi a Gerusalemme morendo, nel ritorno, a Nicea, ciò facesse ad istanza dei suoi spirituali consiglieri (128); altrettanto devesi certamente pur dire del conte Thierry, il quale, nel 1066, assassinò Corrado, arcivescovo di Treviri, e nel 1073, mosso da pentimento, intraprese il viaggio di Gerusalemme e si perdette in mare (129). S. Pier Damiani, pur non essendo troppo caldo fautore dei pellegrinaggi, non esitò ad imporne per penitenza. Una delle sue epistole è indirizzata al Marchese Rainiero al quale aveva prescritto in confessione il viaggio di Gerusalemme; ei lo incoraggia a farlo per la remissione dei suoi peccati. Ancora, allorquando, nel 1059, ei riconciliò il clero milanese ribelle, oltre all'ordinaria penitenza annuale, impose a tutti loro di pellegrinare a Roma od a Tours, mentre l'arcivescovo Guido, loro capo, doveva sottoporsi ad un lungo e penoso pellegrinaggio a Compostella (130). Un secolo dopo, Graziano nella sua compilazione conservava alcuni pellegrinaggi penitenziali dei canoni più antichi: la seduzione in confessionale era passibile di una penitenza di dodici

(127) C. Cabillonens. II. ann. 813, cap. 45 (Harduin. IV, 1039).

(128) Chron. S. Martini Turon. - Orderic. Vital. Eccles. Hist. Lib. III. Willelmi Malmesburiens, Lib. II. (Dom. Bouquet, X, 225, 235, 246).

(129) Bernoldi Chron. ann. 1066, 1073. (Migne, CXLVIII., 1368, 1370).

(130) S. Petri Damiani Lib. VII. Epist. 17; Opusc. V.



anni e di quindici anni da consumarsi in pellegrinaggi, mentre il pellegrinaggio a vita e la degradazione andavano a colpire chi avesse violato il sigillo confessionale (131). Breve tempo dopo, Alessandro III ordinava all'arcivescovo di Upsala ed ai suoi suffraganei di reprimere le gravi colpe prevalenti fra il popolo inviando i colpevoli in lungo pellegrinaggio a Roma (132). Venuta l'inquisizione, questa fu la pena più favorita imposta da quel corpo a coloro che avessero favorito gli eretici o con loro avessero convissuto. Nella forma sua più severa, usavasi assai spesso quello del servizio in Palestina contro gli infedeli, od a Costantinopoli per sostenere il vacillante impero latino; diffatti, verso il 1230, il Card. Legato Romano nella Linguadoca lo prescriveva a tutti i sospetti di eresia. Questo condusse alla deportazione di un numero tale di persone che, dieci anni dopo, la Santa Sede proibì che si continuasse perchè c'era pericolo che la fede stesse per esser corrotta nelle sue terre d'origine (133). Allorquando, nel 1247 e 1248, Raimondo VII di Tolosa stavasi preparando ad accompagnare la crociata di S. Luigi, ottenne da Innocenzo IV una sospensione di questa proibizione (134), e da allora in poi la crociata continuò di tanto in tanto ad esser prescritta sin ben addentro nel secolo XIV (135). L'uso inquisitoriale dei pellegrinaggi penitenziali trovasi istruttivamente esposto in un ricordo delle 724 sentenze pronunciate dall'inquisitore Pietro Cella durante un giro nel Quercy dall'avvento del 1241 all'Ascensione del 1242, a proposito di coloro che spontaneamente si presentarono confessando di aver avuto relazione con eretici, il più delle volte relazioni trivialissime. Quasi tutti vennero condannati a pellegrinaggi, alcuni alle vicine reliquie di Puy, S. Gilles, ecc., ma quattrocento ventisette vennero inviati a Compostella, e cento ed otto a Canterbury; fra questi ultimi, tre o quattro dovettero pur fare il pellegrinaggio di Compostella. Oltre di ciò, a settantanove venne ordinato di servire in Costantinopoli per un periodo da uno ad otto anni (136).

Dato lo sviluppo ordinario del confessionale, a poco a poco i pellegrinaggi penitenziali caddero in disuso col prevalere dell'universale

(131) Cap. 19 Caus. XXX. Q. IX; cap. 2 Caus. XXIII, Q. III. Dist. 6.

(132) Alex. PP. III. Epist. 975

(133) Wadding. Annal. Minor. ann. 1238, n. 7. - C. Narbonnens. ann. 1244, cap. 2 (Harduin. VII, 252).

(134) Berger, Registres d'Innocent IV, n. 3508, 3677, 3866 (pp. 257, 556, 586).

(135) Limborch, Lib. Sentt. Inquis. Tolosan. pp. 284-5.

(136) MSS. Doat, XXI. 185 sqq. (vedi la *Storia dell'Inquisizione nel medio evo*, vol. II, dell'Autore).



lassezza dal secolo XIII in poi, eccetto, come or ora abbiamo visto, nei casi di colpe gravi commesse contro la chiesa. Però, nominalmente, rimasero fra le risorse del confessore. Nel 1247 Giovanni di Dio avvertiva di non imporli agli schiavi perchè avrebbero privato i padroni dei loro servizi (137). Il Card. Enrico di Susa li raccomanda ancora là dove parla delle penitenze adatte a vizi opposti: il pellegrinaggio per gl'infingardi, la macerazione, la flagellazione ed il digiuno per i golosi ed i carnali, la persecuzione degli eretici a chi propendesse per l'eresia, ecc., e ciò è ripetuto da Giovanni di Friburgo (138). Alfonso il Saggio, nel suo codice noto sotto il nome di *partidas*, distingue tre specie di pellegrini: quelli che vanno volontariamente, quelli che compiono un voto, e quelli ai quali è stato imposto per penitenza (139). Astesano, nella collezione di canoni compilata in base a Graziano ed al suo *Decretum*, rimasta Penitenziale semi-ufficiale fino all'epoca della Riforma, abbraccia fra i canoni anche quelli prescriventi pellegrinaggi a lunga scadenza; inoltre, egli parla del pellegrinaggio come di una forma di penitenza con caratteristiche sue proprie che la fanno rientrare nell'ordine delle penitenze pubbliche (140). Un esempio lo si riscontra nel caso di Ruggiero da Bonito, nel 1319, il quale, per aver ucciso il vescovo di Frigento, venne condannato a far vela in Palestina col più prossimo passaggio, ed in quel frattempo compiere tre pellegrinaggi a Roma ed uno a Compostella (141). Verso la stessa epoca, Durand de S. Pourçain parla dei pellegrinaggi come di penitenze pubbliche, che possono esser imposte da qualunque confessore, ma ritiene che siano piuttosto occasioni di scandalo che di edificazione e li ritiene virtualmente fuori d'uso (142). Eppure nel 1443, al concilio di Basilea, quando gli Hussisti, in una conferenza chiesero che si abolissero tutti i pellegrinaggi, il Dr. Gilles Charlier, parlando in favore della loro conservazione, enumerava otto ragioni, l'ottava delle quali era la soddisfazione dei peccati quando i pellegrinaggi fossero imposti per

(137) Jo. de Deo Pœnitentiale, Lib. I, cap. 3 (Migne, XCIX. 1086).

(138) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit et Remiss. § 60. - Jo. Friburg. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. XXXIV. Q. 125.

(139) Partidas, Ley I, P. I, Tit. XXIV.

(140) Canones Pœnitent. Astesani § 3, 52 (Summæ Lib. V. Tit. XXXII); Summæ Lib. V. Tit. XXXI. Q. 2; Tit. XXXIV, Art. I, Q. I. Un'edizione di questi canoni penitenziali, con qualche variante, venne stampata a Leipzig nel 1516, in un in quarto di sedici pagine, evidentemente perchè servisse per il confessionale.

(141) Raynald. Annal. ann. 1319 n. 13.

(142) Durand. de S. Porciano in IV. Sentt. Dist. XV. Q. IV. § 8.



penitenza (143). Tuttavia, pur conservando il pellegrinaggio in teoria, fra l'armamentarium sacramentale, diventava virtualmente fuori d'uso. La penitenza pubblica, come abbiamo visto, era sostanzialmente scomparsa, e nella privata il rigore ognor crescente della pratica del sigillo impediva di ricorrere a qualunque penitenza che potesse tradire il penitente, ma ancora nel 1725, nelle istruzioni di Benedetto XIII, viene annoverato, insieme al digiuno, alla disciplina ed a lunghe preghiere, fra le penitenze gravi da infliggersi per gravi offese (144).

D'importanza immensamente maggiore, data la sua influenza sullo sviluppo della ricchezza e della potenza della chiesa, fu la forma di penitenza nota sotto il nome di elemosina. Ho già accennato (v. Vol. I) al potere espiatorio attribuito all'elemosina nell'Antico Testamento e nella chiesa primitiva. Si trattava di una pratica talmente raccomandabile sotto tutti i riguardi, che più che crescere altro non fece che svilupparsi. Essa è uno dei sette modi di ottenere il perdono dei peccati enumerati da Origene; ciò continuossi a ripetere per parecchi secoli e Cipriano dice che la frequente elemosina libera l'anima dalla morte (145). Invano S. Agostino protestò che chi continua a peccare non può coll'elemosina acquistarsi il perdono; la sua stessa protesta, alla pari di quella di S. Gaudenzio, dimostra solo la generalità dell'idea che con essa si potesse ottenere il perdono (146). Perfino un moralista tanto severo come Salviano ammette che col denaro si possono redimere i peccati; se non ci sono peccati da riscattare, c'è il cielo da conquistare; il peccatore non deve cercare di contrattare, ma piuttosto dare tutto ciò che può o che ha, e questo tanto più in punto di morte (147). In uno spirito simile un sermone, variamente attribuito a S. Agostino ed a Cesario, ma che è probabilmente alquanto più recente, afferma che, eccettuati rari casi di ardente contrizione il pentimento sul letto di morte è vano a meno che il peccatore non legghi alla chiesa una parte importante dei suoi beni (148). S. Eligio di

(143) Aegid. Carlerii Orat. (Canisii et Basnage IV. 621).

(144) Istruzioni per gli figliuoli, etc. (Concil. Roman. ann. 1725, p. 446).

(145) S. Cypriani de Lapsis XXXV.

(146) S. Augustin. Enchirid. cap. 70, 75, 77. S. Gaudentii Serm. XIII. (Migne, XX, 938).

(147) S. Salviani, Epist. IX; Adv. Avaritiam Lib. I. s. 10, 11, 12; Lib. II, n. 12.

(148) S. Augustin, Serm. Append. Serm. CCLVI. Cf. Serm. CCLVII, n. 4 (Migne, XXXIX, 2217, 2220).



Noyon afferma che l'elemosina non solo prega per il peccatore, ma cancella il peccato (149). Abbiamo visto come la direttiva dell'elemosina tendesse a concentrarsi per completo nelle mani della chiesa e dei suoi ministri; essi erano sempre i « poveri », ed erano pure il tramite naturale per il quale la liberalità del peccatore arrivava al povero, e così tutta la facoltà di legare e di sciogliere da essi affermata trasmutavasi in moneta sonante. Abbiamo pure visto come l'Eletto Manicheo rimettesse i peccati in cambio del pane, e siffatti abusi si aprirono presto una strada nella chiesa collo affermarsi del potere delle chiavi. Isidoro di Pelusium rimprovera a prete Zosimo di aver assolto uno spergiuro per un dono di pochi pesci, senza esigere che riparasse il torto arrecato alla controparte (150), e siffatte transazioni, fatte sotto la veste discreta di oblazioni, dovettero esser abituali. Diffatti Gregorio Magno avverte i suoi vescovi che vivono del peccato delle loro gregge, che mangiano i peccati del loro popolo, nè egli li biasima per questo, ma perchè si tacciono quando dovrebbero alzare la voce per riprendere, e perchè si arricchiscono dell'altrui iniquità (151). Le cose volgevano ancor più crudelmente ed apertamente nella chiesa inglese di allora; diffatti, re Meurig, dopo aver giurato pace con Cynetu sulle reliquie alla presenza del vescovo *Oudoceus* di Landaff, lo fece uccidere a tradimento, e per questo omicidio venne debitamente ripreso e scomunicato dai vescovi in un sinodo. Ei sostenne la scomunica per due anni, ma dopo si sottomise, e chiese penitenza; allora *Oudoceus* indisse un altro sinodo, il quale impose all'assassino di cedere quattro ville alla chiesa di Landaff, per la redenzione dell'anima sua e per il riposo di quella di Cynetu (152). L'antica chiesa irlandese dimostra lo stesso spirito nelle regole concernenti l'omicidio e la fornicazione — il peccatore deve fare tre anni di penitenza, dopo i quali deve dare del denaro al prete per la redenzione dell'anima sua, ed un festino ai servi di Dio il giorno in cui lo ammettono alla comunione (153). Fra gli Anglo-Sassoni, i canonici, mezzo civili e mezzo spirituali, del concilio di Berghamstede del 697 ci fanno vedere l'applicazione di questo principio nella forma

(149) S. Eligii Noviom. Homil. III (Migne, LXXXVII, 606).

(150) S. Isidori Pelusiotæ Lib. III. Epist. 260.

(151) Gregor. PP. I. Homil. XVII, in Evang. n. 8, 18. - « Pensemus ergo cujus sit apud Deum criminis peccatorum pretium manducare et nihil contra peccata prædicando agere ».

(152) Spelman Concil. I. 62. Cf. Haddan and Stubbs, I. 125.

(153) Pœnit. Vinniai § 35 (Wasserschleben, p. 116).



sua più cruda; il prezzo della pace colla chiesa è stabilito in cinquanta soldi, e per l'adulterio si compone a seconda dello stato del reo, con cinquanta o cento (154).

Certo i malanni scaturienti da siffatto sistema non potevano mancare di rivelarsi. Sotto il punto di vista spirituale vennero accennati dal concilio di Chalons dell'813, là dove esso si lagna che gli uomini peccino a bella posta, ripromettendosi l'impunità dall'elemosina; è vero che l'elemosina cancella i peccati (Eccles. III. 33), ma non si possono redimere i peccati commessi per esser così redenti; sarebbe come se gli uomini volessero adescare Dio a permetter loro di peccare (155). Dal punto di vista profano Carlo Magno rimproverò l'avidità dei suoi prelati quando chiese loro se uno potesse dire d'aver rinunciato al mondo pur continuando quotidianamente ad accrescere la propria ricchezza con tutte le arti, tentando colla promessa della felicità del cielo, minacciando colle pene dell'inferno e, in nome di Dio o di qualche santo, spogliando l'ignorante, tanto ricco che povero costringendo gli eredi, privati dell'eredità, a rubare per vivere (156).

Vane rimostranze; abbiamo visto come si continuassero ad imporre multe per penitenza, e questo fu forse il metodo più efficace di aiutare il diritto civile nella soppressione del delitto, ma con vergognosa degradazione degli spirituali diritti della chiesa. Qualche volta il sistema venne imposto spietatamente. Lo si può vedere dalla penitenza imposta, verso il 1065, da Alessandro II ad uno che casualmente aveva prodotta la morte del proprio fratello, ed aveva appellato alla Santa Sede contro la penitenza impostagli in patria. Tutta la sua proprietà gli è confiscata per i « poveri », lasciandogli solo l'usufrutto vita naturale durante, coll'obbligo di andar a vivere per un anno in un convento, sottoporsi a sette anni di penitenza, astenersi dal portar armi e digiunare tutti i venerdì fino alla morte (157). Nel 1080 il concilio di Lillebonne cercò di introdurre una riforma parziale proibendo di imporre esazioni pecuniarie ai penitenti volontari, ma non fu se non una riforma locale e transitoria; lo si può arguire dalle lodi fatte a S. Ugo di Grenoble per il costume da lui preso di imporre preghiere, digiuni, elemosine ai suoi penitenti, sì,

(154) C. Berghamstedens, ann. 697, cap. 2, 5, 7 (Harduin. III, 1818-19).

(155) C. Cabillonens. II, ann. 813, cap. 36 (Ibid. IV, 1038).

(156) Caroli Mag. Capit. II. ann. 811, cap. 5.

(157) Alex. PP. II. Epist. 100 (Migne, CXLVI. 1386).



ma in modo che le penitenze da lui imposte si trattasse poi di rei convinti o confessi poco importa, non erano mai pecuniarie (158). Ma non tutti i prelati erano coscienziosi come S. Ugo. Ancora nel secolo XI la riconciliazione continuossi a vendere apertamente quanto in Gallia nel VII; diffatti, nel 1124, il conte Pedro avendo colpito il conte Alfonso dinanzi alla porta della chiesa di Compostella, e, poscia, pentitosi, essendosi recato colla moglie dall'arcivescovo Gelmirez, ove confessossi dei suoi peccati e chiese la penitenza, ci si dice che il Gelmirez gli imponesse una penitenza conveniente in conformità dei canoni, e cioè, di dare un feudo a Dio ed a Santiago, per cui conte Pedro fabbricò il monastero di Corespindo e donollo alla chiesa (159).

Contro questo commercio del potere delle chiavi insorsero alcuni rigoristi. Quando Teobaldo, ricco usuraio di Parigi, colto da rimorsi di coscienza, ricorse per conforto al vescovo Maurizio di Sully, questi, che allora stava costruendo Notre Dame e non si lasciava sfuggire occasione di far quattrini, consigliollo di contribuire all'erezione del tempio coi suoi illeciti guadagni. Ma egli non ne fu soddisfatto e ricorse per consiglio a Pietro Cantore, il quale ordinogli di proclamare esser disposto a rimborsare tutti coloro che erano stati da lui derubati coll'usura. Ciò egli fece, e dopo aver soddisfatto tutti coloro che reclamarono, lasciò ancora una considerevole fortuna. « Ora, dissegli Pietro, voi potete fare elemosine », ed ordinò ancora che Teobaldo venisse battuto a sangue per le vie di Parigi, la qual cosa venne fatta (160). Ma gli uomini della tempra di Pietro Cantore erano rari. Allorquando, nel 1191, Celestino III ordinò ai vescovi, trattando coi Templari ed i loro uomini, di imporre soddisfazione salutare alle anime loro e non penitenze pecuniarie (161), con ciò denotava che gli abusi in voga erano tutt'altro che lievi, dal momento che sentiva il bisogno di proteggere contro gli stessi un ordine così potente come quello. Un decreto di Gregorio IX, incorporato nel diritto canonico

(158) C. Juliobonens, anno 1080, cap. 42 (Bessin. Conci. Rotomangesia, pag. 71. - Guignonis Vit. S. Hugonis Gratianos. cap. 5 (Migne, C. CLIII. 775-6).

(159) Historia Compostellana, Lib. III, cap. 69.

(160) Cæsar Heisterbacens, Dial. Dist. II, cap. 33. Le Penitenze elemosinarie avrebbero avuto breve durata qualora tutti i confessori avessero fatto come Pietro Cantore, osservando la regola che l'elemosina non si può fare servendosi di guadagni illeciti.

*Cum furto raptus, cum fœnore Simonis actus,  
De sibi possessis eleemosyna non fit ab apstis.*

(161) Löwenfeld Epistt. Pontiff. Rom. p. 244. Pare che siffatte penitenze fossero destinate ai casi riservati, che non si potevano discutere, nei capitoli settimanali.



dimostra quanto questa fase della penitenza fosse profana; egli ordina che i bestemmiatori debbano fare penitenza alle porte della chiesa colla corda al collo, ed, oltre di ciò, multati da cinque a trenta soldi a seconda dei loro mezzi — le multe dovevano esser raccolte senza misericordia per il tramite delle autorità civili (162).

Era regola riconosciuta che le penitenza consistesse di preghiere, digiuno, ed elemosina; ma queste cose, il digiuno era imposto per i peccati della carne, la preghiera per lo spirituale, ma l'efficacia dell'elemosina era riconosciuta buona per tutti i peccati, applicabile in tutti i casi (163). La preghiera è migliore del digiuno, e l'elemosina è migliore della preghiera; essa è la medicina universale per tutti i peccati (164). E bensì verò che dell'elemosina si dà una ammirabile definizione spirituale. S. Raimondo di Pennaforte dice che il suo primo dovere è di dare noi stessi a Dio (165), ed il termine di elemosina venne esteso a tutte le opere di beneficenza e di misericordia, che sono, quindi, denominate *elemosina corporales* ed *elemosina spirituales* (166), e così la chiesa rendeva un servizio all'umanità inculcando potersi redimere il peccato con servizi resi al nostro prossimo, ma nella maggior parte dei casi questa dottrina fu assai più teoretica che pratica, imponendo sempre più l'idea materiale che una ben diretta liberalità rappresentasse un'espiazione soddisfacente del peccato. E' interessante osservare quanto l'Astesanus passi sopra alle opere di carità per diffondersi sulla carità a suon di contanti (167). Diffatti, la mirabile definizione dell'elemosina venne praticamente invalidata dalla futile distinzione fatta tra carità spontanea e carità per la redenzione del peccato. Dare il superfluo ai poveri è dovere; l'ometterlo è peccato, ed il farlo non è affatto opera di soddisfazione a meno che sia fatto per ordine del confessore, giacchè non può essere soddisfazione ciò che l'uomo deve fare. Così la carità fatta ai vera-

(162) Cap. 2 Extra Lib. V. Tit. XXVI.

(163) Constit. Coventriens, ann. 1237 (Harduin. VII. 286). « Eleemosyna valet per omnia »

(164) Joh. Friburgens. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. XXXIV. Q. 123. « Elimosina completius habet vim satisfactionis quam oratio, oratio quam jejuna... Et propter hoc elemosina magis indicitur ut universalis medicina pro peccatis quam alia ».

(165) S. Raymundi Summæ Lib. III, Tit. XXXIV. §4.

(166) Le *elemosina corporales* sono enumerate nel versetto « Poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo », e le *spirituales* in « Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora ».

Astesani Summæ Lib. V. Tit. XXVI. Art. 2. - Durand de S. Porciano in IV. Dist. XV Q. VII. §§ 5, 6.

(167) Astesani Summæ Lib. V. Tit. XXVI. Art. 6, Q. 2.



mente poveri non aveva alcun valore sacramentale, e dicevasi che l'elemosina destinata a redimere il peccato e la sua punizione potevasi con assai maggior profitto fare a coloro le preghiere dei quali avrebbero assicurato un più celere perdono (168). L'antica proibizione di fare elemosina dagli illeciti guadagni cadde, e sebbene fosse ancora sostenuta da alcuni autori, altri si attennero al concetto più lassista che si potessero accettare gli utili tratti dall'usura e dalla prostituzione (169).

E vero che, col rilassarsi, nel secolo XIII, della penitenza, e col l'introdursi della confessione annuale, la soddisfazione pecuniaria decadde, ma continuò nella fonte sua più feconda. Questa era efficace sopra tutto sul letto di morte, e divenne truismo fra il dire che, divenute impossibili le penitenze ordinarie, bisognava imporne delle pecuniarie, e l'ardente contrizione prodotta dall'avvicinarsi del giudizio di Dio faceva sì che il peccatore anelasse a guadagnarsi la salvezza col distribuire la ricchezza che ormai stava per sfuggirgli di mano. Le istruzioni date da allora ad oggi ai confessori erano di inculcare ai penitenti che avrebbero dovuto esser sottoposti a molti anni di penitenza; ed essendo ammalati era impossibile imporla loro, ma morendo, doveva compensare la lunghezza della penitenza con una penitenza intensiva (170). Quest'uso fecesi talmente intenso che in taluni luoghi assunse l'aspetto di vera e propria esazione; nel 1222 Onorio III rimproverò il vescovo ed il clero di Lisbona per la loro ingordigia nel rifiutare gli ultimi sacramenti a meno che il morente peccatore avesse lasciato parte dei suoi beni — usualmente il terzo — alla chiesa (171).

(168) Ibid. ubi sup. - Vorrillong in IV. Sentt. Dist. XXII. - S. Antonini Summæ P. III. Tit. XIV cap. 20. Astesano ricorre a questo (Tit. XXVI. Art. 8, Q. I), « Eleemosyna habet efficaciam... ex ipso accipiente in quantum obligatur ad orandum pro illo qui eleemosynam dat ». Quando sorsero gli Ordini Mendicanti, i loro scrittori è naturale che li designassero per i migliori recipienti. Alex. Summæ P. VI, Q. XXXIII. Membr. I, Art. 2.

(169) Astesani Lib. V. Tit. XXVI. Art. 4, Q. 2. - Per idee più severe vedi S. Bonaventura in IV. Sentt. Dist. XV, P. II, Art. I, Durand de S. Porciano in IV. Sentt. Dist. XV, Q. VII § 7.

(170) Johann. de Deo Pœnitentiale, Lib. I, cap. 2; Lib. V. cap. 24. Hostiensis Aureæ summæ Lib. V. de Pœnit. et Remiss. § 45. Pœnit. Civitatens. cap. 149 (Wasserschleben, p. 705). - S. Bonavent. Confessionale, cap. IV. Partic. III. Synod. Nemausens. ann. 1284 (Harduin, VII, 911). Astesani Summæ Lib. V, Tit. XV. S. Antonini Confessionale fol. 70. Bart. de Chaimis Interrogat. fol. 106-b. Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. VII. n. 41.

(171) Ripoll, Bull. Ord. Prædic. VII. 5.



Generalmente il contratto era più decente, e si sa quanto i possedimenti della chiesa per questo mezzo crescessero enormemente (172).

Questo spirito mercantile fu l'inevitabile prodotto del sistema e spiega il consenso generale nell'opinione che fra tutte le opere di soddisfazione l'elemosina sia la più efficace e la meglio adatta a tutti i casi (173), sebbene S. Carlo Borromeo esiti a sottoscriverla e dica che l'elemosina non si deve imporre ai poveri, nè il digiuno a chi vive delle sue braccia, ma l'elemosina rappresenti un correttivo adatto per i peccati di avarizia ed il digiuno per quelli della carne (174). Nel Rituale Romano l'unica restrizione fatta all'uso di penitenze pecuniarie è che il prete non trattenga per sè il denaro, e questa è probabilmente la regola stabilita (175).

Una forma indiretta di penitenza pecuniaria, finanziariamente assai attraente per il confessore, era l'imposizione di un certo numero di messe, da pagarsi dal penitente al confessore che le celebrava. Anticamente il numero delle messe che un prete poteva celebrare non aveva limite. E' vero che un antico penitenziale specifica dicendo potersene celebrare quotidianamente sette, ma, aggiunge che nei giorni festivi, quando ne fosse richiesto, voleva celebrarne quante ne occorresse, ringraziando Dio dello zelo religioso del suo popolo (176). In seguito manifestossi la tendenza ad accorciare un poco questo privilegio. Una regola inglese risalente a circa il 1000 impone una grave pena a chi celebrasse più di tre messe al giorno (177). Verso il 1055 Alessandro II andò ancor più oltre ed espresse l'opinione esser falso il celebrare più di una volta al giorno dietro pagamento, sebbene si potesse

(172) Vedi, per esempio, l'*Historia Compostellana* Lib. III, cap. 2, 3, 19 per la vasta cessione di proprietà della chiesa di Compostella, proprietà assicurata in questo modo dall'arcivescovo Gelmirez.

(173) S. Antonini Summæ P. III. Tit. XIV. Cap. 20 § 3. - Summa Sylvestrina v. *Satisfactio* § 8. - Aurea Armilla v. *Satisfactio* n. 3. - La Croix Theol. Moral. Lib. VI P. II. n. 1242; cf. n. 1267. Questa morale venne insegnata tanto nelle leggende popolari che nelle teologie. Così Lippomano racconta come una signora, la figlia della quale era stata disonorata dall'imperatore Zenone, frequentasse la chiesa della Vergine e la supplicasse di vendicarla. Finalmente la Vergine le apparve e dissele che parecchie volte essa si era proposta di vendicarla, ma che era stato impossibile in conseguenza delle liberali elemosine di Zenone. Giulio Folco, *Effetti mirabili de la Limosina*, p. II (Roma, 1586).

(174) S. Caroli Borrom. Instruct. Ed. 1676, pp. 68-9. Esti in IV, Senti. Dist. XV § 14.

(175) *Ritualis Rom.* Tit. III, cap. I. - Reuter, *Neoconfessarius Instructus*, n. 16.

(176) *Penit. Vindobonens.*, a, cap. 45 (Wasserscheleben, p. 420).

(177) *Law of Northumbrian Priests* c. 18 (Thorpe, II, 293).



aggiungere una messa per i morti quando fosse richiesta (178). Verso la fine del secolo XII, Pietro Cantore deplora la difficoltà di imporre e far osservare la regola di una sola messa al giorno e tre a Natale; i preti, cupidi di obblazioni, si comportano come se Natale fosse tutti i giorni e non si sottometterebbero ad alcun limite (179). Ancora un secolo dopo, l'Aquinate limitando il permesso dei laici a comunicarsi una volta al giorno, dice che il prete è un pubblico funzionario ed in quanto tale può ripetutamente celebrare se è necessario (180). Ammesso che il confessore possa imporre per penitenza un certo numero di messe che celebra egli stesso e delle quali si fa pagare dal penitente, evidentemente non si può negare che il confessionale sia una fonte inesauribile da sfruttarsi. Ed è certo che furonvi dei preti intraprendenti che seppero magnificamente sfruttare questa fonte. Lo dimostra il racconto fatto da Cesario di Heisterbach intorno ad Einhardt, pastore di Soest. Un suo parrocchiano ammise nella confessione quaresimale di aver peccato di incontinenza usando della moglie in quel sacro periodo, ed egli gli impose di pagare diciotto denari per alcune messe che egli avrebbe celebrato in espiazione del suo peccato. Poscia gli si presentò un altro che disse di essersi astenuto dall'usare con sua moglie per osservare la più rigorosa continenza; il prete dissegli che aveva commesso peccato mortale evitando di aver figli, e gli impose il pagamento di una somma uguale per messe con cui placar Dio. Per raccogliere il denaro necessario gli uomini furono costretti a vendere le loro messi; incontratisi a caso al mercato, si narrarono i loro guai ed andarono a lagnarsene al decano ed ai canonici di San Patrolo, ma col solo risultato di mettere in piazza Einhardt, poichè Cesario ne parla ancora come di parroco di Soest (181).

E' certo che scandali siffatti non erano i più indicati per rendere popolare la confessione che la chiesa studiavasi in tutti i modi di inculcare ai fedeli, e fecesi ogni sforzo per ostacolare la pratica di imporre messe da celebrarsi dal confessore — sforzi la costante ripetizione dei quali dimostra con quanta lentezza fossero osservati. L'esempio più antico di questi sforzi io l'ho trovato in un canone del concilio di York del 1195, che proibisce positivamente ai preti di imporre ai penitenti messe da celebrarsi da loro (182). Quasi contemporaneo fu un

(178) Alex. PP. II, Epist. CXXXII (Migne, CXLVI. 1410).

(179) P. Castor. Verb. Abbrev. cap. 27, 28.

(180) S. Th. Aquin. in IV. Sentt. Dist. XIII. Q. II. Art. 2 ad I.

(181) Cæsar. Heisterbac. Dial. Dist. III. cap. 40.

(182) C. Eboracens, ann. 1195, cap. 3 (Harduin. VI. II, 1931-).



decreto di Eude di Parigi per il quale nessun prete poteva celebrare una messa imposta da lui stesso, e, nel 1200, il concilio di Londra dice di proibire l'imposizione di messe a penitenti che non siano preti, allo scopo di sopprimere la cupidigia sacerdotale (183). Basta semplicemente accennare alle ripetute ingiunzioni di questo genere, che per tutto il secolo XIII e XIV dimostrano quanto quest'abuso fosse insradicabile (184). Per sfuggire a questa continuata pressione, senza perdere il lucro, sorse il costume di fare una specie di società fra i preti del vicinato coll'obbligo di inviarsi rispettivamente i proprii penitenti per la celebrazione di messe da essi imposte, e questo traffico del sacramento dell'altare fu altrettanto difficile a reprimersi quanto la pratica per sostituire la quale sorse (185). Un metodo ancor più ingegnoso di eludere la proibizione fu quello di imporre al penitente la lettura di un certo numero di Epistole, per le quali naturalmente avrebbe dovuto pagare, sebbene non avessero il potere propiziatorio delle messe (186).

Ma, in fine, pare che la chiesa si sottomettesse e tacitamente permettesse questo commercio del confessionale. Perfino S. Carlo Borromeo si limita ad ammonire i preti che, imponendo per penitenza delle messe, celebrandole, debbono applicarle per se stessi o per la propria chiesa od il proprio convento, la qual cosa ammette implicitamente che il confessore dica le messe che prescrive; ogni limitazione consiste nell'avvertire il prete di non fraudare il penitente del beneficio per cui paga (187). Più rigido è l'Enriquez il quale dice che il confessore non deve celebrare le messe che ordina per non esser accusato di ingordigia (188). Contro questa pratica sorgeva di tanto

(183) Odonis Paris, *Constit.* cap. 6; C. Londiniens, ann. 1200, cap. 4 (Harduin. VI. II. 1931, 1941).

(184) *Constit.* R. Poore Saresberiens, ann. 1217, cap. 30 (Harduin. VIII. 97). - C. Anglican. sine anno (Ibid. 307). - *Constit.* Waltheri Dunelmens, ann. 1255 (Ibid. 492). C. Claromont. ann. 1268, cap. 5 (Ibid. 599). - *Constit.* S. Edm. Cantuar, circa 1236, cap. 17 (Ibid. 270). C. Wigorniens ann. 1240, cap. 17 (Ibid. 336). - Johana. de Deo Pœnitent. Lib. V, cap. 22 - *Statut. Eccles. Cenomanens.* anno 1247 (Martene Ampl. Coll. VII. 1380). *Statut. Synod Remens.* Loc. II, Præcept. IV. (Gousset, Actes etc. II, 540). C. Suessionens, ann. 1405, cap. 1405, (Ibid. 631). - *Statut. Joann. Nannentens.* ann. 1389 cap. 12 (Martene Thesaur, IV, 985).

(185) *Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss.* § 54. C. Mogunt, anno 1281 cap. 8 (Hartzheim III, 665). - C. Colonnens, anno 1280, cap. 3 (Harduin. VII. 828). *Statut. Leodiens,* anno 1287, cap. IV, n. 22 (Hartzheim III, 688). Jo. Friburgens. *Summæ Confess. Lib. III. Tit. XXXIV. Q. 127.* - *Astesani Summæ Lib. V, Tit. XXXI Q. 2.*

(186) Weigel *Claviculæ Indulgentialis* cap. 7.

(187) S. Caroli Borromei *Instruct.* p. 69.

(188) Henriquez *Summæ Theol. Moral. Lib. VI, cap. XXI, n. 8.*



in tanto qualche voce. Il concilio di Colonia del 1860, e quello di Utrecht del 1865, proibirono ai confessori di imporre per penitenza il prezzo di una messa da celebrarsi, o di riceverlo se offerto, per prevenire lo scandalo ed il sospetto di illecito guadagno (189).

Lo scopo di questo esame del sistema penitenziale sta tutto nel fatto che esso ci fa vedere l'influenza esercitata nella chiesa dai suoi convertiti nella rivoluzione prodotta dall'irrompere dei barbari sull'impero romano e durante i penosi sforzi fatti dalla società per ricostituirsi ed assimilarsi questi nuovi elementi. Dobbiamo ancora indagare i cambiamenti prodotti dallo sviluppo della nuova teologia nel secolo XII, ma, prima di abbandonare il tenebroso periodo del medio evo, sostiamo alquanto ad osservare i metodi usati per mitigare la severità dell'antica penitenza, che aprirono alla chiesa un campo in cui utilmente impiegare il potere delle chiavi assai più vasto di quello che abbiamo or ora esaminato.

---

(189) C. Coloniens. ann. 1860, Tit. II, cap. 14; Synod. Ultraject. ann. 1865, Tit. IV, cap. 8 (Coll. Lacens. V. 351, 831).



## CAPITOLO XVIII.

### RISCATTO DELLA PENITENZA.

SOMMARIO. — MITIGAZIONE DELLA PENITENZA. — DISCREZIONE DEL PRETE. — COMMUTAZIONI. — RISCATTI PECUNIARI. — LA PENITENZIERIA PAPALE. — LE TASSE DELLA PENITENZIERIA.

Non si può certo dire che il rigore estremo della penitenza descritta nei Penitenziali non andasse soggetto a mitigazione. Abbiamo già accennato (vol. I) alla licenza concessa dalla chiesa antica ai vescovi di modificare e temperare a piacer loro la pena, a seconda che loro fosse parso più utile pel penitente. Un canone di S. Basilio Magno dice che non si deve credere che i periodi prescritti debbano esser applicati ad ogni caso, poichè gli stessi debbono piuttosto variare a discrezione del prete; Dio, infatti, guarda al dolore e non alla misura del tempo, ed all'astinenza dal peccato assai più che all'astinenza dal cibo; e questo Dictum, attribuito a S. Girolamo, venne a far parte di tutte le collezioni di Canonici fatte da Graziano (1). S. Isidoro di Siviglia se ne fa eco, e con lui s'accorda completamente Alcuino (2). In questo stesso senso, molti Penitenziali ed *ordines* ammoniscono il confessore a tener debito conto dell'età, del sesso, delle condizioni e dello stato di ciascun penitente, nonchè di scrutare profondamente il suo cuore, e poscia imporre quella penitenza che giudichi più conveniente (3). Inoltre, sonvi dei canonici speciali, in cui si stabilisce il prete poter mo-

(1) S. Basili, Epist. ad Amphiloich. cap. 2. - Ps. Alcuini de Eccles. Officiis cap. 13. - C. Metens. ann. 859, cap. 10. - Burchardi Decr. XIX. 31. - Ivon. Decr. XV. 49. - P. Lomb. Sentt. Lib. IV. Dist. XX. § 3. - Gratian. cap. 86 Caus. XXXIII Q. III. Dist. I.

(2) S. Isidor. Hispalens. de Eccles. Officiis Lib. II. cap. XVII. n. 2, 7. - Alcuini de Virtutibus et Vitiis cap. 13.

(3) Ponit. Bedæ cap. 1; Pœnit. Vindobonens. a, Judicium Patrum; Pœnit. Bigotian. Prolog.; Pœnit. Cummeani Prolog.; Pœnit. XXXV. Capit. cap. 20 (Wasserschleben, pp. 220, 418, 441, 462, 517). - Garofali Ord. ad Dandam Pœnitentiam p. 12. - Morin. de Pœnit. Append. p. 25. - Pez Thesaur. Anecd. II. II. 613, 631. - Reginon de Eccles. Discipl. Lib. I. cap. 300



dificare a piacer suo la penitenza imposta (4). Diffatti, il concilio di Worms dell'868 ordina in modo particolare di indagare diligentemente ciascun caso particolare esaminando minutamente quale sia il pentimento del peccatore, imponendo poi la penitenza a seconda del giudizio fatto; nell'895, poi, il concilio di Tribur lascia alla discrezione del prete tutti i casi non direttamente previsti e contemplati nei canoni (5).

Naturalmente, col decorrere del tempo, questo potere discrezionale, cogli enormi vantaggi che apportava al prete, venne a sostituire virtualmente le prescrizioni dei canoni, sebbene questi teoricamente continuassero ad esser in vigore. Nel 1066, Alessandro II scriveva al vescovo di Auvergne di osservare rigorosamente i canoni, ma di non rifiutare misericordia al pentito, poichè è debito del pastore il badare assai più al grado di contrizione che non alla misura del tempo (6). Ancor più decisiva è una formola di Bobbio, probabilmente della stess'epoca, poichè, enumerate le penitenze canoniche per ciaschedun peccato, passa a dire che tutti i confessori possono imporre quella penitenza che essi stimano più conveniente, perchè ciò dipende total-

(4) Pœnit. Bedæ cap. VIII. § 8; Pœnit. Ps. Ecberti Lib. I. cap. 1, 2, 8 ect. (Wasserschleben, 229, 323-5). - Bened. Levitæ Capitul. Lib. V. cap. 132; Lib. VI. cap. 5; Lib. VII cap. 6, 20, 21, 30, 36. - Isaac Lingonens. Capit. Tit. I. cap. 26, 27, 28, 29, 30 etc.

(5) C. Wormatiens. ann. 868, cap. 25; C. Tribur. ann. 895, cap. 34, 37 (Harduin. V. 741; VI. I. 450-1).

(6) Löwenfeld, Epistt. Pontiff. Rom. p. 56. « Quæ in canonibus determinata est pœnitentia est omnino observanda. Sed misericordiæ gratia, quæ nulla lege concluditur, nulla temporis spacio cohercitur, non est pie pœnitentibus deneganda. Pastoralis itaque dîscretionis est uniuscuiusque contritionem cordis et doloris affectum magis quam temporis spatium attendere, et pro meritis operum fructusque pœnitentiæ misericordiæ oleum infundere ». Un'altra epistola di Alessandro II (Epist. 141 - Migne, CXLVI. 1414) offre un esempio della scaltrezza con cui la Santa Sede assumevasi il dominio di tutte le forze della chiesa. Rispondendo ad una domanda rivoltagli da Odone, arcivescovo di Treviri, Alessandro, data la dignità della sua sede, che s'avvicina a quella di Roma, graziosamente gli accorda un potere di aumentare e diminuire la penitenza maggiore di quello posseduto da qualunque altro prelato della Gallia o della Germania; la qual cosa implicava che l'autorità inerente al suo ufficio era un potere delegato dalla Santa Sede. L'infondatezza di questa pretesa si può scorgere in un'epistola di Gregorio VII (Regest. 1. 30) all'arcivescovo di Salzbùrg, nel 1073, chiedendogli di usare del suo potere misericordioso in favore di un penitente venuto a Roma per vedersi diminuito la penitenza, penitenza che viene così rimandato al proprio prelato. I vescovi, quando imponevano una penitenza di anni di pellegrinaggio, erano soliti dare al penitente delle lettere, in cui tutti i vescovi ai quali egli fossesi rivolto erano autorizzati a diminuirgli la penitenza qualora avesse dato segni di contrizione ed emendazione. V. Lanfranci Epist. 9, ed il caso accennato più sopra.



mente dalla loro discrezione (7). Nessuna meraviglia, perciò, se, colla metà del secolo XII, vediamo il Card. Pullus non accennare affatto ai canoni Penitenziali, ma ammonire i preti di vedere diligentemente quale penitenza sia il caso di imporre ed adattarla a ciascun caso particolare (8). Con tutto ciò, come si ha avuto occasione di vedere dai varii casi citati più sopra, per ampia che fosse questa discrezione essa non modificò troppo la severità delle penitenze imposte; ma, come vedremo in seguito, il grande cambiamento venne portato dall'introduzione della teoria sacramentale e della soddisfazione volontaria.

Per lo meno sotto un riguardo, questa discrezione accordata al prete era un malanno. Perfino nella chiesa antica il potere di concedere o di rifiutare la riconciliazione ebbe un valore commerciale, riconosciuto e sfruttato da prelati indegni. Le Costituzioni apostoliche parlano di vescovi di coscienza elastica che per amore di sordidi guadagni permettevano ai peccatori di restare nella chiesa; la qual cosa dimostra che nemmeno allora gli scandali mancavano (9). Gregorio Magno dice esplicitamente di taluni suoi vescovi che facevano commercio delle grazie spirituali, facendo denaro coi peccati degli altri (10). Nè quest'abuso era tale da diminuire nella confusione dei secoli susseguenti; anzi non fece che diventar sempre più evidente; diffatti, nel 787, il settimo concilio ecumenico lo denunciò pubblicamente (11). Il gran concilio di Parigi dell'829 inveì amaramente contro l'ingordigia e l'avarizia del clero, che coglieva tutte le occasioni per batter cassa, ed applicò la terribile invettiva di Ezechiele a tutti coloro che per guadagno o favore o timore avessero abusato del loro potere nell'imposizione della penitenza (12). I preti approfittavano perfino della penitenza pubblica, sulla quale non avevano giurisdizione alcuna, per far denaro coll'evitare di denunciare i peccatori ai vescovi, o coll'abusare delle loro funzioni nel raccomandarli per la riconciliazione; nè pare che questo stato di cose fosse nascosto, giacchè, in data dell'852, esiste un'amara proibizione di Hincmaro, in seguito frequentemente

(7) Muratori, *Antiq. Ital. Disc.* LXVIII. (T. XVI. p. 58). - « Confessio peracta imponat ei sacerdos jejunium secundum quod melius fuerit, quia ipsius arbitrio consistit modus poenitentiae ».

(8) R. Lulli, *Sentt. Lib. VI. cap. 52.*

(9) *Constitt. Apostol. Lib. II. cap. 9.*

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

(11) C. Nicaen. II. ann. 787, cap. 4 (*Harduin. IV. 487*).

(12) C. Parisiens. ann. 829. *Lib. I. cap. 13, 32 (Ibid. 1303, 1317).*



ripetuta e, per ultimo, incorporata nel diritto canonico (13). A questi rimbrotti andarono pure soggetti i vescovi, giacchè il concilio dei prelati di Aquitania, tenuto a Limoges nel 1032, pronunciò sentenza di sospensione, a piacere dei vescovi della provincia, contro chiunque, per favoritismo o denaro, non avesse imposto la debita penitenza a chi l'avesse meritata, od indebitamente avesse concessa l'assoluzione (14). Nel 1050 il concilio di Rouen accontentossi di minacciare di deposizione i preti che per avarizia avessero aumentata o diminuita la penitenza (15). Così esprimevasi benissimo la detestazione per siffatti delitti, ma questi erano di natura tale da restare assai facilmente celati, e da potersi perpetrare con sufficiente sicurezza, per modo che non possiamo certo aspettarci di vederli diminuire collo stabilirsi definitivamente del potere delle chiavi. Alain de Lille ne parla come di cosa esistente e nota ovunque (16), e Cesario di Heisterbach parla di preti che vendevano l'assoluzione per un pollo o per un fiasco di vino (17). Anche quando siffatto commercio non era così sfacciatamente vergognoso, pare che una certa qual larghezza di mano assicurasse una penitenza più facile a farsi, giacchè il Card. Enrico di Susa parla di confessori che, durante la confessione tenevano d'occhio la borsa del penitente ed il moto della mano, usando misericordia a seconda della gonfiezza dell'una e del moto dell'altra, e dice che siffatta misericordia non è spirituale, ma, bensì, borsale (18). Perfino S. Bonaventura sente il bisogno di mettere in guardia i suoi frati dal pericolo di ricever doni o di trattare in guisa diversa i poveri ed i ricchi (19). Col diffondersi delle indulgenze e col diminuire del loro prezzo diminuivano certo le tentazioni sia per parte del confessore che del penitente, ma, nel 1441, il Dr. Weigel parla di siffatto commercio come di cosa ancora assai frequente (20). Ancora nel 1690 Alessandro VIII dovette condannare una proposizione asserente che il parroco può ragionevolmente sospettare che i confessori appartenenti agli Ordini Mendicanti impongano penitenze a scopo di

(13) Hincmari Capit. cap. 13. - C. Turonens. ann. 1163, cap. 7 (Harduin. VI. II. 1601). Compilat. I. Lib. V, Tit. II, cap. 13. - Cap. 14. Extra Lib. V, Tit. III - Ivone di Chartres lo dà (Decr. XV. 112) attribuendolo ad Alessandro I. Cf. Jaffé, Regesta, p. 919.

(14) C. Lemovicens. ann. 1032. Sess. II (Harduin. VI. I. 886).

(15) C. Rotomagens. anno 1050, cap. 18 (Ibid. 1016).

(16) Alani de Insulis Sentt. cap. 27; Lib. Pœnit. (Migne, CCX. 246, 292).

(17) Caesar. Heisterbac. Dial. Dist. III. cap. 41.

(18) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss. § 53.

(19) S. Bonaventuræ, Confessionale, cap. 1. Partic. 6.

(20) Weigel Claviculæ Indulgentialis cap. 7.



lucro, ed il gesuita Viva, difendendo il suo ordine, ritorce l'accusa dicendo che anche i parroci lasciano sospettare di dedicarsi a siffatti illeciti traffici (21).

Altra prova della durezza dei canoni penitenziali riscontrasi nel sistema delle commutazioni, d'origine antichissima. Queste furono di vario genere. Per i laici consistevano usualmente in riscatti pecuniarii; per i chierici ed i frati, in esercizi e discipline d'ordine religioso, ma pare non ci fosse regola assoluta, e le varietà sono talmente numerose da rendere ozioso l'enumerarle tutte (22). Alcuni antichi canoni irlandesi affermano un anno di penitenza potersi riscattare passando tre giorni sulla tomba di un santo, senza mangiare, nè bere, nè dormire, oppure passando cento giorni a pane ed acqua, facendo una preghiera per ogni ora (23). Il Penitenziale di Teodoro specifica che dodici *Triduanae* possono riscattare la penitenza di un anno, ed aggiunge che, in caso di malattia, che rendesse impossibile il digiuno, può bastare il prezzo di uno schiavo maschio o femmina, od anche la cessione di metà dei propri possedimenti, e, qualora si fosse defraudato alcuno, la restituzione nelle proporzioni del quadruplo (24). Se in queste norme riscontrasi qualche scrupolo per ciò che concerne il riscatto della penitenza a contanti, questo scrupolo presto scomparve, e, del resto, ciò era inevitabile dato lo stato della società per il quale i Penitenziali vennero escogitati. Ammettevasi universalmente nella chiesa che, in caso di infermità corporale che vietasse il digiuno, quest'ultimo potesse essere sostituito coll'elemosina (25), e questo costume coincide cogli antichi costumi dei nuovi convertiti. Fra i barbari le leggi non contemplavano le punizioni personali applicabili alle persone libere; i loro rozzi codici non contenevano che liste di prezzi da pagarsi per ogni singolo delitto, fino a completa tacitazione della parte

(21) Viva in Prop. XXI. Alexandri PP. VIII.

(22) Il curioso, vago di indagare queste particolarità, troverà materiali abbondanti in Wasserschleben's *Bussordnungen*, pp. 229-30 - 244 - 240 - 276-8 - 303 - 340-1 - 348 - 362 - 420 - 462 - 495 - 498 - 547 - 671-3. Anche Halitgari Lib. Pœnit. (Canisii et Basnage II. II. 129); Pœnit. Roman. Tit. IX. cap. 25, 31 (Tarragona, 1582); Muratori, Antiq. Ital. Diss. LXVI. II. (T. XIV, pp. 31, 41); C. Tribur. anno 395, cap. 54-58 (Hartzheim, I. 407).

(23) *Canones Hibernienses* II. cap. 3, 6, 11 (Wasserschleben, pp. 139, 140). - La *Biduana* e la *Triduana* erano due e tre giorni di digiuno rigoroso, qualche volta intermezzato da disciplina, di cui si davano più o meno di dodici colpi. Pœnit. Echer-ti, cap. 15; Pœnit. Ps. Bedae cap. 43 (Wasserschleben, pp. 246, 277).

(24) Pœnit. Theodori Lib. I. cap. VII § 5 (Ibid. p. 191). - Collect. Antiq. Canon. Pœnit. (Martene Thesaur. IV. 55).

(25) Joh. Cassiani, Collat. XX. cap. 8.



lesa. Per uomini che avevano succhiate siffatte concezioni col latte materno, i digiuni e le inabilità imposte dai canoni erano semplicemente punizioni di carattere umiliante, e non era certo da aspettarsi che si sottomettessero agli ordini di un prete. Era perciò naturale che il principio del *Wer-Gild* o prezzo del sangue si applicasse pure alla penitenza, e non è a meravigliare che la chiesa vi si accomodasse, dal momento che essa era se non la sola, certo l'abituale raccogliitrice della commutazione. Così un anno di penitenza potevasi riscattare con ventisei soldi, con facoltà di consegnarli alla chiesa od ai poveri (26), e non è dubbio per quale alternativa si risolvesse il penitente. Perciò, il sistema si propagò e fiorì con reciproca soddisfazione di tutte le parti.

Un Penitenziale del secolo IX o X porta un catalogo di commutazioni con un'apologia in cui è detto che siccome allora era assai difficile persuadere i penitenti ad una lunga penitenza, prescritta dai canoni, perciò bisognava indurli a riscattare i loro peccati con opere pie — preghiere e salmodie e vigilie ed elemosine e lamentazioni, ai piedi della croce, a capo chino, dando ospitalità ai poveri ed ai pellegrini e digiunando (27). Parrebbe che ciò si applicasse assai meno al laicato che al clero, per il quale il sistema della commutazione, grandemente diffuso sotto il nome di S. Bonifacio, diceva che la penitenza di sette anni poteva benissimo esser compiuta in un anno. una *Triduana* basta per trenta giorni; ossia, in salmodia, cento e venti salterii per dodici mesi, od anche cinquanta salmi e cinque *Paternoster* per un solo giorno, od un salterio e quindici *Pater* per tre giorni; od anche, in luogo di *Salmodia*, un giorno puossi commutare con cento genuflessioni nell'oratorio, con un *Miserere* ed un *dimitte declicta mea*. La celebrazione d'una messa redime dodici giorni, dieci messe quattro mesi, venti messe nove mesi, trenta messe dodici mesi (28). Evidentemente i Canoni Penitenziali facevano poca paura al

(26) *Pœnit. Ps. Bedæ cap. V, § 2* (Wasserschleben, 262). - *Pœnit. Ecberti cap. VII. § 4* (Ibid. 238). - *Burchardi Decr. XIX. 75.* - Cf. *Reginon. de Eccles. Discipl. Lib. I. cap. 299.*

(27) *Pœnit. Ps. Theodori, De Pœnitentiarum Diversitate* (Wasserschleben, p. 621).

(28) *Pœnit. Ecberti cap. 16* (Ibid. p. 246). - *Bonifacius de Pœnit.* (Migne, LXXXIX. 887). Altro schema di commutazione è il seguente: Dodici *triduanae* con tre salterii interi e tre cento salmi commutano la penitenza di un anno. Ventiquattro *triduanae* con tre salterii commutano la penitenza di un anno. Settantasei salmi, con una *Venia* (100 genuflessioni) a notte, e 300 *Palmatae* commutano una *Biduana*. Cento salmi ed una *Venia*, con 300 *Palmatae*, commutano una *Triduana*. Cento e venti speciali messe, con tre salterii e 300 *Palmatae* commutano 100 soldi d'oro in elemosina. - *Pœnit. Bedæ cap. 10.* (Wasserschleben, p. 229).



prete che aveva facoltà di celebrare quante messe gli fosse piaciuto celebrare. Ma anche i laici potevano partecipare di questo beneficio e ciò pagando un prete perchè celebrasse per essi, accomodamento che non mancava di esser messo a profitto, dati i vantaggi che all'una ed all'altra classe apportava (29).

Delle accumulate commutazioni e riscatti, spirituali e finanziarie, fecesi poi una scelta che venne generalmente accettata. Nel modo in cui trovasi esposta da Regino di Pruhm nella sua autorevole compilazione, e sostanzialmente adottata da Burchard di Worms, essa afferma che qualora il penitente non sia in grado di digiunare può, se ricco, riscattare sette settimane con venti soldi, se meno ricco, con dieci soldi, se poverissimo, con tre soldi, ed il denaro dev'esser erogato alla redenzione degli schiavi od esser dato ai poveri oppure al prete. Ora un mese puossi riscattare con 1200 salmi recitati in ginocchio, o 1680 recitati altrimenti, ed una settimana con 300 salmi. Chi non conosce i salmi e non può digiunare con venti soldi può redimere un anno da passarsi a pane ed acqua, ma deve digiunare il mercoledì fino a mezzogiorno ed il venerdì fino a vespro, ed ogni tre settimane verificare quanto mangia e darne la metà in elemosine. Il prezzo di un giorno è di un denaro, o tutto il salterio in estate; per il resto dell'anno cinquanta salmi, sebbene alcuni li sostituiscano con dodici battiture. Per una penitenza di tre anni la redenzione per il primo anno è calcolata in ventisei soldi dati in carità, per il secondo in venti, per il terzo in diciotto, od anche in sessanta per tutta la durata della penitenza. Seguono poscia le commutazioni clericali, che sono quasi le stesse di S. Bonifacio (30).

(29) MS. Bobbiens. (Muratori Antiq. Ital. Diss. LXVIII.; T. XIV. p. 42). Però, il Burchard (Decr. XIX, 21) ammette solo che una messa possa rimettere un solo giorno, ed esige che il penitente sia presente all'offerta del pane e del vino al prete pigliando parte alle preghiere.

(30) Reginon. de Eccles.6 Discipl. Lib. II. cap. 438-46. Cf. Pœnit. Ecberti cap. XIII. - Burchard. Decr. XIX. 11-25, dove studia il *Pœnitentiale romanum*. Una più antica formola, di assai minore odore commerciale, parla così del modo di redimere una penitenza di sette anni. Per il prim'anno, pane ed acqua, dodici *Biduanæ*; per il secondo, cantare dodici volte cinquanta salmi in ginocchio per il terzo, dopo una *Biduanæ*, canti tutte le feste principali, il salterio stando immoto; per il quarto, trecento colpi di verga sulle nude spalle; per il quinto, pesi quanto mangia, e ne dia buona parte ai poveri; per il sesto redima il suo *Wer-Gild* e lo dia alla parte lesa od ai suoi eredi; per il settimo, abbandoni il male e faccia il bene. Chi non può o non vuol far questo, faccia quanto dice il *Pœnitentiale*. - Pœnit. Bedæ cap. 10 (Waserschleben, 229-30). - Sembra che si tratti di un miscuglio di penitenza applicabile a chierici e laici, ma l'applicazione al laicato è resa chiara da un'osservazione finale,



Da queste formole si arguisce evidentemente che mentre il clero povero riduceva le proprie penitenze con esercizi spirituali o macerazioni, il laicato ed i ricchi prelati che lo potevano evitavano la penitenza col pagamento di date somme. Lo si può scorgere pure da San Pier Damiani, il quale afferma che nei conventi la penitenza di un anno era redimibile con mille nerbate, mentre nell'ordine più severo di Camaldoli ne occorreano tremila, unitamente a salmodie (31); ma allorquando, nel 1259, ei riconciliò con Roma la ribelle chiesa ambrosiana, oltre ai pellegrinaggi cui abbiamo accennato più sopra, l'arcivescovo Guido si assunse cent'anni di penitenza, redimibili mediante una data somma annua da pagarsi, ed alle persone del basso clero vennero imposte penitenze di cinque o sette anni, da scontarsi con determinate elemosine e salmodie (32). Un procedimento converso di questo venne adottato dal sinodo di Lillebonne nel 1080; esso illumina l'assimilazione degli affari spirituali e profani. Abbraccia una lista di delitti, compresa l'infrazione della maggior parte degli articoli del Decalogo, per i quali il reo deve venire a composizione con somme da pagarsi al vescovo, ma se vuole, può presentarsi e confessarsi, facendo la penitenza che gli possa esser imposta, senza nulla pagare (33).

La demoralizzazione inseparabile da questo sistema di procacciarsi la salvezza produsse almeno una protesta. Nel 747 il concilio di Clovesho denunciò tutto il principio delle commutazioni dichiarandolo invenzione nuova della peggior specie, come quello che generalmente e popolarmente era riguardato come licenza ad impunemente peccare. L'elemosina, la salmodia e le genuflessioni, dic'esso, valgono come aiuto della penitenza, ma non si possono alla stessa sostituire. E' lecito ai peccatori di supplicare i preti santi a pregare per essi, ma se per ciò fare si dà o si promette alcunchè allora non si fa che aggiun-

---

secondo la quale chi non è in grado di leggere i salmi può pagare uno perchè li legga per lui, riducendo così la salmodia ad un oggetto commerciale. Così pure il *Pœnit. Cummeani* (Ibid. p. 463).

(31) S. Petri Damiani, *Lib. VI. Epist. 27; Ejusd. Vit. SS. Rodulphi et Dominici*, cap. 8. Ei passa a dimostrare che siccome mille colpi richiedono lo stesso tempo necessario a cantare dieci salmi, e siccome il salterio contiene centocinquanta salmi, così esso equivale a cinque anni di penitenza. S. Domenico Loricatus avrebbe spesso prescritto a se stesso cent'anni di penitenza redimendola poscia in questa maniera. Altrove si dice (*Opusc. 50, cap. 14*) di sapere di una vedova che si redense cent'anni di penitenza con venti salmi, cantati mentre si dava la disciplina.

(32) S. Petri Damiani, *Opusc. V. (Migne, CXLV. 97-8)*. Se la penitenza venne redenta sulle basi stabilite da Ivone di Chartres (*Decr. XV. 205*) di cento soldi per ciascun anno, essa ammontò all'enorme somma di 10.000 soldi o 500 oncie.

(33) *Synod. Julibonens. ann. 1080, cap. 13 (Harduin. VI. I. 1600)*.



gere peccato a peccato. Qualunque possano essere le opere del genere assuntesi, bisogna fare la penitenza imposta dai canoni, poichè senza di essa non c'è remissione del peccato. Il pubblico deve convincersene; poichè la dottrina perniciosa erasi assai diffusa, come lo dimostra il caso di un ricco ito in cerca di riconciliazione per un grave delitto da lui commesso; in alcune sue lettere, egli ebbe ad affermare che pur non avendo personalmente digiunato per una sola ora, colle elemosine e le salmodie ed i digiuni degli altri aveva già talmente espiato il suo delitto, che anche se avesse ancora vissuto trecent'anni, avrebbe già soddisfatto in precedenza per tutto questo tempo. Ciò ammesso, il concilio chiede insistentemente: allora perchè Cristo avrebbe detto esser assai difficile che un ricco possa entrare nel regno dei cieli? (34). Tutto inutile: l'abitudine andossi sempre più sviluppando; ed era veramente inevitabile, dal momento che essa faceva comodo ad ambe le parti, e lo spirito mercantile che le diede la stura e dal quale essa pure era stata generata rivelasi nell'ammonimento dato assai spesso ai vescovi di non esser troppo cupidi di denaro, e di non cercare illeciti guadagni nell'ordinazione e nella consecrazione, o nella penitenza od in altro (35); così il vescovo Ahyto di Basilea ammoniva i suoi preti di non lasciarsi inorgogliare dal denaro fatto in questa maniera, ma piuttosto averne paura (36).

Nei casi particolari non è sempre facile distinguere la penitenza pecuniaria direttamente imposta, ed il riscatto pecuniario della penitenza, giacchè spesso esse differiscono solo formalmente ma non realmente, ed il risultato era sempre identico, sebbene scaturissero da differente principio. Così abbiamo visto nel passato capitolo come Oudaceus, vescovo di Llandaff, imponesse per penitenza al re Meurig la donazione di quattro ville. Breve tempo dopo, quel vescovo intraprendente ottenne altre concessioni in riscatto di penitenze, e ciò quando il re Morgan giurò pace collo zio Fioc, a condizione che se l'uno avesse ucciso l'altro, per l'omicidio commesso non sarebbe venuto a composizione, ma avrebbe spesa la vita in pellegrinaggio. Morgan uccise Fioc e ricorse ad Oudaceus per ottenere il perdono; questi raccolse un sinodo che impose qualche penitenza permettendo a Morgan di redimere il pellegrinaggio giurato cedendo taluni diritti che vantava sulla sede di Llandaff. In seguito re Gwaednecth uccise suo fratello Mer-

(34) C. Cloveshoviens. ann. 747, cap. 26, 27 (Harduin. III. 1958-60).

(35) Institutes of Policy, X. (Thorpe, II. 317).

(36) Ahytonis Capitulare cap. 20 (D'Achery, I, 585).



chior, ed Oudaceus lo scomunicò. Dopo aver retto alla scomunica per un anno, ricorse per esser riconciliato, e venne condannato ad una penitenza di un anno di penitenza per la Bretagna. Ritornato prima dello spirar dell'anno, riscattò il restante con quattro ville concesse alla sede (37).

Da tutto ciò si scorge come fosservi redenzioni estranee alle tariffe prescritte nei Penitenziali, poichè la chiesa non può esser limitata da regole fisse. Ed i riscatti occuparono un posto amplissimo; puossi arguirlo dai canoni formulati sotto l'influenza di S. Dunstano verso la fine del secolo X. Vi si dice che le penitenze sono di vario genere e le si possono tutte riscattare con elemosine. Il ricco può costruire una chiesa a maggior gloria di Dio, dotandola pure di terre sufficienti al mantenimento del ministro di Dio destinato a pregare per lui; oppure può costruir ponti, aiutare i poveri, liberare gli schiavi, ottenere intercessioni colla celebrazione di messe, mentre i più poveri possono visitar sovente chiese facendovi elemosina, mortificare la propria carne e castigare lo spirito (38). Un metodo siffatto di redenzione si ebbe l'alta sanzione dell'autorità papale, giacchè nel 1065, Alessandro II autorizzò la consecrazione di un convento eretto da Roberto Guiscardo, dietro ordine di Nicolò II, per la remissione dei suoi numerosi delitti, e, nel 1137, per ordine di Innocenzo II, l'abbazia cisterciense di Gercamps venne eretta dal conte Ugo di Camp-d'Avène in parziale commutazione della penitenza impostagli per aver bruciata la città di S. Riquier (39).

Nel secolo XI questo sistema di redenzione erasi talmente radicato che S. Pier Damiani si lagna che non si trovi più un laico che voglia assoggettarsi a digiunare per tre giorni alla settimana, sì che o si dovrebbero abolire per completo le redenzioni, oppure mettere da un canto come antiquati i canoni penitenziali (40). Eppure lo stesso Damiani ci fa vedere come si sarebbero potuti benissimo conciliare, giacchè ei parla dei beni immobili acquistati dalla chiesa per aver esonerato da corrispondenti penitenze (41). Il dotto e pio Muratori ci dice

(37) Spelman Concil. I. 63.

(38) *Canons under King Edgar: Of Penitents*, chap. 14, 16 (Thorpe, II. 283-5). Questi canoni danno pure una tariffa delle redenzioni: dodici centesimi oppure 220 salmi per un giorno di digiuno; un digiuno di un anno per trenta scellini, ossia fr. 33.60; un digiuno di sette anni puossi compiere in un anno cantando due volte il salterio, con cinquanta salmi alla sera (Ibid. Chap. 18, 19, pp. 285, 287).

(39) Löwenfeld, *Epist. Pontiff. Rom.* p. 51. - Gousset, *Actes etc.* II. 221.

(40) S. Petri Damiani, *Lib. I. Epist.* 15.

(41) *Ibid.* Lib. IV. *Epist.* 12. Cf. Lib. V. *Epist.* 8.



come ciò avveniva. Quando il nobile, forse già inchiodato al letto di morte, voleva liberare la sua coscienza dei numerosi delitti commessi negli anni della vita, il prete gli doveva presentare i canoni facendogli comprendere a qual lunga penitenza sarebbe costretto. Il moribondo non poteva fare a meno di impallidire; la somma necessaria per riscattare per completo siffatta penitenza sorpassava di gran lunga le risorse pecuniarie del penitente, poichè il denaro allora era scarso. Allora dovevasi suggerire una transazione per la quale la chiesa o l'abbazia avrebbe accettato un equivalente in terreni, lasciandone probabilmente al proprietario l'usufrutto vita naturale durante, e così ambo le parti restavano soddisfatte del contratto (42). Ancora, se le terre cedute erano grandemente appetibili, probabilmente la loro cessione cancellava i peccati del proprietario non solo, ma anche dei suoi parenti, genitori o figliuoli (43). Così rendesi intelligibile la formola « pro remissione peccatorum meorum », che riscontrasi in tante concessioni di terre fatte alla chiesa (44). Qualche volta il concedente era

(42) Muratori, *Antiq. Ital. Diss. LXVIII.* (T. XIV pp. 65-7). Un significativo preambolo ad una carta concessa nel 1032 al monastero di Casa Aurea dice: « Quia cum quadam die cogitare coeperimus qualiter impii et peccatores qui peccata sua redimere negligunt in illa poena perpetua cum Diabolo damnabuntur; et qualiter justii et electi Dei in illa aeterna beatitudine cum Domino gloriabuntur, subiter respexit nos divina pietas et compunctum est cor nostrum et cum timore et aestuatione cordis coepimus anxie quaerere consilium a sacerdotibus et religiosis viris qualiter peccata nostra redimere et iram aeterni iudicis evadere possemus. Et consilio accepto quod nihil sit melius aliud inter eleemosynarum virtutes quam si de propriis rebus et substantiis nostris in monasterio dederimus et coepimus quaerere intra nosmetipsos quem aptum locum invenire possemus; et subito Deo concedente invenimus aptum locum intra territorium Teatinum in locum qui nominatur Olegato », etc. - *Chron. Casauriens ann. 1032* (Muratori S. R. I. T. II. P. II. p. 994). Da ciò si comprende di leggieri la gelosia tra i confessori secolari ed i monastici.

(43) Di tutto questo, nel 1065, un saggio trovasi nel *Chron. Casauriens. ann. 1065* (Ibid. p. 1001). Un'inclusione ancor più comprensiva delle anime al beneficio trovasi in una carta del Cav. Adelelm, verso il 975, colla quale concedeva all'abbazia di Fleury un castello ed una chiesa nella diocesi di Sens « pro remedio animae meae et senioris mei inclyti Francorum ducis Hugonis, quin et progenitore meo Roberto et genetricis meae nomine Berta, et pro Buchardo et aliis parentibus meis ». Migne, CXXXVI 1303. Di efficacia ancora più generale fu la riedificazione e la dotazione della chiesa di S. Eulalia nel 975 fatta da Pedro I, vescovo di Compostella - « etam pro remissione peccatorum genitorum meorum qui in ipso loco sepulti quiescunt, pro me et ipsis hoc cupio facere ». *Espana Sagrada, XX. 385.*

(44) Il trovarsi, fin dal secolo settimo, queste formole in Marculfo (*Lib. II, numero 4, 6, ecc.*) dimostra che trattavasi di un costume già stabilito. La credenza implicita che sostenevasi nell'efficacia di questo metodo di redenzione trovasi assai bene espressa in una carta di Alfonso IX di Castiglia nel 1206, al monastero di S. Maria di Aguilar. - « Libente animo et spontanea voluntate, credens immo penitus sciens ex pro opere veniam consequi delictorum, facio cartam concessionis, confirmationis et pro-



più cauto, e conservava non solo l'usufrutto per sè vita natural durante, ma anche la facoltà di revocare il dono prima di morire (45). Pare che la chiesa si accomodasse a concedere la remissione dei peccati a qualunque condizione, e se il penitente per acquistarsi la redenzione nulla aveva in proprio, la chiesa accettava di prender lui e la sua famiglia in qualità di servi (46) — atto singolarmente in contraddizione colla dottrina benefica che la liberazione degli schiavi fosse opera benefica, atta ad ottenere il perdono dei peccati (47).

Il carattere mercantile di queste transazioni, per le quali la chiesa vendeva il diritto al paradiso in cambio della terrena ricchezza trovata espresso a caratteri indelebili da Bonifacio VIII quando porta a cielo il fortunato commercio per il quale le cose della terra vengono vendute per il paradiso, e le transitorie per le eterne (48). Questo commercio, tanto studiatamente perseguito per secoli, fece sì che alla chiesa venisse trasferita la proprietà delle maggiori e migliori terre d'Europa. A questo proposito non si potrebbe citare un autore migliore del buon Muratori, il quale afferma senza ambagi che questo fu la fonte principale degli innumerevoli acquisti della chiesa, e che nessuno potrebbe farsi un adeguato concetto della sua estensione a

sectionis Deo et sanctæ Mariæ Monasterio de Aguilar ». - Boletin de la Real Academia de la Historia, Mayo, 1891, p. 443. Della stessa formola servivasi pure Bernardo, vescovo di Verona, nel 1023, quando alla chiesa di S. Giorgio di Braida abbandonava ogni suo diritto sull'uso delle temporalità della stessa. - Spicilegio Vaticano, I. II. Col decorrer del tempo il principio venne ad esser applicato universalmente. Nel 1215, re Giovanni concedeva la Magna Charta « et pro salute animæ nostræ et antecessorum omnium et hæredum meorum ». - Matt. Paris. Hist. Angl. ann. 1215. Non sembra che il compilatore della Charta si fermasse troppo ad esaminare in qual modo potesse avvenire che con quell'atto venisse pure assicurata la salute degli antenati di Giovanni. Eppure allora comprendevasi ancora imperfettamente la distinzione tra *culpa* e *pœna*.

(45) « Recognovimus nos in elemosinam perpetuam contulisse pro remedio animæ nostræ et antecessorum nostrorum Abbatie Jœvalis Premonstratensis ordinis domos nostras totas cum toto proprio in vico S. Germani Antissiod. Parisiensis, ita tamen quod nos quamdiu vixerimus domos easdem cum toto proprio tenebimus et possidebimus, post mortem vero nostram ad dictam abbatiam devolventur, nisi de domibus memoratis in sanitate nostra vel in ultima voluntate aliud ordinaverimus. Poterimus etiam donationem istam revocare usque ad supremum vitæ exitum si voluerimus ». - Cartularium Ecclesiæ Parisiensis T. III, p. 85.

(46) « Quidam homo Lambertus nomine, cum esset ingenuus et maneret apud Setas, cum uxore sua nomine Eremburgi ac liberis Famuero et Dominico ejusdem conditionis, gratis se tradidit Sancto Pedro ad servendum in loco qui dicatur Fons Besua ac monachis ibi degentibus famulantibus Deo, quatenus libertas proveniret animabus eorum ». - Chron. Besuense (Migne, CLXII, 899).

(47) Marculfi, Formularum, Lib. II, n. 32, 33.

(48) Digard, Registres de Boniface VIII, n. 2405 (T. II, p. 12). - « Terrena in cœlestia et transitoria in æterna felici commercio commutando ».



meno di aver debitamente compulsati i cartolari di chiese e conventi. Il Muratori scriveva lo scorso secolo, quando il soffio della rivoluzione non aveva ancora strappato alla chiesa gran parte dei suoi beni temporali; eppure dice che i dati da lui presentati erano ancora ben lungi dall'indicare l'estensione dei possedimenti ecclesiastici nel medio evo (49). Non c'è che dire la chiesa seppe formulare assai bene la sua escatologia, sfruttando implacabilmente i terrori del peccatore.

Potevasi pure redimere la penitenza volontariamente accettata. Nel 1129, il tesoriere della chiesa di Compostella propose un pellegrinaggio a Gerusalemme, ma l'arcivescovo Gelmirez lo persuase ad inviare colà l'oblazione che intendeva fare, consecrando poi le spese del viaggio a donazioni a Santiago. Proprio allora il re inviò a Compostella, perchè fosse venduto, uno splendido calice d'oro della chiesa di Toledo, ed il buon Gelmirez convinse il tesoriere a comprarlo per donarlo all'altare in redenzione del suo pellegrinaggio (50).

Nei primi anni del secolo XII S. Ivone di Chartres considera come ancora in pieno vigore le antiche commutazioni (51). Siccome gli scolastici principiavano allora a sistematizzare le antiche pratiche, formulandone teorie, le proteste non potevano certo mancare. Pseudo-Agostino ammonisce il peccatore che il denaro senza pentimento non basta; chi vuol redimere i proprii peccati coll'offerta di beni temporali deve prima offrire il suo spirito (52). Ugo di S. Vittore dimostra che qualora il peccato si potesse redimere con denaro più che con carità, allora il ricco sarebbe favorito a spese del povero, e potrebbe peccare a piacer suo; potrebbe colla massima facilità acquistarsi la redenzione dei suoi peccati ed ottenere la giustificazione ogni qual volta lo volesse dando denari (53). Abelardo rimbrotta indignato i preti, assai numerosi, che conoscono il meglio, e con tutto ciò per avidità di denaro esonerano i penitenti dalla penitenza imposta per i loro peccati (54). Queste rimozioni a nulla valsero, sebbene collo stabilirsi della teoria sacramentale si finisse necessariamente coll'ammettere che il riscatto non riguardava la *Culpa* ma solo la *Poena*. Pietro di Poitiers dimostra che questo sistema era in pieno vigore verso la fine del secolo (55); un pri-

(49) Muratori, *Antiq. Ital. Diss.* LXVIII. (T. XIV, pp. 14, 118).

(50) *Historia Compostellana* Lib. III, cap. 8

(51) *Ivon. Carnot. Decr.* P. XV, cap. 192-205.

(52) *Ps. Augustin, de vera et falsa Pœnit.* cap. 15.

(53) *Hug. de S. Victore de Sacramentis* Lib. II. P. XIV, cap. 6.

(54) *P. Abælardi Ethica* cap. 25.

(55) *Pet. Pictaviens Pœnitentiale* (*Amort de Indulgentiis* II, 33. - *Morin. de Pœnit.*

*Lib. VII. cap. 22).*



vilegio di Celestino III, in data del 1195, alla chiesa dei SS. Maria e Teobaldo di Metz, stabilisce che le spese di un pellegrinaggio a Roma, se pagate a contanti, potrebbero far le veci del pellegrinaggio (56), ed i canoni dei varii concilii tenuti per tutto il secolo XIII vi accennano come a costume universalmente stabilito (57). Guglielmo di Parigi asserisce che sarebbe stata pazzia per un penitente intraprendere lunghi pellegrinaggi e macerazioni quando lo stesso effetto poteva ottenersi dando alla chiesa tre ova e tre quattrini (58). Giovanni di Friburgo cita la Glossa al Decretum per dimostrare la regola che il confessore deve sempre permettere al penitente di redimere a piacer suo la penitenza impostagli; e che questo principio fosse universalmente accettato lo dimostra l'esser esso ripetuto dall'Astesano, coll'aggiunto che un digiuno si possa redimere con pochi centesimi (59). Verso la fine del secolo XV, Angiolo da Chivasso dice altrettanto, mentre nei secoli XVI e XVII i libri di testo in voga dimostrano come il costume fosse tutt'altro che estinto (60). Il Liguori si accontenta di dire che il confessore può sempre commutare una penitenza da lui stesso imposta, cosa che non può fare il penitente (61). Diffatti, assai tempo prima che le redenzioni fossero scomparse dai libri di testo, erano diventate di nessuna importanza pratica, giacchè erano state lentamente soppiantate dal sistema sempre più rigoglioso delle indulgenze. Queste ultime fecero traboccare la bilancia dalla parte delle chiese più cospicue, e particolarmente dalla Santa Sede, che si fece la parte del leone, e vennero naturalmente stimulate a spese degli antichi costumi, artifizî di un periodo ignaro dei tesori della chiesa e dell'uso che se ne poteva fare. Nei tempi moderni, dopo che le indulgenze, fatta eccezione della Cruzada, sono diventate per la maggior parte gratuite e così facili a lucrarsi, mentre la penitenza è diventata viepiù nominale, non c'è più occasione alcuna di redimerla a contanti.

(56) *Cœlest. PP. III. Epist. CCXXII* (Migne, CCVI, 1106).

(57) *Statut. Eccles. Cenoman. ann. 1247* (Martene Ampl. Coll. VII, 1380). - *Statut. Eccles. Nannetens. cap. 88* (Martene Thesaur. IV, 949). - *C. Claromont. ann. 1246 cap. 7* (Harduin. VII, 599). - *Synod. Nemausens. ann. 1284* (Ibid. 913).

(58) Guill. Paris. de Sacramento Ordinis cap. XIII.

(59) Jo. Friburg. *Summæ Confessor. Lib. III. Tit. XXXIV. Q. 135*. - Astesani *Summæ Lib. V. Tit. XXXI. Q. 2*; Canon. *Pœnit. § 55*.

(60) *Summa Angelica, V. Confessio VI. § 1*. - *Summa Sylvestrina V. Confessor III. § 15*. - *Azpilcueta Man. Confessorior. cap. XXVI, n. 20*. - *Pœnit. S. Caroli Borromei (Wasserschleben, p. 727*. - *Val. Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. VII, n. 40*. Perciò sono in errore il Morin ed il Binterim quando affermano che il riscatto della penitenza scomparve coll'andar dei Penitenziali fuori d'uso.

(61) S. Alph. de Liguori, *Theol. Moral. Lib. VI. n. 528-9*.



Quando il sistema delle redenzioni, sotto la pressione della teoria sacramentale, dovette restringersi alla *poena*, si sentì naturalmente il bisogno di qualche mezzo con cui eludere la *culpa*, nè, per generazioni abituate al fortunato commercio di Bonifacio VIII ed a vedere il potere delle chiavi sfruttato in tutte le maniere a scopo di lucro, la vendita del perdono e dell'assoluzione poteva presentare alcunchè di vergognoso e biasimevole. Se come si è visto, il prete poteva trarre qualche utile del confessionale, e l'abate poteva aggiungere maniero a maniero sollevando il peccatore dal peso delle sue colpe, il prelado che al proprio tribunale aveva riservato i più vergognosi peccati, ed il papa che, come vescovo universale, aveva giurisdizione in prima ed ultima istanza su tutti i fedeli, se non avessero approfittato per proprio conto di questo potere, avrebbero dato a divedere di esser troppo indifferenti alle occasioni loro porte dai costumi e dallo spirito dei tempi. Finchè la confessione fu irregolare e volontaria, non era certo possibile un traffico organizzato e sistematico di questo genere, ma una volta resa obbligatoria dal concilio lateranese del 1216, ed una volta che i peccatori, per esser ammessi alla comunione di Pasqua, furono obbligati tutti gli anni a munirsi dell'assoluzione, si rese necessario a vescovi e papi disporre le cose in conformità degli affari che facevansi sempre più spessi man mano che la confessione obbligatoria veniva ad esser universalmente osservata. Sorse allora l'ufficio dei Penitenzieri, ai quali i prelati delegavano i loro poteri cogli annessi doveri ed occupazioni, che non potevano più compiere personalmente. I più antichi accenni a siffatti funzionari io li ho riscontrati nel sinodo di York del 1195, in cui dicesi, che gli spergiuri debbono essere inviati al confessore generale della diocesi, in mancanza del vescovo o dell'arcivescovo (62). Il concilio lateranese, riconoscendo la necessità di siffatti ufficiali ordina ai vescovi di nominarne non solamente nelle loro cattedrali ma anche in tutte le chiese conventuali, ed abbiamo visto (vol. I) come questo venne poco a poco sebbene non universalmente osservato. Che queste funzioni rappresentassero un cespite di rendite nelle diocesi popolate e ricche apparisce dal fatto che, nel 1263, l'ufficio della penitenzieria della chiesa di Parigi risiedeva in una tenuta feudale del vescovo, al quale per l'investitura dovevasi pagare un canone (63). Si fu probabilmente per proteggere questo cespite di rendite che, nel 1294, il concilio di Saumur proibiva agli arcidiaconi, ai diaconi ed agli arcipreti

(62) C. Eboracens. ann. 1195, cap. II (Harduin. VI. II 1932).

(63) Chartularium Eccles. Parisiens. I. 200.



della diocesi di Tours di concedere l'assoluzione a contanti nei casi riservati al vescovo (64).

La penitenzieria papale fu un frutto naturale del sistema. Come abbiamo visto, i penitenti avevano l'abitudine di appellare alla Santa Sede, sia per ottenere una mitigazione della penitenza loro imposta in patria, sia perchè inviati dai loro vescovi inabili a decidere di casi particolarmente difficili, od anche per averne la penitenza, nella speranza che la devozione manifestata col pellegrinaggio potesse loro procurare condizioni più facili di quelle che verissimilmente avrebbero potuto ottenere dai loro prelati, e che così realmente accadesse lo dimostra il crescer continuo degli affari di questo genere, a dispetto di tutte le rimostranze e di tutti gli sforzi delle autorità locali e dei concilii per sopprimere siffatti appelli, a partire dai tempi di S. Bonifacio nel secolo VIII a venire fino al concilio di Limoges nell'XI (65). Parrebbe però che la curia anteriormente all'imposizione della confessione annuale nulla avesse di precisamente organizzato. Uno dei risultati fu quello di aumentare grandemente il numero dei penitenti e di imporre ai confessori ed ai vescovi locali la considerazione di un gran numero di casi che fino allora non erano stati preparati a decidere, di guisa che crebbe pure così l'affluenza dei pellegrini alla Santa Sede, sia per giudizi in prima istanza, che per appelli. Oltre di ciò, andò costantemente aumentando la lista dei casi riservati al papa, sì da far sentire la necessità di un tribunale permanente che tenesse continuamente le sue sedute. Data la confusione esistente a proposito dei limiti del *forum internum* ed *externum*, questo tribunale ebbe ad occuparsi di una vera congerie di affari perfettamente separati dalla penitenza e dall'assoluzione sacramentale, ma in quest'ultima sfera era veramente supremo, e ad esso fiocavano da ogni regione soggetta all'obbedienza di Roma peccatori e delinquenti di ogni genere ansiosi di ottenere il perdono. Col tempo si finì per riconoscere questo perdono buono non solamente nel foro della coscienza, ma anche nei tribunali civili, e quando alcuni malaccorti giuristi insorsero pretendendo di imporre dei limiti alle competenze del foro spirituale, Sisto IV, nel 1484, bollò con indignazione la loro sacrilega audacia, dichiarando che le sue decisioni dovevano aver forza di legge in tutti i tri-

(64) C. Saumuriens. ann. 1294, cap. 3 (Harduin. VII. 1117).

(65) S. Bonifacii, Epist. 49. - Hincmari Remens. Epist. XXXII. cap. 20. - C. Tribur. ann. 895, cap. 20 (Harduin. VI. I. 448). - C. Salenunstadiens, ann. 1022, cap. 18 (Ibid. p. 830). - C. Lemovicens. ann. 1032, Sess. II. (Ibid. p. 890).



bunali, ecclesiastici e civili — dichiarazione ripetuta poi da Paolo III, nel 1549, e da Giulio III, nel 1550 (66).

La Riforma rese più arditto il potere civile a protestare contro queste invasioni della sua giurisdizione, ed allorquando, nel 1562, avvenne la convocazione definitiva del concilio di Trento, fra le lagnanze presentate fuvvene una di Sebastiano, re del Portogallo, con cui chiedeva di impedire ai penitenzieri di invadere il campo riservato alla giustizia (67). La Curia aveva arredata la sua casa in modo da poter tener testa alle esigenze dei tempi, e Pio IV nel maggio di quell'anno pubblicava una bolla colla quale aboliva nella Penitenzieria molti abusi, che egli dichiarava essersi introdotti per la licenza e la negligenza dei tempi precedenti, ordinando che in avvenire essa avesse ad occuparsi esclusivamente del foro della coscienza e della salute delle anime. Nel 1569, il rigido riformatore S. Pio V andò ancor più oltre; rimaneggiò tutta l'organizzazione, ne ridusse implacabilmente il numero degli impiegati, abolì la compra-vendita delle cariche, ordinò di concedere gratuitamente tutte le lettere, e proibì, sotto pene severissime, di accettare doni o gratificazioni (68). Da allora, salve talune modificazioni momentanee, essa ha sempre camminato su quel sentiero.

Anteriormente alla Riforma era naturale che le assoluzioni concesse dalla Penitenzieria venissero impartite, direttamente od indirettamente, a contanti. Ciò non scandalizzava affatto la coscienza pubblica, giacchè la mentalità dei secoli passati aveva educato il popolo a considerare come commerciabile il perdono dei peccati, la curia aveva sempre bisogno di monti d'oro, giacchè, qualunque fosse la parte della ricchezza d'Europa che andava a finire nel suo grembiale, essa ave-

(66) Sixti PP. VI. Const. *quoniam nonnulli*; Julii PP. III. Const. *rationi congruit*. (Bullar. I. 428, 785). Che il Penitenziale ritenesse le sue assoluzioni valide sia per l'uno che per l'altro foro e per i più gravi delitti chiaro apparisce dal linguaggio di Pio IV, quando, nel 1562, intraprese sotto questo riguardo una parziale riforma introducendovi dei limiti. - « Præterea ne Ordinarii in corrigendis subditorum excessibus impediuntur et delicta impunita remaneant, non concedat absolutiones vel mandata de absolvendo ab homicidiis vel aliis gravibus delictis, etiam occultis, pro quibus de jure civili pœna capitalis imposita sit, præterquam in foro conscientie dumtaxat ». - Pii PP. IV. Const. *in sublime*, 4 Maji, 1562 (Bullar. II. 75). I perdoni venduti da Tetzl nel 1515 non erano semplici indulgenze in *foro conscientie*, ma proteggevano il compratore da ogni processo penale. - Gröne, Tetzl und Luther, oder Lebensgeschichte und Rechtfertigung des Ablasspredigers und Inquisitors Dr. Johann Tetzl, pp. 187-9 (Sœst, 1860).

(67) Le Plat, Monument. Concil. Trident. V. 86.

(68) Pii PP. IV. Const. *in sublime*; S. Pii PP. V. Const. *in omnibus rebus* (Bullar. II. 75, 300).



va sempre pronte le adunche dita per prendere, e gli ambiziosi disegni della Santa Sede erano sempre in caccia di mezzi per attuarsi. C'era da aspettarsi che sfruttasse tutti i mezzi a sua disposizione, ed in generale il clero era ben lungi dal criticare le fonti da cui provenivano le rendite necessarie, anche se queste consistevano nel chiedergli la decima o la dodicesima parte delle sue rendite, per aiutarla in qualche santa guerra che intraprendeva o desiderava intraprendere. Con tutto ciò di tanto in tanto si hanno degli indizii che gli affari della Penitenzieria qualche volta pigliavano una piega troppo palese. Allorquando Giovanni XXII volle punire, standosene ad Avignone, i suoi penitenzieri di Roma per aver assolto Lodovico di Baviera ed i suoi aderenti dalla scomunica, colse l'occasione per accusarli di aver venduto il perdono *a culpa et a poena* dei più gravi delitti e di aver delegato ad altri la loro facoltà per aumentare le loro rendite, e Clemente V fu costretto a licenziare, per ragioni simili, alcuni degli speciali penitenzieri nominati per il giubileo del 1350, la colpa dei quali era probabilmente di aver stornato denaro che avrebbe dovuto esser consegnato alla Camera (69). Col tempo crebbero pure gli elementi riformatori della chiesa. Al concilio di Costanza, la nazione tedesca non esitò a denunziare la vendita dei perdoni fatta dalla Curia a mezzo del forum penitenziale, come assai più terribile della simonia, ed il modo con cui vi si accenna dimostra come siffatti abusi fossero notorii ed universalmente riconosciuti (70). Enea Silvio, prima di diventare papa col nome di Pio II, ebbe a dichiarare che la Curia nulla dava senza soldi; vendeva l'imposizione delle mani e lo Spirito Santo, ed il perdono dei peccati potevano ottenerlo solo coloro che potevano

(69) Bullarium Vaticanum, I. 273, 343. La posizione dei penitenzieri minori, sebbene allora non fosse ancora venale, non si poteva avere gratuitamente. Nella tavola delle Tasse del periodo avignonese stampata recentemente dal Tangl (*Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, XIII. 89), il prezzo della commissione di una penitenzieria per l'anno giubilare del 1350 è di 16 grossi tornesi. Questo non era se non un quarto delle spese ufficiali, per modo che l'elezione costava al petente da sei a sette fiorini, ed egli, naturalmente, doveva cercare di rifarsi in qualche modo sulla carica, sebbene colla bolla *in agro dominico* di Benedetto XII nel 1338 gli fosse proibito di chiedere o di accettare alcunchè per sè dal penitente. - Denifle, *Die älteste Tax-rolle der Apostol. Pönitentiarie* (*Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte*, IV. 212).

(70) *Protestatio Nationis Germanicæ* (Von der Hardt, IV. 1422). - « In foroque poenitentiali, quod horrendius est quam simoniacæ pravitatis vitium, ubi non in remedium animarum, sed sub colore appetiandarum chartarum, crimina delinquentium aut gratiæ dispensationum, præcise secundum qualitatem suam, ut res profanæ taxantur, abusiones manifeste nefandes committendo ».



pagarlo (71). Nel 1536 una commissione nominata da Paolo III per esaminare queste ed altre simili questioni riportò che sebbene le tasse della Cancelleria apparissero scandalose a talune anime pie, tuttavia il denaro non era chiesto per l'assoluzione ma per la soddisfazione del peccato, e dalla Santa Sede era veramente consecrato ad usi pii (72). Il ragionamento non convinse affatto la commissione più rigida di cardinali nominata due anni dopo da Pio per studiare il famoso progetto di riforma noto col nome di *Consilium de Emendando ecclesia*. Costoro ebbero a dichiarare che la Penitenzieria e la Dataria erano l'asilo in cui si ricoveravano tutti coloro che potevano comprarsi l'impunità a suon di metallo, e scongiurarono il papa di togliere questo scandalo che avrebbe trascinato a rovina quel regno o quella repubblica che ne avesse permessa l'esistenza (73).

La vecchia controversia sull'esistenza e l'autenticità del famoso libro delle tasse della Penitenzieria è stata terminata dalla pubblicazione fatta dal Padre Denifle dell'originale della Tavola delle Tasse, formulata da Benedetto XII nel 1338 (74). Si tratta di un catalogo di varie forme di lettere inviate dalla Penitenzieria, col massimo delle spese che si dovevano pagare per ciascuna di esse. Siccome la Penitenzieria occupavasi in modo particolare di questioni concernenti il

(71) Aeneae Sylvii, Epistt. Lib. I. Epist. 66. - « Nihil est quod absque argento Romana Curia dedat. Nam et ipsae manus impositiones et Spiritussancti dona venduntur. Nec peccatorum venia nisi nummatis impenditur ».

(72) Döllinger, Beiträge zur politischen, kirchlichen und Cultur-Geschichte, III. 210.

(73) Le Plat, Monument. Concil. Trid. II. 601.

(74) Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte, IV. 201. Delle *taxae*, ripetutamente pubblicate da editori protestanti a scopo polemico, ne esistono due recensioni. Una di queste venne stampata da Wolfgang Musculus, eppoi ristampata con una versione francese da Antoine Du Pinet, Lyons, 1564. Questa venne ancora ristampata, nel 1701, colla data di Londra, poscia, nel 1821, con grandi aggiunte di materie estranee, da Collin de Plancy sotto il pseudonimo di Julien de Saint-Acheul, e, finalmente, nel 1872, da J. M. Cayla. Credo che non siasi mai riusciti a stabilire la fonte originale di questa edizione. Un'altra recensione di indubbia autenticità apparve a Parigi, nel 1520, coi tipi di Toussaint Denis. È stata ripetutamente ristampata, e le edizioni principali sono quelle di Banck, Franeker, 1651; Du Mont, Bois-le-Duc, 1664 e 1706; Friedrich, Hannover, 1827; Gibbins, Dublin, 1872; Woker, Nordlingen, 1878 e Saint-André, Paris. 1879. Altra recensione, senza data, ma stampata verso il 1500, trovasi nella White Historical Library, Cornell University, A. 6124. Probabilmente l'origine della Tassa della Penitenzieria si può riscontrare in una commissione data, nel 1240, da Gregorio IX al Provinciale domenicano di Francia di raccogliere i fondi necessari a venire in aiuto del vacillante impero latino di Costantinopoli. Fra gli altri espedienti egli lo autorizzava ad assolvere dalle censure incorse per violenze contro persone del clero purchè l'offensore desse soddisfazione all'offeso e pagasse l'importo di un viaggio a Roma e da Roma per ottenerne l'assoluzione. - Ripoll. Bullar. Ord. Præd. I. 109.



*forum externum* — dispense, assoluzioni dalla scomunica e simili — così gli accenni del catalogo delle tasse ad assoluzioni da peccati *in foro conscientiae* formano una parte relativamente piccola del suo contenuto, ed i varii peccati si trovano qualche volta raggruppati in modo da dimostrare che il prezzo di ciascuna assoluzione non trovavasi in alcuna connessione colla qualità o grado del delitto perdonato. Evidentemente la lista quivi data comprendeva solo le spese di ammanuense (75). Nelle operazioni più antiche della Penitenzieria queste cifre rappresentavano indubbiamente tutta la spesa delle lettere, ma, collo svilupparsi dell'organizzazione e colla moltiplicazione degli impiegati, le spese vennero pure raddoppiate, comprendendo la redazione della supplica, la minuta delle lettere, la bella copia, la sigillazione e la registrazione, sì che il prezzo stabilito nella lista delle Tasse veniva ad esser quadruplicato ed anche quintuplicato e più (76).

Tuttavia questo non basterebbe a spiegare le affermazioni citate più sopra che la Santa Sede vendeva le assoluzioni dai peccati, nè le lagnanze sull'influenza demoralizzatrice del sistema. Evidentemente per dir ciò, bisogna che si esigessero altri pagamenti, corrispondenti sia alla gravità della colpa che alla solvibilità del reo. L'esistenza e la

(75) Per esempio (Denifle, pp. 222-3):

« Item pro littera simplicis clericidii pro praesente non ultra . . .	III	Turon
« « « « laicalis homicidii, tam pro praesente quam pro ab-		
« « « « sente, non ultra . . . . .	III	»
« « « « Uxoridii, non ultra . . . . .	III	»
« « « « patricidii vel matricidii aut fratricidii, non ultra	IV	»
« « « « Laicalis homicidii periurii, incendii, incestus, spo-		
« « « « lii, rapinae et sacrilegii, non ultra	V	»
« « « « universali a peccatis, non ultra . . . . .	III	»

Nei canoni penitenziali estratti dall'Astesano da Graziano, che furono, per lo meno di nome, in vigore in quest'epoca, la penitenza prescritta per un incesto non era minore di sette anni, per un omicidio volontario sette anni, per un omicidio accidentale cinque anni, per un matricidio dieci anni, per un uxoricidio qualche cosa di più, per uno spergiuro da sette a dieci, per un sacrilegio sette anni, per incendio tre anni. - *Canones Poenit.* §§ 6, 8, 15, 16, 18, 21, 29, 43, 48.

(76) Tangl, *Das Taxwesen der päpstlichen Kanzle* (Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, XIII. 63 sqq.). In questo notevole scritto il Signor Tangl ha pubblicate le tavole della Tassa dei papi avignonesi, illustrate da ampi accenni a documenti contemporanei. Un solo esempio da lui citato basterà a dimostrare il prezzo della Tassa ben lontano dal rappresentare il costo reale. Nel 1424, l'abbazia di S. Albano procuravasi una dispensa dal magro in quaresima, la tassa della quale figurava nella Tabella in dieci *gros tournois* compreso il privilegio degli altari portatili, tassati alla stessa quota, mentre 3 rendiconti dell'abbazia dimostrano che le spese pagate alla Curia per la prima dispensa salirono 428 *gros*, e quelle per il secondo a 418. - *Amundesham Annual - Monast. S. Albani.* Ed. Riley, II. 271 (M. R. Series).



natura di questi pagamenti trovansi indicati nella bolla di Benedetto XII del 1338, colla quale regolava la Penitenzieria. Quell'ufficio contava allora un cardinale noto sotto il titolo di Major Poenitentiarius e dei suoi assistenti; oltre di ciò c'erano due penitenzieri minori, con speciali facoltà, di stazione a S. Pietro in Roma, ed altri nelle chiese principali della città dove la Curia reputava conveniente installarli (77). A questi penitenzieri minori era deferito il penitente che chiedesse l'assoluzione, a loro doveva fare la confessione, da loro doveva accettare la penitenza, da loro ricevere le lettere d'assoluzione. Costoro nulla potevano chiedere e ricevere dal penitente, ma avevano l'obbligo di imporre penitenze pecuniarie a beneficio della Camera Apostolica. Nella bolla del 1338 trovasi un clausola colla quale si proibisce loro di imporre siffatte penitenze a proprio profitto, oppure del loro ordine o di qualunque altro ordine, e nel giuramento che loro deferivasi all'entrata in carica, era contenuta anche questa promessa (78). Evidentemente il beneficiario di questa penitenza pecuniaria era uno solo, e, sebbene non sia specificato, su di esso non è possibile errore: la camera papale. Da quell'epoca in poi le penitenze furono arbitrarie, ma i canoni continuarono ad esser in vigore alla pari delle redenzioni; era facile far vedere al penitente quale fosse il valore dell'assoluzione di cui andava in cerca, e modificarlo a seconda della sua possibilità di pagarlo. Perciò, è ragionevolmente presumibile che la *Routine* dell'assoluzione per il tramite dei Penitenzieri fosse cespite di una rendita immensamente superiore al tasso bassissimo del catalogo, la qual cosa spiega la mancanza di correlatività tra le spese e la natura dei delitti, e giustifica le asserzioni dei contemporanei della vendita del perdono dei peccati fatta dalla Curia (79).

Sarebbe, naturalmente, ingiusto concluderne che la chiesa, nell'esercizio del suo potere di legare e di sciogliere, mirasse esclusiva-

---

(77) Nel 1342, Clemente VI aggiunse un terzo penitenziere, stazionante a S. Giovanni in Laterano. - Bullar. Vaticanum, I. 343.

(78) Bened. PP. XII. Bull. *in agro Dominico* (Denifle, I. c. p. 212). - Bullar. Vatican. I. 338. - « Et quod non injungam poenitentias pecuniarias expresse mihi vel personæ certæ vel (ordino meo vel) alteri applicandas ».

(79) Pare che nemmeno oggi siano del tutto sconosciuti i contratti di questo genere. P. Müller afferma che « un certo confessore rifiutò l'assoluzione ad un povero servo, perchè, sebbene andasse regolarmente a messa, pure non si fermava ad ascoltare il sermone della domenica; eppure quello stesso confessore assolse un ricco che aveva dato scandalo col tenersi un'amante, perchè costui presentossi alla chiesa con un dono di un costoso tappeto ». - Catholic Priesthood, III. 145).



mente ad aumentare la propria ricchezza ed il proprio potere, ma, disgraziatamente si hanno prove troppo forti e decisive per dire che essa abitualmente sfrutta questa situazione, e cioè, il diritto assunto di dirigere le anime, per assicurarsi tutti quei beni materiali che il suo genio poteva suggerirle. Quanto più aumentavano i suoi possedimenti e le sue rendite, più numerosi facevansi coloro che cercavano di far carriera militando sotto le sue bandiere, per modo che, per grandi che fossero le sue rendite, esse erano sempre inadeguate alla bramosia di coloro fra i quali andavano spartite, ed essa era sempre in cerca di mezzi di aumentarle. L'influenza sullo sviluppo morale della cristianità, che ne risultò, non poteva mancare di esser deplorabile.

---



---

---

## CAPITOLO XIX.

### SODDISFAZIONE.

SOMMARIO. — LA PENITENZA SACRAMENTALE È SODDISFAZIONE — LA PENITENZA DIVENTA DISCREZIONALE. — I CANONI PENITENZIALI TEORETICAMENTE IN VIGORE. — IL LASSISMO AUMENTA. — RIFORMA TENTATA DAL CONCILIO DI TRENTO. — SUO FALLIMENTO. — RIMOSTRANZE CONTRO L' AVER RIDOTTA LA PENITENZA AI MINIMI TERMINI. — GIANSENISTI E RIGORISTI. — RIFORMA TENTATA DA LEOPOLDO I DI TOSCANA. — LA PENITENZA MODERNA RIDUCESI A POCO PIÙ DI UNA SEMPLICE FORMALITÀ. — SPIEGAZIONI DEL CANGIAMENTO. — CAUSE DELLO STESSO. — SUFFICIENZA DELLA PENITENZA. — OBBLIGO DI FARE LA PENITENZA. — DIMENTICANZA DI FARE LA PENITENZA. — TEMPO UTILE PER FARLA. — PENITENZA INGIUSTA ED IRRAGIONEVOLE. — IL FARLA IN ISTATO DI GRAZIA. — PENITENZA FATTA PER ALTRUI MEZZO. — PENITENZA MEDICINALE.

Stando alla definizione tridentina, le tre parti di cui si compone la materia della penitenza sono la contrizione, la confessione e la soddisfazione, comunemente dette le tre parti della penitenza (1). La soddisfazione è la penitenza in quanto con essa il peccatore soddisfa Dio, dopo esser stato assolto dalla colpa per mezzo della contrizione, della confessione e dell'assoluzione. Quest'ultima lo aveva ancora lasciato soggetto alle pene del purgatorio, dalle quali viene liberato dalla soddisfazione per opera della virtù del sacramento. Per lo meno teoretica-

---

(1) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnitentia can. 4. - « Si quis negaverit ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in penitente, quasi materia sacramenti pœnitentiæ, videlicet contritionem, confessionem, et satisfactionem, quæ tres pœnitentiæ partes dicuntur... anathema sit ». Eppure la teoria del sacramento della penitenza era talmente incerta, che prima di lanciare quest'anatema disputossi fra i dottori se la soddisfazione ne facesse parte. Il Card. Caietano dice (Opusc. tract. VI. Q. ii): « In satisfactione vere sacramentali opus est præcipue pœnitentis et tam parum habet sacramenti ut multi doctores negant ipsam esse partem sacramenti ».



mente, perciò, la soddisfazione altro non sarebbe che un sinonimo scolastico di penitenza, ma il cambiamento di designazione serve di indice dell'alterazione di concetti introdotta dalla teologia scolastica, nello studio dei rapporti intercedenti tra il peccatore, il prete e Dio (2). Lo svilupparsi del potere delle chiavi, l'accettazione della teoria sacramentale, e, per ultimo, la scoperta fatta nel secolo XIII del tesoro dei meriti di Cristo e dei santi, la cui distribuzione sarebbe stata affidata alla casta sacerdotale, non potevano fare a meno di alterare profondamente l'amministrazione della penitenza. Gli antichi penitenziali colla loro laboriosa enumerazione di peccati e penitenze, erano ormai diventati antiquati, il confessore erasi venuto rivestendo delle qualità di giudice fornito di illimitata discrezione, la penitenza erasi fatta volontaria in luogo di obbligatoria, e le sue lunghe scadenze era già gran cosa se non erano andate perdute perfino in teoria. Un cambiamento tanto grave non potè certo effettuarsi se non poco a poco. La lotta tra la tradizione e l'innovazione fu lunga assai e confusa, nè io qui posso far altro che accennarvi, che accennare brevemente ad alcuni indizii più in vista che ci mettano in grado di seguirne l'esistenza e le direttive.

Abbiamo visto nel passato capitolo come perfino nei Penitenziali si accordasse fino ad un certo punto al prete la facoltà di modificare i termini tradizionali della penitenza, e come ciò fosse reso necessario nei rapporti di liberi e servi, di poveri e ricchi, di chierici e laici, di fanciulli, di invalidi, di donne e di uomini forti, la capacità dei quali a sopportare ed a redimere la penitenza variava all'infinito. Eppure questo potere discretivo fu limitato, come accadde negli esempi di penitenza citati più sopra del secolo XI e della prima parte del XII, i quali esempi dimostrano il rigore con cui osservavansi ancora i canoni, e le parole di Alessandro II, di Gregorio VII e di Urbano II rivelano l'intenzione seria di far rigorosamente osservare l'antico siste-

---

(2) La parola « soddisfazione » venne probabilmente adottata dagli scolastici per evitare la confusione scaturiente dal doppio significato di *pœnitentia* significante penitenza e pena. Non si trattava di conio scolastico. Tertulliano se ne serve (De Pœnit. cap. 9) « quatenus satisfactio confessione disponitur ». S. Ambrogio dice (De Lapsu Virginis, n. 37) « grande scelus grandem habet necessariam satisfactionem ». S. Agostino (Serm. CCCLI. cap. 5) parla di soddisfare Dio col pentimento. Gennadio di Marsiglia (De Eccles. Dogmat. cap. 54) la definisce in maniera da escludere la penitenza. « Satisfactio pœnitentiæ est causas peccatorum excidere nec earum suggestionibus aditum indulgere ». Qualche volta venne usata come sinonimo di penitenza prima del sorgere della teologia scolastica, come fece il concilio di Tolosa nel 1056 (Harduin. VI. I. 1045), e S. Anselmo (Cur Deus Homo Lib. I. cap. 15).



ma. Diffatti, se fosse stato altrimenti, ben difficilmente la chiesa sarebbe riescita ad aumentare così rapidamente i suoi possedimenti, aumento dovuto precisamente al riscatto delle penitenze. Graziano ripete, togliendolo dalle antiche compilazioni, il detto che difficilmente si sarebbe potuto dir prete chi non avesse conosciuto i canoni penitenziali; questo continuò a ripetersi fino al secolo XVII (3), ed abbiamo visto per quanto tempo si continuasse ad affermare la regola che ogni peccato mortale, per esser perdonato, bisognava fosse scontato con sette anni di penitenza. Nella seconda metà del secolo XVI, Azpilcueta pare fosse il primo ad asserire arditamente l'inesistenza di siffatta legge; essa, dic'egli, è stata ricevuta e praticata dalla chiesa senz'autorità alcuna, e sarebbe ridicolo imporre sette anni di penitenza per ogni peccato mortale ad uno che ne confessasse mille (4).

Naturalmente questa prerogativa sacerdotale di modificare questa severità crebbe col tempo e coll'uso, e quando, per lo svilupparsi del potere delle chiavi, si ebbe pure la facoltà di impartire l'assoluzione sacramentale, essa non era più soggetta a limite. Pietro di Poitiers parrebbe fosse il primo ad affermarla assolutamente ed incondizionatamente, e venne seguito da Adamo di Perseigne (5). Diffatti, l'antiquata e rozza legislazione dei Penitenziali era evidentemente inadeguata ai bisogni di un tempo in cui gli scolastici andavano dissodando ogni zolla del campo della morale, pesando e misurando ogni deviazione in base ad un tipo più o meno arbitrario. Crebbe così poco a poco un codice di regole minutissime, ed il genio scolastico arrovellossi a definire ogni varietà di peccati, mortali e veniali, facendo le più raffinate distinzioni. Per tal modo tutto andava a por capo ad un nuovo ordine di cose in cui il prete veniva nettamente ad usurpare il posto di Dio, colla pienezza del potere e della responsabilità, dando immediatamente la stura ad una folla innumerevole di questioni, spina dei dottori posteriori, poichè miravano a prescrivere al prete delle regole che mettessero la sua sapienza finita in grado di compiere le funzioni dell'Onnisciente. Così Alain de Lille, che considerò come antiquati i Penitenziali, passò a fornire le regole che dovevano guidare il prete nell'indagine delle circostanze di ciaschedun peccato, per vederne il grado di colpevolezza e quali deduzioni se ne potessero trar-

(3) Cap. 5 Dist. XXXVIII. - Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. VII .n. 53.

(4) Azpilcuetae Comment. de Pœnit. Dist. V. cap. Falsas n. 14-16.

(5) Morin. de Pœnit. Lib. VII. cap. 22. - Adami Perseniae Abbat. Epist. XXVI. (Migne, CCXI. 682).



re dal punto di vista del penitente (6) — vane e fallaci formole fatte per scrutare il cuore inscrutabile dell'uomo, ripetute e rimaneggiate da allora ad oggi, con inarrivabile impotenza.

Ma i Penitenziali erano troppo profondamente radicati nelle tradizioni e nella pratica della chiesa per poter esser così facilmente scartati, ed una lotta confusa e curiosa scoppiò tra l'antico ed il nuovo ordine di cose, lotta che durò più di un secolo. Teoreticamente gli antichi canoni restarono in vigore, sebbene venissero sempre più soppiantati dall'arbitraria discrezione del confessore. Perduta la loro assoluta sanzione, perdettero pure il loro carattere coercitivo; non si potevano più imporre al penitente che più non avesse voluto osservarli; inoltre, collo svilupparsi della riconciliazione in assoluzione e col carattere sacramentale assunto dalla penitenza, la soddisfazione assunse il carattere di offerta volontaria fatta a Dio dal penitente per estinguere la *poena* a patimento da scontarsi ancora in purgatorio. A questo proposito il penitente doveva esser consultato, e vedremo come questo corroborasse assai le altre influenze che contribuirono a radolcire il tradizionale rigore dei Penitenziali. Le perplessità di questo periodo di transizione sono assai bene illustrate da un trattato sulla penitenza, scritto verso la fine del secolo XII, dietro richiesta di un decano di Salisbury, da Roberto di Flammesburg, che aveva funzionato da penitenziere a Parigi. In un passo ei considera i canoni come ancora in vigore, e dice che gli stessi prescrivevano una penitenza di quattordici anni a chi avesse sedotta una cugina; egli esprime il suo ardente desiderio di vederli sempre seguiti, ed avverte i confessori di non poter agire arbitrariamente; se il penitente è disposto ad accettare la penitenza canonica, ed il prete impone meno, il penitente evita il purgatorio, ma non il prete. Eppure il prete può aumentare o diminuire a piacer suo la penitenza. Roberto dice di aver sempre, per conto suo, osservato i canoni, ma se il penitente nicchiava egli si offriva sin dappprincipio di ridurre la penitenza, mitigandola a piacere a tutti coloro che avessero promesso di emendarsi. Pochi, dic'egli, sarebbero stati coloro che l'avrebbero accettata per completo, nè devesi mai permettere che il penitente si lasci trascinare a disperar del perdono (7).

Quando il prete cessò di esser semplicemente un intercessore di misericordia per diventare dispensatore di assoluzione, si ammise pu-

(6) Alani de Insulis Lib. Pœnit. (Migne, CCX. 286-92, 297).

(7) Morin. de Pœnit. Lib. VII. cap. 22; Lib. X. cap. 25.



re autorevolmente la sua direttiva sulla soddisfazione. Innocenzo III proclamò solennemente che essa dipendeva esclusivamente da lui, il quale poteva prescrivere ciò che più gli fosse parso utile alla salute del peccatore, e questa decretale venne incorporata nella compilazione di Gregorio IX, entrando a far parte del diritto canonico (8). Con tutto ciò, S. Raimondo di Pennaforte, pur ammettendola nella compilazione, non era con essa completamente d'accordo. Ei raccolse un certo numero di canoni tipici dell'antica severità, e disse che uno studio diligente degli stessi avrebbe dovuto servire di guida nella scelta della penitenza più adatta in altri casi, nè da essi il prete avrebbe dovuto decampare senza grave motivo; è vero, aggiunse, che alcuni ritengono arbitraria ogni penitenza, e che tale è l'uso comune, ma la regola, sebbene più difficile, è assai più sicura (9). Per un altro verso, Guglielmo di Parigi, parlando della discrezione sacerdotale, dimostra l'insanabile incompatibilità dell'antico sistema penitenziale colla nuova dottrina dell'assoluzione sacramentale. Se è necessario osservare i canoni, allora il prete non è se non un esecutore, senza potere di modificare una sentenza, la chiesa è impotente ed inutili le chiavi; se il prete potesse allontanarsi dal rigore della lettera, i suoi atti sarebbero nulli; è impossibile infliggere una penitenza ben determinata ad ogni peccato, quando il grado di colpevolezza può essere indefinito, ed, inoltre, Dio non ha mai rivelato ad alcuno il quantitativo di soddisfazione penitenziale che esige; se il prete è dubbioso deve consultare persone competenti; è bensì vero che nonostante ogni cura ed ogni consultazione, due preti possono assegnare penitenze differenti per lo stesso grado di peccato, ma è cosa pia il credere che Dio accetta l'una e l'altra, sebbene disuguali (10). Però, il vescovo Guglielmo sguscia tra le fatali perplessità del problema, e non si ferma ad indagare che cosa avvenga del penitente nel caso che il confessore non agisca colla debita discrezione ed avvedutezza, mentre nei Penitenziali c'era per lo meno il comune consenso della chiesa condensato dall'esperienza di secoli. Alessandro di Hales si studia di attenersi ad una via di mezzo. Sonvi di quelli, dic'egli, per i quali le penitenze son tutte arbitrarie, ed il potere delle chiavi permette al prete di assegnarle a piacer suo; altri affermano i canoni esser tutt'ora in vigore, ed il prete poter solo aumentarli o diminuirli a seconda dei casi; per

(8) Cap. 8 Extra Lib. V. Tit. xxxviii.

(9) S. Raymundi Summæ Lib. III. Tit. xxxiv. § 4.

(10) Guillel. Paris. de Sacram. Pœnit. cap. 20.



conto suo, egli segue una via di mezzo, e risolve il problema col dire che se la penitenza è troppo leggiera, il penitente vi supplirà col purgatorio (11). Alberto Magno segue press'a poco lo stesso ordine di idee (12), mentre Giovanni di Dio, nel 1247, sosteneva che il libero che volontariamente pecca deve sottostare a tutto il rigore dei canoni, e ad un rilassamento ha diritto solo lo schiavo che pecca perchè costretto dal padrone (13). Il Card. Enrico di Susa denota la lotta tra il principio e la pratica col formulare una regola simile, passando subito dopo ad inculcare la moderazione, e riconoscendo così la discrezione del confessore (14). La Glossa al Decretum, autorevole quasi quanto il testo, ammette per completo il potere arbitrario del prete, il quale, se c'è contrizione, può rimettere parte o tutta la soddisfazione (15). L'Aquinate, per un altro verso, nega che il confessore possa esercitare arbitrariamente le sue funzioni ma attribuendo il tutto alla divina ispirazione, il risultato non cambia, sopra tutto perchè dice che non in tutti i casi si possono seguire i canoni (16). S. Bonaventura tratta della soddisfazione in maniera al tutto discrezionale, pur sforzandosi di mantenere l'autorità degli antichi canoni (17). Giovanni di Friburgo altro non può fare che ripetere le asserzioni dei suoi predecessori — i canoni sono tutt'ora in vigore, ma la penitenza è arbitraria (18). L'Astesano si appoggia a Raimondo di Pennaforte; sonvi due opinioni, quella che afferma la completa discrezione del prete, e quella che impone l'osservanza dei canoni; delle due, la seconda è la più sicura e la più difficile ad osservarsi (19). S. Antonino dimostra come a mezzo il secolo XV l'opinione lassista aveva completamente trionfato; i canoni, dic'egli, sono antiquati e perfettamente arbitraria la soddisfazione; sarebbe vano tentare di vincere la riluttanza del penitente a sottomettersi all'antica severità, e spesso una penitenza che durasse tutta la vita sarebbe insufficiente; tutti i confessori deb-

(11) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XXI. Membr. iii. Art. I.

(12) Alb. Magni in IV. Sentt. Dist. XX. Art. xiv. (Morin. de Pœn. Lib. X. cap. 15).

(13) Jon. de Deo Pœnitentiale, Lib. I. cap. 3.

(14) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss. § 60.

(15) Gloss. sup. Cap. *Si is* (cap. 28) Caus. XXIII. Q. iv. Questo canone è estratto da Gregorio I e prescrive di imporre rigidamente la penitenza. La Glossa venne scritta da Giovanni Teutonico, ed ampliata, verso il 1257, da Bartolomeo Brixienensis. - Mart. Fuldens. Chron. (Eccard. Corp. Hist. Med. Aevi I. 1712).

(16) S. Th. Aquin. Summæ Suppl. V. XXVIII. Art. iv.

(17) S. Bonaventuræ Confessionale Cap. III. Partic. 1-58; Cap. IV. Partic. I.

(18) Jo. Friburgens. Summæ Confess. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 125.

(19) Astesani Summæ Lib. V. Tit. xxxi. Q. 2; Tit. xxxii.



bono cercare di persuadere i penitenti ad accettare più che sia possibile, ma debbono poi accontentarsi di rimettere al purgatorio quanto non possono ottenere (20), lieti di trasportare dall'inferno al purgatorio. Bartolomeo di Chaimis dà una serie di canoni, non, dic'egli perchè siano osservati, poichè antiquati, ma per istruzione dei confessori, per giudicare della relativa gravità dei peccati; le penitenze sono ora puramente arbitrarie, ed il prete può imporre solo ciò che il penitente è disposto ad accettare (21). Anche Prierias dichiara sette anni esser la penitenza stabilita per ogni peccato mortale, ma la cosa stare del tutto nelle mani del confessore (22). Nessuna meraviglia che il Savonarola spieghi il perchè della compilazione del suo piccolo *Confessionale* col dire che la varietà delle opinioni e la moltitudine dei libri dei canoni e delle questioni hanno ingenerata tale una confusione che i confessori più giovani ed incolti considerano l'argomento come un'oceano impossibile a varcarsi, sì che non vale nemmeno la pena di imbarcarsi (23).

Data quest'irriconciliabile contraddizione tra l'antico ed il nuovo sistema, fu certo un'idea felice quella degli scolastici di ricorrere al ripiego per il quale i canoni penitenziali sarebbero ancora in vigore, ma solo per la penitenza pubblica applicabile a colpe pubbliche, mentre arbitraria resterebbe la penitenza applicabile alla penitenza privata per peccati segreti. Naturalmente, nessuna autorità corroborava questo ripiego, ma presentava una soluzione a difficoltà altrimenti insolubili, e venne ardentemente abbracciato senza scrutarne troppo a fondo la verità. Pare che il Card. Enrico di Susa pel primo diffondesse questo metodo di girare la difficoltà, a lui insegnato, dice,

(20) S. Antonini Summæ P. III. Tit. xvi. cap. 20. Un rimatore inglese contemporaneo accettò francamente la pratica corrente.

*Hyt were fulle harde that penaunce to do  
That the lawes ordeyneth to.  
Therefore by gode dyscrecyone  
Thou must in confessyone  
Joyne penaunce both harde and lyghte  
As thou hereaftere lerne myghte.  
On dedly synne as lawes techeih  
To seven yeres ende recheth.  
But now be fewe that whole do so  
Therefore a lyghter way thou moste go.*

- John Myre's Instructions to Parish Priests, vv. 799-804, 1737-44.

(21) Bart. de Chaimis Interrog. fol. 105-a.

(22) Summa Sylvestrina v. Confessor IV. §§ 1, 3.

(23) Savonarolæ Confessionale fol. 3-b (Taurini, 1578).



dal suo maestro, e venne senza scrupolo alcuno seguito dai posteriori dottori, fino a che divenne assiomatico (24). Così la tradizione dei canoni penitenziali era salva, mentre era lasciato senza limiti il potere delle chiavi nelle mani del confessore. Inoltre, fu pure salva perchè la penitenza pubblica erasi allora fatta talmente antiquata, che ad essa potevansi attribuire i canoni più antiquati senza più sollevare protesta alcuna, ed una certa qual lustra esterna di severità e di rigorosa virtù era benissimo compatibile col trionfante lassismo, sebbene quegli stessi che misero fuori questa spiegazione fossero i primi a riconoscerne l'inutilità, come vedremo qui subito.

Un solo esempio basterà a dimostrare quanto qualunque pretesa di severità fosse destituita di base. Nel secolo XIV, i canonisti continuavano ancora ad esporre minutamente, come avrebbe fatto un antico concilio irlandese, la penitenza da imporsi ad un prete colpevole di fornicazione. Ed ecco come l'esponevano. Essa deve aver la durata di dieci anni. Per tre mesi deve starsene rinchiuso, vestito di sacco e degente sulla nuda terra, implorando continuamente la misericordia di Dio, deve vivere a pane ed acqua, ad eccezione della domenica e delle feste principali, in cui può bere un poco di vino, mangiare pesce e vegetali. Dopo di ciò può esser rilasciato, ma non può comparire in pubblico, per non scandalizzare il popolo. Poscia deve ancora passare otto mesi a pane ed acqua, ad eccezione della domenica e dei giorni festivi. Indi può esser ammesso alla comunione ed alla pace, ed al coro, ma non all'esercizio delle sue funzioni, ed alla fine del settimo anno deve passare tre giorni alla settimana a pane ed acqua, ed il sabato deve recitare un salterio o redimersi con una moneta da dodici centesimi. Allo spirar del settimo anno, il vescovo può permettergli l'esercizio delle sue funzioni, ma ancora per tre anni deve rigorosamente digiunare il venerdì a pane ed acqua (25). Nessuno che conosca il vergognoso concubinaggio del clero medioevale può fare a meno di ridere al leggere questo canone che, qualora fosse stato veramente

(24) Hostiens. *Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss.* § 60. - S. Bonav. *Confessionale cap. III. Partic. I.* - Jo. Friburgens. *Summæ Confessor. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 125.* - Astesani *Summæ Lib. V. Tit. xxxi. Q. 2.* - Weigel *Claviculæ Indulg. cap. 6.*

(25) *Cap. 5 Dist. LXXXII.* - Hostiens. *Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss.* § 60. - Jo. Friburgens. *Summæ Confessor. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 125.* - Astesani *Canon. Pœnit. § 2; Summæ Lib. V. Tit. xxxi.* Azpilcueta (*Comment. de Pœnit. Dist. V. cap. falsas n. 3*) accenna a questa penitenza come a cosa inaudita, per dimostrare che gli antichi canoni eran diventati totalmente antiquati, e Valère Renaud (*Praxis Fori Pœnit Lib. VII. n. 53*) fa osservare a questo proposito che mille anni non sarebbero bastati ad un prete che avesse vissuto un anno di concubinato.



applicato, avrebbe reso vacanti più della metà delle parrocchie d'Europa; esso avrebbe resi inutili tutti gli sforzi fatti perennemente da tutti i sinodi locali per imporre l'osservanza della castità con misure assai meno severe. Eppure nessuno di quei sinodi locali pensò mai di applicare quel canone, la qual cosa non venne tentata nemmeno dai prelati più rigidi (26). Perciò, è lecito concluderne che gli altri canoni penitenziali enumerati dai canonisti erano pure egualmente lettera morta, sebbene fossero considerati in vigore.

Diffatti, i canonisti continuarono a divertirsi colla compilazione di liste di penitenze sullo stampo dell'antica severità. Sebbene i penitenziali fossero ormai virtualmente fuori di discussione, molte prescrizioni in essi contenute vennero incorporate nelle compilazioni di Graziano e di Gregorio IX, conservando così il grado di legge anche sotto il nuovo sistema. Queste per lo meno non vennero dimenticate e le collezioni si susseguirono da canonista a canonista, in una successione continuata di opere, preparate allo scopo di servire di guida pratica fra l'arruffio della nuova teologia scolastica. S. Raimondo di Pennaforte, il Card. Enrico di Susa, S. Bonaventura, Giovanni di Friburgo, Astesano da Asti, S. Antonino di Firenze, Bartolomeo de Chaimis ed innumerevoli altri, scrissero cataloghi di canoni varianti da quaranta a cinquanta, di cui dicevasi che i confessori dovevano conoscerli, giacchè nessun prete senza di essi poteva dire di esser ben equipaggiato per il suo mestiere (27). Fra queste, la collezione dell'Astesanus è quella che più a lungo si è conservata autorevole. Posso aggiungervi il Decretum di Graziano come quello che è entrato a far parte del diritto canonico, e, come già ho accennato, continuò ad esser

(26) Il concetto pratico del prete concubinario, espresso da Angiolo da Chivasso (Summa Angelica, v. *concubinatus* §§ 2-4 è che tali preti sono sospesi agli occhi di Dio e commettono peccato mortale celebrando la messa, ma se il peccato è segreto non sono irregolari. Se il peccato è talmente palese che non possano nè celarlo nè negarlo, allora vengono sospesi, ma molti dottori ritengono che non si possa fare *ipso facto* e che sia prima necessario ammonirli. Se la concubina è accompagnata dalla madre e può passare per donna di servizio di quest'ultima, allora non è notorio e l'ammonizione è certamente necessaria. Quanto poco si facesse conto di questa procedura puossi arguire dall'osservazione del cancelliere Gerson, il quale, parlando dei peccati che debbonsi tollerare per evitare mali peggiori, dice: « Et ita de concubinariis sacerdotibus pro loco et tempore staret forte esse faciendum ». - *Regulæ Morales*, ed. 1488 XXIV. E.

(27) S. Raymundi Summæ Lib. III. Tit. xxxiv. § 4. - Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De poen. et Remiss. 3, 60. - S. Bonaventuræ Confes. cap. III. - Jo. Friburg. Summæ Confess. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 125. - Astesani Summæ Lib. V. Tit. xxxii. S. Antonini Summæ P. III. Tit. xvii, cap. 31, § 5. - Bart. de Chaimis Interrog. fol. 104.



ristampato nel secolo XVI come manuale assai conveniente per i confessori.

Tale perenne riproduzione degli antichi canoni non fu semplicemente effetto di cieca venerazione per la tradizione, ma ebbe uno scopo che sta a dimostrare quanto fosse destituita di fondamento l'ipotesi che essi si fossero conservati in vigore solo per la penitenza pubblica e non per la privata. Non era necessario che il prete li imparasse a mente, come si farebbe per esercizio mnemonico, ma gli si inculcava di spaventare con essi i suoi penitenti facendo loro vedere quanto avrebbe dovuto esser lunga la penitenza che avrebbero dovuto fare per i loro peccati, penitenza che probabilmente avrebbe dovuto durare tutta la vita, rendendogli così facile l'abbreviarla e magnificando la benignità della chiesa e del potere delle chiavi che lo metteva in grado di impartirgli l'assoluzione a condizioni così facili (28). Serviva pure ad eccitare a chiedere le indulgenze, ed a questo scopo erano ampiamente usati dai *Quæstuarii* o dispensatori di perdoni. Nella forma di sermoni data da Tetzel e presentata ai preti di cui egli servivasi, trovasi una tremenda pittura della severità dei sette anni di penitenza necessari a compiersi per ogni peccato mortale commesso a partire dall'infanzia, e lo stesso aggregato trovasi efficacemente adoperato in qualità di argomento per l'acquisto dell'indulgenza destinata a sostituire quest'insopportabile punizione (29). Nè trattavasi solo di un negoziante tutto intento a vendere la sua merce. Bertoldo, vescovo di Chiemsee, confutando gli errori di Lutero sulle indulgenze, spiega come i canoni penitenziali fossero stati imposti dai Padri sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, come per ogni peccato mortale si dovessero fare sette anni di penitenza, e come la mitigazione avvenuta nei tempi moderni sia dovuta all'uso delle indulgenze, giacchè il penitente o deve pagare col purgatorio o servirsi della liberalità papale che gli offre questo modo di evitare il purgatorio (30). La finzione dell'impre-

(28) Hostiens. *Aureæ Summæ* loc. cit. - Astesani *Summæ* Lib. V. Tit. xxxi. - Weigel *Claviculæ Indulg.* cap. vi. - S. Antonini *Summæ* P. III. Tit. xvii. cap. 29. - *Summa Angelica* v. *Confessio* 6.

(29) *Amort de Indulgentiis*, II, 15.

(30) Berthold. *Chiemens. Theologiæ Germanicæ* cap. LXXXIX. n. 4-6 (Aug. Vind. 1531). *L'Onus Ecclesiæ*, pubblicato nel 1529 sotto il nome di Giovanni di Chiemsee, lo espone più rudemente. - « Et quamvis canones poenitentiales s'nt modo abrogati et mortui, tamen absque operibus condignis tanquam vivaces redimuntur per fictam indulgentiarum concessionem, vel magis per pecuniarum exactionem et sanguine et sudore pauperum ovium extortarum ». - *Amort. de Indulgentiis* II. 26. Siccome nulla sapevasi di Giovanni Chiemsee, si è discusso chi fosse l'autore dell'*Onus Ecclesiæ*.



scrittibile autorità degli antichi canoni si è conservata, sebbene sembri che il concilio di Trento le abbia inferito un colpo mortale, dichiarando esser dovere del confessore imporre la penitenza in conformità dei dettati dello Spirito e della sua coscienza (31). Il Catechismo Tridentino istruisce i confessori ammonendoli esser loro dovere di spiegare al penitente la penitenza prevista dai canoni penitenziali per ciascuno dei peccati mortali da lui commessi, e siccome tutto questo fa ancora parte delle edizioni moderne di quell'epoca così puossi ritenere che tale sia ancora il costume del confessionale (32). S. Carlo Borromeo diedesi la briga di compilare un Penitenziale, classificato in conformità del Decalogo, e contenente cento canoni tolti dalle collezioni di Teodoro, Beda, Burchard, Ivone, ecc., in tutta la loro antica severità imponendo ai suoi preti di tenerli ben presenti; egli ordinava ai preti di uniformarvisi, ordinando loro, nel caso non vi si fossero potuti attenere, ed avessero dovuto limitarne il rigore, di imprimere ben bene nella mente del penitente la benignità della chiesa per tale mitigazione (33). Azpilcueta ammonisce i confessori di spiegare che solo Dio sa veramente quale penitenza siasi meritata, ma che la chiesa, nei tempi antichi, esigeva sette anni di penitenza per ciaschedun peccato mortale; al penitente devesi chiedere se sarebbe disposto ad accettarla; se acconsente, tanto meglio, ed a ciò può esser mosso dalla prospettiva di lucrare un'indulgenza che la cancelli (34). Valerio Renaud consiglia di umanamente omettere l'accenno ai sette anni di penitenza, qualora siavi il pericolo che il peccatore si illuda, ma, in generale, l'accennare agli antichi canoni è consigliabile per indurre più facilmente il peccatore ad accettare quanto gli si deve imporre, e ad evitare in seguito il peccato (35). Istruzioni più o meno omogenee riscontransi in opere recenti, nè si può dire che i canoni venissero dimenticati, data l'influenza che per essi il confessore veniva ad avere sul penitente (36). Padre de Charmes ripete l'antica regola

---

Reusch (*Der Index der verbotenen Bücher*, I. 124) lo attribuisce a Berthold, e ritiene che la *Theologia germanica* ne sia una revisione abbreviata. Nell'Indice Lovaniese del 1550 venne messo fra i libri anonimi.

(31) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 8.

(32) Catech. Trid. De Pœnit. cap. 13.

(33) *Acta Eccles. Mediol.* I, 580, 585, sqq. 886 (Mediol. 1843).

(34) Azpilcueta *Man. Confes.* cap. xxvi. n. 19.

(35) *Reginaldi Praxis fori Pœnit. Lib. VII.* n. 38, 53.

(36) *Mart. Fornarii Instit. Confessar. Tract. I.* cap. 3. - *Zerola Praxis Sacr. Pœnit.* cap. XXV. Q. 13, 33. - S. Leonardo da Porto Maurizio, *Discorso Mistico e Morale*, n. xxvii. - *Ferraris Prompta Biblioth. v. Pœnit. Sacram.* n. 49. - *Bened. PP. XIV. Bull.*



esser dovere di tutti i confessori il conoscerli, e ristampa *in extenso* il Penitenziale del Borromeo, dicendo che molti preti lo avevano pregato di renderlo accessibile a tutti (37). Ancora nel 1857 il vescovo Zenner, nel suo manuale ad uso dei confessori, dà una scelta condensata di tutti gli antichi termini di penitenza prolungata (38), ma al solo scopo di terrificare il penitente, come riconosce l'osservazione di Benedetto XIV, che ogni vescovo che cercasse di farli osservare tenterebbe l'impossibile (39).

Ridotti così i canoni penitenziali alla semplice funzione di spauracchi, il confessore restava libero di applicare il suo arbitrio, col vantaggio di poter minacciare ai ricalitranti tutti i fulmini dell'antica severità, o di condonare facilmente le colpe al ricco liberale, od anche di esercitare tutta una piccola ed esasperante tirannia in danno dei deboli e degli indifesi. Pochi sono i mezzi che abbiamo a nostra disposizione per addentrarci nei segreti del confessionale, ma sappiamo quanto sian rari coloro che sono veramente in grado di servirsi di un potere irresponsabile, e sappiamo pure che il processo di selezione con cui si colmavano i vuoti nei benefici vacanti, o si installavano i vicarii, nel medio evo non era tale da dare eccessivo affidamento sull'esistenza di siffatte nature sovente fornite di cura d'anime. Così al sensuale, al brutale, all'avarò ed al cattivo, il confessionale presentava ampia messe di occasioni di appagare i proprii istinti, nè è lecito dubitare che siffatte occasioni venissero spesso sfruttate, sebbene la maggior parte delle vittime tollerasse in silenzio i soprusi. Ci è stato conservato per caso un breve di Benedetto XII che illustra la maniera in cui potevasi abusare e si abusava del confessionale. E' indirizzato ad un vescovo, e dice che l'attrice aveva a lui appellato dall'Ordinario della sede, per un peccato carnale di vecchia data da lei confessatogli; l'Ordinario le avrebbe imposto per penitenza di passeggiare per quaranta giorni sulla piazza del mercato della città vescovile, nuda dalla cintola in sù, portando sul capo un cartello con iscritto il di lei peccato; perciò il papa umanamente ordinava che le venisse mitigata la penitenza, tenendo conto delle fatiche e delle spese che le era costato il pellegrinaggio a Roma (40). Naturalmente in quell'epoca era cosa assai irregolare imporre una penitenza pubblica per un peccato pri-

*Apostolica constitutio* § 23, 26 giugno 1749. - S. Alph. de Ligorio *Theol. Moral. Lib. VI num.* 530.

(37) Th. ex Charmes *Theol. Univers. Dissert. V. cap. 5, Q. 2, Concl. 2.*

(38) Zenner *Instruct. Practica Confessarii* § 149.

(39) Bened. PP. XIV. *De Synodo Diocesan. Lib. XI. cap. xi. n. 4.*

(40) Baluz. *Capit. Regum Francor. II. 1031 (Ed. Venet. 1773).*



vato, ma se un oltraggio così indecente al pudore poteva esser commesso da un prelato così alto come un Ordinario vescovile, è lecito figurarsi quale inferno in terra potesse essere una parrocchia affidata ad un prete o ad un vicario cattivo. Simili crudeltà naturalmente ricadevano sui timidi e coscienziosi, su coloro cioè che non osavano resistere od erano terrificati dall'autorità spirituale dei loro pastori. Ai peccatori ostinati, che si accontentavano della promessa di sfuggire alla perdizione, ed ai ricchi che colle loro liberalità potevano procacciarsi l'esenzione, il sistema offriva la salute a condizioni assai migliori, ed il confessionale presentava ben pochi terrori, allo infuori di quello dell'umiliazione segreta di ammettere d'aver peccato. Inoltre, la tendenza era tutta diretta alla lassezza, eccetto il caso in cui le malvagie passioni del confessore lo portassero ad abusare del suo potere, giacchè le nuove teorie sulla virtù del sacramento facevano della penitenza un fattore di importanza assai minore di quella di cui godette sotto l'antico sistema, quando accordavasi la riconciliazione solo dopo un pentimento ed una macerazione assai prolungata.

Un indizio antico del profondo cambiamento che si andava introducendo nell'amministrazione della penitenza è offerto, verso la metà del secolo XII, dal Card. Pullus, il quale avverte il penitente che può rifiutare la penitenza impostagli dal confessore, quando questa sorpassi le sue forze (41). Così rapidamente davasi ansa alla rilassatezza, come, più tardi, puossi vedere in Pietro di Poitiers, il quale per la fornicazione prescrive semplicemente un digiuno con permesso di mangiare ova e latticini, raccomandando umanamente di usare i dovuti riguardi alle persone obbligate a guadagnarsi col lavoro il pane quotidiano. Inoltre, bisogna guardarsi bene, nell'imporre la penitenza, dall'ingenerare il più lontano sospetto, sopra tutto quando si tratti di persone maritate del volgo (42). Questo, che divenne assioma del confessionale, man mano che rigidamente s'impose l'obbligo del sigillo, limitava necessariamente non poco sia il quantitativo della penitenza imposta, giacchè tolta una moderata preghiera ed una limitata elemosina, poche erano le penitenze che non tradissero il penitente — pellegrinaggi, disciplina, tosatura dei capelli e perfino digiuni tutto poteva rivelare il penitente ed esser oggetto di osservazioni. Innocenzo III cercò di mettere un limite a questa tendenza consi-

(41) R. Pulli Sent. Lib. VI. cap. 51.

(42) Morin. de Poenit. Lib. VII, cap. 22; Lib. X. cap. 25.



gliando solo la moderazione — la penitenza ha da esser proporzionata alla gravità del peccato, ed al grado di pentimento, evitando tutta quella severità che può indurre il peccatore alla disperazione, ed al tempo stesso quella leggerezza che potrebbe incoraggiarlo a peccare (43).

Generalità siffatte avevano ben poca influenza pratica, e l'introduzione della confessione obbligatoria per parte di Innocenzo, nel canone lateranese del 1216, stimolò non poco l'ognor crescente rilassatezza, giacchè, per un verso, portò al confessionale folle di penitenti che a tutt'altro pensavano fuorchè a confessarsi, e, per l'altro, accrebbe il desiderio inevitabile, per parte degli ecclesiastici più rigidi, di disarmare l'opposizione prodotta dalla nuova regola rendendone facile più che fosse possibile l'osservanza. Cesario di Heisterbach, sebbene non sia un'alta autorità in teologia, è una guida eccellente per chi voglia studiare le tendenze del tempo, le quali possiamo benissimo rintracciare nell'esortazione da lui fatta ai confessori di trattare con bontà i penitenti imponendo loro solo penitenze che essi siano disposti a spontaneamente accettare (44): la stessa disposizione riscontrasi nelle istruzioni impartite ai parroci da varî concilii dei secoli XIII e XIV (45). Il risultato della dottrina in voga è espresso da Duns Scoto, il quale dice che, trattandosi di penitente povero, costretto a guadagnarsi il pane quotidiano col lavoro, non gli si può imporre elemosina o digiuno, ma del suo lavoro stesso quotidiano si può fare per lui una penitenza, imponendoglielo come tale, dicendogli di compierlo in remissione dei suoi peccati. Se è ricco, dedito ai peccati della carne e talmente delicato da non poterlo persuadere al digiuno od alla mortificazione della carne, lo si può indurre a pregare od a fare elemosine o ad intraprendere una penitenza che sia capace di fare, per non farlo cadere in un nuovo peccato mortale, costringendolo ad omettere la penitenza che non può fare. Inoltre, se non vuol accettare dal prete penitenza alcuna, oppure manifesta qualche dispiacere per i suoi peccati, risolvendo fermamente di non peccar più, lo si deve assolvere, parlan-

(43) Innoc. PP. III, Serm. I. De Consecratione Pontif.

(44) Cæsar. Heisterb. Dial. Dist. III. cap. 50. 52.

(45) Statut. Eccles. Cenomanens. anno 1247 (Martene Ampl. Coll. VII. 1379). Statut. Synod. Remens. Ser. Locus Præcept. IV. (Gousset, actes, etc. II, 540). - C. Suesion. anno 1403 (Ibid. 631). - Statut. Jo. Episc. Nannetens. anno 1389, cap. xii (Martene Thesaur. IV. 985). Il concilio di Clermont, nel 1268 (cap. 7), pur ordinando di imporre penitenze moderate, biasima il costume di taluni preti di imporre soddisfazioni così minime da esser quasi nulla (Harduin VII. 595, 599).



dogli della penitenza che dovrebbe fare e dicendogli che ciò che non non fa qui dovrà fare in purgatorio (46).

Dato questo sistema, uno degli aforismi generali fu questo che, qualora il penitente si rifiuti d'accettar altro, basti imporgli un solo Pater od Ave Maria, ed, accettandolo egli, gli si dovrebbe dare l'assoluzione, lasciando poi che se la sbrighi egli stesso in purgatorio (47), giacchè ammettevasi che il sacramento lo liberasse dall'inferno, sebbene il suo pentimento fosse reso assai dubbio dal suo rifiuto di dare maggior soddisfazione ad un Dio offeso. La teoria sacramentale era riuscita a soppiantare in modo tale le antiche dottrine del cristianesimo, che il peccatore aspettavasi dal sacramento tutto ciò che non voleva fare egli stesso. Agli occhi di preti e penitenti, il sacramento venne ad esser tutto; ai preti insegnavasi che in confessionale dovevasi evitare sopra tutto di indurre il penitente alla disperazione, e che a qualunque cosa bisognava con lui accondiscendere piuttosto che lasciarlo partire colla disperazione in cuore e colla certezza di andarsene all'inferno (48). Tutto è rilasciato nelle mani della chiesa, la quale può stabilire come meglio le pare conveniente, giacchè sulla terra essa sta in luogo di Dio, sebbene di ciò nessuna prova si possa dare, eccettuata la sua pratica (49). Ammesse siffatte regole del confessionale parrebbe

(46) Jo. Scoti in IV. Sentt. Dist. XV. Q. I. - Gab. Biel. in IV. Sentt. Dist. XVI. Q. ii. Art. 3, Dub. I.

(47) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. Pœnit. et Remiss. § 58. - Jo. Friburg. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 133 - Synod. Lingonens. anno 1404 (Bocchelli Decr. Eccles. Gallic. Lib. II, Tit. vii, cap. 109, 110). - S. Antonini Summæ P. III, Tit. xvii. cap. 20. - Bart. de Chaimis Interrogat. fol. 105-a. - Savonarolæ Confessionale, fol. 64-a. - Summa Sylvestrina v. Confessor IV. § 3. - Caietani Opusc. Tract. V. De Confes. Q. 3. John Myrc dice nelle sue « Instructions to the Parish Priests »:

*Get thou ley on him more  
Thenne he whole assente fore  
Alle he wole caste hym fro  
And schende hym-selfe, I telle the so. - (vv. 1643-6).  
Better hyt ys wyth penaunce lutte  
In-to purgatory a mon to putte,  
Then myth penaunce over myche  
Sende hym to helle pitche. - (vv. 1659-62).*

Bartolomeo de Chaimis aggiunge pure (*ubi supra*) che se si rifiuta di accettare una qualunque penitenza lo si deve assolvere lo stesso, purchè confessi di esser assai spiacente di aver peccato e si proponga di non più ricadere.

(48) R. de Flammesburg (Morin. de Pœnit. Lib. X. cap. 25). - Jo. Scoti in IV. Sentt. Dist. XV. Q. 1; Dist. XIX. Q. 1. - Astesani Summæ Lib. V. Tit. xxxi. Q. 2. - Synod. Lingonens anno 1404 Bocchelli (*loc. cit.*). - Summa Sylvestrina v. Confessor IV. § 3. - Aurea Armilla v. Confessio sacram. n. 29.

(49) Ambros. Caterini adv. Lutheri Dogmata Lib. III. (fol. 74-a). « Ecclesia pœnas ipsas atque satisfationes, cum sit loco Dei in terris, quasi componens cum delinquentibus ».



superfluo raccomandare che un frate pieno di peccati può scapparsela con una penitenza assai più leggiera di quella di un laico, e ciò per la sua professione religiosa (50); ma, d'altra parte, il Card. Enrico di Susa riconosce che i chierici dovrebbero esser soggetti ad una penitenza più gravosa di quella dei laici, in forza del cattivo esempio che danno, ed anche perchè raro è il caso di un chierico veramente pentito (51).

Il concilio di Trento riconobbe tutto il carattere illusorio della rilassatezza divenuta universale. Sua missione era la riforma della chiesa, sì da metterla in grado di difendersi dagli attacchi degli eretici, per cui a questo proposito parla senza reticenze. Esso ammonisce i confessori di imporre penitenze proporzionate alla gravità dei peccati; di ricordarsi che la confessione è non solo una medicina per l'avvenire ma anche una punizione del passato, e che quando impongono penitenze irrisorie per peccati gravissimi si rendono complici dei peccati dei loro penitenti (52). Anche in questo, come in tante altre cose, il concilio parlò ai sordi. Anche il catechismo redatto per suo ordine, ammonisce i preti che fra tutte le penitenze che si possono imporre, quella alla quale devesi dare la preferenza è la preghiera, la preghiera per tutti, particolarmente per i morti (53). Nessuna meraviglia, per-

te, suo ponit arbitrio vel in oratione vel in jejunio, vel eleemosyna. Hæc probatur ipso facto ».

(50) Postillator Raymundi in Summa Lib. III. xxxiv. § 5. Favoritismi di questo genere rivelaronsi anche quando usavansi penitenze ben più severe. Un abbate colpì uno schiavo, che morì sei mesi dopo in conseguenza del colpo. Rumold vescovo di Costanza, gli impose una penitenza e lo inviò ad Alessandro II, il quale ordinò di riammetterlo al suo ufficio ammettendolo all'esercizio delle sue funzioni dopo una penitenza di un anno. - Alex. PP. II. Epist. 64.

(51) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss. § 60.

(52) C. Trident. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 8.

(53) Catech. Trid. De Pœnit. cap. 13. - Non è privo di interesse l'osservare che la preghiera, che dovrebbe esser elevazione spontanea dell'anima verso il suo Creatore, viene universalmente considerata come punizione, fornita di carattere vendicativo. Il Catechismo, prima di passare ad indicare questo carattere della preghiera, enuncia la regola che tutte le opere penitenziali dovrebbero esser punitive e vessatorie. - « Ut ejusmodi opera suscipiantur quæ natura sua dolorem et molestiam afferant. Cum enim præteritorum scelerum compensationes sint atque redemptrices peccatorum omnino necesse est ut aliquid acerbitalis habeant ». - Inoltre, il formalismo meccanico della pratica apparisce a chiare note dall'osservazione di Alessandro di Hales (Summæ P. IV. Q. XXVI. Membr. iiii. Art. 2 § 5) non esser necessario capire la preghiera. - « Quando ergo quæritur utrum tenemur intelligere quod oramus? Dicendum quod de actu specialibus est verum; de eo autem quod petitur non oportet, nisi in magnis literatis et pro-  
fectis. Nec isti etiam tenentur habere intellectum orationis ». - S. Filippo Neri però, nei suoi *consigli*, saggiamente accenna all'inutilità di recitare rosarii su rosarii ed altre preghiere, se non son fatte in ispirito di ardente desiderio di Dio e col desiderio di obbedire a suoi comandamenti.



ciò, che gli ordini del concilio fossero tenuti in non cale, ed, in pratica, non apportassero cangiamento di sorta. E' bensì vero che alcuni moralisti proposero la regola che la penitenza debba esser proporzionata al carattere del penitente, ma ciò essi spiegarono dicendo che se si tratta di un penitente coscienzioso una penitenza grave è superflua, mentre se è restio non la farebbe (54). Gobat cita con approvazione il detto di Coninck che il confessore non deve mai imporre una penitenza che sa il penitente, per debolezza, non poter compiere (55). Questi teologi rappresentano la sezione più lassista dei teologi, fattasi predominante; essa continua ancor oggi a sostenere che, se il penitente lo vuole, può rifiutarsi di accettare più di un Pater Noster o di una Salve Regina, e che di ciò il confessore devesi accontentare per non ridurlo alla disperazione. Il Liguori dimostra una particolare abilità nell'eludere le prescrizioni del concilio di Trento, nè ammette il fallimento pratico del sistema sacramentale quando dice che la maggior parte dei penitenti, se non possono fare la penitenza imposta, considerano come nullo il sacramento, ripigliando la loro vita peccaminosa, atterriti dal pensiero di fare ritorno al confessionale. Essi restano così induriti nel peccato. Un semplice segno di croce, dic'egli, imposto in unione al sacramento, basta alla soddisfazione (56).

Così le pratiche penitenziali che, per la prima metà dell'esistenza del cristianesimo, formarono una parte tanto ampia della disciplina, vennero praticamente eliminate e sostituite dal sacramento. Ed avevano talmente perduto della loro importanza che il Gobat non si perita di ammettere di aver qualche volta dimenticato di imporre una qualunque soddisfazione e di essergli stato ricordato dal penitente dopo avergli già impartita l'assoluzione; nè si tratta di cosa rara, poichè il Graffio sente il bisogno di riprovare gli ingnoranti che hanno l'abitudine di impartire l'assoluzione appena terminata la confessio-

---

(54) Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. VI. cap. xxi. n. 2. - Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XX. Q. ii. Art. 3, Concl. 2. - Reginald. Praxis Fori Pœnit. Lib. VI. n. 35. Le otto ragioni esposte dal Gobat per imporre la penitenza sono egualmente comprensive ed abbracciano tutte le classi di penitenti. - Clericati de Pœnit. Decis. XXXIV. num. 17-19.

(55) Gobat Alphab. Confessar. n. 745. - Spiegando il canone tridentino, Gobat non sembra accorgersi quanto risulti a distruzione del sistema la sua osservazione di senso comune che noi non sappiamo quanti digiuni siano necessari per placar Dio per dieci o venti bestemmie.

(56) S. Alph. de Ligor. Theol. Mor. Lib. VI. n. 507, 509-10, 514; Prax. Conf. n. 8, 11, 12, 57.



ne, senza una parola di esortazione e senza imporre la penitenza (57). In queste circostanze fu questione semplicemente ipotetica se si potesse impartire l'assoluzione senza soddisfazione; si finì coll'ammetterlo, ed i moralisti si accontentarono di invocare il purgatorio per compensare la mutilazione del sacramento commessa coll'omissione di una delle sue parti integrali. A quest'obbiezione si rispose col dire che la soddisfazione è parte integrale, ma non essenziale del sacramento, ed anche il purgatorio puossi evitare senza penitenza, cosa che può fare il penitente stesso colla preghiera, poichè la preghiera può sollevare le anime del purgatorio, ed allora non c'è ragione alcuna perchè i vivi non possano farlo di per sè stessi (58).

Che cosa, in questo sistema, venisse considerato come soddisfazione adeguata anche per i peccati più vergognosi puossi scorgere dalla penitenza suggerita da Benedetto XIV per uno che corrompa la sorella della propria moglie. Se si tratta di un contadino, giovane e sano, ma povero, deve recitare tutti i giorni per tre mesi quindici Pater ed Ave colle mani giunte; se ricco, deve digiunare una volta alla settimana e fare elemosina in conformità dei suoi mezzi; se vecchio e povero, basterà un rosario alla settimana per lo spazio di tre mesi (59). Difficilmente si potrebbe valutar meno il perdono di Dio. Però se un confessore sentisse qualche scrupolo nell'usare così misericordiosamente del potere delle chiavi, può tranquillare la sua coscienza nel

(57) Gobat. *Alphab. Confessar.* n. 273. - Jac. a Graffiiis *Praxis Casuum Reservator.* Lib. II. cap. xxvi, n. 5.

(58) Palmieri *Tract. de Pœnit.* p. 428.

(59) Bened. PP. XIV. *Casus Conscientiæ, Julii, 1736.* - V. pure la lista delle penitenze triviali prescritte come convenienti dal Liguori (*Praxis Confessar.* n. 14). - Nemmeno la sete di asctica mortificazione era ancor morta. Leone (*Praxis ad Litt. Maior. Pœnitentiar.* p. 355), verso la metà del secolo XVII, accenna, come a penitenza conveniente per un patrono laico che accordi simoniamente un beneficio, all'uso dei capelli corti, all'applicazione frequente della disciplina, alla salmodia, al digiuno, a visite fatte a chiese lontane, alla frequenza del divin culto, ecc. *Il cilizio*, o taglio dei capelli, è eccessivamente severo - « *cilicia juvenem mortificant et senem octuagenarium vel debilis vel infirmæ valetudinis lacerant et fere ad nihilum redigunt* » (*Ibid.* pagina 322). Parla pure (p. 69) di catene di ferro che gli cingano il corpo, o le coscie o le braccia, e che servono da penitenza medicinale per reprimere i desiderii carnali. Chiericati, verso la fine dello stesso secolo, dice (*De Pœnit. Decis.* V. n. 1, 2, 3) che per due cent'anni il cilizio era stato abbandonato per un'altra forma consistente in una verghetta di ferro o di rame, egualmente penosa ma ledente meno la salute. Il Card. Ximenes, il Borromeo, il Baronio ed il Bellarmino dicesi che la portassero sia regolarmente che per penitenza. Ancor oggi il Frassinetti (*Nuovo Manuale Pratico per i Parroci*, pp. 391-2) parla di cilizio, di catene e di disciplina come di cose che non si possono censurare senza censurare gli antichi santi, sebbene non se ne debba consigliare l'uso a persone di debole costituzione o che non credono che Dio abbia chiamato il penitente ad una vita di straordinaria mortificazione. Reuter (*Neoconfessarius Instructus* n. 16) comprende queste nel novero delle penitenze indicate per i peccati della carne.



caso di sì atroci delitti imponendo una leggiera penitenza, colla condizione che il non farla faccia commettere solo un peccato veniale, giacchè egli ha il potere di imporre la soddisfazione *sub præcepto levi* o *sub præcepto gravi*; egli occupa il posto di Cristo ed ha potere illimitato (60).

Dato questo sistema discretivo poche cose potevano non avere il carattere di penitenza soddisfacente. Così qualche volta l'ordine di ascoltare una messa era considerato come penitenza; ma non ritenevasi fosse segno di eccessivo rispetto per l'eucaristia, e se si fosse imposto di ascoltare due messe in giorno festivo discutevasi se si adempisse all'obbligo ascoltando due messe celebrate simultaneamente ma a due altari differenti. Se si imponeva di recitare un rosario e di ascoltare una messa, il rosario potevasi benissimo recitare nel tempo della messa. Potevasi pure imporre di accostarsi alla comunione, od anche di astenersi sia da essa che da altre opere buone; data la grazia impartita dal sacramento sembrava questo un mezzo indifferente di contribuire al miglioramento del peccatore; si dice, però, che questo fosse il metodo preferito da S. Filippo Neri (61). Una questione abbastanza curiosa è questa, se ad un prete si possa imporre per penitenza di celebrare l'ufficio dei morti in suffragio delle anime del purgatorio, esigendo così dal rito un doppio dovere: quello per l'anima del penitente e quello per i trapassati. Dato il sistema di controbilanciare rigidamente e noverare ogni molecola di merito, alcuni dottori ritennero che ciò non fosse lecito, mentre altri di uguale autorità l'approvano (62). Quando un confessore deve rimproverare un penitente può imporgli per penitenza di ascoltare pazientemente l'ammonizione (63). Si discuteva pure se a chi fosse dedito ai peccati della carne si potesse imporre per penitenza di ammogliarsi (64).

Un punto ito soggetto a lunghe discussioni è questo se il fare le opere di precetto — le pratiche dalla chiesa richieste da tutti i fedeli, come sarebbe l'ascoltare la messa alla domenica e gli altri giorni fe-

(60) Mart. Fornarii Institt. Confessar. Tract. I. cap. 3. - Busebaum Medullæ Theol. Moral. Lib. VI, Tract. iv, Dub. 4, Art. 1, n. 8. - La Croix Theol. Moral, Lib. VI, P. ii. n. 1249. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. V. n. 515. - Bened. PP. XIV, Casus Conscien. Dec. 1742, cas. ii.

(61) Ibid. Julii 1743, cas. ii. - Summa Diana v. *Pœnitentiam imponere* n. 4; *Pœnitentiam commutare* n. 18, 20. - Clericati de Pœnit. Decis. XXXIV. n. 13. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 514. - Voit Theol. Moral. I. 203-4.

(62) Summa Diana v. *Pœnitentiam imponere* n. 2.

(63) Reuter Neoconfessarius instructus n. 17.

(64) Gobat Alphab. Confessar. n. 752.



stivi — si possa imporre ed accettare nel sacramento in luogo di soddisfazione. S. Tommaso dimostra che sì, Pierre de la Palu che no, e S. Antonino sta con S. Tommaso (65). Il Card. Caietani ritiene si tratti di una discussione tutt'ora aperta, sebbene dica che la maggior parte dei dottori stanno per il no, ed i confessori non le prescrivano (66). Dopo il concilio di Trento, l'ognor crescente rilassatezza propende per l'affermativa. È vero che l'Henriquez dice che gli autori sono discordi, ed egli, per conto suo, non si azzarda ad esporre un'opinione sua propria, mentre il vescovo Zerola si schiera per la negativa (67), ma Azpilcueta asserisce recisamente che sebbene il penitente non abbia facoltà di offrire opere di precetto in luogo della penitenza imposta, pure il confessore può benissimo imporle per penitenza, ed il Gobat dimostra sovente esser assai più prudente imporre siffatte opere a penitenti trascurati (68). Così nei tempi moderni l'opinione che si possano imporre per penitenza anche opere già per sè obbligatorie è diventata universale, e la si può ritenere praticamente accettata (69). Come fa osservare il Ferraris, essa offre un mezzo conveniente per trattare coi grandi peccatori la fragilità o le occupazioni dei quali impediscono di imporre loro una penitenza conveniente (70). Lo stesso Benedetto XIV elimina la necessità di una qualunque penitenza per coloro che osservano i precetti della chiesa. Suppone il caso di un moribondo che non abbia mai fatto alcuna penitenza volontaria, e che pensi di aver soddisfatto al castigo temporale dovuto ai suoi peccati coll'offrire in soddisfazione la sua frequenza alla chiesa nei giorni festivi, i suoi digiuni ed altre pratiche di precetto; è probabile che egli abbia ragione, giacchè le opere supererogatorie non sono necessariamente richieste alla remissione della pena temporale dovuta ai peccati rimessi *quoad culpam* (71).

(65) S. Antonini Summæ P. III. Tit. xiv. cap. 20.

(66) Caietani Opusc. Tract. VI. Q. 1.

(67) Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. VI. cap. xxi. n. 3. - Zerola Praxis Sacr. Pœnit. cap. xxvi. Q. 16.

(68) Azpilcuetae Man. Confess. cap. XXVI. n. 24; De Pœnit. Dist. VI. cap. I, *in principio* n. 40-42. - Gobat Alphab. Confess. n. 748.

(69) Reginald. Praxis Fori Pœnit. Lib. VII. n. 28-30. - Escobar Theol. Moral. Tract. VII. Exam. ÷v. cap. 7, n. 40. - Clericati de Pœnit. Decis. XXXIV. n. 10. - La Croix Theol. Moral. Lib. VII. P. II. n. 1229, 1243. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI, n. 513. - Reuter (Neoconfessarius Instructus n. 16) aggiunge potersi imporre talune opere che non sono di precetto per rendere più vendicativa la penitenza.

(70) Ferraris Prompta Biblioth. v. Pœnit. sacram. Art. III, n. 37.

(71) Bened. PP. XIV Casus. Conscient. April. 1745, cas. ii.



Non si deve supporre che una rivoluzione così completa nella dottrina e nella pratica della chiesa si sia verificata totalmente senza proteste od opposizioni. Si può dire che ben difficilmente essa avesse già avuto principio nel secolo XII, quando Pietro Cantore studiavasi di richiamare in vigore l'antica rigidezza. O Dio o l'uomo, dic'egli, deve punire; se Dio, ciò avviene nel fuoco del purgatorio, il semplice tocco del quale è peggiore di tutti i tormenti dei martiri; se l'uomo, la penitenza deve uguagliare più che sia possibile le pene del purgatorio, altrimenti non si può considerare veramente pentito, e perciò pochi sono i veramente penitenti; bisogna abbandonare tutti i piaceri della carne, interrompere il sonno con vigilie, medicare col digiuno la gola, l'ubriachezza con una sete prolungata; nella penitenza Dio si diletta delle umane sofferenze (72). Un secolo dopo, Guglielmo di Parigi è ancora severissimo con tutti i confessori che impongono una penitenza insufficiente; essi dovrebbero seguire, per quanto lo possa permettere la fragilità dei tempi, gli antichi canoni. La penitenza dovrebb'esser tale da estinguere tutti i piaceri peccaminosi e da rimuovere tutte le occasioni di peccato; il penitente dovrebbe astenersi non solo da ciò che è illecito, ma anche da ciò che è lecito, sopra tutto dal commercio che difficilmente puossi seguire senza peccato. La sua dieta dovrebb'essere rigorosa, il suo letto duro, breve il sonno, vili le vesti, incessanti le preghiere, grave il parlare, umile l'incenso; dovrebbe portare la sua croce e rinnegare se stesso (73). Ancora nel secolo XIV, Pietro d'Aquila riconosce, quasi in un lampo, l'inadeguatezza degli innumerevoli mezzi della così detta soddisfazione in comparazione della maestà di Dio ed il carattere odioso della ribellione a lui contenuta nel peccato (74). Ma da quell'epoca la pratica riuscì a stabilirsi, e la rilassatezza venne accettata come naturale. Perfino il cancelliere Gerson, forse il più rigido moralista del secolo XV, si accontenta di dire esser pazzo il penitente che rifiuta ogni penitenza, ma con tutto ciò doversi assolvere se egli ciò fa per cagionevolezza di salute e non per ereticale negazione del purgatorio (75). Il Dr. Weigel accetta quest'affermazione, ed aggiunge doversi ammonire il penitente di quanto lo attende in purgatorio (76). Alla fine del secolo il riformatore Savonarola afferma che se il penitente dimostra di esser un poco pentito puossi alleggerirgli la

(72) P. Cantor. Verb. Abbrev. cap. 146.

(73) Guillel. Paris. de Pœnit. cap. 25; de Sacram. Pœn. cap. 19, 20.

(74) P. de Aquila in IV. Sentt. Dist. XV. Q. 1.

(75) Jo. Gersonis Regulæ Morales (Ed. 1488, XXV. G.).

(76) Weigel Claviculæ Indulgent. cap. 6.



penitenza, sopra tutto se non si è certi che egli la faccia; se dimostra, poi, grande contrizione, essa, deve esser leggiera, poichè la contrizione è già di per sè soddisfazione; se dimostrasi moderatamente contrito, bisogna esser con lui moderati (77).

Le discussioni cui diede la stura la Riforma non furono senza influenza, come dimostrano le frasi del concilio di Trento, e sebbene queste, come abbiamo visto, presto venissero dimenticate dalla scuola di moralisti alloro in voga, pure alcuni le presero sul serio. Uno di questi fu S. Carlo Borromeo, il quale ordinò ai confessori di attenersi al portentoso Penitenziale da lui compilato il più che loro fosse possibile senza correre il pericolo di incontrare il rifiuto del penitente o che questi non facesse quanto essi fossero per ordinarli (78). Verso la stess'epoca ebbe principio la lunga lotta che doveva rendere tanto sgradito alle orecchie papali il nome dei giansenisti. Nel 1567, Pio V condannò le settantanove proposizioni del dottore lovaniese Michele Bajo — condanna ripetuta poi da Gregorio XIII ed Urbano VIII. Niente in esse che attaccasse direttamente la lassezza dell'assoluzione per penitenza insufficiente, solo in una o due lasciavasi capire che nessuna penitenza avrebbe potuto esser soddisfazione condegna a Dio per il peccato e che la remissione della pena temporale potevasi acquistare solo mediante la soddisfazione di Cristo (79). Così nessuna allusione all'argomento trovasi nelle cinque proposizioni di Cornelio Giansenio, vescovo d'Ipres, condannate da Innocenzo X nel 1563, da Alessandro VII nel 1664, e da Clemente XI nel 1705 (80). Eppure i settarii sui quali si scagliarono i fulmini di queste ripetute condanne erano dei religionisti di tipo ben più rigido di coloro che seguivano il compiacente Probabilismo di allora, che tutto rendeva facile, e non eran punto disposti a livellare e spianare la strada del paradiso. La condanna di Roma fece

(77) Savonarolæ Confess. fol. 63-4. - Era regola antica che la contrizione deficiente dovesse esser compensata con una penitenza più grave. - Adami Perseniæ Abbatis Epist. XXVI. (Migne, CCXI). Erasmo parla di un giovane dissoluto tocco da contrizione che si confessa per completo ad un penitenziere papale il quale gli impone per penitenza la recita di un Miserere in ginocchio dinanzi ad un altare e l'obbligo di dare un carlino in elemosina ad un mendicante, ed avendo egli chiesto se ciò non fosse troppo poco, gli avrebbe risposto che sarebbe bastato l'emendamento della vita; se no, il suo peccato gli avrebbe inflitto un castigo sufficiente (Collocq. Adolescentis et Scorti). Certo questo corrispondeva agli ideali di Erasmo, ma lasciava pur sospettare che tutto il sistema fosse superfluo.

(78) S. Caroli Borromei Instruct. pp. 68, 78, 81.

(79) Prop. 59, 77. - Pii PP. V. Bull. *ex omnibus*, 1567; Urbani PP. VIII. Bull. *in eminenti*, 1644.

(80) Clement. PP. XI. Bull. *vineam domini*, 1705.



naturalmente si che essi diventassero caldi fautori delle libertà della chiesa gallicana, sebbene solo una parte di essi divenisse assolutamente scismatica separando la sede di Utrecht dalla cattolica unità, ed anch'essi professassero di voler considerare il papa quale capo della chiesa. Il resto costituì un corpo vago ed ambiguo più che discutibile, al quale si affigliarono, più o meno, coloro che rimiravano con raccapriccio la ognor crescente rilassatezza. Abbiamo già accennato alla lotta sull'attrizione ed alle persecuzioni cui diede la stura la bolla *unigenitus*, e coloro che insistettero nel sostenere che la carità sia un elemento dell'attrizione sufficiente certo non poterono esser soddisfatti di un atto che praticamente annullava la penitenza. Era naturale che i loro avversarii li accusassero di voler chiudere colla loro rigidità le vie del Signore e di abbandonare la massa del genere umano alla disperazione colla loro pretesa di richiamare in vigore le dottrine agostiniane della grazia e della predestinazione (81). Tuttavia tra essi ed i loro avversarii non c'era divisione netta; essi non accettarono mai il nome di giansenisti, il quale venne usato dai gesuiti come termine obbrobrioso per designare tutti coloro che patrocinavano un maggior rigore nell'amministrazione dei sacramenti. Il movimento non fu se non una protesta contro la dottrina e la pratica lassista del tempo, uno sforzo nei gironi della chiesa per richiamare in vita l'antica disciplina: esso denunciava come lassisti i casuisti ed i moralisti ed i suoi membri, a loro volta, vennero qualificati di Rigoristi. Sebbene costoro avessero il loro centro in Francia, se ne trovavano dappertutto, e per un secolo e mezzo sostennero una guerra senza quartiere con libri od opuscoli contro l'eccessiva indulgenza per l'umana natura e con una pertinacia che avrebbe dovuto far apprezzare il loro coraggio e le loro convinzioni per poca che potesse esser la testimonianza della loro mondana sapienza.

---

(81) Il buon padre redentorista Müller, portando a cielo il trionfo del Liguori sui Giansenisti, non trova parole sufficienti per detestare la loro dottrina. - « Per burberi ed austeri che siano, i Giansenisti fanno vedere la via della salute, ma la cospargono di difficoltà quasi insormontabili - pietre angolose, punte aguzze, carboni ardenti tutto vi si deve incontrare... Non mi meraviglio più degli eccessi dell'Assemblea Nazionale dal momento che sugli scanni della stessa ho visto sedere tanti giansenisti. Ed ancor meno resto sorpreso degli eccessi della Rivoluzione, dal momento che fra i suoi terribili attori figurano tanti giansenisti. Costoro hanno il cuore di porfido; le loro azioni sono conformi al fatalismo ed alla disperazione delle loro dottrine ». - *The Catholic Priesthood*, II. 178, 181. P. Müller non fu il primo a confondere rivoluzione e giansenismo. Fin dal 1794 l'ex-gesuita Bolgeni enunciò il *Problema se i Giansenisti siano Giacobini*.



I Rigoristi ritennero così di esser gli unici e veri interpreti delle parole del concilio di Trento a proposito della soddisfazione. Fra i loro più antichi oratori fuvvi quel Willem van Est che cita le frasi del Tridentino per far loro dire che la penitenza da imporre dev'essere proporzionata e conveniente ai peccati confessati (82). Più apertamente giansenisti ed aggressivi furono l'abate di S. Cirano ed Antoine Arnauld, che per ricevere i sacramenti esigettero lunga e rigorosa preparazione - dicesi che si lasciassero morire senza viatico alcune monache di Port Royal per averle riscontrate insufficientemente preparate (83). Il dotto Padre Morin fu rigorista, e la sua esauriente storia del sacramento della penitenza espone implacabilmente le variazioni alle quali è andata soggetta nel corso del suo sviluppo. Alla stessa scuola appartiene il Juenin; costui ragiona a lungo per dimostrare che sotto il regime del Tridentino la penitenza dovrebb'esser proporzionata al peccato, e protesta contro i confessori che per colpe gravi impongono semplicemente un rosario, od un digiuno di un giorno o due, oppure la recita dei salmi penitenziali. A coloro che affermano l'antica disciplina esser antiquata ed il costume fare legge, risponde che nessun costume può abrogare una legge divina (84). Cristiano Wolff lagnasi dell'estrema rilassatezza del suo tempo nell'imposizione della penitenza, e chiede che vi si metta un riparo (85). Il Card. Aguirre respinge con indignazione l'accusa di giansenismo, ma denuncia spietatamente gli empî pseudo penitenti che accusano i confessori di esser dei macellai delle anime perchè impongono penitenze gravi, quando quelle imposte dai più rigidi non eguagliano in durata ed in rigore la centesima parte di ciò che anticamente era di uso universale (86). Natale Alessandro suda sette camicie per dimostrare coll'aiuto degli antichi dottori e dei decreti tridentini che la penitenza dovrebb'esser in qualche modo proporzionata al peccato (87). Van Espen fu il più dotto canonista del suo tempo, con forte tinta giansenista, giacchè perdette il suo posto di Lovanio per aver difesa l'elezione, avvenuta nel 1723,

(82) Estii in IV. Sentt. Dist. XV. § 14.

(83) Addis and Arnold's Catholic Dictionary v. *Jansenism*. L'opera dell'Arnauld de la frequente communion, in cui definisce questi principî, venne approvata da venti vescovi francesi, e, quando i gesuiti la denunciarono a Roma, l'inquisizione, nel 1645. all'unanimità, rifiutossi di condannarla. Döllinger und Reusch, *Moralstreitigkeiten in der römische-katholischen Kirche*, I. 65.

(84) Juenin de Sacramentis Dissert. VI. Q. vi. cap. 7.

(85) Chr. Lupi Dissert. de Indulgentiis cap. vii.

(86) Aguirre Diss. de Conc. Tolet. III. n. 159 (Concil. Hispan. III. 256).

(87) Summæ Alexandrinæ P. I. n. 602-13.



di Stenhoven, arcivescovo scismatico di Utrecht. Ei dimostra che i decreti tridentini restaurano in tutto il loro vigore le antiche regole, ed ammonisce i confessori di avere nell'imposizione della penitenza la stessa cura che ebbero i Padri, ai quali essi non possono in alcun modo stare a petto, nè per dottrina nè per santità (88). Habert, autore della « Pratique de Verdun », della così detta « Pratique impraticable », non fu giansenista, ma rigorista. Egli insiste eloquentemente sui mali della consuetudinaria lassezza. Il prete che teme di obbligare il penitente a cercarsi un altro confessore non fa che scendere a patti col nemico. Il penitente così trattato non migliora mai; dopo sei cento confessioni trovasi pur sempre allo stesso peccato, che aumenta di giorno in giorno. L'indegna indulgenza addimostrata da tanti confessori è un torto fatto non solo agli individui ma a tutta la chiesa, giacchè è la causa per cui i peccatori non si correggono, i sacramenti sono polluti e trascurate le leggi divine ed ecclesiastiche. Eppure le penitenze raccomandate dall'Habert dimostrano quanto questa scuola rigoristica fosse lontana dal restaurare l'antico rigore, e quanto i lassisti facessero solo questione di nomi quando li accusavano di esser rigoristi. Siffatte prescrizioni abbracciano brevi preghiere al mattino, quando uno si alza da letto, dirette contro il peccato predominante, frequenti esami di coscienza, uso frequente della confessione, frequenza assidua alla chiesa; qualora fosse necessario, le preghiere dovevano esser rese più faticose per la posizione speciale da assumere durante la recita. Il digiuno è riservato per i peccati gravi, ma è triviale — astenersi da un pasto, o dal vino o dalla carne, ma fatto in modo che la famiglia o gli amici non abbiano ad accorgersene; il regime a pane ed acqua è riservato alle colpe più vergognose, ed è forse pur da desiderarsi qualche breve pellegrinaggio, alla domenica o nei giorni festivi, ma senza impaccio del lavoro. Inoltre si potevano pure imporre varie opere di carità e di misericordia, oppure atti di mortificazione, od esercizi atti a corroborare il carattere morale o vincere i vizii predominanti; così alle donne oziose potevasi imporre di cucire

---

(88) Van Espen Jur. Eccles. Univers. P. II. Tit. vi. cap. 4, n. 6, 17. Il gesuita Casalicchio fece evidentemente quella sua raccolta di esempi terribili allo scopo di mettere un freno alla rilassatezza del confessionale. Così un confessore, che con penitenze triviali incoraggi il penitente a perseverare nella sua vita di peccato, è condannato a portarlo sulle sue spalle per tutta l'eternità, avviluppati ambedue dalle fiamme. In un altro caso simile, il morto penitente risorge dalla tomba, rimprovera il suo confessore in chiesa, lo rapisce vivo ed ambedue sono poi trasportati dai demonii. - Avvenimenti prodigiosi contro quelli che malamente si confessano, pp. 18-19 (Venetia, 1697).



o rattoppare od accudire alle cure domestiche, e così di seguito, dando una litania interminabile di atti che potevano variare all'infinito (89). I leggieri rapporti esistenti fra tutto questo e la disciplina del secolo XI dimostrano la grandezza e la pienezza della rivoluzione compiutasi, ma è evidente che siffatto sistema messo nelle mani di un saggio pastore, che conoscesse personalmente i suoi sudditi, poteva dare la stura ad un miglioramento non indifferente. Padre Concina fu un altro rigorista, sebbene non fosse giansenista; egli condusse una guerra senza quartiere coi casuisti ed i probabilisti. Deplora con amare parole la rilassatezza prevalente ed ognor crescente, ed appella ai decreti tridentini ed al Catechismo per dimostrare che la soddisfazione dovrebbeb'esser in qualche maniera proporzionata al peccato. Una breve preghiera, dic'egli, difficilmente potrebb'esser considerata castigo, e quando la si impone per i più gravi peccati dovrebbeb'esser almeno coadiuvata da interno fervore, ma, disgraziatamente, aggiung'egli, lo spirito di pentimento è ben poco apprezzato fra i cristiani (90). Il Dr. Challoner appartenne alla stessa scuola; egli citò il concilio di Trento per dimostrare che la chiesa disapprova la piccolezza della penitenza imposta per i peccati gravi (91).

Fin qui la Santa Sede non aveva preso parte alcuna alla controversia tra Rigoristi e Lassisti sulla sufficienza della soddisfazione. Essa aveva condannato le idee dottrinarie di Bajo, di Giansenio e di Quesnel, ed alcune pratiche di quest'ultimo, ma aveva studiatamente evitato di addivenire ad una definizione dell'importante questione dell'interpretazione da darsi al decreto tridentino; però, venuto il tempo di una decisione, non era difficile dire in quale direzione essa si sarebbe messa, giacchè a Roma l'opposizione al Giansenismo era strapotente, e lo stesso nome era sinonimo di malanno sì che bastava per provocare la condanna di tutto ciò a cui si potesse applicare. L'occasione presentossi colle riforme di Leopoldo I di Toscana. Leopoldo non voleva sentir parlare di Giansenismo (92), ma quando comprese le *reflexions morales* di Quesnel nel novero dei libri da stamparsi e distribuirsi a tutti i parroci fu difficile a Roma purgarlo di siffatta taccia, sopra tutto per il fatto dell'aver egli proposto di ridurre il potere della Santa Sede nei suoi antichi limiti, togliere dalle chiese tutte le imma-

(89) Habert Praxis Sacr. Pœnit. Tract. I. cap. ii. n. 3, 5; Tract. V. Reg. 1, 2.

(90) Concina Theol. Christ. contracta, Lib. XI. Diss. ii. cap. 8.

(91) Challoner's Catholic Christian Instructed, chap. IX.

(92) Francesco Scaduto, Stato e Chiesa sotto Leopoldo I. p. 79 (Firenze, 1885).



gini e le pitture e tutti gli altari ad eccezione di uno, far amministrare i sacramenti in lingua volgare, ed altri cangiamenti egualmente sovversivi dell'ordine costituito (93). Scipione de' Ricci, vescovo di Pistoia e Prato, l'istrumento principale di queste riforme, era indubbiamente giansenista, ed, inoltre, strenuo assertore dell'autorità superiore dello stato (94). Leopoldo comportossi in base a questi principii, e nulla mancava per rendere la ribellione più odiosa e minacciosa per Roma, facendo essa il paio col modo di procedere un poco rivoluzionario di suo fratello, l'imperatore Giuseppe II.

Difficilmente i riformatori avrebbero potuto prescindere nel loro programma dalla notoria nullità della penitenza quale si aveva allora l'abitudine di imporla. Nel 1786, Giuseppe Pannilini, vescovo di Chiusi e Pienza, in un'Istruzione Pastorale, ammonisce i suoi preti di non convertire il sacramento della penitenza semplicemente in un sacramento di confessione. Gli antichi canoni non sono mai stati aboliti, nè devesi tener troppo conto delle lagnanze dei penitenti i quali pensano che la disciplina sia troppo rigida (95). In simil guisa pronunciosi il sinodo di Pistoia, tenuto sotto il Ricci. L'imporre poche preghiere ed un leggiero digiuno dopo aver conferito l'assoluzione sembra voglia dire semplicemente che si vuol conservare del sacramento solo il nome di penitenza, in luogo di scorgere nella stessa un mezzo con cui aumentare il fervore della carità, che dovrebbe precedere l'assoluzione (96). Trattavasi di uno sforzo generoso per richiamare in vita l'antica disciplina, ma, alla pari di tutti gli sforzi falliti, esso ad altro non riuscì che a rinsaldare il sistema contro il quale protestava. Vana fatica sarebbe l'indagare quali risultati si sarebbero avuti dalle audaci riforme di Leopoldo, qualora avessero potuto assumere carattere permanente; la sorte fu loro contraria. Chiamato dalla morte di Giuseppe II a reggere le sorti del Sacro Romano Impero, abbandonò la Toscana

(93) Lettre Circulaire de S. A. Pierre Léopold Joseph, Grand-Duc de Toscane aux Evêques de ses Etats, 26 Janv. 1786.

(94) Ricci permise a Pistoia, nel 1786, la stampa dell'opera « Gesù Cristo sotto l'anatema » del Goudvert, in cui è dimostrato che tutte le proposizioni condannate nella bolla *unigenitus* sono conformi alla Scrittura ed ai Padri. In un'istruzione pastorale del 1784 ci dimostra che la sovranità dello stato è assoluta; l'autorità della chiesa non è che di persuasione, essa non ha alcuna giurisdizione esterna e nessun potere coercitivo. - Istruzione Pastorale di Mgr. Scipione de' Ricci, 6 febbraio 1784 (Napoli, 1788, p. 21).

(95) Istruzione di Mgr. Vescovo di Chiusi e Pienza, § XXXV. (Firenze, 1786).

(96) Atti e Decreti del Consiglio di Pistoia, p. 148.



nelle mani di una reggenza reazionaria, ed il Ricci venne sacrificato (97). La rivoluzione francese ammonì i sovrani del bisogno di unirsi strettamente alla chiesa per studiare i mezzi atti a rinforzare i troni vacillanti ed ebbe così fine ingloriosa la ribellione ecclesiastica che già in Germania, Toscana e Napoli lasciava scorgere frutti tanto importanti. Il Ricci venne costretto a dimettersi da vescovo, e, dopo molte persecuzioni, a firmare una specie di ritrattazione, mentre i suoi avversari di Curia congratulavansi ironicamente con lui delle moderne tendenze della chiesa, la quale a lui aveva risparmiato i rigori dell'antica disciplina (98). L'ultimo freno venne soppresso colla morte di Leopoldo, avvenuta il 29 febbraio 1792. Francesco Falchi, successore del Ricci sulla sede di Pistoia e creatura della Curia, fece tutto il possibile per cancellare qualunque traccia della riforma, ordinando a tutti i suoi preti di uniformarsi a Roma, di servirsi della disciplina prescritta negli antichi sinodi e di adoperare l'antico catechismo (99). La Curia volle assicurarsi il frutto della vittoria, e, nell'agosto 1794, Pio VI promulgò la nota bolla *auctorem fidei*, con cui condannava, fra le altre, le definizioni del sinodo di Pistoia. Le frasi succitate a proposito delle penitenze irrisorie che si imponevano vennero dichiarate false e temerarie, lesive della pratica comune della chiesa perchè lasciavano supporre che la penitenza venisse imposta per supplire ai difetti della riconciliazione in luogo di essere veramente soddisfattoria sacramentalmente per i peccati confessati (100). La condanna era quanto mai vaga, ma bastava allo scopo. Nessuna parola, in essa, in appoggio della regola tridentina la penitenza dover esser proporzionata al peccato; il sistema dei lassisti era tacitamente approvato, e ad essi apparteneva il futuro.

Breve tempo dopo il Salvatori scriveva le sue istruzioni per i giovani confessori. Per una trentina d'anni egli aveva assiduamente praticato il confessionale, erasi dedicato alla salute delle anime negli

(97) Scaduto, *op. cit.* p. 184.

(98) Dizionario Ricciano, p. 197 (Edito dal Marchese del Guasto, Sora, 1793).

(99) Lettera Pastorale di Mgr. Francesco Falchi, Vescovo di Pistoia e Prato, Firenze, 1792.

(100) Pii PP. VI. Bull. *auctorem fidei*, Prop. XXXV. Questo manifesto papale venne assai discusso, e non venne accettato senza considerevole opposizione, frutto specialmente dell'aver esso asserito la superiorità della chiesa sullo stato. In Ispagna, perfino Carlos IV, con tutto il suo bigottismo, non concesse il *placito regio*, ordinandone la pubblicazione, fino al 1800, ed anche allora solo per le pressioni del suo favorito Godoy. Pio VI ne fu tanto contento che raccomandò Godoy come colonna della fede. - Nuriel, *Historia de Carlos IV*. T. VI. p. 119.



ospedali e nelle prigioni fra i peccatori più induriti, che prima probabilmente non si erano mai confessati ed ora si mostravano meravigliati dei delitti commessi in passato. Eppure egli consiglia di imporre penitenze lievissime. L'imporre ad un penitente ignorante la recita del Rosario oppure la *Via Crucis* od anche la *Scala Santa*, è come dirgli: « vi dò questa penitenza perchè non la facciate ». Bisogna imporre solo quanto viene spontaneamente accettato — tre Ave Maria alla purità della Vergine, un Pater ed un'Ave Maria all'Angelo Custode, altrettanto per il santo di cui si porta il nome, e cinque per le cinque trafitture di Cristo, unitamente a talune meditazioni. Nei casi più gravi queste penitenze si potrebbero imporre per alcune settimane od anche per mesi (101).

Ridotta così l'amministrazione della penitenza a semplice formalità, torna difficile valutare le perplessità alle quali puossi presumere che andassero soggetti i confessori coscienziosi. Padre Mach afferma l'eccessiva lassezza e l'eccessivo rigore essere i due scogli sui quali vanno a naufragare penitenti e confessori. Coloro che sono troppo indulgenti pensano che *salvant damnandum*, mentre in realtà *damnant salvandum*; essi attirano a sè dintorno folle di usurai, di viveurs, di reprobì, e si acquistano nomea di confessori saggi e buoni. Per un altro verso, l'eccessivo rigore fa precipitare nell'inferno coloro che hanno già un piede nell'abisso. Si tratta delle stesse dubbiezze da noi esaminate a proposito delle alternative di lassezza e di rigorismo in riguardo delle condizioni richieste per l'assoluzione, ma in questo caso l'eccessivo rigore di Padre Mach consiste nell'esigere che un timido fanciullo chieda perdono ai suoi genitori, nel prescrivere la confessione mensile, nell'imporre ad un operaio la recita della terza parte del Rosario quotidianamente per lo spazio di alcuni mesi, nel permettere solo quattr'once di cibo in giorno di digiuno, nell'imporre dei canoni proibenti i rapporti coniugali per un certo tempo, ecc. Dato questo dilemma, egli propone di modificare il suggerimento di Benedetto XIV coll'imposizione di due penitenze, una leggiera ma obbligatoria, l'altra più grave, ma in qualità di opera di devozione volontaria, l'omissione della quale non faccia cadere in un nuovo peccato. Così da un penitente

(101) Salvatori, Istruzione per i novelli confessori, P. II. § 3. Come vedremo più sotto, la *Via Crucis* non è che una visita alla chiesa dove si rappresentano i vari stadii della passione. Ad ogni stazione il penitente si ferma alquanto a meditare ed a mormorare una preghiera. La *scala santa* equivale a fare colle ginocchia la scala santa che trovasi in S. Pietro, mormorando una preghiera ad ogni ginocchiata. A tutte queste opere pie vanno annesse indulgenze.



reo di adulterio, di sacrilegio o di altri peccati gravi si può esigere la recita di un intero Rosario, o la pratica della *Via Crucis* per parecchie volte, mentre a mo' di consiglio gli si possono suggerire atti di devozione più lunghi ma volontarii (102). Altri scrittori recenti, dopo aver gravemente asserito nello stesso spirito, che il confessore è giudice per giudicare in quale proporzione deve imporre la soddisfazione prescritta dal concilio di Trento, ci assicurano che l'ascoltare una messa, o la recita della terza parte del Rosario, od una meditazione di venti minuti rappresentano già una penitenza grave, che bisogna assai diminuire durante l'indulgenza del giubileo (103).

Una classificazione ancor più autorevole della penitenza moderna è data dai varii Penitenzieri papali che debbono occuparsi dei casi gravi riservati alla Santa Sede. Stando a quanto essi prescrivono, penitenze gravi sono il digiuno, la disciplina il pellegrinaggio a qualche chiesa, la recita in ginocchio dei salmi penitenziali o di parte del Rosario, od anche la confessione mensile. *Pœnitentia longa* dicesi quando deve farsi una volta alla settimana per un anno. *Pœnitentia gravis et diuturna* è quella prolungata per tre anni. *Pœnitentia gravissima* è digiunare una o tre volte alla settimana a pane ed acqua o vino, od anche una delle *Pœnitentiæ graves* ordinate per più di una volta alla settimana. *Pœnitentia perpetua* è quella che deve durare per tutta la vita. La *Pœnitentia quotidiana* prescrivasi ordinariamente in commutazione di un voto di castità o di religione; essa dovrebb'esser facile — una breve preghiera, una lettura spirituale, un esame di coscienza od una semplice opera di misericordia. Quest'ultimo provvedimento per una materia così grave qual'è l'annullamento di un voto di religione o di castità, dimostra quanto fosse leggiera la soddisfazione che comunemente imponevasi, sopra tutto, anche, perchè ci vien detto che un cumulo di penitenze leggieri si possono benissimo commutare con una sola penitenza grave, e che basta indicare al penitente che cosa sia la penitenza, lasciando alla sua libera scelta il supplire alle deficienze (104). Nessuna meraviglia, perciò, di vedere che, in pratica, la peni-

(102) José Mach, Tesoro del Sacerdote, pp. 247, 250-1, 259 (Torino, 1786).

(103) Bonal Instit. Theol. T. IV. n. 277 (Ed. XIV. Tolosæ, 1882). - Marc Instit. Moral. Alphonsianæ n. 1716 (Ed. VII. Romæ, 1853).

(104) Manuale Facultatum Minorum Pœnitentiariorum Apostol. pp. 13-14 (Romæ, 1879). Nel 1688, prima che la lassezza fosse arrivata a questo punto, dicesi che quando un penitenziere ordinava una penitenza grave e prolungata per un omicidio, bastava la prescrizione di un digiuno di due giorni alla settimana, la recita settimanale dei salmi penitenziali in ginocchio, ed altre simili pratiche da continuarsi almeno per un anno. - Navar Manuctio ad Praxim Executionis Litterar. S. Pœnitentiar. p. 129 (Romæ, 1688).



tenza è ridotta ad una semplice formalità. Padre Giuseppe Faà di Bruno dice: « il prete vi darà qualche consiglio, vi imporrà una penitenza, in genere qualche preghiera che voi dovrete recitare, e, se vi trova ben disposto, in nome di Dio vi impartirà l'assoluzione dei vostri peccati, e voi farete un atto di sincera contrizione... Allora abbandonerete il confessionale e vi andrete ad inginocchiare in qualche angoletto della chiesa... se avrete tempo, farete quivi la penitenza ingiuntavi dal prete » (105). Per quanto mi consta, la penitenza così imposta consiste usualmente di tre o quattro Ave Maria; sono completamente esclusi gli atti esterni, e la recita dei sette salmi penitenziali è applicabile a peccati troppo gravi, esigenti una soddisfazione fuor dell'usuale. È regola capitale non potersi imporre alcuna penitenza che possa ingenerare sospetto (106).

Data questa pratica della chiesa, possiamo agevolmente credere al Frassinetti, che ogni prete che avesse tendenze più rigoristiche rischierebbe di veder disertato il suo confessionale, e che, diffatti, siffatte teorie sono caldeggiate solo da giovani studenti e da reclusi sprovvisti di esperienza (107). E con tutto ciò i teologi continuano gravemente ad insistere sull'importanza indispensabile della soddisfazione e sulla necessità di esporre minutamente tutte le particolari circostanze del peccato acciocchè il confessore possa proporzionare la penitenza alla colpa (108). Può darsi benissimo che si tratti qui di un'autosuggestione, ma, data la gravità dell'argomento, difficilmente si può evitare un certo qual sentimento di grottesco che si prova al leggere le solenni e minute disquisizioni che precedono conclusioni così triviali, sopra tutto se si pensa che, quando siavi grande affollamento di penitenti, il confessore, con tutta la buona volontà del mondo, non può fare a meno di seguire la generale routine. E' vero che, per un verso, nei tempi moderni, le indulgenze son fatte apposta per supplire a tutte le deficienze, e, per un altro, tutti i confessori coscienziosi ripongono tutta la loro speranza di miglioramento dei penitenti assai più sull'i-

(105) Jos. Faà di Bruno, *Catholic Belief*, pp. 310-11 (New York, 1884).

(106) *Manuale Facultatum*, etc., p. 14.

(107) Frassinetti, *The new Parish Priest's Practical Manual*, p. 355. Pochi sono i preti, aggiung'egli (p. 356) che non abbiano per loro libri di testo la Teologia Morale del Liguori o le opere dei suoi commentatori, Scavini, Gury, Gousset, ecc.

(108) *Azpilcuetae Manual. Confessar.* cap. xxvi. n. 16-17. - Reginaldi *Praxis Fori Pœnit.* Lib. VII. n. 45-8. - Salvatori, *Istruzione per i novelli confessori*, P. II. § iv. - Gröne, *Der Ablass seine Geschichte und Bedeutung*, pp. 36-40, 45-8 (Regensburg, 1863. - Palmieri *Tractatus de Pœnit.* pp. 426, 428, 436-8.



struzione morale che per mezzo del confessionale possono impartire, che non sulla penitenza, sia vendicativa che medicinale, che possono imporre. Infallantemente, un prete zelante e tutto acceso di santo fuoco, che trovasi assediato da una folla di penitenti, può così fare assai bene, ma questo non è certo atto a controbilanciare la sgradita impressione che la penitenza si possa redimere col sacramento e con poche e brevi preghiere.

I teologi non pare s'accorgano che con questo virtuale abbandono della soddisfazione abbandonano pure virtualmente l'origine divina della confessione, basata unicamente sul bisogno del giudice di conoscere minutamente tutto prima di pronunciare il proprio giudizio, riducendo il sacramento della penitenza tutt'al più ad un mezzo qualunque di impressionare le facoltà emotive del peccatore, dandogli buoni consigli ed esortandolo a pentirsi ed emendarsi. Questa eliminazione pratica della soddisfazione risolve tutto il resto del sacramento in una serie di cerchi viziosi fatti per produrre un effetto fittizio, ed equivale a riconoscere che tutto il sistema penitenziale, dopo mille trecent'anni di vita, è stato praticamente abbandonato. Quando i penitenti vengono attirati al confessionale con un minimum di penitenza, svaniscono anche tutte le pretese della contrizione, la quale dev'esser fondata sull'ardente desiderio di placar Dio con tutti i sacrificii necessari (109).

Un cambiamento così rivoluzionario di disciplina nell'esercizio della funzione più importante della chiesa non potè certo prodursi senza apologie e tentativi di spiegazione. Una delle scuse a cui si è ricorso nel medio evo ed anche nei tempi moderni è stata l'asserzione che l'aumentata fragilità umana ed il raffreddamento della carità hanno reso impossibile imporre al peccatore pentito i pesi sostenuti dal fervore degli antichi tempi (110); ma coloro che così argomentavano erano tal-

(109) Sed qui hic non vult satisfacere pro mortalibus non videtur esse in statu salutis - S. Antonini Summæ P. III. Tit. xvii. cap. 18.

(110) Alani de Insulis Lib. Pœnit. (Migne, CCX. 293, 294). - P. Pictaviens. (Morin. de Pœnit. Lib. X. cap. 25). - Guill. Paris. de Sac. Pœnit. cap. 21. - Concil. Claromont. ann. 1268, cap. 7 (Harduin. VII. 596). - Weigel Claviculæ Indulgent. cap. 19. - Summa Angelica v. *Confessio* VI. - Mich. Medina Disputat. de Indulgent. cap. xiii. - Marchant. Trib. Animar. Tom. I. Tract. IV. Q. iv. Concl. 3. - Clericati de Pœnit. Decis. XXXIV. n. 8. - Bened. PP. XIV. De Synodo Dioces. Lib. XI. Cap. xi. n. 4. Altrettanto dice press'a poco il Card. Gousset. « Quanto più fra noi la fede si è indebolita, tanto più è necessario trattare con dolcezza i peccatori che ritornano a Dio ». - Versione del Manuale del Frassinetti fatta dall'Hutch, p. 356.



mente ciechi da non accorgersi che con ciò ammettevano che sotto lo svilupparsi continuo della teocrazia ecclesiastica i suoi figli non avevano fatto che peggiorare. Padre La Croix ripudia indignato questi ragionamenti che dice inventati dai rigoristi e passa ad enumerare quelle che, secondo lui, sono vere cause. Di ciò egli dà, in parte, la colpa agli eretici che coi loro continui attacchi, hanno resa odiosa la confessione a base di penitenze gravi; in seguito gli Ordini Mendicanti ed i Gesuiti crearono una classe di confessori avvezzi a curare il peccato con metodi blandi, riconosciuti come assai più utili, perchè più atti ad attirare i fedeli ai sacramenti; inoltre, la guerra santa contro gli infedeli introdusse l'uso delle indulgenze, metodo più sicuro di soddisfare Iddio, ed, ancora, l'incremento degli Ordini Religiosi offerse un rifugio efficacissimo ai penitenti (111). Il Dr. Amort seppe di storia molto più di quanto ne seppero la comune dei teologi e nella sua ricerca delle cause si spinse ancor più oltre. I primitivi cristiani, dic'egli, vissero frammezzo a comunità pagane, e sebbene accogliessero benignamente tutti i peccatori era, però, bene che si accaparrassero la stima dei gentili colla severità delle penitenze imposte per i peccati gravi. Venne poscia la conversione dei barbari, tutti dediti al vizio; ed anche allora quella severità era necessaria; inoltre, molti delitti non erano puniti dalle leggi civili, e la chiesa doveva provvedere a reprimerli. Ma oggi questi delitti sono puniti dai tribunali civili, il popolo in genere è diventato più virtuoso ed è circondato da esempi di virtù dati da preti, frati, monaci, confraternite, pratiche religiose, feste, pellegrinaggi, ecc., e quindi non è più necessaria l'antica severità (112). Padre Reuter spiega che questa minore severità venne introdotta per impedire che gli eretici facessero del confessionale il macello delle anime, per attirare i fedeli al confessionale, e così pure assicurare l'influenza preservativa del sacramento, e, per ultimo, in conseguenza dell'aumentato uso delle indulgenze (113). Il dotto Binterim accontentasi di stabilire i fatti; man mano che i Penitenziali divennero antiquati, la penitenza si fece arbitraria e perdette di rigore, i dottori si affannarono a dimostrare che nei tempi moderni non era più possibile tollerare l'antica severità; i teologi dimostrarono la sufficienza delle penitenze discrezionali, che solo per i peccati pubblici era necessaria la penitenza pubblica, e col tempo anche questa cadde in disuso; vennero aperte le porte alla las-

(111) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 1255.

(112) Amort de Indulgentiis I. 12.

(113) Reuter Neoconfessarius instructus n. 18.



rezza, ognuno volle seguire il proprio sistema pratico senza tener conto dei precetti dei Padri o delle regole della chiesa, e questo durò fino al concilio di Trento in cui vennero stabilite regole salutari — sulla non osservanza delle quali egli discretamente tace (114). Un autore più recente s'accontenta di attribuire il tutto all'influenza dello Spirito Santo ed all'uso delle indulgenze (115).

Una scusa assai in voga per la penitenza triviale è costituita dal valore sacramentale conferito dalla clausola finale della formola d'assoluzione alle tribolazioni sopportate ed alle opere buone compiute dal penitente (v. Vol. I). Abbiamo visto (Vol. I) come anticamente si credesse nel carattere espiatorio delle sofferenze. Quando gli scolastici si diedero a organizzare il loro sistema non perdettero di vista ciò; le disgrazie sono altrettante punizioni inflitte da Dio, e possono soddisfare il peccato purchè sopportate con rassegnazione e carità — dottrina resa *de fide* dal concilio di Trento (116). Appena la formola d'assoluzione ebbe assunta la sua forma attuale, i teologi scopersero che la stessa era fornita di particolare valore per convertire i malanni della vita in penitenza sacramentale (117). A questa fortunata scoperta al-

(114) Binterim, *Denkwürdigkeiten*, V. III. 271-2.

(115) Guillois, *History of Confession*, pp. 133-4 (New York, 1889). - « La disciplina della chiesa a proposito della penitenza non è oggi troppo differente da ciò che era nei tempi antichi. Forse che il peccato offende meno Iddio, oppure la divina giustizia ha forse rilassato dei suoi diritti alla vendetta? Infallantemente no, ma la chiesa, guidata dallo Spirito Santo, ha reputato saggia cosa far uso di minor severità in riguardo dei figliuoli suoi, per timore di indurli a perdersi di coraggio; inoltre, aprendo loro i tesori delle indulgenze, offre un supplemento alla brevità della loro penitenza che aiuta a soddisfare lo stesso la giustizia dell'Onnipotente Iddio ».

(116) Astesani *Summæ Lib. V. Tit. xxiv. Q. 2.* - *Summa Sylvestrina v. Satisfactio* § 9. - C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 9. - Müller's *Catholic Priesthood* IV. 212. - Ma per godere di questo vantaggio espiatorio, i penitenti debbono avere per lo meno l'intenzione di offrire in espiazione le proprie tribolazioni (Gab. Biel in IV. Sentt. Dist. XVI. Q. ii. Art. 3, Dub. 7. - Clericati De Pœnit. Decis. VII. n. 4, VIII. n. 1), ed i confessori sono consigliati ad imporre ai poveri, agli ammalati od ai disgraziati di offrire una o due o tre volte per giorno nel corso di uno o due settimane tutti i loro malanni in soddisfazione a Dio, protestando di volerli pazientemente sopportare in isconto dei loro peccati (Gobat *Alphab. Confessar.* n. 750). Nei tempi moderni pare che la fede in questa dottrina siasi parecchio indebolita. Palmieri spiega (*Tract. de Pœnit.* p. 418-19) che i mali della vita non sempre accadono in punizione dei peccati. Alcuni sono naturali ed ordinari, altri straordinari, come il diluvio, l'incendio di Sodoma ecc., e sono veramente castighi. Ce ne sono poi di quelli come la fame, la guerra, la pestilenza, i rivolgimenti sociali, in cui i giusti sono messi alla rinfusa coi peccatori, e sovente Dio non si lascia affatto placare dalle loro preghiere. Su di ciò sono basate le processioni, le feste, ecc., in tempo di calamità, e Dio qualche volta accetta e qualche volta no questa soddisfazione.

(117) Hostiens. *Auræ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss.* n. 51. - Astesani *Summæ Lib. V. Tit. xxxi. Q. 2.* - *Summa Tabiena v. absolutio* I n. 4. - Bart. a Medina



cuni autori attribuiscono la diminuzione delle penitenze, giacchè per essa il prete fa di tutta la vita del penitente una soddisfazione che supplisce ai difetti della penitenza (118). Servendosene, il confessore ha ragione di imporre una penitenza altrimenti inadeguata; ma in ciò i dottori non sono unanimi (119).

A spiegare la diminuzione della penitenza ha pure contribuito assai lo svilupparsi dell'uso delle indulgenze; esso ha in qualche modo pure contribuito a conciliare confessore e penitente al pensiero dell'inadeguatezza della comune soddisfazione, giacchè ammettessi comunemente nella pratica che il penitente non deve accontentarsi della insufficienza di quanto gli viene imposto nel sacramento, ma deve supplirvi lucrando alcune delle indulgenze concesse con tanta liberalità per prache di facile esecuzione (120). Ma in realtà questa spiegazione non basta. Come vedremo in seguito, la forma originale delle indulgenze altro non era che commutazione di parte o di tutta la penitenza imposta, che si presumeva dovesse esser imposta in conformità dei canoni, e perciò era considerata come soddisfazione adeguata. Col decrescere della penitenza e col rendersi essa insufficiente, crebbe l'indulgenza fino al punto da riscattare non solo la penitenza imposta ma anche che si sarebbe potuto imporre. In ogni caso la crescente facilità con cui potevasi lucrare l'indulgenza avrebbe piuttosto dovuto contribuire a far conservare le penitenze canoniche, dal momento che con tanta facilità le si potevano riscattare; ma di questo non s'accorse la scuola rigorista, la quale sostenne che le indulgenze non potevano esonerare dall'obbligo di fare la penitenza. Si tratta, perciò, assai più di un'apologia che non di un procedimento logico di ragione, e noi come tale dobbiamo considerarlo, quando esaminiamo l'osservazione assai frequente dei moralisti, che la leggerezza della penitenza è giustificata dal fatto che il penitente lucra l'indulgenza, sopra tutto in tempo di giubileo,

Instruct. Confessar. Lib. II. cap. 11, Reg. Ult. Come in quasi tutto il resto, souvi di quelli che dissentono e dicono che questa clausola non è se non deprecatoria. Vedi La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. m. 1229, 1250. - S. Alphab. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 507.

(118) Azpilcuetae De Pœnit. V. cap. falsas n. 15; Dist. VI. cap. 1 in princip. n. 37. - Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. VII. n. 26.

(119) Gobat Alphab. Confessar. n. 755-6. - La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 1259. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 507. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII. cap. 5, art. 2. Reuter (Neoconfessarius Instructus n. 22) ritiene più probabile l'opinione negativa.

(120) Ma per togliere ogni scrupolo sì ai penitenti come a' confessori circa il dare o ricevere penitenze più o meno leggiere basta l'uso delle indulgenze. - S. Leonardo da Porto Maurizio, Discorso Mistico e Morale § XXIX.



mentre qualche volta si impone o si raccomanda di lucrarla per compensare la leggerezza della penitenza imposta (121). Bartolomeo da Medina ne dà un concetto più corretto quando dice che il confessore dovrebbe esigere dal penitente che lucrasse una indulgenza della Cruzada o del Giubileo, per compensare le deficienze o le dimenticanze incorse nel fare la sua penitenza (122).

Se dalle apologie teologiche ci facciamo ad indagare le cause di questo completo cangiamento verificatosi nella disciplina della chiesa, non è difficile fornirne una spiegazione tenendo conto dell'azione concorrente e cumulativa di varii fattori. Quando il canone lateranese del 1216 rese obbligatoria per tutti i cristiani la confessione annuale, rendevasi necessario trattare in modo differente i peccatori che spontaneamente ricorrevano per esser sollevati dal peso dei loro peccati, ed i pubblici criminali condannati ad espiare i loro delitti. Se si fosse tentato di imporre l'osservanza dei canoni penitenziali si sarebbe provocata una rivoluzione; era assai difficile tradurre ad effetto le regole lateranesi, ed era necessario abituare il pubblico a riconoscerle mitigando alquanto l'antico rigore. Inoltre, a partire da quest'epoca, il confessore si ebbe il potere arbitrario di modificare a piacer suo le prescrizioni dei penitenziali, ed, assumendo il nuovo ufficio, consultò la propria debolezza e studiosi di eccitare la liberalità dei suoi parrocchiani colla lassezza.

Ancora, siccome ammettevasi sempre più universalmente la distinzione del *forum externum* dall'*internum*, rendevasi evidente che l'essenza della penitenza in quanto soddisfazione stava tutta nell'essenza volontariamente e spontaneamente accettata. Questo erasi già qualche volta ammesso (123), ma ora divenne assioma scolastico che la penitenza non si potesse mai imporre a forza, e perfino che non si potesse esigere alcuna promessa formale di farla (124) — regola inse-

(121) Henriquez *Summæ Theol. Moral. Lib. V. cap. xxii. n. 5.* - Tamburini *Method. Confessionis Lib. VI. cap. 1, n. 12.* - Gobat *Alphab. Confessar. n. 762-3.* - Clericati *de Pœnit. Decis. III. n. 11-15.* - La Croix *Theol. Moral. Lib. VI. P. ii, n. 1225-1229.* - S. Alph. de Ligorio *Theol. Mor. Lib. VI, n. 519.* - Reuter *Neoconf. Instr. n. 17.* - Gröne, *Der Ablass, p. 48.*

(122) Bart. a Medina *Instruct. Confessar. Lib. II. cap. xi. Reg. 7.*

(123) Cnuti *Legg. Eccles. Tit. xxiii.* - Post *Concil. Lateran. P. XXXV. cap. 2; P. L. cap. 10.* - Alani *de Insulis Lib. Pœnit. (Migne, CCX. pp. 289-90).*

(124) S. Bonavent. *in IV. Sentt. Dist. XV, P. ii. Art. 2, Q. 4.* - J. Scoti *in IV Sentt. Dist. XV. Q. I.* - Jo. Friburg. *Summæ Confessar. Lib. III. Tit. xxxiv, Q. 135, 136.* - Astesani *Summæ Lib. V. Tit. xxxi. Q. 2.* - *Summa Angelica v. Confessio VI. § 1.* - Bart. de Chaimis *Interrog. fol. 105-a.* - *Godschalci Rosemondi Confessionale fol. 113-14.*



gnata ancor oggi, con alcune eccezioni di cui parleremo più sotto (125). Diffatti, nel carattere volontario della penitenza i teologi trovarono la spiegazione del perchè pratiche così frivole potessero liberare dalle pene del purgatorio (126). E' vero che qualche volta questa libertà del penitente è resa illusoria dal potere del prete di rifiutare l'assoluzione, potere che diede la stura ad una serie di questioni complicate la cui soluzione variò a seconda dei dottori. Però, siccome insegnavasi che il prete non doveva mai permettere che un penitente abbandonasse disperato il suo confessionale, così naturalmente ne avvenne che tra i due si discutesse su ciò che si poteva imporre ed accettare, portando così inevitabilmente ad una progressiva diminuzione di penitenza. Nel suo zelo di introdurre la confessione nelle costumanze del popolo facilitando l'obbedienza al canone lateranese, la chiesa ammise la necessità di questa discussione, per quanto fosse sovversiva della dignità del sacramento e della posizione giudiziaria pretesa dal prete. Fatte poche eccezioni di autorità più recenti, questa consultazione è prescritta ed il confessore non deve imporre altra penitenza che quella che il penitente dichiara di spontaneamente accettare (127).

Questa discrezione permessa al penitente fu una nuova fonte di diminuzione della penitenza. Una volta stabilita la teoria sacramentale che la contrizione o l'attrizione unita al sacramento rimette la *culpa*, lasciando solo la *pœna* o le pene temporali del purgatorio, da riscattarsi mediante l'imposta soddisfazione, il penitente reclamò il diritto di scelta tra il fare la penitenza o l'affrontare la sorte del purgatorio. Gli scolastici ammisero in linea generale questo diritto, il quale venne pure accettato, dopo il concilio di Trento, da moralisti altamente au-

(125) Clericati de Pœnit. Decis. IV. n. 1. - Ferraris Prompta Biblioth. v. Pœnit. sacram. III. n. 11. - Palmieri Tract. de Pœnit. p. 427.

(126) Martini de Frias de Arte et modo audiendi Confess. fol. xii-a.

(127) Alani de Insulis. Lib. Pœnit. (Migne, CCX. 294-5. - Rob. de Flammesburg Lib. Pœnit. (Morin. de Pœnit Lib. X. cap. 25). - S. Raymundi Summæ Lib. III. Tit. xxxiv. § 4. - Synod. Nemausens. ann. 1284 (Harduin. VII. 910-11). - Astesani Summæ Lib. V. Tit. xxxi. Q. 2. - S. Antonini Summa Confessionum fol. 10-b, 69-b. - John Myrc's Instructions to Parish Priests, V. 1633-6. - Summa Sylvestrina v. Confessor IV. § 2. - C. Senonens. ann. 1524 (Bochelli Decr. Eccles. Gallic. Lib. II. Tit. vii. cap. 112). - S. Francesco di Sales, Avvisi ai confessori, n. viii. - Amort de Indulgent. II. 233. - Ferraris Prompta Biblioth. v. Pœnit. sacram. Art. III. n. 11-15. - S. Alph. de Ligorio Praxis Confessor. n. 8, 11, 12. - Per un altro verso, il Gobat dice (Alph. Confessar. n. 764) che l'opinione è improbabile ed ignota in Germania se il penitente possa accettare o rigettare la penitenza. Naturalmente la severa virtù del Juenin fa dire al decreto tridentino che il penitente deve accettare qualunque penitenza gli venga imposta sotto pena di perdere l'assoluzione, e che l'opinione contraria non è se non innovazione (De Sacramentis Diss. VI. Q. vi. cap. 6, Art. 2).



torevoli (128). Alessandro di Hales pare sia l'unico teologo medioevale che l'abbia negato, per la ragione poco concludente che nessuno può esser giudice in causa propria (129). Ma quest'opinione gode ben poco il favore dei moderni, sì che puossi, a buon diritto, considerare, oggi, per lo meno come antiquata (130); diffatti, data la frivolezza della penitenza in voga, ha un interesse puramente speculativo. A questa strettamente connessa è la questione se si possa assolvere il penitente che rifiuti di accettare una penitenza. Abbiamo visto più sopra, come gli scolastici vi rispondessero affermativamente, ed ancora nella seconda età del secolo XVI Azpilcueta afferma esser costume a Roma e per tutto il mondo di non rifiutar mai l'assoluzione quando il penitente rifiuti di accettare la penitenza (131). Praticamente questa teoria è stata accettata dai teologi moderni i quali affermano che per conservare l'integrità del sacramento il prete deve imporre qualche cosa, per triviale che possa essere, si trattasse pure solo di battersi il petto o di invocare il nome di Gesù, nè potersi supporre che il peni-

(128) Rob. de Flammesburg. (*ubi sup.*). - Jo. Scoti in IV. Sentt. Dist. XIX. Q. 1. - Guill. Vorillon in IV sentt. Dist. XVII. - Summa Angelica v. *Confessio* § 36. - Summa Sylvestrina v. *Confessio sacram.* I. § 29. - Aurea Armilla v. *Confessio* n. 29. - Azpilcueta Man. Confessar. cap. xxvi, n. 20, 23. - Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. VII. n. 15. - Polacci Comment. in Bull. Urbani PP. VIII, pp. 406-7 (Romæ, 1625). Però l'Azpilcueta altrove (Comment. de Pœnit. Dist. V. cap. Consid. § *Ponat se* n. 6) dice che in tal caso il prete può rifiutare l'assoluzione, ed allora il penitente può andare in cerca di confessore più trattabile.

(120) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XVIII, Membr. ii. Art. 1.

(130) Juenin de sacramentis Diss. VI. Q. vi. cap. 6, Art. 2. - Clericati de Pœnit. Decis. II, n. 9; Decis. XXX. n. 1-6. - Ferraris Prompta Biblioth. v. *Pœnit. sacr.* Art. III. n. 11-15. - Bened. PP. XIV. *Encycl. Inter præteritas* § 65, 3 Dicembr. 1749. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 515-16. - Palmieri Tract. de Pœnit. p. 438. Pare si trattasse di uno sforzo per stornare i penitenti dallo scegliere le pene del purgatorio, e ciò a mezzo di varie favole che illustrano il rigore delle pene del purgatorio. S. Antonino (Summæ P. IV. Tit. xiv. cap. 10, § 4) narra, togliendo dal *liber de septem donis*, che un uomo, colpito da lunga ed incurabile malattia, augurossi la morte, quando un angelo gli apparve e gli offerse o di morire e passare tre giorni nel fuoco del purgatorio oppure sostenere la sua malattia ancora per due anni eppoi salire direttamente al cielo. Egli scelse la prima, morì, e l'anima sua andossene in purgatorio, dove l'angelo gli si presentò rammentandogli il contratto. Ei lagnossi amaramente dell'abbaglio preso e dell'inganno, dicendo che aveva accettato solo tre giorni, mentre già aveva sopportato un anno di penosa agonia. L'angelo gli disse che era passata solo un'ora, ed allora egli lo supplicò di rimandarlo in vita a fare ancora due anni di malattia. Fù saggio fu Gregorio Magno, giacchè avendo pregato per l'anima di Traiano, un angelo rimproverollo di aver pregato per un dannato e gli offerse l'alternativa di due giorni in purgatorio o di passare il resto della sua vita in penosa malattia. Ei scelse la seconda, e pazientemente sopportò i tormenti della febbre, della gotta e delle coliche che lo perseguitarono fino alla morte. - Rob. Episc. Aquin. Opus Quadragesimale Serm. XLVIII. cap. 2.

(131) Azpilcueta Manuale Confessar. cap. xxvi. n. 20.



tente si rifiuti assolutamente di fare alcunchè; ma quando si tratta della questione speculativa dell'assoluzione in casi siffatti, le opinioni sono divise, ed il peso delle autorità propende per la negativa (132). Così si comprende di leggieri come, sul letto di morte, il Liguori si vantasse così: « non rammento d'aver mai rinviato senza assoluzione un peccatore », e come il Salvatori possa asserire che un prete il quale rinvii come indegno di assoluzione un peccatore è un assassino delle anime (133).

Altra fonte di diminuzione della penitenza trovasi nelle competizioni insorte tra il clero secolare e gli Ordini Mendicanti ed i Gesuiti, coll'inevitabile risultato che ambedue i partiti fecero tutto il possibile per attirare ai rispettivi confessionali i penitenti. Qui trovossi in gioco non solamente l'influenza personale, ma anche i donativi e le « elemosine » e l'opportunità di assicurarsi composizioni e legati dai moribondi, la qual cosa fece del confessionale un campo di utili contese, e ciascuna parte accusava l'altra di lassismo — di ciò che in termini mondani potrebbesi chiamare Santa Bottega (134). Competizioni di questo genere non potevano mancare di stimolare la tendenza a diminuire la penitenza abitualmente imposta.

Altro contributo o scusa alla rilassatezza fu il rigore ognor crescente con cui inculcossi il sigillo confessionale. Evidentemente i lunghi anni di penitenza prescritti nei penitenziali, i pellegrinaggi ed altre pubbliche pratiche, le donazioni di ampie estensioni di terra in remissione dei peccati, attestanti pubblicamente le cadute ed il pentimento del peccatore, non erano più al proprio posto una volta convertita l'antica spontaneità con cui chiedevasi il perdono in confessione obbligatoria per tutti. Per rendere ben accetta la nuova regola ed indurre il penitente ad osservarla, dovevasi metter al sicuro da ogni sospetto l'inviolabilità del segreto. Abbiamo visto come si ritenesse universalmente che la penitenza pubblica non si potesse prescrivere per peccati segreti, la qual cosa diede naturalmente la stura al principio

(132) Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. VII. n. 12, 20. - Escobar Theol. Moral. Tract. VII. Exam. iv. n. 34, 40. - Gobat Alphab. Confessar. n. 742. - Clericati de Pœnit. Decis. XXXIV. n. 7. - Viva Cursus Theol. Moral. P. VI, Q. vi, Art. 2, n. 1. - Tamburini Method. Confess. Lib. IV. cap. ii, § 1, n. 7. - La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 1238. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII. cap. 5, Art. 3.

(133) Müller's Catholic Priesthood, III. 176. - Salvatori, Istruzione per i novelli confessori, P. II. § 1.

(134) Alex. PP. VIII. Decr. 7 Dec. 1690, Prop. 21, 22; cf. Viva Theol. Trutina in loc. - La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 1263.



che non si potesse imporre penitenza alcuna atta a rendere il penitente oggetto di sospetto o di scandalo (135). Col declinare graduale della mortificazione volontaria, fecersi sempre più limitate le risorse penitenziali messe nelle mani del confessore, sopra tutto una volta esteso l'obbligo del segreto fino al penitente, esigendo da lui di non palesare la penitenza impostagli (136). Perciò i dottori post tridentini affermano esclusa la disciplina; atti prolungati di devozione potrebbero rivelare qualche cosa; siccome il digiuno a pane ed acqua non viene più spontaneamente accettato, così l'imporre una penitenza di questo genere farebbe sì che il marito sospettasse della moglie. Azpilcueta ammette che, subito dopo la confessione, si possa esigere dai penitenti di salutare la Vergine o recitare un salmo o starsene ginocchioni in chiesa, perchè siffatte pratiche non sono tali da ingenerare sospetto; egli denuncia come illecita, sebbene da lui stesso osservata, la pratica di starsene a capo scoperto ed a piedi nudi con una candela in mano durante la messa. Aggiunge che sarebbe pazzesco e miserabile errore imporre, come penitenza per aver lavorato in giorno festivo; di chiederne pubblicamente perdono in altro giorno festivo; ancor più pazzesco sarebbe trattandosi di colpa segreta, e pazzissimo imporre il digiuno, dopo Pasqua, a uomini ed anche a donne per peccati della carne (137). Lochon dichiara esser meglio abbandonare il peccatore alla misericordia di Dio in questo e nell'altro mondo, che non l'espone una fanciulla al sospetto della propria madre o una moglie a quello del marito (138) — conclusione certamente umana e caritatevole, ma che distrugge da capo a fondo tutta la teoria della soddisfazione. Che questa scrupolosa protezione del peccatore da ogni sospetto sia veramente autorevole, chiaro apparisce da un decreto dell'Inquisizione, in data del 6 maggio 1761, in cui ordina ai superiori dei Cappuccini di guardarsi bene dall'imporre penitenze che tradiscano le cose confessate, anche solo per inferenza e congettura, ogni qual volta loro si presentino peccatori con casi riservati (139).

Ma assai più di tutto ciò il cambiamento avvenne per la perfezione prodottasi nella teoria dei sacramenti, quando, verso la metà del se-

(135) Jo. Gersonis Reg. Moral. (Ed. 1488, XXV G.).

(136) Rob. Episc. Aquinat. Opus Quadragesimale Serm. XXIX. cap. 2.

(137) Azpilcuetae Comment. de Pœnit. Dist. V, cap. sacerdos, n. 103-7. - Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. VI. cap. xxi. n. 6. - Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. VII. numero 32.

(138) Lochon, Traité du Secret de la Confession, p. 84 (Brusselle, 1708).

(139) Bernardi a Bononia Man. Confessar. Ord. Capuccin. cap. VI. § 1.



colo XIII, venne scoperto il tesoro della salute affidato alle mani della chiesa perchè ne facesse la distribuzione; la qual scoperta fece sì che la chiesa potesse dare a ciascun peccatore un *quid pro quo* con cui soddisfare i suoi peccati. La teoria dell'antica penitenza era questa che il peccatore dovesse sottostare ad una vera pena equivalente alla gravità delle sue colpe. Nella nuova penitenza il concetto venne cangiato di sana pianta. Nel sacramento, *ex opere operato*, anche una penitenza servile può bastare a sostituire la contrizione prima richiesta, e così, mediante il potere sacramentale delle chiavi, il peccatore offre la passione di Cristo e poche opere irrisorie da lui compiute bastano a soddisfare Dio del male infinito dei suoi peccati e della sua disobbedienza (140). Guido de Monteroquer afferma che un solo Pater noster imposto dal prete è più efficace di cento mila recitati spontaneamente, giacchè il primo attinge i suoi meriti dalla Passione, mentre il secondo non possiede se non il merito dell'individuo (141). Così le pratiche di minor momento vengono ad acquistare un valore sacramentale che le rende soddisfattoriamente sufficienti, e, nel linguaggio commerciale di cui pare tanto si compiacciano i moralisti, con uno scudo speso in questo mondo il peccatore può pagare un debito di cento scudi da scontarsi nel mondo avvenire (142).

Nonostante ciò, la questione concernente la sufficienza della soddisfazione imposta nel confessionale è stata oggetto di interminabili discussioni. come quella di cui, per la natura dell'oggetto, nessuno può pretendere di saper con certezza alcunchè, e le discussioni furono necessariamente vaghe ed infeconde. Prima che la teoria sacramentale avesse raggiunta la perfezione, Pietro Lombardo distingue la soddisfazione dovuta alla chiesa da quella dovuta a Dio. Per sè la contrizione del peccatore può bastare tanto per la *culpa* che per la *pœna*; se non la fa, ed il confessore impone una penitenza insufficiente, Dio aggiunge il castigo necessario; ma, siccome nessuno può conoscer l'in-

(140) Jo. Scoti in IV. Sentt. Dist. XV. Q. 1. - Astesani Summæ Lib. V, Tit. xix. Q. 2. - Saulius in Savonarolæ Confessionale fol. 83-a. - Busembaum Medullæ Theol. Moral. Lib. VI. Tract. iv. cap. 1, Lib. 4, Art. 1. - Viva Cursus Theol. Moral. P. VI. Q. 1, Art. 1, n. 6. - La Croix Theol. Moral. Lib. VI, P. ii, n. 1237. - Th. ex Charmes Theol. Univers. Diss. V, cap. iv. Q. 2, Concl. 1. - Palmieri Tract. de Pœnit. pp. 422-439.

(141) Manip. Curatorum P. II. Tract. iii. cap. 10. - « Unde credo quod unum Pater noster impositum in poenitentia a sacerdote efficacius est ad satisfaciendum pro peccatis quam si aliquis dicerit centum millia per semetipsum, quia illud habet meritum a passione Christi, illa vero merito dicentis ».

(142) Salvatori, Istruzione per i novelli confessori, P. I. § xxvii.



terno di un altro, la chiesa saggiamente ha stabilito taluni termini di penitenza per i quali il peccatore soddisfa la chiesa, e per i quali solo si possono rimettere i peccati (143). Così al penitente veniva ad esser imposto un doppio onere; la chiesa altro non poteva fare che prescrivere i termini della riconciliazione, lasciando poi che regolasse i suoi conti con Dio. Ridotta a perfezione la teoria sacramentale, l'Aquinata dimostra che il prete impartendo l'assoluzione, deve rimettere parte delle pene purgatoriali giacchè altrimenti a nulla servirebbe l'opera sua, e l'ispirazione di Dio lo deve guidare nell'imporre una soddisfazione proporzionata alla colpa e tale da mandarlo assolto, ma l'insufficienza non intacca la validità dell'assoluzione giacchè qualunque deficienza verrà supplita col purgatorio (144). Con quella conoscenza profonda delle vie di Dio posseduta dagli scolastici, Duns Scoto dichiara che se il prete impone troppo Dio l'accetta, ma se impone troppo poco lo considera come irragionevole e rimette solo una parte proporzionata della *pœna* (145). Giovanni di Friburgo ammette che il quantitativo di penitenza imposta dal prete non sia necessariamente proporzionato a quello che il peccatore deve; se veramente venisse imposto il quantitativo dovuto, ciò scoraggerebbe, per cui è meglio prescrivere troppo poco e lasciare che supplisca il purgatorio (146). Diffatti ammettevasi generalmente l'impossibilità per il prete di conoscere quale penitenza esattamente imporre, ed i dottori dovettero all'unanimità affermare che qualora fosse stata troppo poca Dio compensava il resto in purgatorio, nè pare si accorgessero menomamente come l'ammettere, con ciò, la sua inevitabile imperfezione ed inadeguatezza, tornasse fatale alle pretese origini divine del sistema (317). Tommaso di Walden fa ingenuamente osservare che siccome solo Dio può conoscere esattamente il quantitativo, l'uomo non può valutarlo, e se, data l'incertezza della penitenza, non si avesse nessuna sicurez-

(143) P. Lombard. Sentt. Lib. IV. Dist. XX. n. 3.

(144) S. Thom. Aquin. in IV. Sentt. Dist. XX. Q. ii, ad. 2; Summæ Suppl. Q. XVIII. Art. 3, 4

(145) Weigel Clavic. Indulg. cap. 6. - Gab. Biel in IV. Sentt. Dist. XVIII. Q. 1, Art. 1, Concl. 2.

(146) Jo. Friburg. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 129.

(147) P. Pictav. Sentt. Lib. III. Cap. 16. - S. Raymundi Summæ Lib. III. Tit. xxxiv. § 4. - Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XXI. Membr. iii. Art. 1. - S. Bonav. Confess. Cap. IV. Partic. 3. - Jo. Scoti in IV. Sentt. Dist. XV. Q. 1. - Astesani Summæ Lib. V. Tit. vi. Q. 1; Tit. xxxi. Q. 2. - Durand de S. Porciano in IV. Sentt. Dist. XX, Q. 1. § 5. - Pœnit. Civitat. cap. 150 (Wasserschleben, p. 705). - P. de Palude in IV. Sentt. Dist. XX. Q. ii ad 3. - Jo. Gersonis Regulæ Morales (Ed. 1488, XXV. G.). - S. Antonini Summæ P. III. Tit. xvii. cap. 20. - Rob. Episc. Aquinat. Opus Quadrages. Serm. XLVIII.



za nelle chiavi, queste non sarebbero se non fonte di disperazione. Ma in modo diverso espone il dilemma il Dr. Weigel, il quale si chiede a che ridurrebbersi la funzione del prete qualora Dio perdonasse la *culpa* per la contrizione e non ratificasse la decisione del confessore quanto alla *pœna* (148). Battista Tornamala si lascia tanto facilmente sconcertare di questi dubbii, ed afferma che qualora il prete creda di imporre una penitenza adeguata e la impone, invece, troppo piccola, questa basta, purchè il penitente lo creda sufficientemente dotto, ma siffatta soddisfazione è incompleta per un penitente che a bella posta vada da un confessore ignorante (149). Caietano e Prierias ricorrono alla dottrina dell'ispirazione dell'Aquinate (150).

I dottori post tridentini si occuparono meno dell'argomento, spoglio com'è di molta della sua importanza per opera delle teorie moderne sulle indulgenze le quali, per le facilitazioni accordate nel lucrare, sono diventate di uso universale. In generale essi credono cogli antichi che il purgatorio supplisca a tutte le deficienze (151), e Renaud dimostra che coloro i quali lo negano si lasciano fuorviare da autori che parlano di restituzione, di obbligo di evitare le occasioni di peccato, ecc., mentre riscontra una fonte inevitabile di incertezze nel fatto che il prete non può dire quale porzione dei meriti di Cristo si possono applicare al perdono dei peccati (152). Henriquez, come Duns Scoto, ritiene probabile che, qualora il confessore vi metta tutta l'attenzione possibile, Dio se ne accontenta e non chiede di più (153). La Croix ammette l'incertezza del risultato, giacchè il giudizio del prete non può stare appetto a quello di Dio ed in questo la soddisfazione differisce dalle indulgenze, perchè in queste il papa offre un equivalente indiscutibile tratto dal tesoro della chiesa (154). Habert pretende che Dio conceda una grazia speciale a coloro che son da lui chiamati alla cura delle anime, ma indebolisce questo concetto aggiun-

(148) Th. Valdens. de Sacramentis cap. CL. n. 1; Cap. CLVII. n. 3. - Weigel Clav. Ind. cap. 6.

(149) Summa Rosella v. *Indulgentia* § 29.

(150) Caietani Opusc. Tract. XVIII. De Confessione, Q. 5. - Summa Sylvestr. v. *Claves*, n. 6.

(151) Azpilcueta Comment. de Pœnit. Dist. V cap. *Consid.* § *Ponit se* n. 5. - Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. 1. n. 15. - Viva Cursus Theol. Moral. P. VI. Q. vi. Art. 1. n. 1. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI, n. 509. - Reuter Neoconfessarius instructus n. 17. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII. cap. 5, Art. 1.

(152) Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. I. n. 17; Lib. VII, n. 49.

(153) Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. VI. cap. xxii. n. 10.

(154) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 1237.



do esser necessario acquistare colla pratica l'esperienza richiesta (155). Ferraris cita autorità militanti per l'una e per l'altra parte della questione della sufficienza, ma conclude l'opinione più probabile esser che la soddisfazione non libera per completo dalle pene del purgatorio giacchè altrimenti si trascurerebbero le indulgenze e le altre opere buone (156). Perciò Willelm van Est raccomanda, quando il penitente riconosce l'insufficienza della penitenza impostagli dal confessore, di supplirvi da sè, giacchè ognuno è obbligato a giudicare da sè (157). Naturalmente simili austerità spontanee verrebbero a detrarre alcunchè al valore del sacramento, nè devesi supporre che il consiglio sia troppo seguito, eccettuato il caso di lucrare delle indulgenze, che il confessore qualche volta s'accontenta di raccomandare, mentre qualche altra impone (158). Tale ritengo sia il costume generale adottato coi penitenti, particolarmente cogli appartenenti a qualcuna delle innumerevoli confraternite dalla chiesa con tanto zelo raccomandate.

Molte altre questioni connesse coll'argomento della soddisfazione valgono appena la pena di esser brevemente accennate. Fino a qual punto il penitente è obbligato a fare la penitenza impostagli? Ecco una questione grandemente dibattuta una volta stabilito il sistema. Abbiamo visto come fosse necessario consultare il penitente su ciò che sarebbe disposto ad accettare, e come si discutesse pure se egli fosse libero di scegliersi di fare la penitenza in purgatorio; ma questo lasciava l'adito aperto ad interminabili discussioni sull'obbligo di obbedire e sulle conseguenze della disobbedienza dopo avere esplicitamente od implicitamente accettata una penitenza. Nonostante le pretese affacciate dalla chiesa che quanto essa legasse sulla terra fosse pure legato in cielo, gli antichi scolastici riconobbero che il giudizio del prete può anche non esser il giudizio di Dio, e che uno può esser legato sulla terra senza esserlo in cielo. Qualora il penitente morisse prima d'aver fatta la penitenza impostagli, Pier Lombardo ricorre alla risorsa infallibile del purgatorio, ma aggiunge che qualora la con-

(155) Habert Praxis Sacr. Pœnit. Tract. V. Reg. 3.

(156) Ferraris Prompta Biblioth. v. *Pœnit. sacram.* Art. III. n. 3, 4.

(157) Estii in IV. Sentt. Dist. XXV. § 21. - Padre Müller (Catholic Priesthood IV. 208-9) ammettendo la completa insufficienza della penitenza moderna, da eccellenti consigli sul modo di supplirvi con opere di carità e di mortificazione.

(158) Viva Cursus Theol. Moralis P. VI. Q. vi. Art. I, n. 1. - Il trattato del Palmieri (Tract. de Pœnit. p. 440) è un monumento di abilità e di prudenza a questo riguardo, poichè lascia il penitente a brancicare nelle tenebre per sapere se il giudizio del confessore abbia o no valore, ma lascia inferire dover aver un valore per opera del potere delle chiavi.



trizione del peccatore fosse stata sufficiente a soddisfare i suoi peccati se ne volerebbe in paradiso dritto dritto anche senza aver terminata la penitenza (159). Il suo discepolo, Pietro di Poitiers trae questo principio delle sue conseguenze inevitabili. Colui al quale sia stata imposta una penitenza indebita, è obbligato a farla di fronte alla chiesa, ma non di fronte a Dio, e se morisse eviterebbe il purgatorio; però, vivendo, è obbligato a farla, e sebbene essa non diminuisca le sue pene in purgatorio, aumenta, però, la sua gloria in paradiso (160). Per quanto concerne la vita presente, tutto questo implica che per il penitente non c'è scappatoia, all'infuori dei riscatti d'uso e delle indulgenze, che in quell'epoca non erano certo così facili come in seguito. Contemporaneamente non si deve dimenticare che fin d'allora era necessario consultare il penitente su ciò che sarebbe stato disposto ad accettare.

Una volta che i canoni lateranesi ebbero resa obbligatoria la confessione, questa introdusse un nuovo fattore, che evidentemente esitò a rendere troppo onerosa la nuova regola coll'affermare assoluto l'obbligo della penitenza — esso non disse che il penitente dovesse farla, ma che dovrebbe cercare con tutte le sue forze di farla (161); confusione discreta che lasciava un margine sufficiente al dubbio. Che i penitenti avessero l'abitudine di interpretare il dubbio in loro favore curandosi ben poco di fare la penitenza una volta ottenuta l'assoluzione, appare evidente dal consiglio dato ripetutamente ai confessori di imporre poca o nessuna penitenza per precetto, allo scopo di evitare di esser disobbediti, permettendo di riscattare tutti i digiuni, preghiere ed elemosine (162). L'Astesano discute la questione con abbondanza tale che ne dimostra l'importanza e l'incertezza, e cita da Riccardo Middleton, il *doctor fundatissimus*, che, qualora il confessore abusasse del suo potere imponendo penitenze irragionevoli ed indiscrete, non legherebbe, ma qualora la penitenza fosse ragionevole e discreta, il penitente dovrebbe accettarla e farla sotto pena di peccato mortale; qualora morisse prima d'averla fatta, dovrebbe soddisfare in purgatorio, e questo applicasi pure all'assoluzione impartita sul letto di morte (163). Così la questione era lasciata virtualmente aperta, eccettuato

(159) P. Lombardi Lib. IV. Dist. XX. § 2.

(160) P. Pictaviens. Summæ Lib. III. cap. 15.

(161) Et injunctam sibi pœnitentiam studeat pro viribus adimplere. - C. Lateran IV. cap. 21.

(162) Jo. Friburg. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 135. - Astesani Summæ Lib. V. Tit. xxxi. Q. 2.

(163) Astesani Summæ Lib. V. Tit. vii. Q. 3; Tit. xxxi. Q. 2. - Rob. Episc. Aquinat. Opus Quadragesim. Serm. XXIX. cap. 1.



per ciò che concerne il peccato commesso trascurando di fare la penitenza accettata, e questa fu la dottrina universalmente accettata. Lo afferma pure S. Antonino, il quale però lascia capire come fosse trascurata, giacchè ammonisce i confessori, che debbono assolvere un penitente, di chiedere loro prima di principiare la confessione, se hanno qualche penitenza arretrata da fare, commutandola qualora il penitente ne rammenti qualcuna (164). Insoluta è pure restata la questione concernente la colpa commessa col non fare la penitenza. Prierias adotta praticamente l'opinione di Riccardo Middleton, mentre il Caietano nega si commetta peccato mortale (165). Il concilio di Trento si astiene discretamente dal legiferare in argomento, lasciando i partigiani delle opposte opinioni in balia delle loro citazioni. Conseguentemente i dottori hanno continuato a divergere. Azpilcueta ed il Zerola affermano che il penitente non è obbligato ad accettare la penitenza, ma se l'accetta deve farla sotto pena di peccato mortale (166). Bartolomeo da Medina ritiene peccato mortale l'omettere la penitenza qualora la si possa fare senza grave incomodo, e dimostra quanto ciò fosse frequente ammonendo i confessori di principiar sempre le interrogazioni domandandolo ed ordinando di farla qualora fosse stata omessa (167). Più severo è il Suarez, il quale afferma che siccome spesso la penitenza è trascurata, la prossima confessione il confessore può rifiutare l'assoluzione fino a che sia stata fatta (168). Il lassista Juan de Medina afferma che il compiere la penitenza è a discrezione del penitente e dipende dal desiderio dello stesso di evitare le pene del purgatorio (169). Le opinioni sono svariatissime, ed esprimono tutte le ombre e penombre del rigorismo e del lassismo, sì che sarebbe superfluo perder tempo ad enumerarle (170). Come abbiamo visto, una soluzione della vessata

(164) S. Antonini Summæ P. III. Tit. xiv. cap. 19, § 19; Tit. xvii. cap. 20, § 1.

(165) Summa Sylvestrina v. *Confessio sacram.* I. n. 30. - Caietani Opusc. Tract. VI. Q. 2. - Eppure vedi pure Tract. XX.

(166) Azpilcueta Manuale Confessar. cap. xxi. n. 43. - Zerola Praxis Sacr. Pœnit. cap. XXV. Q. 9.

(167) Bart. a Medina Instruct. Confessar. Lib. II. cap. 6.

(168) Francolini de Disciplin. Pœnit. Lib. III. cap. vii. § 8, n. 13

(169) Jo. Medina de Pœnit. Tract. III. de Satisfactione Q. 6 (Amort. de Indulgent. II, 153).

(170) Quanto il curioso può desiderare in queste materie lo può trovare in Estii in IV<sup>o</sup> Sentt. Dist. XV. § 20. - Fornarii Instit. Confessar. I, cap. 3. - Reginald. Praxis Fori Pœnit. Lib. VII, n. 13, 33. - Summa Diana v. *Pœnitentiam acceptare; Pœnitentiam implere* n. 15 22. - Escobar Theol. Moral. Tract. VII. Exam. iv. n. 34, 40. - Tamburini Method. Confess. Lib. IV. cap. ii. § 1. - Juenin de Sacram. Diss. VI. Q<sup>o</sup> vi. cap. 6, Art. 2. - Busembaum Medullæ Theol. Mor. Lib. VI, Tract. iv, Dub. 4, Art. 1, n. 8. - Cle-



questione è questa, che il confessore può imporre parte o tutta la penitenza o *sub levi* o *sub gravi*.

Col celere decrescere del quantitativo di soddisfazione richiesta, si è più caldamente stabilito l'obbligo, ed a ciò hanno contribuito, sebbene in varia guisa, tanto i rigoristi che i lassisti. Il Liguori, uno dei primi rappresentanti dei lassisti, pur affermando l'obbligo, dice però che la penitenza imposta ha da esser giusta; qualora fosse ingiusta, oppure il penitente non fosse in grado di farla, non vi è obbligato. Dall'altro canto, il Concina sostiene l'obbligo incondizionato di accettare e fare la penitenza; ei chiede se i penitenti abbiano ad esser giudici in causa propria; ammette la generalità dell'opinione dei lassisti, ma la dichiara falsa e contraria alla tradizione universale della chiesa (171). Non si sa con precisione se questa questione sia stata veramente risolta. Miguel Sanchez segue il Liguori e dice che la penitenza ha da esser giusta. Marco offre al penitente, quando si tratti di penitenza troppo ardua, l'alternativa o di partirsene senza l'assoluzione o di ricorrere ad un confessore più alla mano (172). Palmieri dichiara nessun potere terreno aver facoltà di esonerare il penitente dalla soddisfazione impostagli dal confessore, la decisione del quale è assolutamente superiore a qualunque appello, eccettuato il caso in cui si lucrasse qualche indulgenza (173). Pur continuando ad esistere alcune divergenze intorno a punti particolari, i moderni tendono evidentemente a riconoscer l'obbligo, ma i teologi omettono di conciliare questo col carattere riconosciuto volontario della penitenza.

Se, teoreticamente, l'obbligo di accettare e di fare la penitenza si può considerare come stabilito, l'importanza secondaria nei tempi moderni attribuita alla penitenza apparisce chiaramente nella dolcezza con cui sono trattati coloro che la omettono per dimenticanza. Parrebbe che il disprezzo così manifestato per il sacramento avesse dovuto esser considerato offesa gravissima, sopra tutto se si giudica dal modo in cui generalmente vi si è alluso. Fino alla prima metà del

ricati de Pœnit. Decis. XXX, n. 6, 8, 9. Viva Theol. Trutina in Prop. XV, Alex. PP. VII. - Antoine Theol. Moral. Tract. de Pœnit. Art. III, Q. 7. - Bened. PP. XIV. Istruzioni per gli Figliuoli (Concil. Rom. anno 1725, p. 446). - La Croix Theol. Mor. Lib. VI. P. I, n. 1277-81. - Habert Prax. Sacr. Pœn. Tract. V, Bened. P. P. XIV, Encyc. *inter præteritas* § 65, 3 Dic. 1749.

(171) S. Alph. de Liguori Theol. Moral. Lib. VI. n. 515-16. - Concina Theol. Christ. contractæ Diss. II. cap. 10, n. 1.

(172) Mig. Sanchez, Prontuario de la Teologia Moral. Trat. VI. Punto vi. - Marc. Institt. Moral. Alphonsianæ n. 1721.

(173) Palmieri Tract. de Pœnit. p. 458.



secolo XVI ritenevasi dover considerare come nulla l'assoluzione impartita ad un penitente che poi avesse dimenticato o trascurato di fare la penitenza impostagli, e dicevasi che egli avesse l'obbligo di ripetere la confessione assoggettandosi ad una nuova soddisfazione (174). I teologi post-tridentini fecersi più benevoli, sebbene questo implicasse un notevole cangiamento di dottrina in riguardo del sacramento. Essi sono concordi nel dire non esser necessario ripetere la confessione e che il penitente non può affatto sostituirla con qualche cosa d'altro, giacchè non sarebbe sacramentale. Alcuni ritengono doversi accennare a siffatta dimenticanza nella prossima confessione; altri dicono che se il confessore si ricorda confusamente della cosa può esser richiesto di commutare la penitenza, oppure potersi fare una confessione generale ad altro confessore, chiedendogli una penitenza sufficiente a compensare quella dimenticata (175). Altri sono ancor più liberali. Il Tamburini, per esempio, dice che dimenticare la penitenza esonera dall'obbligo di farla, o di riconfessarsi, e la confessione devesi ripetere solo quando trattisi di dimenticanza colpevole; Chiericato afferma che il penitente che dimentichi la penitenza e pensi d'averla fatta non è più obbligato a farla (176). Prevalse il concetto lassista. Il quale, stando al Liguori, consiste in ciò, che il dimenticare la penitenza non è peccato; se il penitente può facilmente sapere dal suo confessore in che consistesse, deve farla; altrimenti è buona cosa ne chieda un equivalente nella prossima confessione, ma probabilmente non è necessario ripetere la confessione (177). Manzo dice che se la dimenticanza è colpevole, è peccato, altrimenti no, ma in nessun caso è necessario ripetere la confessione (178). Bonal dichiara positivamente non esser necessario ripetere la confessione; fare una penitenza dimenticata è impossibile, e nessuno è tenuto all'impossibile

(174) Manip. Curat. P. II. Tract. iii. cap. 7. - Passavanti, Lo Specchio della vera Penitenza, Dist. V. cap. 5. - Summa Angelica v. *Confessio* IV. § 13. - God. Rosemondi Confessionale fol. 114-a. - Martini de Frias de Arte audiendi Confessionis fol. vii-b.

(175) Jo. Sanchez Selecta de Sacramentis Disp. XV, n. 11. - Escobar Theol. Moral. Tract. VII. Exam. iv. n. 40. - Gobat Alphab. Confess. n. 769. - Busembaum Medulla Theol. Moral. Lib. VI, Tract. iv. Dub. 4, Art. 1, n. 8. - La Croix Th. Mor. Lib. VI, P. ii. n. 1275.

(176) Tamburini Method. Confess. Lib. IV, cap. ii. § 4. - Clericati de Pœnit. Decis. XXXIV. n. 23.

(177) S. Alph. de Liguori Th. Mor. Lib. VI. n. 515-16; Praxis Confessarii n. 13. - Mig. Sanchez, Prontuar. de la Teol. Mor. Trat. VI. Punto vi. - Gury Comp. Th. Mor. II, 530.

(178) Manzo Epitom. Th. Moral. P. I. De Pœnit. n. 57 (Ed. II. Neapoli, 1836).



(179). Evidentemente, la soddisfazione, sulla quale è basata tutta la teoria della confessione, è ridotta ad una semplicissima formalità.

Una deduzione simile si può trarre dalle opinioni in voga sul tempo entro il quale la penitenza va fatta, sebbene, come di solito, varie siano le opinioni di lassisti e rigoristi. I rigoristi ritenevano si dovesse fare nel più breve termine possibile, od almeno entro il termine fissato dal confessore; mortale peccato è qualunque non necessaria dilazione (180). I lassisti ritengono che il tempo costituisca una differenza di poco conto; se il confessore lo prescrive, il posporlo non è che peccato veniale; se non stabilisce tempo, basta farla entro un anno, a meno che il penitente si confessi più spesso (181). Pare che le idee moderne non arrivino a questo punto di lassezza; si ritiene che, in caso di penitenze gravi per peccati gravi, una dilazione di due o tre mesi costituisca probabilmente peccato mortale (182).

Abbiamo già accennato a penitenze ingiuste ed irragionevoli, e sebbene, dato che oggi la penitenza è ridotta ai minimi termini, la questione non sia di molta importanza pratica, pure, anticamente quando i penitenziali non erano ancora del tutto antiquati era di non lieve interesse, giacchè, pur ammettendo la necessità di consultare in proposito il penitente, tutte le regole erano ancor troppo vaghe per vincolare il confessore che arbitrariamente avesse imposta una penitenza ad un penitente ignorante o timido. Teoreticamente, il prete, nel confessionale, rappresenta Iddio, ed, in questa sua qualità, possiede un'autorità limitata esclusivamente dai canoni e dalla giurisdizione accordatagli nella sua diocesi, ma difficilmente puossi impedire all'umana debolezza di abusare di un potere irresponsabile, e sebbene nel diritto canonico non si riscontri provvedimento alcuno in riguardo di appelli dalle sue decisioni, il diritto esterno riuscì a stabilire qualche cosa. Alla fine del secolo XII, quando la giurisdizione dei parroci erasi appena stabilita, ammettevasi che qualunque altro prete potesse

(179) Bonal Instit. Theol. T. IV, n. 291.

(180) Antoine Theol. Mor. De Pœnit. Art. III. Q. 8. - Th. ex Charmes Theol. Univ. Dist. V. cap. 5, Q. 2, Concl. 2. - Concina Theol. Christ. contract. Lib. XI. Diss. ii, cap. 10, n. 3.

(181) Reginaldi Praxis Fœri Pœnit. Lib. VII. n. 43. - Escobar Theol. Moral. Tract. VII. Exam. iv. n. 40. - Summa Diana v. *Pœnitentiam commutare* n. 19, 21. - Tamburini Method. Confess. Lib. IV, cap. ii. § 2, n. 9. - Busembaum Medullæ Th. Moral. Lib. VI. Tract. iv. Dub. 4, Art. 1. - Clericati de Pœnit. Decis. XXXIV. n. 20.

(182) Gury Comp. Theol. Moral. II. n. 530. - Bonal Instit. Theol. T. IV, n. 291. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XIV, cap. 5, Art. 2.



mitigare una penitenza imposta dal parroco (183). Pare che il canone lateranese abolisse questo privilegio, ma riaffermossi ben tosto. Nel 1317, Astesano discute lungamente la questione, in modo da dimostrare quanto la pratica fosse ancora confusa ed incerta. Ammette che qualora il confessore abusi del potere delle chiavi per imporre una penitenza indiscreta ed irragionevole, il penitente non sia obbligato ad accettarla ed a farla, ma non definisce con sufficiente chiarezza il rimedio. In casi siffatti, Riccardo Middleton suggerisce di ricorrere al confessore o ad un altro perchè gli venga mitigata. Colui che l'impone può sempre commutarla o rilassarla, ed altrettanto può fare il superiore, ma che lo possa fare un uguale è questione discussa, ed alcuni l'affermano, mentre altri lo negano. L'Astesano pensa che lo possa, ma se la penitenza consistesse nel prestar servizio nei luoghi santi, solo il papa od il suo immediato delegato può commutarla od abolirla (184). Pare che a partire dalla metà del secolo XIV il principio di appello riuscisse a stabilirsi, giacchè Passavanti e S. Antonino dicono che qualora il penitente trovi troppo onerosa la penitenza impostagli, può ricorrere ad altro prete il quale può commutarla, ed altri autori posteriori asseriscono che qualunque prete può mitigare o rilasciare la penitenza imposta da un altro (185). Data la rivalità tra i confessori secolari e regolari è facile scorgere quale influenza questo potesse esercitare sulla diminuzione progressiva della soddisfazione.

Una volta ammesso, il principio sviluppossi fra i teologi post-tridentini, fino al punto da affermare che anche un inferiore può mitigare una penitenza imposta da un superiore (186). Si discusse perfino da alcuni se il penitente lo potesse fare di sua iniziativa (187). Però, appellando ad altro confessore, si ammise la confessione doversi fare a quest'ultimo, la qual cosa parve naturale, trattandosi di atto sacramentale altrimenti egli non avrebbe la necessaria conoscenza dei fatti;

(183) Bernardi Papiens. *Summæ Decretalium* Lib. V. Tit. xxxiii. § 6. - « Consuetudo tamen ecclesiæ admisit ut ab aliis sacerdotibus pœnitentia relaxetur vel minuetur ».

(184) Astesani *Summæ* Lib. V, Tit. xxxi. Q. 2.

(185) Passavanti, *Lo Specchio della Vera Penitenza*, Dist. V, cap. 5. - S. Antonini *Summæ* P. III. Tit. xiv. cap. 19, § 19. - *Summa Angelica v. Confessio* VI. § 4. - *Summa Sylvestrina v. Confessio sacram.* I. §§ 30, 31.

(186) Zerola *Praxis Sacr. Pœnit.* cap. XXV. Q. 10; cap. XXVI. Q. 36. - Henriquez *Summæ Theol. Moral.* Lib. V. cap. xxii, n. 1, 2. - *La Croix Theol. Moral.* Lib. VI. P. ii. n. 1294. Liguori, però, dice (*Theol. Moral.* Lib. VI. Art. 529) a ciò esser contraria l'opinione comune.

(187) Henriquez *Summæ Theol. Moral.* Lib. V. cap. xxii. n. 3. - Gobat *Alphab. Confess.* n. 775-6.



ma anche questo venne negato da alcuni, che ritennero ciò non necessario (188). Il rigido Pére Juenin studiasi di porre un limite a questa rilassatezza; ei dimostra non potersi ricorrere in appello da una penitenza imposta *clave non errante*, sebbene lo si possa fare da una *clave errante*, ma non porta prova alcuna del suo asserto; diffatti si tratta di una distinzione difficilissima a chiarirsi; egli dice che gli autori sono sempiternamente divisi sul potere di un confessore di scartare il giudizio di un altro, e ritiene che in siffatti casi dubbii debbasi tenere l'opinione più sicura (189). Vane proteste. Rigoristi e lassisti ammisero il diritto del penitente al quale sia stata imposta una penitenza ingiusta od irragionevole, di ricorrere ad altro confessore, sebbene i rigoristi affermassero la commutazione potersi fare solo per ragioni gravi. Il Liguori dice che qualora il penitente ritenga di esser stato colpito da penitenza troppo onerosa, deve andarsene senza l'assoluzione e ricorrere ad altro prete, e questa pare sia oggi la pratica corrente, sebbene si possa pure appellare ad un altro dopo aver ricevuto il sacramento completo (190). E' disputato, poi, se il penitente abbia il diritto di fare la prima penitenza imposta, in luogo della seconda (191).

Un'altra questione è stata oggetto di interminabili dibattiti ed è stata praticamente risolta in varie guise — se le opere di soddisfazione debbano compiersi in istato di grazia, oppure bastino anche se il penitente commetta peccato mortale dopo aver ricevuta l'assoluzione e prima di aver fatta la penitenza. Abbiamo visto come nella chiesa antica la riconciliazione venisse dilazionata fino a penitenza compiuta, e come fosse innovazione dei Penitenziali l'ammettere il penitente alla comunione a mezza penitenza, la qual cosa suppone l'efficacia delle opere compiute in istato di peccato. Però, gli scolastici svilupparono la teoria secondo la quale tutte le opere compiute senza la grazia sono « morte », sono completamente insufficienti a restaurare il pecca-

(188) Summa Diana v. *Pœnitentiam commutare* n. 11, 12. - Gobat Alphab. Conf. num. 775-6.

(189) Juenin de *Sacramentis* Diss. VI. Q. vi, cap. 5, Art. 1.

(190) Clericati de *Pœnit.* Decis. XXX, n. 9. - Summæ Alexandrinæ P. I, n. 623. - La Croix Theol. Moral. Lib. VI, P. ii, n. 1293-4. - Antoine Theol. Moral. Tract. de *Pœnit.* Art. III, Q. 7 - Concina Theol. Christ. contract. Lib. XI, Diss. ii, cap. 10, n. 55 - Th. ex Charmes Theol. Univ. Diss. V. cap. 5, Q. 2, Concl. 2. - S. Alph. de Liguori Theol. Moral. Lib. VI, n. 515, 529; Praxis Confess. cap. I, n. 13. Reuter Neoconfessar. instruct. n. 19. - Gury Comp. Theol. Moral. II, 533. - Bonal Institut. Theol. T. II, n. 289.

(191) Manzo Epit. Theol. Moral. P. I. De *Pœnit.* n. 65.



tore, e quando i Giansenisti si studiarono di richiamare in vigore la pratica antica di differire l'assoluzione a penitenza compiuta, venne loro trionfalmente obbiettato che la penitenza senza assoluzione val nulla, giacchè l'assoluzione è essenziale a rendere accette a Dio le opere. Prescindendo da queste astrazioni teologiche parrebbe evidente che uno talmente dedito al peccato da non potersene astenere, compiendo quella leggiera penitenza impostagli in prezzo del perdono, difficilmente si potrebbe considerare meritevole di assoluzione, ed un testo delle False Decretali, incorporato nella compilazione di Graziano, dichiara enfaticamente il digiuno e la preghiera inutili a colui che non ha dimenticata l'iniquità (192). Naturalmente gli scolastici affrontarono l'argomento colla loro usuale determinazione di risolvere ogni particolarità e colla loro abituale mancanza di armonia. Il vescovo Guglielmo di Parigi dice assolutamente che le opere non compiute in istato di carità non piacciono a Dio e non sono soddisfatorie (193). Ma era impossibile tradurre ciò in pratica, giacchè nessun ecclesiastico avrebbe potuto dire se il penitente era o no in carità, ed Alessandro di Hales suggerisce che la penitenza fatta in istato di peccato soddisfa la chiesa, quantunque non soddisfi Iddio; occorre ripeterla in carità, ma, in ogni caso, essa guadagna al penitente qualche utile temporale ed in ciò con lui s'accorda il cardinal Enrico di Susa (194). L'Aquinata esige assolutamente la ripetizione delle opere compiute senza carità, ma pensa che possano servire a mitigare i dolori dell'inferno; suggerisce pure un altro punto importante se siffatte opere morte rivivano quando il peccatore si mette in istato di grazia, giacchè in tal caso una posteriore confessione colla debita attrizione servirebbe a riconvalidarle, ma rigetta quest'affermazione (195), Bonaventura è d'accordo nel dire che le opere senza la carità alleviano le torture dell'inferno, e dice esservi degli autori che ritengono che esse esentino dai tormenti del rimorso, ma non da quelli del fuoco; quanto alla loro reviviscenza, sonvi opinioni per l'una e per l'altra parte, ma la negativa

(192) Cap. 21 Caus. XXXIII. Q. iii. Dist. 3. - « Nihil prodest homini jejunare et orare et religionis bona agere, nisi mens ab iniquitate revocetur ». - Attribuito a S. Pio I.

(193) Guillel. Paris. de Sac. Pœnit. cap. 20.

(194) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XXIV. Membr. iv. Art. 1, 2, 3 § 1. - Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remis. § 58. Così pure Pet. Hieremiæ Quadragesimale Serm. XIV.

(195) S. Aquinat. Summæ Supp. Q. XIV. Art. 2, 3, 5. Cf. Durand de S. Porciano in IV. Sentt. Dist. XV, Q. ii. § 9.



è più sicura (196). Giovanni di Friburgo accetta la conclusione che siffatte opere non possono riconciliare con Dio, ma diminuiscono il castigo del giorno del giudizio, producono prosperità terrena, aprono il cuore al pentimento e rallentano la stretta del demonio sul peccatore; se si tratta di opere materiali non è necessario ripeterle, ma lo è se mentali (197). Duns Scoto, lavorando di sottile dialettica, dimostra che le opere senza la carità soddisfano la chiesa e bastano per Dio, pur non placandolo, e perciò non è necessario ripeterle (198). L'Astesano nega che in istato di peccato si possano compiere opere di soddisfazione, sebbene le stesse possano servire a mitigare il castigo, e, se principiate in carità, possono proseguire in istato di peccato; inoltre, non possono rivivere per uno stato di carità susseguente (199). Data questa varietà di opinioni ognuno può seguire la sua, sì che molti abbracciano il compromesso suggerito da Alessandro di Hales, che la penitenza compiuta in istato di peccato soddisfa la chiesa ma non Dio donde si arriva alla conclusione esser consigliabili penitenze brevi per non esporre il penitente al pericolo di ricaduta mentre le sta compiendo. Con ciò questi teologi non sembrano accorgersi che pigliano in giro Domineddio (200).

La questione è rimasta insoluta. Prierias, fedele al suo maestro, l'Aquinate, sostiene positivamente che la penitenza compiuta in istato di peccato mortale è vana, sebbene non sia necessario ripeterla, e deve esser in qualche modo sostituita, sia quaggiù che in purgatorio (201). Caietano afferma trovarsi ancora *sub iudice*; ei discute a lungo e con grande sottigliezza; ammette che la penitenza senza la carità soddisfi la chiesa militante, e pensa che forse l'anima possa supplire alle defi-

(196) S. Bonavent. in IV Sentt. Dist. XV. P. I, Art. 1. Q. 4, 6.

(197) Jo. Friburg. Summæ Conf. Lib. III. Tit. xxxiv, Q. 130-2, 138, 140, 142.

(198) Jo. Scoti in IV. Sentt. Dist. XV. Q. I.

(199) Astesani Summæ Lib. V. Tit. xxii. Q. 4, 5, 6, 8.

(200) Jo. Gersonis Regulæ Morales; Comp. Theol. De Sollicitudine Ecclesiasticorum Partic. 1x. - S. Antonini Summæ P. III, Tit. xiv, cap. 10, §§ 1, 2. - Summa Angelica v. *Confessio* I. § 19; *Interrogationes*; *Pœnit.* § 14. - Naturalmente si presentarono tutta una schiera di questioni e distinzioni. Così il Gerson divide la soddisfazione in *reconcilians*, da farsi in istato di grazia, in *satisfaciens* od *exolvens*, che non è necessario ripetere nemmeno se non è fatta in istato di grazia ma della quale distinzione non dà spiegazione alcuna. S. Antonino afferma che i dottori distinguono le penitenze passeggere, come sarebbero le preghiere e che occorre ripetere, da quelle che hanno effetti duraturi, come sarebbero i digiuni e le elemosine, e che non è necessario ripetere.

(201) Summa Sylvestrina v. *Satisfactio* n. 6, 7.



cienze della stessa nella chiesa trionfante (202). Il concilio di Trento avrebbe potuto risolvere la questione e probabilmente credette d'averlo fatto lanciando l'anatema contro chi avesse sostenuto che le opere senza la grazia possano riconciliare con Dio (203). In conformità di ciò il Catechismo Tridentino dichiara che per soddisfare Iddio, il penitente dev'esser giustificato, e che le opere compiute senza fede e carità non possono in alcun modo piacere a Dio (204). Dopo di ciò, l'ammettere che le opere compiute in istato di peccato possano soddisfare la chiesa sembra un voler completamente separare la chiesa da Dio, ma non c'è abilità di dialettico che possa rimuovere la difficoltà, poichè se Dio conosce il cuore dell'uomo, la chiesa non lo conosce, e deve accontentarsi di accettare opere esterne, per quanto questo sia assai umiliante per la sua infallibilità. Quindi il dibattito è continuato fino ad oggi con grande varietà di opinioni per parte di autorevoli dottori, ritenendo alcuni che la penitenza compiuta in istato di peccato soddisfi la chiesa ma non Dio, ed altri che non soddisfi, ma che non si possa sostituire; alcuni affermano siffatte penitenze doversi ripetere, ed altri no; alcuni dicono che hanno il loro valore appena il penitente viene a trovarsi in istato di grazia, ed altri no. Benedetto XIII, nel 1725, autorizzava a dichiarare esser opinione comune che siffatte penitenze soddisfino l'obbligo imposto dalla chiesa, e non sia necessario ripeterle, ed in questo senso si esprimono gli autori moderni — l'obbligo è soddisfatto sebbene probabilmente non si scongiuri la *pœna*. Tuttavia la questione è ancora discussa (205). Un punto ausiliario è

(202) Caietani Opusc. Tract. VI. Q. 2.

(203) C. Trid. Sess. VI. De Justificatione can. I.

(204) Catech. Trid. De Pœnitentia cap. xiii.

(205) Le idee contraddittorie dei teologi post-tridentini si possono riscontrare in Bart. a Medina Instruct. Confessar. Lib. II. cap. vi. - Zerola Praxis Sacr. Pœnit. cap. XXV. Q. 18, 28. - Estii in IV. Sentt. Dist. XV. § § 16, 17. - Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. V, cap. 20. - Reginaldi Praxis Fari Pœnit. Lib. VII, n. 9. - Summa Diana v. Pœnit. commutare n. 23. - Escobar Theol. Moral. Tract. VII. Exam. iv. n. 34, 40. - Alabardi Tyrocin. Confession. p. 79 (Venet. 1628). - Berteau Director. Confessar. p. 486. - Busebaum Medullæ Theol. Moral. Lib. VI. Tract. iv. Dub. 4, Art. 1, n. 8. - Gobat Alphab. Confessar. n. 770. - Tamburini Method. Confessar. Lib. IV. cap. ii. § 2, n. 10. - Juenin de Sacram. Diss. VI. Q. vi. cap. 6, Art. 3. - Clericati de Pœnit. Decis. VIII. n. 4, 7; Decis XXXIV, n. 21. - Istruzione per li Figliuoli (Concil. Rom. 1725, p. 446). - Antoine Theol. Moral. De Pœnit. cap. I. Art. iii. Q. 9. - Wigandt Trib. Confessar. Tract. XIII. Exam. iii, n. 129. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI, n. 522-3. - Ferraris Prompta Biblioth. v. Pœnit. sacram. Art. III. n. 6, 7. - Concina Theol. Christ. contr. Lib. XI. Diss. ii. cap. 8, n. 4. - Th. ex Charmes Theol. Univ. Diss. V, cap. 5, Q. 2. Concl. 2. - Manzo Epit. Theol. Moral. P. I. De Pœnit. n. 60. - Gury Comp. Theol. Moral. II, n. 529. - Bonav. Institut. Theol. T. IV, n. 291. - Palmieri Tract. de Pœnit. 425. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII. cap. 5, Art. 2.



questo se sia peccato fare la penitenza in istato di peccato ma il Lacroix risolve la matassa coll'osservazione che siccome non c'è penitente che non lo faccia pare semplicemente di senso comune il dire non esser peccato (206).

Affine a questa è una questione che illustra le dubbiezze inseparabili da un sistema così artificiale qual'è quello della confessione. Le opere di soddisfazione si possono fare per peccati non ancora rimessi? Praticamente parrebbe impossibile rimettere la *pœna* di peccati di cui non esiste ancora la *culpa*, ma si possono addurre forti argomenti per l'una e l'altra parte, e gli avvocati dell'affermativa allegano in loro favore un argomento apparentemente inconfutabile — un'indulgenza di quindici anni, concessa, nel 1658 da Alessandro VII a chi avesse assistito alla messa celebrata in occasione della presentazione della Rosa d'Oro al capitolo di Siena, purchè debitamente confessati dei propri peccati o coll'intenzione di confessarsene in conformità del precetto (207).

Particolarità degna di nota della soddisfazione è il poter essa esser fatta per mezzo di procuratore, ossia presentando un sostituto che s'assoggetti alla penitenza in luogo del peccatore. A parecchie influenze puossi attribuire l'origine di questo costume, sebbene tutte siano nominalmente basate su Giacomo V. 16 (208). Tuttavia un'influenza preponderante sullo sviluppo della pratica venne esercitata dall'articolo nel Credo sulla Comunione dei Santi e l'interpretazione datagli secondo la quale tutti possono partecipare dei meriti delle opere buone compiute da altri purchè debitamente applicabili: così l'idea che uno possa soddisfare per un altro, a quella guisa che il sacrificio di Cristo ha pagato per i peccati di tutto il genere umano, poco alla volta riuscì ad introdursi ed a stabilirsi saldamente nei costumi della chiesa. Gregorio Magno si lagna della pretesa affacciata dai peccatori di esser giustificati dalla fede e dalla penitenza compiuta da altri, senza aver essi stessi dolore alcuno (209). Era naturale che questo sistema incontrasse il favore dei barbari, come quelli che avevano il costume di

(206) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 1245-6.

(207) Clericati De Pœnit. Decis. VIII, n. 8, 9.

(208) Nella versione di Douay leggesi: « pregate l'uno per l'altro perchè possiate esser salvi » - nella Volgata « ut salvemini ». Il passo evidentemente si riferisce agli ammalati. Nel testo originale trovasi *opos tatete*, e parrebbe reso giustamente con « guariti » nell'A. V.

(209) Gregor. PP. I. Exposit. in I. Regum Lib. VI. cap. ii. § 27.



presentare un campione o sostituito nei combattimenti giudiziari od ordalie, quando trattavasi di esperire il giudizio di Dio, e lo spirito dei tempi portava a credere che dinanzi al tribunale di Dio uno potesse ricorrere allo stesso mezzo. Un altro stimolante del costume puossi riscontrare nel sistema dei riscatti al quale abbiamo accennato più sopra, dove, lo si ricorderà, spesso assumeva la forma di un penitente che assoldava un sant'uomo perchè pregasse o recitasse salmi in sua vece, o per lui celebrasse delle messe. Espressione singolarmente cruda di questo sistema di penitenza per procuratore è quello vigente fra gli Anglo-Sassoni della seconda metà del secolo X, che dimostra come la pratica fosse nel suo pieno vigore. Un uomo potente poteva sbarazzarsi di sette anni di penitenza semplicemente vestendo di sacco e camminando a piedi nudi per tre giorni e pagando 852 uomini che per lui digiunassero per tre giorni, la qual cosa rappresentava precisamente la cifra di giorni necessaria a costituire sette anni (210). Un esempio di ciò l'abbiamo visto nelle frequenti istruzioni impartite dagli *ordines* ai preti perchè per due o tre settimane condividessero il digiuno dei loro penitenti. Fin dal secolo VII, una regola monastica stabilisce che se uno dei frati sia turbato da cattivi pensieri tutta la comunità debba rigorosamente digiunare fino a che la macerazione generale abbia avuto il suo effetto, e fra i canonici regolari del secolo XII, quando un membro veniva a morte, il resto della comunità faceva per lui la debita soddisfazione che andava dai sette ai trenta giorni (211).

Si comprende facilmente perchè si incoraggiasse il sistema della sostituzione dei penitenti: esso era per gli ecclesiastici un'ottima fonte di utili. Il penitente in cerca di un sostituto rivolgevasi naturalmente al prete, per il qual il digiuno e la preghiera e le conseguenti inabilità erano assai meno onerose, dal quale potevasi più facilmente aspettare che compiesse quelle tali opere necessarie, e la santità del quale le avrebbe rese più efficaci. Naturalmente questo servizio era pagato, e così anche la penitenza per mezzo di procuratore rappresenta un'altra forma di riscatto. Come ciò avvenisse apparisce da una carta del 1154, colla quale il conte Ildebrando abbandonava all'abbazia di San Saviour talune terre disputate in considerazione dei servizi spirituali, fra i quali figurava quello di averlo esonerato dal peso di tre anni di penitenza impostagli per i suoi peccati dal vescovo di Arezzo (212).

(210) *Canons under King Edgar: Of Powerful Men*, cap. 2 (Thorpe, II, 287).

(211) *Regulæ Magistri* cap. IV. (Migne LXXXVIII. 981). - P. de Hostiens *Regulæ Clericorum Lib. II. cap. 22.*

(212) *Murator Antiq. Ital. LXVII. (Tit. XIV, p. 101).*



E la faccenda fecesi talmente regolare da stabilire perfino la tassa che dovevasi pagare per pellegrinaggi compiuti a mezzo di sostituti (213). Un esempio del metodo seguito, in cui la soddisfazione venne resa dalla pietà filiale, ce l'offre una formula della penitenzieria papale. Uno intraprende un pellegrinaggio a Roma per fare la penitenza imposta al padre suo di passare la quaresima nell'adempimento di religiosi doveri; ma ben presto s'accorge che le spese son troppo gravi, e ricorre al papa per esserne dispensato; vien scritto al suo vescovo di commutare in opere pie il denaro destinato al viaggio aggiungendovi ancora qualche cosa (214). Così le opere buone si potevano comprare e vendere e trasferirle ad altri come qualunque altra mercanzia (215).

Gli scolastici non furono completamente d'accordo sull'uso di questo sistema. Alcuni, come Alessandro di Hales, ritennero che solo l'impotenza per parte del penitente a fare la penitenza potesse giustificare l'uso di un sostituto, e richiedevasi l'assentimento del confessore (216). L' Aquinate e Bonaventura non lo restrinsero al caso di impotenza, ma dissero che la penitenza medicinale non si può trasferire, poichè siffatto metodo di soddisfazione non ha alcun effetto medicinale (217). L'Astesano accetta come naturale questa teoria, e

(213) Da antiche memorie londinesi pare che il prezzo di un pellegrinaggio fatto a piedi nudi a S. Tommaso di Canterbury od a S. Maria di Walsingham fosse di venti scellini; a Compostella era di sette sterline; a Roma, compresa una quaresima da passare colà in preghiera, di dieci marchi. Per Terra Santa, compreso il Monte Sinai, offrivansi venti sterline, ma erasi dubbiosi se si potesse avere un pellegrinaggio per denaro. - London Atheneum, Sept. 1, 1891, . 318. Ancora nel 1666, il Gobat dice (Alph. Confessar n. 768) che un confessore può imporre di fare un pellegrinaggio per sostituto, purchè il penitente paghi

(214) Formulary of Papal Penitentiary, p. 161 (Philadelphia, 1892).

(215) La teoria perfezionata dagli scolastici trovasi così espressa: « Opus unius potest alteri valere non solum per viam orationis, sed etiam per viam meriti. Quod quidem dupliciter contigit. Uno modo propter communicationem in radice operis meritorii quæ est charitas. Et sic omnes qui invicem charitate connectuntur aliquod emolumentum ex mutuis operibus reportant, secundum mensuram status uniuscuiusque; quia unusquisque in propria gaudebit de bonis alterius. Et inde est quod articulus fidei ponitur, communio sanctorum. Alio modo ex intentione facientis: ut cum quis aliqua opera specialiter ad hoc facit ut talibus prosint. Unde ista opera quodammodo efficiuntur eorum pro quibus fiunt, quasi eis a faciente collata. Unde possunt eis valere vel ad impletionem satisfactionis vel ad aliquod hujusmodi quod statum eorum non mutat ». - Astesani Summæ Lib. III, Tit. xxxvii, Art. I, Cf. S. Th. Aquin. Quodl. VIII, Art. ix; Gabr. Biel in IV. Sentt. Dist. XLV. Q. ii. Art. 1.

(216) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XXIV. Membr. iv. Art. 4.

(217) S. Th. Aquin. in IV. Sentt. Dist. XX. Q. ii. ad 2; Summæ Suppl. Q. XIII. Art. 2. - S. Bonaventuræ in IV, Sentt. Dist. XX, P. ii. Art. 1, Q. I. Cf. Jo. Friburg. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 129.



ne dimostra l' utilità tanto per il principale che per il sostituto (218). Durand de S. Pourçain lo considera come un contratto qualunque, dimostrando con ciò quanto fossero materialistiche le concezioni dei rapporti tra Dio e l'uomo. A quella guisa che uno può pagare il debito di un altro, così si può soddisfar Dio per un altro; certo, la ricompensa è maggiore se uno fa la penitenza da sè, e se muore prima che il sostituto abbia compiute le opere ingiunte, deve bilanciare la cosa in purgatorio, e se il sostituto continua anche dopo la morte del principale, chi resta ne gode il frutto; se il prete acconsente al contratto, l'efficacia è certa; se no, è dubbia (219). Pierre de la Palu è più rigido; se si ricorre ad un sostituto per debolezza della carne, la penitenza non soddisfa; se il penitente è occupato in opere più utili, come sarebbe il combattere gli infedeli, o la predicazione, od ha intrapreso qualche pellegrinaggio, è accettata (220). Condizioni ancor più strette impone Guido de Monteroquer; per parte del principale deve essere evidente l'impossibilità, e per parte del sostituto egli deve essere parente, ambedue debbono essere in istato di carità, e la penitenza deve essere aumentata; inoltre, probabilmente è pure necessario l'assentimento del prete (221). Tommaso di Strassburg è lassista; basta che il penitente non possa compiere convenientemente le opere ingiunte (222), e Gerson pare esiga null'altro che l'accordo tra le parti (223). S. Antonino dice che il penitente deve compiere ciò che il confessore gli impone di compiere personalmente a meno di esserne impedito; il sostituto può ancora trasferire l'onere ad una terza persona; se il sostituto è in uno stato di grazia più elevato del principale, l'opera è più efficace, e perciò devesi aver cura di scegliere le persone più sante, la qual cosa ridonda tutta ad utilità degli ecclesiastici, ma se gli accadesse di versare segretamente in istato di disgrazia, è a sperarsi che Dio gli abbuonerà parte delle pene del purgatorio in proporzione dei suoi meriti. Raccomanda inoltre agli amici di un moribondo di fare per lui qualche penitenza (224). Enrico di Hesse pure dice che se un moribondo accetta la penitenza ed un amico accon-

(218) Astesani Summæ Lib. V. Tit. xxii. Q. 4, 5.

(219) Durand de S. Porciano in IV. Sentt. Dist. XX. Q. ii. §§ 5-8.

(220) P. De Palude in IV. Sentt. Dist. XX. Q. iii.

(221) Manip. Curator. P. II. Tract. iv. cap. 6.

(222) Th. de Argentina in IV. Sentt. Dist. XX. Art. ii (Amort de Indulg. II. 87).

(223) Jo. Gersonis Regulæ Morales (Ed. 1488, XXV. G.).

(224) S. Antonini Summæ P. III. Tit. xiv. cap. 20, § 1; Tit. xvii. cap. 21, § 1. Ejusd. Confessionale fol. 70.



sente di farla per lui l'anima se ne vola al cielo a godere della beatifica visione senza aspettare che la penitenza sia fatta (225), la qual cosa sembra abbastanza ragionevole, giacchè non è obbligato a fare la penitenza ed a sottostare al purgatorio; ma il Prierias dice di no e ritiene che l'anima debba restare in purgatorio sino a che la penitenza sia terminata, la qual cosa non rappresenta che una ragionevole precauzione per il caso in cui non fosse fatta. Prierias ammette, inoltre, che se il confessore impone delle pratiche personali la penitenza può esser trasferita solo nel caso di assoluta impossibilità; il sostituto può ricorrere ad un terzo, ma tutti debbono versare in istato di carità, ed è questione disputata se colui che la compie possa al tempo stesso soddisfare per se stesso (226). Caietano afferma assolutamente che uno può soddisfare per un altro, purchè ambedue siano in istato di carità (227).

Il Catechismo Tridentino accettò per completo il principio della soddisfazione per procuratore. Il penitente ha da esser debitamente contrito, ma le opere penitenziali possono essere compiute da altri, quantunque le opere personali siano più proficue (228). Così una volta stabilito il principio, continuossi a discutere sulla distinzione tra penitenza penale e medicinale, ed anche se il penitente contraesse qualche inabilità, e se il sostituto potesse contemporaneamente soddisfare per se stesso (229). Affermossi generalmente e tacitamente si ammise la necessità dell'assentimento del confessore, ma, data l'universale rilassatezza, furonvi di quelli che sostennero doversi lasciare il tutto alla discrezione del penitente. Nel 1665, questa proposizione venne condannata da Alessandro VII (230), ammettendo con ciò implicitamente la liceità della penitenza per procuratore fatta col consenso del confessore.

Ma a questo proposito non intervenne mai una definizione autorevole, a meno di considerare come tale l'assentimento del catechismo

(225) Weigel *Claviculæ Indulgent.* cap. lxxvii.

(226) *Summa Sylvestrina v. Pœnitentia* §§ 3-5.

(227) Caietani *Opusc. Tract. XV.* cap. 2; *Tract. XVI. De Indulgent. Q. 1.*

(228) *Catech. Trid. De Pœnit.* cap. 13

(229) *Fornarii Institut. Confessar. Tract. I.* cap. iii. - *Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. VI.* cap. xxi. n. 4. - *Escobar Theol. Moral. Tract. VII, Exam. iv.* n. 34, 40. - *Summa Diana v. Pœnitentiam imponere* n. 6. - *Estii in IV. Sentt. Dist. XXV. § xxii.* - *Zerola Praxis Sacr. Pœnit. cap. XXV. Q. 20, 22.* - *Busembaum Medullæ Theol. Lib. VI. Tract. iv. Dub. 4, Art. 1.*

(230) *Alex. PP. VII. Decr. 7 Sept. 1665, Prop. XV.* - « *Pœnitens, propria auctoritate, substituire sibi alium potest qui loco ipsius pœnitentiam adimpleat* ».



Tridentino, e furonvi parecchi della scuola più rigidamente rigorista che negarono la soddisfazione potersi rendere per procuratore, mentre altri ritennero la stessa poter soddisfare la chiesa purchè fatta col consenso del confessore, non avendo Dio alcun obbligo di accettarla, e restando per lo meno dubbio il suo valore esentativo delle pene del purgatorio (231). Ma la maggior parte dei teologi moderni, si rigoristi che lassisti, accettano la validità della penitenza per procuratore, purchè vi sia l'assentimento del confessore (232). Palmieri sostiene la questione in uno spirito curiosamente mercantile, cresciuto per l'adozione della teoria del tesoro della salute per la quale tra il peccatore ed il suo creatore passano i rapporti intercedenti tra il creditore ed il suo debitore. La soddisfazione per il castigo temporale dovuto per i peccati rimessi è il pagamento di un debito. Ora, uno può benissimo pagare il debito di un altro, e l'onore violato di Dio è soddisfatto, qualunque sia il modo di pagamento, purchè tanto il principale che il sostituto versino in istato di grazia. E' vero che Dio non è obbligato ad accettare siffatti metodi di pagamento, ma se vuole nulla può far sì che uno non possa pagare per un altro. Si ammette che tra questo e le preghiere intercessorie tanto in voga nella chiesa antica ed ancor oggi considerate efficaci, passi differenza, ma è certo che se Dio accetta queste ultime non può rifiutare la prima combinazione. Ancora, è discutibile se l'applicazione di siffatta soddisfazione per procuratore sia infallibile, ed il Palmieri propende per la negativa, ma lascia aperta la questione (233).

Abbiamo frequentemente accennato più sopra alla distinzione tra la così detta soddisfazione vendicativa e la medicinale, e l'argomento è interessante come quello che rappresenta un significativo cangiamento nelle teorie della chiesa. Abbiamo visto come anticamente le penitenze avessero un carattere esclusivamente punitivo; ma, collo svilu-

(231) Antoine Theol. Moral. De Pœnit. Art. III. Q. xi. - Amort de Indulgentiis II. 252. - Ferraris Prompta Biblioth. v. *Pœnit. Sacram.* Art. III. n. 23. Thomas de Chartres (Theol. Univ. Diss. V. cap. 5, Q. 2, Concl. 2) l'accetta fino ad un certo punto.

(232) Juenin de Sacramentis Diss. VI. Q. vi. cap. 6, Art. I. - La Croix Theol. Moral. Lib. IV. P. ii. n. 1284 - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI, n. 526 - Viva Cursus Theol. Moral. P. II. Q. vi. Art. 2, n. 7. - Concina Theol. Christ. contr. Lib. XI. Diss. ii. cap. 8, n. 5. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII. cap. 5, Art. 2

(233) Palmieri Tract. de Pœnit. pp. 340-5. E' forse degno di nota che il canone lateranese incorporato nel diritto canonico (Cap. 12 Extra Lib. V. Tit. xxxviii), nella clausola in cui impone di fare la penitenza, contiene le parole *propriis viribus* in luogo di *pro viribus*. Se questa è la vera lezione, la penitenza per procuratore sarebbe proibita, ma evidentemente non si può ritenere che sia così.



parsi della teoria sacramentale, si ritenne che esse sostituissero i tormenti del purgatorio, e lo stesso nome di soddisfazione denota che debbono soddisfar Dio per il male contro di lui commesso dal peccatore. Secondo l'Aquinate, nessun'opera è soddisfatoria se non è penale, ma riconosce che, oltre a ciò che paga il debito, altrimenti esigibile in purgatorio, havvi pure una penitenza medicinale, oggetto della quale si è non la soddisfazione, ma l'emendamento del peccatore (234). Dappriocipio questa distinzione non venne chiaramente compresa, e qualche volta le due cose vennero curiosamente confuse. Così dicesi che il venir meno alla castità è più grave in un adulto che non in un giovine, ma il giovane verrebbe più severamente punito perchè ha bisogno di esser represso per prevenir ogni ricaduta (235). La penitenza medicinale era un'aggiunta in certo qual modo contraria alla funzione delle chiavi, giacchè, rigorosamente parlando, essa nulla ha a che vedere col potere di legare e di sciogliere, e la si può scusare solamente in base all'efficacia addizionale, *ex opere operato*, attribuita alle opere imposte nel sacramento; essa nessun valore avrebbe che desse diritto al peccatore di aver l'assoluzione, poichè i peccati che egli può commettere in avvenire non solo se non congetturali e non possono esser materia di sacramento. Durand de Saint-Pourçain lo ammise quando disse che la penitenza medicinale è fatta esclusivamente per questo mondo, ed il non farla non influisce affatto sulla posizione del penitente nel mondo avvenire, giacchè nel purgatorio esigesi solo il pagamento di un debito e non prescrive la preservazione da una ricaduta (256). Eppure crebbe col tempo l'idea che la chiesa avesse il dovere di provvedere al progresso morale dei suoi figli, ed Angiolo da Chivasso, pur ammettendo che il penitente possa rifiutare la penitenza vendicativa e preferire di farla in purgatorio, dice di non aver egli alcun diritto di rigettare la penitenza medicinale impostagli per prevenire la ricaduta (237). Questa aumentata importanza dell'aspetto medicinale della penitenza puossi in parte attribuire al disuso di pene più severe, che non erano così più in grado di atterrire il peccatore e di dare esempio agli altri, ed all'assurdo contrasto tra il carattere irrisorio delle penitenze inflitte ed il castigo dovuto ai peccatori per i quali era offerto in espiazione. Questo indusse il Caietano a considerare come medicinali tutte

(234) S. Th. Aquin. *Summæ Suppl.* Q. VIII, Art. 7; Q. XV, Art. 1.

(235) Jo. Friburg. *Summæ Confessor.* Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 104.

(236) Durand de S. Porciano in IV. *Sentt.* Dist. XX. Q. I. § 5.

(237) *Summa Angelica v. Confessio* I. § 36.



le penitenze; il giudizio del tribunale di penitenza non è assoluto, ma solo medicinale (238).

Parrebbe quasi che il concilio di Trento, riconoscendo la penitenza medicinale, temesse che, nel suo sviluppo, facesse scomparir il carattere punitivo della soddisfazione; diffatti, ammonisce tutti i confessori di prescrivere cose non solo atte a curare l'infermìa, ma anche ad esser retribuzione e punizione del peccato (239). Altrettanto afferma il Catechismo Tridentino. Esso si ferma a lungo sul valore della penitenza atta a soddisfare Dio dei peccati attuali ed a sostituirle le pene del purgatorio, motivo per cui essa ha da esser breve; se ben applicata alle cadute del penitente, essa può pure servire a preservarlo da ricadute; l'unica allusione alla penitenza medicinale è l'osservazione che essa dà pochi frutti se fatta per mezzo d'altri (240). Ma gli sforzi del concilio, come abbiamo visto, non riuscirono a richiamare in vigore una porzione qualunque dell'antico rigore, e l'aspetto medicinale della penitenza continuò ad acquistare sempre più credito col decrescere del suo carattere punitivo. Diffatti, dato che le penitenze imposte erano generalmente tali più di nome che di fatto, nulla restava più per la così detta parte integrante del sacramento. In questo s'accordarono lassisti e rigoristi. In ciò i lassisti trovarono una ragione per indulgere alla fragilità dei penitenti, e scoprirono il sacramento altro non essere che una medicina, e la penitenza dover aver ragione di cura non di punizione (214). I rigoristi, per un altro verso, parvero riconoscere nessun emendamento di vita potersi aspettare dal sacramento *ex opere operato*; si accorsero dell'impossibilità di mantenere in vigore più severe penitenze, e che tutte le speranze bisogna riporle nella meditazione, nell'esame di coscienza, nella lettura spirituale, e simili (242).

Evidentemente l'Habert ammette ben poca importanza alla soddisfazione punitiva, e dirige quasi del tutto la sua attenzione a quella atta a migliorare il penitente. La penitenza medicinale, dic'egli, mira

(238) Caietani. Opusc. Tract. V. De Confessione Q. 3.

(239) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 8. - «Habeant autem præ oculis ut satisfactio quam imponunt non sit tantum ad novæ vitæ custodiam et infirmitatis medicamentus sed etiam ad præteritorum peccatorum vindictam et castigationem.

(240) Catech. Trid. De Pœnit. cap. 12, 13.

(241) Viva Cursus Theol. Moral. P. II. Q. vi. Art. I - «Cum autem sacramentum pœnitentiæ debeat esse medicina, attendenda est fragilitas pœnitentis et illæ pœnitentiæ injungi debeant quæ deserviant ad curationem; cæteroque facile accidet ut, imposita gravi pœnitentiâ, pœnitens vel illam non impleat vel confessionem deinceps fugiat, vel confessarios quærat ineptos qui eum curare nesciunt».

(242) Antoine Theol. Moral. Tract. de Pœnit. Art. III. Q. I.



alle cause del peccato, la punitiva o coercitiva ai suoi effetti; la prima è un rimedio atto a curare il penitente ed un antidoto contro la ricaduta. Solo a mo' di complemento accenna alla soddisfazione coercitiva allo scopo di esporre per completo la dottrina della chiesa, ed, evidentemente, ei sente la funzione della penitenza esser assai più quella di migliorare le condizioni morali del penitente che non quella di salvarlo dal purgatorio (243). Diffatti, nella pratica moderna della chiesa al purgatorio si pensa ormai per mezzo delle indulgenze, ed è significativo che tutte le scuole, fatta eccezione delle più lassiste, sostengono che un' indulgenza plenaria non libera del tutto dall' obbligo della penitenza medicinale. Nessuna meraviglia, perciò, che i recenti manuali ad uso dei confessori insistano assai nell' obbligo dei confessori di portare i loro penitenti ad una vita cristiana che non sull' obbligo di bilanciare la penitenza col peccato nell'applicazione del potere delle chiavi, senza badare affatto che così dimenticano il vero significato della parola soddisfazione. Con tutto questo ammettesi senza volerlo il fallimento del sistema sacramentale tanto laboriosamente costruito dagli scolastici, eccetto quel tanto che si viene ad attribuire ai consigli del confessore una terribile autorità che nessun potere umano potrebbe conferire. Questa autorità del confessionale è certo che, saggiamente usata, potrebbe beneficamente influire sulle classi frammezzo alle quali si esercita. Ma questo non fa che accentuare viepiù la tremenda questione del dove trovar uomini veramente capaci di servirsene saggiamente.

---

(243) Habert Praxis Sacr. Pœnit. Tract. V. Reg. 3. - Reuter (Neoconfessarius instructus n. 16) dà alcuni esempi di penitenza medicinale addimostratisi efficaci. Una fanciulla piuttosto vanerella, dopo aver provati varii espedienti, riuscì ad emendarsi dicendo tutte le mattine, mentre si lavava le mani: « un giorno questa mia carne diverrà preda dei vermi ». Un giovane tutto dedito ai piaceri carnali venne corretto imponendogli di dire ogni sera all'atto di mettersi a letto: « vorreste voi, caro mio, per tutto l'oro del mondo, starvene immobile trent'anni in questo letto, anche se fosse tutto cosparso di rose »? Ad un altro venne imposto di starsene per tutta una notte in letto senza muoversi; la mattina seguente andò a dire al confessore che ciò gli era stato impossibile, ed allora questi gli chiese: « e come potreste allora stare per tutta l'eternità nell'inferno »? In ciò è degno di nota che i buoni padri si sono accontentati di portare alle stelle la più servile delle contrizioni, perdendo totalmente di vista tutti i requisiti dell'amore di Dio. Per altre penitenze medicinali di questo genere vedi La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 1267.



---

---

## CAPITOLO XX.

### CLASSIFICAZIONE DEI PECCATI.

SOMMARIO. — DOVERE DEL CONFESSORE DI VALUTARE I PECCATI. — PRIMITIVI TENTATIVI DI CLASSIFICAZIONE. — DIVISIONE IN MORTALI E VENIALI. — IMPOSSIBILITÀ DI UN'ACCURATA DIFFERENZIAZIONE. — DOTTRINA DELLA PARVITAS MATERIE. — INFLUENZA DELLE CIRCOSTANZE ESTRINSECHE. — IGNORANZA INVINCIBILE. — QUESTIONE DEL CONSENTIMENTO. — PECCATI MATERIALI E FORMALI. — NECESSITÀ DELL'AVVERTENZA. — PECCATUM PHILOSOPHICUM. — REGOLA PER RICONOSCERE I PECCATI MORTALI. — AUMENTO DELLA GRAVITÀ DEI PECCATI MORTALI. — PENSIERI PECCAMINOSI. — ACCUMULAZIONE DI PECCATI VENIALI: LORO REMISSIONE; LORO CONFESSIONE. — PECCATI DUBBI. — PECCATI DIMENTICATI. — IL CONFESSORE È L'ARBITRO FIN'LE.

Dai capitoli precedenti si comprende di leggieri quale compito, per lo meno teoreticamente, fosse quello dei preti nel confessionale. Al prete si presentano questioni di ogni genere, dalla retta decisione delle quali, gli vien detto, dipende la salvezza delle anime immortali. Ogni azione della vita ha da esser buona o cattiva, ma l'esser l'una o l'altra dipende dalla moltitudine di impulsi o di circostanze che si presentano, che modificano, attenuano od aggravano l'azione in una maniera scrutabile solo dal Grande Scrutatore dei Cuori. Eppure il sistema dalla chiesa fabbricato sul di lei esercizio del potere delle chiavi esige da ogni prete al quale sia stata affidata questa funzione dell'assoluzione di decidere di tutte queste questioni, di pesare e misurare le infinite circostanze del motivo e dell'intenzione, della conoscenza e dell'ignoranza, dell'atto e dello scopo, definendo con esattezza il grado di colpevolezza da tutto ciò scaturiente. Evidentemente si tratta qui di un compito superiore alle forze umane, qualora lo si voglia compiere come va, fa è pure un compito impossibile ad esser mandato ad effetto da



una corporazione che pretende di esser di istituzione divina, dotata di infallibilità nel mandare ad effetto l'oggetto per il quale è stata creata, — e cioè direttamente guidare le anime degli uomini. Accettando il potere ne contrae pure le responsabilità, e queste deve sopportare, per imperfetto che possa esser il risultato.

Abbiamo visto quali tentativi siasi fatti per evitare la difficoltà della situazione, e come siasi ricorso a declamazioni sulla chiave della scienza concessa al prete all'atto dell'ordinazione e sull'ispirazione che lo guida nell'adempimento dei suoi doveri. In pratica si riscontrò che tutto questo contava un fico secco, e che i preti ignoranti non erano che ciechi guidanti altri ciechi. È bensì vero che Alberto Magno afferma il confessore abbisognare solo di una scienza generica, di una conoscenza generica della distinzione tra peccati mortali e veniali, ma aggiunge che coloro i quali non sono in grado di distinguere gli uni dagli altri peccati, ascoltando le confessioni, commettono peccato mortale, mentre coloro che a ciò li hanno scelti sono ancor più colpevoli, ed in tale colpevolezza restano finchè coloro continuano ad esercitare le loro funzioni. Altri mettono l'ufficio di confessore ad un livello ancora più basso, e discutono se sia necessario che il confessore sappia distinguere i peccati veniali dai mortali, e ce ne sono perfino dei dottissimi che arrivano a dubitarne. Tuttavia l'opinione migliore ha per il confessore esigenze assai maggiori. Data l'ampiezza acquistata dalla giurisdizione del confessionale, il prete dev'esser pronto a risolvere qualunque questione gli venga proposta — se una guerra sia giusta od ingiusta, se legale od illegale una tassa, se lecito od illecito un contratto, se da una complicata transazione scaturisca l'obbligo della restituzione o compensazione — giacchè dalla sua decisione dipende l'assoluzione e l'ammissione ai sacramenti (1). Quale densa nube di incertezze graviti attorno a ciò lo dimostra il consiglio di Angiolo da Chivasso, il quale dice primo requisito del confessore esser quello di esser in grado di distinguere i peccati mortali dai veniali, ma dover egli guardarsi bene dall'asserir cosa di cui non sia perfettamente certo, sopra tutto quando i dottori sono discordi. Dopo la vita, il dubbio è per il confessore la migliore delle cose; se non è certo di una decisione veramente adatta al caso, egli deve sempre dubitare e consultare persone esperte oppur studiare nuovamente la questione rimandando il penitente per una decisione, o, se ciò non può fare, assolve il penitente

(1) S. Antonini Summæ P. III. Tit. xvii, cap. 16, §§ 1, 2. - Bart. de Chaimis Interrogat. fol. 8-9.



in quanto può e gli consigli di rivolgersi per consiglio a persone esperte (2). La scienza del confessionale abbraccia la morale di tutte le umane azioni, ed il cervello duro ed incolto della comune dei sacerdoti era più proclive a restar confuso che illuminato dalla sottile dialettica e dalle interminabili raffinatezze di coloro ai quali rivolgevasi per consiglio. S. Antonino riconosce esser quasi impossibile determinare la profondità dell'ignoranza che rende un prete poco atto ad impartire l'assoluzione (3), ma, se è facile dirgli di ricorrere a persone esperte, i cinque sestî della popolazione se ne vivono in parrocchie rurali in cui è assai difficile ricorrere a persone esperte; donde puossi giudicare quale improba fatica la chiesa abbia imposto alle spalle dei suoi preti ed a quali pericoli essa esponga i suoi fedeli. Inoltre, gli stessi esperti si trovano a disagio nella grande maggioranza dei casi creati dall'intricco della morale col diritto canonico.

Evidentemente erano indispensabili alcuni principii generali — era necessario un certo qual sforzo di ridurre a sistema l'immenso aggregato delle umane aberrazioni, di classificarle in una maniera atta a semplificare più che fosse possibile il problema, fornendo un bandolo, per incerto che potesse essere all'arruffata matassa. Questa necessità venne riconosciuta anche nella disciplina, assai più semplice, della chiesa antica, ed abbiamo visto come fra tutti primeggiassero per gravità tre peccati, e come S. Gregorio di Nissa si studiasse di ampliare la lista. Il rigore montanistico di Tertulliano, basandosi su I. Joh. V. 16, divise i peccati in remissibili ed irremissibili (4). Cipriano parla di *gravissima delicta*, commessi contro Dio, e di peccati minori, probabilmente contro l'uomo, ma anch'essi abbastanza gravi, poichè la chiesa non si occupa di colpe lievissime, e quelle erano soggette a penitenza e riconciliazione (5). Origene divide i peccati in *ad mortem* ed *ad damnum* (6). Pare che S. Agostino fosse il primo ad accennare a peccati veniali, e fra le varie sue classificazioni una ce n'è che esamina le colpe gravi dell'omicidio, dell'idolatria e della dissolutezza, dicendo che le stesse erano passibili di scomunica, mentre quelle di grado medio erano soggette ad una semplice riprovazione, e le più

(2) Summa Angelica v. *Confessio*, IV, §§ 3, 4. - Caietani Summula v. *Confessori necessaria*. Però, Angiolo (v. *Clericus* § 4) fa un'eccezione in favore dei Regolari. « Sufficit monaco si bonus licet illitteratus ».

(3) S. Antonini de Audiend. Confess. fol. II-a.

(4) Tertull. de Pudicit, cap. II.

(5) Cypriani Epist. XVII (Ed. Oxon.).

(6) Origenis Exod. Homil. X. n. 3.



leggieri sono inseparabili da umana infermità e si possono quotidianamente rimuovere colla recita dell'Orazione Domenicale (7). In Gregorio Magno troviamo già una lista di sette peccati capitali, quasi identica a quella dalla chiesa conservata fino ad oggi, quantunque non vengano designati come peccati mortali: vana gloria, invidia, ira, tristezza, avarizia, gola e lussuria (8). Ma su di ciò nulla ancora di positivo, giacchè quasi alla stess'epoca, S. Eutropio porta il numero ad otto, aggiungendovi l'orgoglio e l'accidia, ed omettendo l'invidia (9). Il numero di otto continuò ad essere osservato assai a lungo, sebbene la lista variasse. Un *ordo* del IX secolo, per esempio, toglie la vana gloria e vi aggiunge l'ubriachezza (10). Così in molti autori si trova il nome degli otto peccati capitali, e ciò fino al secolo XIV (11), ed ancora nel XV ne conta solo sei il Dr. Weigel (12). Ma il mistico numero di sette, corrisponde ai sette sacramenti, ai sette doni dello Spirito Santo, ecc., prevalse e venne finalmente adottato. Ad uso dei confessori ignoranti venne stereotipato colla parola *saligia*, composta delle iniziali di *superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia* ed *accidia*, e per meglio scolpirlo nella memoria sì che non venisse dimenticato creossi il verso *ut sibi sit vita semper saligia vita* (13).

Eppure in origine questi erano considerati assai più come vizi od imperfezioni che non come peccati mortali. L'ira poteva portare all'omicidio od anche poteva sbollire senza conseguenze gravi; la gola e l'accidia sono difetti, ma per poter cadere sotto la definizione teologica dei peccati mortali bisognerebbe che degenerassero in un eccesso di carattere eccezionalmente grave. Ma i teologi tanto si adoperarono a stiracchiare ognuno di questi sette vizi fino al punto da fare di essi la fonte di ogni malvagia azione che l'uomo possa commettere. Anticamente ben diverso era il concetto di peccato mortale. S. Agostino ri-

(7) S. Augustini de Fide et Operibus cap. 19, 26.

(8) S. Gregor. PP. I. Moral. Lib. XXXI, cap. 45.

(9) S. Eutropius de Octo Vitiis (Migne, LXXX, 10).

(10) Martene de Antiq. Eccles. Ritibus Lib. I, cap. vi. Art. 7, Ordo 10.

(11) Alcuini de Virtutibus et Vitiis, cap. XXVII. sqq. - Ecberti Pœnit. cap. 1. (Wasserschleben, p. 233). - Ordo ad dandam (Garofali, p. 23). - Ps. Alcuini de Divinis Officiis, cap. XIII. - Ordo ad Dandam (Pez, Thesaur. Anecd. II. II. 615-20). - Burchardi Decr. Lib. XIX, cap. 97. - Quadripartitus, Ed. Liebermann, p. 78. - Pœnit. Roman. Tit. IX. cap. 16 (Ant. Augustini Canones, p. 81). - Passavanti, Lo Specchio della vera penitenza Dist. V, cap. iv. - Quest'ultimo dice in seguito (cap. vii) che alcuni autori noverano solo sette.

(12) Weigel Claviculæ Indulg. cap. iv.

(13) Manip. Curat. P. II. Tract. ii. cap. 9. - S. Antonini Summæ P. III. Tit. xvii, cap. 17, § 3.



serva la penitenza all'adulterio ed a simili colpe più gravi; le più leggere, dic' egli, si possono rimuovere colla recita dell'Orazione Domenicale (14). Un sermone variamente attribuito a S. Agostino ed a S. Cesario di Arles parla della necessità del pentimento per i *minuta peccata*, l'accumularsi dei quali nel corso della vita può produrre il peccato mortale, ed il predicatore si fa poi ad enumerare questi *minuta peccata*, facendoli consistere nei giuramenti, nello spergiuro, nelle bugie, nelle distrazioni, nei discorsi vani, nell'odio, nell'ira, nell'invidia, nella concupiscenza, nella gola, nell'accidia, nei cattivi pensieri, nella lussuria degli occhi, nei piaceri sensuali dell'orecchio, nell'esasperazione dei poveri, ecc., e questi così detti piccoli peccati debbonsi redimere col perdono delle ingiurie e con frequenti elemosine (15). Lo stesso concetto trovasi in Beda, quando dice che i peccati da confessarsi al prete sono solo l'eresia, l'infedeltà, ed il Giudaismo, giacchè Dio stesso corregge e cura gli altri vizii dentro di noi (16).

Allorquando, nel secolo XII, gli scolastici si accinsero alla sistematizzazione della teologia studiandosi di applicarla al sacerdotismo, si rese inevitabile rimodellare quelle crude concezioni assoggettando gli umani peccati all'opera dell'analisi esercitata per ogni dove. Formulando una nuova teoria dei rapporti tra Dio e l'uomo, fu necessario definire con precisione approssimativa la tremenda differenza allora allora stabilita tra i peccati che bastano di per sè a piombare l'anima negli eterni tormenti dell'inferno, e quelli che protraggono di un tempo più o meno lungo la sua ammissione nella società dei santi. Trattavasi di una distinzione fondamentale, tale da produrre una profonda, infinita diversità nel destino dell'uomo, e da tutti gli uomini venne accordato un prototipo in base al quale giudicare dei loro pensieri, delle loro parole e delle loro opere. Gregorio Magno nelle crude sue speculazioni sulla possibilità delle fiamme del purgatorio, in un'epoca in cui ritenevasi ancora che la sorte delle anime dovesse essere decretata solo all'epoca del Giudizio Finale, ammise potersi ritenere l'esistenza di peccati talmente leggieri, quali sarebbero una parola oziosa, una smoderata ilarità, i peccati inseparabili dalle faccende domestiche e

(14) S. Augustin. Serm. ad Catechum. de Symbolo, cap. 7. - In altro passo, però (Serm. CCCLI. n. 5) nell'enumerazione che dà dei peccati gravi è assai più comprensivo, mentre i peccati più leggieri vengono rimessi dalle penitenze quotidiane. Evidentemente trattavasi di un argomento del quale non si aveva ancora un'idea chiara.

(15) S. Augustini Serm. Append. Serm. CCVI. n. 4; CCLVII. n. 2 (Migne, XXXIX. 22 i. 9-20).

(16) Bedæ Lib. V, in Lucam XVII. 14.



simili, da potersi purgare col fuoco del purgatorio prima dello spuntare del Giorno Tremendo (17). Dopo di allora la credenza nel purgatorio crebbe sino a diventar parte del dogma cattolico; trattavasi di un luogo non per i peccatori impenitenti, ma, come abbiamo visto, di un luogo che dovèva servire come luogo di punizione per la *poena* di peccati mortali di cui fosse già stata rimessa la *culpa* nel sacramento, *poena* che si sarebbe potuta evitare colla penitenza. Sull'autorità di questo passo di Gregorio, esso forniva pure il mezzo di purificare le anime dai peccati veniali non rimessi — ossia, secondo quest'ultima concezione, il mezzo di infliggere una pena proporzionata al demerito. La futilità delle colpe accennate da Gregorio doveva servire di misura per secernere i peccati mortali dai veniali. Così quando Graziano si fece a dividere i peccati in quelli che, senza il pentimento e l'espiazione, condannano l'anima all'inferno, seguì un sermone attribuito a S. Agostino che dimostra come allora il peccatore fosse giudicato assai più rigorosamente che non negli antichi tempi. Sacrilegio, omicidio, adulterio, impudicizia, falsa testimonianza, furto, rapina, orgoglio, invidia, avarizia, ira prolungata, ubbriachezza cronica, ecco altrettante colpe meritevoli del fuoco eterno, qualora non siano redente dall'emendamento, da una lunga penitenza e da abbondanti elemosine. Il fuoco temporaneo del purgatorio basta per i *minuta peccata*, ed egli si fa a nominarne alcuni, sebbene noti a tutti — mangiare o bere più del necessario, tacere o parlare quando non si dovrebbe parlare o tacere, indurre a disperazione i mendicanti importuni, mangiare quando altri digiunano, alzarsi da letto troppo tardi per assistere al divino servizio, unirsi alla propria moglie senza l'intenzione d'aver figli, esser tardi nel visitare gli ammalati od i prigionieri, trascurare di indurre a pace avversarii, irritare indebitamente una donna od il vicino od un bambino od una persona di servizio, lo spergiuro derivante dal non mantenere un imprudente giuramento, il tagliare i panni al prossimo e simili (18). Pier Lombardo, verso la stess'epoca, tentò una classificazione filosofica dei peccati distinguendoli in quelli frutto di debolezza, di ignoranza e di malizia, e questa classificazione divenne probabilmente comune nelle scuole di Parigi, e venne adottata da Riccardo di S. Vittore (19).

(17) Gregor. PP. I. Dial. IV. 39 (Gratian. cap. 4 Dist. XXV).

(18) Gratian. post cap. 3 Dist. XXV. (Ps. Augustin, Serm. XLI. de Sanctis; Ed. Benedict Append. Serm. CIX).

(19) P. Lombard. Sententt. Lib. II. Dist. xliii. § 4. - Rich. a S. Victore de Statu interioris Hominis, cap. 3. Pare che Pier Lombardo non accettasse ancora la teoria gregoriana del purgatorio. Sembra che nulla sapesse all'infuori delle teorie di S. Ago-



La divisione, assai più pratica, dei peccati in mortali e veniali si rese necessaria collo scomparire dei Penitenziali, e col conferire la discrezione al prete, il quale, armato del potere delle chiavi, amministrava un sacramento essenziale alla salute. Siffatte speculazioni interessano come divertimento filosofico, ma per la chiesa e per i fedeli non si trattava di un semplice divertimento filosofico, sibbene di un'impresa seria del massimo interesse, da compiersi con la massima esattezza per guida dei preti ignoranti e maldestri. Inutile il dire che l'impresa fallì, poichè trattavasi di un compito impossibile. Si potrebbe dire che qui si tentasse quanto venne tentato per i singoli codici penali, ma si sa che il diritto penale altro non è che un espediente, necessario alla sicurezza della società, ma istrumento ancora imperfettissimo. Esso non tenta affatto di scandagliare le recondite profondità dell'anima del reo, e di determinare i limiti imponderabili per i quali un peccato veniale diventa mortale. Questo sistema si propone solo uno scopo pratico, eppure il giurista esperto dovrà riconoscere come dopo che le menti più acute hanno faticato per migliaia d'anni, e dopo avervi apportato innumerevoli modificazioni, esso ancora altro non è che un espediente sul quale difficilmente si potrebbero trovare due nazioni che andassero d'accordo, un espediente che non riuscirà mai ad assorgere al di sopra dei limiti e delle imperfezioni dell'umana natura. La chiesa si accinse ad impresa ancor più difficile, poichè dato che essa deve occuparsi della sfera del *forum internum* in questo gli atti esterni altro non sono che indizii di vedute e sentimenti, di impulsi ed intenzioni, ed era necessario stabilire non quale avesse ad esser il giudizio dell'uomo, ma quale dovesse essere il giudizio di Dio. Inoltre, essa è infallibile, esercendo il potere soprannaturale per divina delegazione, nè puossi ammettere l'esistenza dell'imperfezione nelle regole da essa promulgate o tollerate per guidare i suoi ministri nell'esercizio della loro qualità di rappresentanti di Dio. Se dessa è un'istituzione divina quelle regole debbono esser perfette, immutabili, chiaramente intelligibili e facili ad applicarsi.

La più elementare di tutte queste regole è quella che ha da servire a distinguere il peccato mortale dal veniale, eppure è dimostrato che fino al secolo XII la chiesa non fece alcun tentativo chiaro e deli-

---

stino che tra la morte ed il giorno del giudizio le anime se ne stanno ammassate in ricettacoli, dove hanno riposo o dolore a seconda del loro finale destino. Però ritiene che le anime moderatamente buone possano passare attraverso il fuoco e salvarsi per intercessione della chiesa celeste. - Sentt. Lib. IV, Dist. xiv. §§ 1, 5.



mitato di stabilire siffatta differenziazione. Il numero sette od otto dei così detti peccati capitali altro non fu che l'enumerazione di tendenze più o meno cattive, la manifestazione pratica delle quali poteva essere od anche non essere veniale, a seconda della loro intensità e dei risultati (20). I Penitenziali non tirarono alcuna linea di demarcazione, ma, alla pari di altri codici penali, si limitarono a controsegnare il senso di relativa colpa delle offese attuali, con penitenze varianti da due o tre giorni fino a quindici o vent'anni. Anche dopo che gli scolastici ebbero stabilita la distinzione, per un certo tempo rimase pur sempre da risolvere la questione fino a qual punto si dovesse infliggere la penitenza. Alain de Lille afferma doversi confessare tanto i peccati veniali che i mortali, poichè al prete spetta stabilire la classificazione dei peccati e la conseguente proporzione di penitenza (21). Altri teologi furono di parere che chi fosse morto senza pentirsi dei peccati veniali e colla disposizione a commetterne, questi si cangiavano in mortali, dopo la morte, condannando l'anima all'inferno (22). Quando tentossi seriamente di stabilire i gradi dei peccati in maniera tale che il prete potesse compiere il suo dovere di giudicare lebbrosi da lebbrosi l'impraticabilità dell'impresa apparve evidente nell'intrictezza dei fatti ragionamenti e nell'uso di argomenti controbilanciantisi. Origene lo aveva ammesso fin dal secolo III, (23) e nel secolo XII, Pietro di Poitiers, esaurita la discussione di un punto dubbio, ridotto ormai alla disperazione, grida che solo Dio può determinare quale sia il peccato più grave (24). Inoltre, la questione venne incommensurabilmente complicata dal fattore della credenza dell'attore, giacchè fin dai tempi di S. Bernardo ritenevasi che checchè uno ritenesse peccato, anche se buono, dovesse esser quel grave peccato che egli pensava (25). Ciò ren-

(20) Così P. Habert afferma (*Praxis Sacr. Pœnit. Tract. VI, cap. 1, n. 2*) che tutti i sette peccati capitali possono essere veniali, ad eccezione della lussuria, la quale è sempre mortale.

(21) Alain de Insulis *Lib. Pœnit.* (Migne, CCX. 288). « Considerandum est quæ utrum peccatum sit de genere venialium vel mortalium, quia secundum hoc maior vel minor satisfactio injungenda est ».

(22) P. Pictaviens. *Sentt. Lib. III. cap. 10.* Ancora nel secolo XVII Martino van der Beek ritenne necessario confutare quest'opinione come troppo rigida. - M. Becani de *Sacramentis Tract. II. P. iii, cap. 32, Q. 9, 10.*

(23) Origenis in *Exod. Hmoi. X. n. 3.* - Quæ autem sint species peccatorum ad mortem, quæ vero non ad mortem sed ad damnium non puto facile a quoquam hominum posse discerni. *Scriptum namque est, delicta quis intelligit?* »

(24) P. Pictaviens. *Sentt. Lib. III. cap. 12.* - « Solus ergo Deus qui est æquibrator ponderum culparum et penarum scit uter talium peccet majus ».

(25) S. Bernardi *Lib. de Præcept. et Dispensat. cap. xiv.*



deva impossibile qualunque applicazione pratica della classificazione; lo si vede in Guglielmo di Parigi, il quale, dopo aver detto che tutti i peccati veniali presi insieme sono infinitamente inferiori ad un solo peccato mortale, aggiunge che qualora uno credesse peccato l'elemosina, pecca facendola; se credesse che il raccogliere una pagliuzza da terra fosse peccato pari in gravità a quello di Lucifero, o di Adamo o di Giuda o dei crocifissori di Cristo, raccogliendola, commetterebbe veramente un peccato di siffatta gravità (26). L'impossibilità di applicare regole generali è riconosciuta nel consiglio dato ai confessori da S. Raimondo da Pennaforte, assai ripetuto in seguito, di non esser troppo proclivi a dichiarare mortale un peccato a meno che esista a proposito dello stesso una decisione scritta, ma di dire semplicemente al penitente trattarsi di peccato, studiandosi di indurlo a fare la conveniente penitenza (27). Passavanti consuma fiumi d'inchiostro nel tentativo vano di distinguere i peccati mortali dai veniali, ed arriva ad ammettere la difficoltà della questione, non solo per i laici incolti, ma ben anche per i dotti ecclesiastici (28). Invano Tommaso di Walden studiosi di raccogliere la sfida lanciata da Wickliffe ai confessori di distinguere i peccati mortali da veniali; nulla, dic'egli, di più chiaro della differenza che tra di essi dev'esserci, e nulla di più oscuro di questa linea di demarcazione (29). Altrettanto ammette S. Antonino, poichè, dic'egli, sebbene tra i peccati veniali ed i mortali corra una differenza infinita, pure egli afferma non esser necessario che il confessore distingua bene gli uni dagli altri, giacchè alcuni sono certi ed altri dubbii (30). Questo ammette pure Geiler von Keysersberg; delle regole se ne possono dare, ma spesso esse vengono a mancare e nessuna devesi pretendere decida tutti i casi (31). Egualmente sincero è Prierias; il confessore, intorno ai peccati mortali, è obbligato a conoscere solo ciò che tutti conoscono; difficilmente si potrebbe trovare in tutta la terra un solo confessore capace di distinguere in tutti i casi; gli basta imporre la penitenza per impedire la ricaduta ed assolvere in quanto può (32). La difficoltà non diminuì dopo i lavori dei teologi posteriori. Nel secolo XVII ci si dice che la confessione non è resa

(26) Guill. Paris. Opera de Fide, fol. 206, col. 4, fol. 215 col. 1. 3. (Nurnbergæ 1496).

(27) Astesani Summæ Lib. V, Tit. xxxi. Q. 2. - Epist. Synod. Guill. Episc. Cadurcens. circa 1325, cap. 9 (Martene Thesaur. IV. 690).

(28) Passavanti, Lo Specchio della vera penitenza, Dist. V. cap. 7.

(29) Thomæ Waldens. de Sacramentis cap. CLVI. n. 7.

(30) S. Antonini Summæ P. III. Tit. xiv. cap. 19, §§ 8, 14.

(31) Jo. Keysersperg. Navic. Pœnitentiæ fol. viii. vol. I (August Vindel. 1511).

(32) Summa Sylvestrina v. Confessor III. §§ 2, 11, 13.



nulla dal fatto che il confessore abbia scambiato i peccati veniali per mortali ed i mortali per veniali; la distinzione è troppo difficile, e non è obbligato a farla nel confessionale (33).

Se scrittori pratici non esitavano a riconoscere l'impossibilità di applicare la distinzione nel confessionale, per il quale solo essa era stata fatta, gli scolastici non avevano difficoltà a dare definizioni minutissime — bell'esempio della facilità con cui costruirono, in base ai loro concetti innati, un sistema dell'universo di cui nulla seppero, bellissimo e simmetricissimo stando alle ispirazioni del tempo, ma completamente destituito di base nei rapporti colle azioni umane. Alessandro Hales vi si mise di buzzo buono, arrivando alla conclusione prescritta che la differenza tra i peccati mortali ed i veniali è infinita, giacchè il peccato veniale non allontana l'uomo da Dio; la distinzione ha per base l'amore comparativo di Dio; se si ama la creatura più del creatore è mortale, se meno è veniale; e dopo aver lungamente ragionato dimostra che tutti i peccati veniali presi insieme non possono mai costruirne uno mortale (34). Eppure quando si fa a decidere se la scurrilità (*multiloquium*) sia mortale oppure veniale, la distingue dalla verbosità, (*verbositas*) e dalla loquacità (*linguositas*), e, per ultimo, finisce col dire che è veniale, sebbene talvolta possa esser mortale — bell'esempio del labirinto in cui gli scolastici si erano invescati volendo applicare la loro teologia alla morale pratica (35). Verissimo, S. Bonaventura dimostrò come i peccati veniali possano diventare mortali, nonostante la distanza infinita che passa tra gli uni e gli altri (36), ma la teoria venne negata dall'Aquinate, pur ammettendo che un'azione per sè veniale, per sopravvenute circostanze possa diventare mortale. Come S. Bernardo e Guglielmo di Parigi, egli attribuì un'influenza assai maggiore all'intenzione dell'attore che non all'atto stesso, ed ammise con Alessandro di Hales la distinzione per la quale il peccato mortale è quello che ci allontana da Dio; tutto ciò che non produce quest'effetto è veniale; i due sono uguali in specie sebbene infi-

(33) Berseau Director Confessar. P. I. Tract. ii. cap. I. - Cf. Gobat Alphab. Confes. numero 325.

(34) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. X. Membr. viii. Art. 1, § 1; Q. XV, Membr. iii, Art. 1, § 1; Art. 3, § 1.

(35) Ibid. P. II. Q. CXXIV. Vedi pure le minutissime discussioni in cui Giovanni di Friburgo si studia di stabilire quando la gola, la verbosità, il timore, l'inganno, l'ipocrisia sia mortale o veniale. - Summæ Confessor. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 199, 253, 254, 256, 258-62, 268-9, ecc.; anche uno sforzo simile fatto da Bartolomeo de Chaimis, Interrogat. fol. 41-9, 61-3.

(36) S. Bonavent. in IV. Sentt. Dist. XVI. P. ii. Art. 3, Q. I.



nitamente differenti quanto alle conseguenze, e tutti i peccati veniali del mondo non possono mai arrivare ad uguagliare un solo peccato mortale (37). Domingo Soto deduce da ciò che i peccati veniali possono diventare mortali mediante l'intenzione cattiva, mentre la migliore intenzione del mondo non può arrivare a trasmutare un peccato mortale in veniale (38), sebbene, come vedremo in seguito, recenti teologi ritengano che i peccati veniali, se abitualmente commessi, diventino mortali, cosa, questa, che viene negata dai teologi moderni (39). Tommaso Bradwardine troncò il nodo gordiano in maniera semplicissima, quando, ammessa l'impossibilità del tentativo di conciliare la predestinazione colla morale, disse esser i peccati veniali degli eletti, ed i mortali quelli dei reprobati (40).

Così di dottore in dottore, tutti credettero d'aver definito e differenziato, i peccati, quando, invece, altro non avevano fatto che avvolgersi in un circolo vizioso sulle cause e le conseguenze; e ciò ha continuato fino al giorno d'oggi (41). Quando trattossi di venire a deduzioni pratiche per norma dei peccatori o dei confessori, la questione venne a trovarsi talmente intralciata e contesta colle questioni dell'intenzione, della credenza e del grado, che i moralisti si sentirono presi dalla disperazione, e, come Duns Scoto, dissero che ognuno è obbligato ad evitare il peccato mortale, ma non è obbligato a sapere esplicitamente in quali casi l'orgoglio e la gola siano peccato mortale, giacchè ciò non sanno nemmeno molti competenti; oppure, come Giovanni Gersone, dissero che solo Dio potrebbe decidere; l'uomo, senza una particolare rivelazione di Dio, deve accontentarsi di giudicare dall'esterno (42). Non era difficile il dire esser peccato mortale tutto ciò che è contrario ai precetti del Decalogo, ma del Decalogo si può fare una specie di

(37) S. Th. Aquinat. Summæ I. II. Q. XX, Art. 2; lxxii, Art. 5; Q. lxxx, Art. 2, 4; Summæ contra Gentiles Lib. III. cap. clxiv. - Cf. Estii in IV. Sentt. Dist. XVI. § 3. Guglielmo Durand (Ration. Divin. Offic. Lib. IV. cap. xii. n. 3) tenta una diversa classificazione di nove varietà. - « Est enim peccatum originale, veniale et mortale. Item peccatum cogitationis, locutionis et perpetrationis. Item peccatum fragilitatis, simplicitatis et malignitatis ».

(38) Dom. Soto de Justitia et Jure Lib. V. Q. iv. Art. 2, ad 3.

(39) S. Augustin. Serm. CCCLI, n. 5. - Gratian. cap. 81 § 3 Caus. XXXIII. Q. iii. Dist. I. - S. Antonini Summæ P. II. Tit. ix. cap. 3 § 3. - Summa Angelica v. *Inobedientia*. - Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I. cap. 5, n. 2.

(40) D'Argentré Collect. judic. de novis erroribus I. I. 341.

(41) Caietani Summula v. *Peccatum*. - Concil. Roman. anno 1725, p. 4343. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 51.

(42) Jo. Scoti in III. Sentt. Dist. XXV. Q. I - Jo. Gersonis Regulæ Morales, XXV. C. - « Solus quippe Deus potest de talibus judicare; alii autem non nisi de ejus mandato et revelazione, sed tantum de exterioribus ».



bandiera che copre tutte le aberrazioni immaginabili, grandi o piccole, e la condizione di spirito del peccatore in ogni tempo può convertire un peccato veniale in mortale o viceversa (43), la qual cosa è fonte d'immensa confusione, poichè noi possiamo benissimo ammettere l'affermazione del Gersone che spessissimo il penitente non è in grado di dire se ha fatto o meno una data cosa, o come l'ha fatta, o con quale intenzione, e Juan Sanchez afferma che sovente i penitenti s'accusano di peccati che in realtà sono virtù (44).

Un paio di esempi basteranno a dimostrare quanto fossero vaghi i limiti che avevano un significato tanto spaventoso. L'Herzig afferma esser peccato mortale leggere la Bibbia in lingua volgare senza permesso, eccettuati i luoghi in cui la comunanza cogli eretici ha stabilito un costume diverso (45). Chi lavora in giorno di festa, sapendo ciò esser peccato, ma senza riflettere se sia mortale o veniale, i dottori disputano se commetta peccato veniale o mortale, e la decisione può esser data in base al fatto se il reo generalmente si astiene da colpe gravi; ma se si è risolto a lavorare tanto se è peccato mortale quanto se è veniale, allora pecca mortalmente, e così pure se a bella posta si astiene dall'accertarsene allo scopo di non esser obbligato ad astenersi dal lavoro (46). Un bottegaio che veda trascurata la sua merce per quella di un concorrente può lagnarsi senza peccato delle sue perdite commerciali, ma pecca mortalmente se nei suoi sentimenti entra l'invidia per i successi del suo concorrente (47).

Risultato naturale di queste impalpabili distinzioni è quel terrore del confessionale, da cui è preso il penitente scrupoloso, la cui coscienza non ha mai requie, ed è continuamente tormentata dalle esagerazioni della sua peccabilità. E' facile il dire che lo scrupolo è un'opinione basata su fondamento insufficiente; ma questa definizione serve ben poco a chi ne è vittima, ed i libri riboccano di istruzioni sul modo di toglierli o di inculcare il disprezzo per siffatti timori. Si raccomanda pure di non considerare mai come peccato mortale un'azione a meno

(43) P. de Palude in IV. Sentt. Dist. XVI. Q. 1, Art. 3. - Summa Pisanella v. *Peccatum* II; III. § 1. - Jo. Gersonis *loc. cit.* G. - Savonarolæ Confessionale fol. 20-r.

(44) Jo. Gersonis *loc. cit.* - Jo. Sanchez *Selecta de Sacramentis* Disp. II.

(45) Herzig *Manuale Confessarii*, P. II. n. 115 Augustin, Vindel. (1757). Nel 1713 Clemente XI colla bolla *Unigenitus* (Prop. 79-86) condannava come giansenista l'uso della Bibbia per parte dei laici. Nel 1757, però, la congregazione dell'Indice permetteva l'uso delle versioni in lingua volgare purchè approvate dalla Santa Sede e fornite di opportuni commenti (*Index Bened.* XIV. p. vi).

(46) Voit *Theol. Moral.* I. 13-14.

(47) Gury *Casus Conscient.* I. 169.



di esser disposti a giurare esser veramente tale, ma questo metodo sembra produrre l'effetto precisamente opposto di aumentare più che diminuire le ansietà, ed al confessore viene inculcato di imporre al penitente di non confessarsi se non di quei peccati che è veramente sicuro esser tali (48).

Sebbene i peccati veniali ed i mortali siano essenzialmente così diversi in natura ed effetti, pure passano dall'una in altra qualità per gradi talmente impercettibili che si rese necessario sviluppare la dottrina della *parvitas materiae* — il carattere irrisorio di una colpa che la rende veniale mentre altrimenti sarebbe mortale. Diffatti, siffatta distinzione è necessaria, sebbene logicamente capovolga tutto il sistema, giacchè va contro la teoria dell'intenzione, e della credenza, ma altro non fa che introdurre una nuova fonte di incertezze, ogni qual volta si tratti di definire esattamente il grado di *parvitas* che produce siffatta differenza. Così il furto è peccato mortale, ma l'oggetto asportato può esser talmente piccolo da rendere veniale il peccato (49), e la linea di demarcazione è stata oggetto di interminabili discussioni, ed inutilmente poichè ognuno può sempre esporre qualche cosa più di un'opinione personale, e nessuno sa quale sia la volontà di Dio. Azpilqueta e Cordova, per esempio, ritengono che il furto di un *reale* basti a costituire peccato mortale, mentre Tommaso Sanchez dice che alcuni dottori ritengono esser veniale perfino il furto di cento ducati, purchè commesso in danno di un ricco. Caramuel dice che un figlio può rubare al proprio padre due volte tanto di quanto potrebbe rubare un estraneo senza peccato, mentre i servi e gli amici si trovano in rapporto a questi estremi ad una distanza uguale. Concina afferma esser opinione comune che l'ammontare del furto dipende dalle condizioni del derubato, e che, comunemente, tra i re ed i mendicanti, si ammettono quattro classi intermedie, ma ritiene la miglior pietra di paragone esser l'ammontare di quanto uno spende quotidianamente per il proprio vitto. Ma qui sorge una questione affine, e cioè se debbasi dire altrettanto per ciò che concerne commestibili, giacchè il proprietario potrebbe benissimo credere che gli fosse stato rubato assai più; inoltre, se si ruba

(48) Th. Sanchez in *Præcepta Decalogi* Lib. I. cap. X. n. 82-4. - Voit *Theol. Moral.* I. 130-1

(49) Tale è la dottrina moderna. L'Aquinate afferma (*Summæ Sec. Sec. Q. LXVI. Art. vi. ad 3*) che sebbene ci possa essere l'attenuante del carattere irrisorio della cosa rubata, pure c'è l'animo di rubare, il quale è mortale. Così l'Astesano e la Summa Pisanella (*Summæ Lib. I. Tit. xxxiii. Art. 3, Q. 2*, per l'Astesano, e v. *Furtum* § 3 per la Summa) dicono che bisogna tener conto dell'intenzione di rubare, e non della cosa rubata.



un solo *reale* di cibo e lo si consuma, coll'intenzione di non rubare più, ma poi si muta parere e se ne ruba un altro *reale*, si commettono due peccati veniali, oppure un solo peccato mortale? (50). Quest'ultimo punto mise capo alla famosa questione se una serie di furtarelli, costituenti una discreta somma, si possano commettere senza commettere peccato mortale e senza incorrere nell'obbligo della restituzione: si sostenne ampiamente l'affermativa e nel 1679 Innocenzo XI fu costretto a condannare la proposizione (51). Tali gli insolubili enigmi proposti a teologi da risolvere e che si son fatti tanto più confusi quanto più i moralisti hanno sudato per dilucidarli.

Non basta: la teoria della *parvitas materiæ* venne ad esser ancor più complicata dalla scoperta dell'esistenza di peccati talmente vergognosi da non poter dar luogo alla *parvitas materiæ* necessaria per diminuirne la gravità. Disgraziatamente i dottori non sono perfettamente d'accordo nel dirci quali essi siano, sebbene la maggior parte s'accordi sulla simonia, sull'eresia, sull'usura, aggiungendo pure a questa categoria anche la bestemmia, ma nei tempi moderni da questo catalogo è stata cassata l'usura (52). Ma per ciò che concerne l'impudicizia le opinioni sono diverse. L'Aquinate ritiene che la lussuria, sebbene leggerissima, debba esser mortale, mentre la Summa Pisanella afferma che un semplice movimento sensuale senza consenso della ragione è veniale (53). Più rigido è il Caietano; ogni movimento di questo genere, eccettuato il caso di persone maritate, è mortale, sebbene altrettanto non possa dirsi dell'ammirazione che si sente alla vista di una bella donna, purchè ciò avvenga senza concupiscenza (54). Alfonso de Leone, per un altro verso, ritiene che in queste materie si possa dare dilettaazione senza peccato mortale, ed il Cabrino fra le materie che non ammettono la *parvitas materiæ* non include la lussuria (55). Eppure, avendo alcuni gesuiti intrapreso a sostenere questa dottri-

(50) Gobat Alphab. Confessar. n. 675-76. - Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I. cap. iv. n. 7, 18 - Caramuelis Theol. Fundam. n. 1767 - Clericati de Pœnit. Decis. XLIV. n. 10. - Concina Theol. Christ. contr. Lib. VI. Diss. I, cap. 3, §§ 3-5

(51) Innocent. PP. XI. Decr. 2 Mart. 1679, Prop. 38.

(52) Alph. de Leone de Offic. et Potest. Confessar. Recoll. VII. n. 32-45. - Cabrini Elucidar Casuum Reserv. P. I. Resol. vi. - Wigandt Tribunal. Confessar. Tract. IV. Exam. ii. n. 74 - Laymann Theol. Moral. Lib. I, Tract. iii, cap. 5 - Voit Theol. Moral. I. 305 - Martinet Theol. Moral. Lib. I. Art. XV. § 5.

(53) S. Th. Aquin. Summæ Sec. Sec. Q. CLIV, Art. iv. - Summa Pisanella v. *Peccatum II.*

(54) Caietani Summula v. *Impudicitia.*

(55) Alph. de Leone *op. cit.* Recoll. XIII. n. 10-34. - Cabrinus *Ubi supra.*



na, l'Aquaviva pubblicò un decreto, il 24 aprile 1612, in cui la proibiva, sotto comminatoria delle pene più gravi, perchè pericolosa ed anche per l'impossibilità di fare distinzioni nette in una materia tanto pericolosa (56). Alcuni teologi asseriscono che il sentir piacere al tocco di una mano di donna perchè morbida e calda non è peccato, pur ammettendo che se c'entrasse anche in parte leggerissima una mistura di sentimento sessuale sarebbe mortale, mentre altri dicono che siffatta distinzione è impossibile e che il piacere è sempre peccaminoso (57). Questa questione della *parvitas materiae* doveva necessariamente esser irta di eccessive complicazioni per l'eccessiva minutezza dei signori teologi, ed il Sanchez che la discute a lungo per stabilirne delle regole pratiche, è costretto a riconoscere l'impossibilità di trarne regola alcuna e la necessità di abbandonare il tutto al giudizio di un uomo prudente (58).

Eppure la distinzione di peccati mortali da veniali non dipende totalmente dagli atti o dall'operazione interna del peccatore. Circostanze estrinseche che egli non può dominare possono benissimo far passare un peccato dall'una in altra classe. Così Pierre da la Palu dice che il commercio di oggetti quali i dadi o le ghirlande è veniale oppure mortale a seconda dell'uso cui sono destinati. S. Antonino afferma che, qualora uno per semplice garrulità riveli i difetti nascosti di un altro, ciò è veniale a meno che si tratti di ascoltatori che diffondano la notizia, nel qual caso diventa mortale. Chiericato asserisce che *subsannatio*, ossia il mettere un altro in ridicolo, diventa mortale se produce noie alla persona che ne è l'oggetto. E' osservazione comune fra moralisti che, sebbene il furto di un ago ad un sarto sia veniale in forza della *parvitas*, pure anche un misero ago può esser necessario al suo lavoro, nel qual caso il furto sarebbe mortale (59). Benedetto XIV dice che se, in conseguenza di una questione, una donna rifiuta

(56) Caramuelis Theol. Fundam. n. 1740. Però, egli aggiunge (n. 1762-66), che i gesuiti ben presto elusero questo decreto distinguendo *luxuria* da *res venerea*, che i teologi hanno sempre ritenute sinonime.

(57) Rosell Praxis Deponendi Conscientiam cap. XXVII. (Bruxelles, 1661). - Herzig Manuale Confesarii P. I. n. 74. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Libr. III. n. 416, - Cf. Alex. PP. VII, Decr. 1666, Prop. 40 cum comment. Dom. Viva. Per l'interminabile e complicata discussione di questo punto per parte dei teologi vedi Caramuel Theol. Fundam. n. 1708-66, e le *Vindicia Alphonsiana*, pp. 283 sqq.

(58) Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I, cap. iv. n. 2.

(59) P. de Palude in IV, Sentt. Dist. XVI, Q. ii, Art. 4. - S. Antonini Confessionale fol. 30-b - Clericati de Pœnit. Decis. XXVII, n. 27. - Piselli Theol. Moral. Summæ P. I. Tract. xix. cap. 2.



di restituire il salute al proprio vicino, il peccato è veniale oppure mortale a seconda dello scandalo che ne può derivare; il principio è generalmente ammesso e Padre de Charmes parla di peccati veniali che possono diventare mortali per il sopravvenire di altre circostanze, come sarebbe lo scandalo (60), ma i teologi si guardano bene dal preciscarci quale misura di scandalo o di noie sia necessaria per stabilire una differenza tra la perdizione e la salute, o come ciò si possa conciliare colla dottrina comunemente accettata che un peccato veniale non possa mai diventare mortale. Per un altro verso, sebbene le opere servili in giorno festivo siano mortali, un barbiere che sa che perderebbe i suoi clienti se si rifiutasse di servirli in siffatti giorni può lavorare con tranquilla coscienza, perchè le leggi della chiesa non obbligano con grave incommodo (61). In realtà la differenza tra peccati mortali e veniali è talmente leggiera che la parola del prete o del prelato può benissimo trasformare gli uni negli altri. Abbiamo visto come un confessore possa imporre di fare una penitenza sotto pena di peccato veniale o mortale a piacer suo, e quando S. Toribio di Lima, nel 1583, volle proibire ai suoi preti di fumare o di fiutar tabacco prima di messa, lo proibì sotto pena della dannazione eterna — *sub reatu mortis æternæ* (62).

Altro fattore importante che modifica la distinzione tra peccato mortale e veniale ed è strettamente connesso colle questioni della credenza e dell'intenzione, è l'ignoranza. Evidentemente chi pecca ignorando la natura dell'atto che compie non dev'esser giudicato alla stregua di colui che sa benissimo tutta la portata di ciò che fa. Lo stesso Cristo afferma (Luc. XII. 47-8) che l'ignoranza può esser addotta a mitigazione del castigo, sebbene non iscusi totalmente, e ben rara-

(60) Bened. PP. XIV, Casus Conscient. Junii 1746, Cas. I. - Th. ex Charmes Theol. Univ. Diss. V, cap. vi, Q. 4 - Gury Comp. Theol. Moral. I, 153.

(61) Habert Theol. Moral. de Conscientia II, Q. 3.

(62) C. Liman. Provin. I, anno 1583, Act. III, cap. 84. Siccome gli atti del concilio vennero approvati e confermati dalla Congregazione del Concilio di Trento nel 1588, vuol dire che la Santa Sede nulla vi trovò da obbiettare. Heroldus osserva in questo passo (Lima Limata, p. 29) « Sed graviter comminationis reatus mortis æternæ in hoc decreto intentate proculdubio presbyteris peccati mortalis vinculum imponit ». Eppure tale non fu la credenza più antica. Gerson (De Vita spirit. Animæ Lest. IV, Coroll. 4) descrive come un abuso « præsertim ecclesiastici illi qui quicquid ordinant, quicquid monent, quicquid præcipiunt, volunt pro divinis legibus haberi, par æquale quoque robur habere, per interminationem damnationis æternæ ». E Voit, nel passato secolo, dice (Theol. Moral. I. 186) che un superiore non può imporre ai suoi sudditi alcunchè di minore importanza *sub mortali*.



mente il senso morale è talmente sviluppato da poter distinguere chiaramente tutta la propria responsabilità. Nella chiesa primitiva siffatta scusa non era ammessa. S. Agostino si rifiuta di ammettere la scusa di un'ignoranza volontaria od involontaria con una rigidità tale che rende doppiamente rimarchevole l'uso enorme che di essa si è fatto e si fa nei moderni sistemi di probabilismo riflesso (63). Evidentemente le sue idee erano quelle allora in voga negli ambienti ortodossi, com'è dimostrato nel 415 dal concilio di Diospolis che condannò l'opposta opinione di Celestio (64). Questa teoria venne seguita come al tutto naturale dai più antichi scolastici. Graziano mette l'ignoranza accanto alla lussuria fra le fonti di peccato, con risultati egualmente punibili (65). Quando uno scolastico contemporaneo volle sostenere non potersi dare peccato in istato di ignoranza, S. Bernardo ritenne siffatta opinione nemmeno meritevole di confutazione e ne dimostrò facilmente la falsità (66). Pier Lombardo si attenne a S. Agostino; l'ignoranza volontaria è peccaminosa, l'ignoranza inconscia è punizione del peccato, ed ambedue portano alla perdizione (67). Riccardo di San Vittore dice che chi pecca per infermità pecca contro il Padre, chi per ignoranza pecca contro il Figlio, e chi per malizia pecca contro lo

(63) « Ac per hoc inexcusabilis est omnis peccator vel reatu originis vel additamento etiam propriæ voluntatis sive qui novit sive qui ignorat, sive qui judicat sive qui non judicat quia et ipsa ignorantia in eis qui intelligere noluerunt sine dubitatione peccatum est; in eis autem qui non potuerunt pœna peccati. Ergo in utriusque non est justa excusatio sed justa damnatio ». - S. Augustin. Epist. CXCIV. n. 27. Cf. *Retractat. Lib. I, cap. xiii. n. 5.* - Per poter mantenere la posizione scolastica sull'ignoranza e le dottrine moderne del probabilismo sarebbe desiderabile costruire un'opinione per S. Agostino, e questo, difatti, venne fatto senza scrupolo alcuno. Liguori, nella difesa da lui fatta del probabilismo (*De Usu Moderato Opinionis probabilis n. 39.* - *Theol. Mor. Lib. V. n. 4*) cita da Agostino togliendolo dall'Aquinate (*De Libero Arbitrio Lib. III, cap. 19*) un passo assai ingarbugliato per dimostrare che l'ignoranza non è peccato, ma trascura di appurarlo. La frode è meno scusabile in quanto che S. Agostino quivi dimostra precisamente il contrario di quanto l'Aquinate ed il Liguori gli fanno dimostrare, e poscia continua: « Nam illud quod ignorans non recte facit et quod recte volens facere non potest ideo dicuntur peccata, quia de peccato illo liberæ voluntatis originem ducunt: illud enim præcedens meruit ista sequentia ». Marc (*Instit. Moral. Alphonsianæ n. 21*) è indotto allo stesso errore citando solo una parte del passo.

(64) C. Diospolitian. anno 415, cap. 18. (Harduin. I. 1212).

(65) Gratian. Caus. XV, Q. I, § 2. - « Infirmis animi est ignorantia. Carnis infirmitas est concupiscentia. Ex utraque autem infirmitate quæ procedunt imputantur ad pœnam. - Cf. post cap. 12 Caus. I. Q. 4, e S. Augustin. *Contra Julianum Pelagianum Lib. VI, cap. 16.*

(66) S. Bernardi Tract. de Baptismo, etc. cap. iv.

(67) P. Lombardi Collect. in Epist. ad Romanos V. 10-13.



Spirito Santo; i due primi possono redimersi colla penitenza, ma il terzo è imperdonabile (68).

Ma il sistema ecclesiastico fecesi rapidamente così complicato ed artificiale che il senso morale presto divenne guida insufficiente, e presto sentissi il bisogno di accordare molto all'onesta ignoranza, sopra tutto quando venne imposto l'obbligo della confessione da farsi ad un prete preposto alla cura spirituale di ignoranti contadini. Così Alessandro Hales afferma che la contrizione generale basta per i peccati commessi in istato di ignoranza; necessariamente costoro non se ne confessavano, ma quando aggiunge esser essi obbligati a confessarsene non appena rimossa l'ignoranza produce una breccia fatale nell'argomento, poichè questo afferma il peccato non esser tale se commesso in istato di ignoranza (69). S. Bonaventura va virtualmente d'accordo con Hales (70). L'Aquinate distingue; se l'ignoranza è tale da escludere completamente il desiderio di fare il male, allora non c'è peccato, e la scusa è completa, ma talvolta non è tale da escludere per completo la volontà di fare il male, ed allora scusa solo in parte, per cui è bene che uno si penta pure per i peccati commessi in istato di ignoranza (71). Inoltre, la definizione dell'ignoranza che giustifica era assai più rigida di quella dei moderni casuisti, giacchè gli scolastici ritennero che l'ignoranza del diritto naturale o divino non scusasse alcuno, che avesse l'uso della ragione, sebbene si diano dei casi in cui l'ignoranza del diritto canonico o civile rappresenti una valida scusa (72). Presto gli scolastici trovarono il modo per cui i peccatori potevano approfittare delle loro speculazioni. Pietro di Palermo denuncia coloro che si rifiutano di andare a predicare allo scopo di poter approfittare della propria ignoranza, e dice di un vescovo che gli diceva di ringraziar Dio della grande grazia concessagli di non aver mai studiato, perchè così era libero dagli scrupoli di coscienza (73).

(68) R. a S. Victore De Statu Interioris Hominis Tract. II. cap. 3.

(69) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XVII. Membr. iii. Art. 8; Q. XVIII. Membr. iv. Art. 2, § 17.

(70) S. Bonavent. in IV. Sentt. Dist. XVI, P. ii, Art. 2, Q. 1.

(71) S. Th. Aquin. in IV. Sentt. Dist. XVII, Q. ii. Art. 2 ad 3; Summæ Prim. Sec. Q. LXXVI. Artt. ii. iii.; Suppl. Q. II. Art. ii.

(72) S. Th. Aquin. Quodlibet. III. Artt. x. xxvii. - Alex. de Ales Summæ P. II. Q. cxii. Membr. 8. - Durand de S. Porciano in III. Sentt. Dist. XXV, Q. 1, n. 10 - Jd. Gersonis de Vita spirit. Animæ Lect. IV. Coroll. 3. - S. Antonini Summæ P. I. Tit. iii. cap. 10. - Summa Angelica v. *Opinio* n. 2. - L'ignoranza invincibile scusa, ma non la crassa, il confessore che commette il peccato mortale di cadere in errore nel difficile compito di valutare i peccati del penitente. - S. Antonini Summæ P. II. Tit. I, cap. II. § 28.

(73) Pet. Hieremiæ Quadragesimale Serm. XXII.



La questione crebbe d'importanza man mano che le raffinatezze delle scuole vennero continuamente aumentando la difficoltà di distinguere tra peccati mortali e veniali, giacchè trovandosi i dottori così spesso a contatto colle stranezze di laici incolti non era certo da aspettarsi che potessero conoscere il grado di molte delle loro colpe. Nella crescente rilassatezza del tempo, l'unica risorsa fu quella di equiparare i peccati commessi in istato di ignoranza a quelli dimenticati, che, come vedremo, erano rimessi in varie guise. Si rese pure evidente la necessità di stabilire varie specie di ignoranza, e, come già suggeriva S. Agostino, venne divisa in invincibile o non colpevole, e vincibile od inescusabile; la prima era quella per la quale il peccatore non aveva opportunità alcuna di sapere ciò che faceva, la seconda quella che avrebbe potuto e dovuto rimuovere (74). Ma, diversamente dalla dottrina di S. Agostino, la prima serviva di scusa al peccatore, mentre la seconda non faceva che aggravarne la colpa, essendo per sè mortale (75). Una disgrazia del sistema era questa che ogni tentativo fatto per perfezionarlo altro non faceva che complicarlo, rendendo sempre più difficile al confessore lo stabilire la natura esatta dell'ignoranza del penitente, dovendo egli tener conto della posizione sociale e delle occasioni del peccatore (76). Per venir in suo aiuto, i moralisti, coll'usata minutezza, passarono a distinguere e classificare i vari gradi e le varietà dell'ignoranza. Primo, c'è l'*ignoranza simplex* degli antichi scolastici che prese il nome di *invincibilis, inculpabilis, justa, e voluntaria*, quando nulla si sa dell'esistenza di una legge o precetto, per modo che non si può nemmeno parlare della necessità di venirne a conoscenza; se il tentativo è stato fatto e non se ne sono avute se non cattive informazioni, allora ne risulta l'*ignoranza probabile*; ma non è necessario che il tentativo sia esauriente, poichè basta la diligenza ordinaria. Quest'ignoranza invincibile elimina gran parte dei peccati dei fedeli, giacchè il Viva ci assicura che tutte le persone ignoranti ed i bambini difficilmente possono commettere peccato mortale (77). C'è poscia l'*ignorantia vincibilis*, in cui non si è usata la debita diligenza, ed in ciò si può dare la *negligentia gravis* o *levis*, la prima porta al peccato mortale, la seconda solo al veniale. C'è poscia l'*ignorantia affectata*, quando uno a bella posta preferisce l'ignoranza per

(74) Summa Angelica v. *Confessio* I. § 18; *Pœnitentia* § 8.

(75) Bart. de Chaimis Interrogat. fol. 14-a. - Summa Sylvestrina v. *Confessio Sacram.* I. § 6.

(76) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVIII. Q. ii. Art. 4.

(77) Viva Cursus Theol. Moral. P. II. Q. I. Art. 2. n. 6.



poter impunemente peccare, e la *crassa* o *supina*, in cui cercasi in tutti i modi di evitare di sincerarsi quando insorge qualche dubbio. Si parla pure di ignoranza *antecedens*, che è l'ignoranza invincibile senza della quale il peccato non sarebbe stato commesso, e di *concomitans*, quando l'ignoranza non sarebbe stata precedente all'azione peccaminosa, e *consequens*, quando la si fa sorgere a bella posta (78). Si può ritenere di leggieri che la comune dei confessori non sia in grado di misurare i peccati dei proprii penitenti alla stregua di questi modelli, giacchè questi s'intrecciano vicendevolmente in tante gradazioni così fine, e s'intrecciano in tante maniere colle questioni della credenza e dell'intenzione da produrre un'inevitabile confusione, sebbene servano benissimo allo scopo degli abili casuisti, i quali possono servirsene per annullare qualunque infrazione dei precetti del decalogo che non sia flagrantemente intenzionale (79). Inoltre si estese immensamente l'azione dell'ignoranza invincibile, ammettendo al suo attivo anche l'ignoranza del diritto naturale. Abbiamo visto come nei tempi antichi questa fosse negata dagli scolastici, la dottrina dei quali venne sostenuta dai rigoristi ancora nel secolo XVII finchè, nel 1690, ciò venne condannato da Alessandro VIII, ammettendo così il privilegio dell'ignoranza dei principali principii del retto e del falso (80).

In pratica, l'ignoranza invincibile riduce un peccato mortale al grado di veniale; ciò suppone che si ignori se il peccato sia mortale oppure veniale, ed ai confessori è detto che molti dei peccati commessi dalle classi basse vanno classificati fra i veniali, mentre fra le classi colte sarebbero mortali (81). La lunga esortazione indirizzata da padre Habert ai giovani confessori di non credere troppo facilmente che l'ignoranza addotta per iscusata dai proprii penitenti sia invinci-

(78) Th. Sanchez in *Præcepta Decalogi* Lib. I. cap. xvi. - Rossel *Praxis deponendi Conscientiam* cap. vi. - Roncaglia *Univ. Theol. Moral. Tract. II, Q. I, cap. I, Q. 2.*

(79) Alph. de Leone de *Offic. et Potest. Confessar. Recoll. VII. n. 288-330.*

(80) « Tametsi deturi ignorantia invincibilis juris naturæ, hæc in statu naturæ lapsæ iperantem ex ipsa non excusata a peccato formali ». - Alex. PP. VIII. Decr. 7 Decembr. 1690, Prop. II. - Cf. Th. Sanchez in *Præcepta Decalogi* Lib. I. cap. xvi. n. 33. Per quanto concerne il passaggio graduale dal rigore al lassismo, vedi Sayre, *Clavis regia sacerdotum*. Lib. II. cap. ix. n. 16 sqq. Si comprende di leggieri perchè il sinodo di Pistoia del 1786 (Sess. III. § 7), richiamasse in vita l'asserzione che l'ignoranza del diritto naturale non iscusata da peccato, ma non si comprende con uguale facilità il perchè Pio IV non comprendesse anche questo fra gli errori del sinodo condannati colla bolla *Auctorem fidei*. La questione della possibilità dell'ignoranza invincibile dei precetti del diritto naturale indusse ad una divergenza di opinioni fuo ad ora non risolta. - Vedi Gerdil, *Saggio sul discernimento delle opinioni* § 4.

(81) Layman *Theol. Moral. Lib. I. Tract. ii. cap. 4, n. 7.* - Gobat *Alphab. Confessar. n. 458.* - Bened. PP. XIV. *Casus Conscient. Sept. 1742, cas. 1.*



bile dimostra con quanta facilità il principio andasse soggetto ad abusi e come siffatti abusi si verificassero (82). Eppure di ciò non si ha altra prova allo infuori dell'applicazione fatta da Padre Gury della regola *nihil est volitum quin fuerit præcognitum*, per dimostrare che se uno, volendo uccidere un nemico uccide in quella vece un amico, non è colpevole di omicidio, e non è obbligato a restituzione alcuna inverso gli eredi dell'ucciso, giacchè l'ignoranza invincibile è sempre una giustificazione (83).

Strettamente connessa alla questione dell'ignoranza è quella del consentimento, che occupa tanto spazio nelle elucubrazioni dei moralisti, in particolar modo quando si tratti di peccati mentali. Un impulso dei sensi, subito represso dalla ragione, non si può considerare peccato mortale, ma le azioni ed i procedimenti umani vanno soggetti a tante gradazioni che, in pratica, riesce impossibile misurare e pesare tutto. Eppure questo è il tentativo al quale il sistema costringe i confessori, per venire in aiuto dei quali i dottori hanno distinto il consentimento in negativo e positivo, dividendo poi quest'ultimo in perfetto, vero ed interpretativo (84) — serie di distinzioni assai più atte,

(82) Habert Praxis Sacr. Pœnit. cap. VI. n. 2. - I rigoristi impenitenti alla dottrina dell'ignoranza invincibile opposero quella della conoscenza interpretativa per la quale si ritiene che uno sappia quanto è obbligato a sapere, e che debba diligentemente indagare la conoscenza necessaria alla salute a quella guisa che è necessario sappia quanto occorre per compiere il suo mestiere od appagare i suoi desiderii. - Concina Theol. Moral. Christ. contract. Lib. VIII. Diss. iii, cap. 2, n. 13-17. Nessuna meraviglia che la scuola rigida a questo principio generale obbiettasse che l'ignoranza invincibile rende veniali i peccati mortali. Per esempio, era credenza diffusissima che la fornicazione semplice non fosse peccato, perchè tollerata tanto dalla chiesa che dallo stato, e fuvi almeno un teologo, Martin le Maitre, confessore di Luigi XI, morto nel 1482, il quale affermò che non era peccato (Marchant Trib. Animar Tom. I. Tract. V. Tit. 5, Q. 5, Concl. I). Anche l'Inquisizione di Toledo, tra il 1575 ed il 1610, processò non meno di 264 persone ree di aver pubblicamente sostenuta questa proposizione (Königl. Universitäts Biblioth. Halle a. d. Saale, Y c. 20, T. I.). Siccome trattavasi, in grande maggioranza di ignoranti contadini, stando ai casuisti, chi credeva così poteva fornicar senza commettere peccato formale. L'applicazione dell'ignoranza invincibile agli eretici ed agli infedeli fu oggetto di considerevole dibattito, di cui ci occuperemo nel seguente capitolo.

(83) Gury Casus Conscient. I. 12. - Voit (Theol. Moral. Tract. de Actibus Humanis n. 37 cas. 7) arriva allo stesso risultato con metodo alquanto diverso. Chi vuol farsi ammazzare, uomo o donna poco importa, non patisce ingiuria, poichè lo fa volontariamente; quindi chi ammazza non incorre in alcuna responsabilità, purchè faccia tutto il possibile per evitare errore. Bonal (Institut. Theol. T. V. n. 20) avverte lo studioso non doversene concludere che sia meglio esser ignorante che dotto, giacchè allora un essere irragionevole sarebbe più fortunato di un uomo intelligente, ma non adduce argomento alcuno per evitare questa conclusione inevitabile delle sue premesse.

(84) Alasia Theol. Moral. De Peccatis Diss. I. cap. vii. Art. 1.



è a temersi, a confondere che ad assistere il padre spirituale, e tale da offrire ampiamente occasione ad un casuista abile di raddolcire od esacerbare la coscienza del peccatore.

Altra distinzione strettamente affine, pur essa campo di infinite sottigliezze di moralisti, è quella che distingue i peccati materiali dai formali. Peccato formale è la violazione deliberata della legge; materiale è, invece, la trasgressione involontaria o scusabile avvenuta per errore od ignoranza od altro adeguato motivo, come quando l'atto viene emesso per evitare un male maggiore (85). Così il peccato materiale viene a perdere la sua natura peccaminosa, e quando ci faremo ad esaminare il probabilismo, vedremo quale importanza suprema questa distinzione avesse nelle dottrine della morale lassista.

Affine a questa speculazione è la questione, oggetto di non piccole controversie, sul grado di avvertenza richiesta all'esistenza di un peccato mortale. La tendenza della chiesa primitiva era quella di ritenere che il peccatore dovesse rendere stretto conto dei suoi atti e quindi essere perfettamente responsabile, ben poco concedendo all'inavvertenza, sia che essa scaturisca da trascuratezza che da impeto di passione (86). L'Aquinate si mostra disposto a fare concessioni; la passione può ingenerare momentaneamente l'ignoranza per mancanza di avvertenza, ma per togliere ad un atto il carattere peccaminoso la passione ha da esser tale da sovvertire da capo a fondo la volontà sì da rendere un atto perfettamente involontario; un atto fatto improvvisamente senza riflessione può esser veniale, mentre sarebbe mortale se ci fosse deliberazione (87). Verso la fine del secolo XIV, Roberto Holkot sviluppò questo concetto nella proposizione che qualunque sia il peccato che l'uomo esistente nello stato di carità può commettere, se viene commesso per un movimento di passione che gli sconvolge l'uso della ragione, non gli verrà imputato a peccato mortale (88). Ma i suoi contemporanei non adottarono questa dottrina alquanto pericolosa. Pietro di Palermo ammette che la passione possa fornire un diritto al perdono, ma, se non interviene il pentimento, il peccato deve

(85) Henriquez Summæ Theol. Moral. Præm. - Jo. Sanchez Selecta de Sacramentis Disp. XLIV. n. 66. - Habert Theol. Moral. De Conscientia cap. II. Q. 5. - Voit Theol. Moral. I. 71. - Gury Comp. Theol. Moral. I, 143.

(86) S. Augustin. de vera Religione cap. xiv.; Contra Academicos Lib. III. cap. xvi.; Retractat. Lib. I. cap. xiii. n. 5. - Concil. Diospolit. anno 415, cap. xviii (Harduin. I. 1212) - Gregor. PP. I. Regest. Lib. XI, Epist. lxiv. Interrogat. II.

(87) S. Th. Aquin. Summæ II. I, Q. vi, Art. 7; Q. lxxiii. Art. 6; Q. lxxvii, Art. 2, 6, 7.

(88) D'Argenté Collect. Judic. de novis Erroribus. I. I. 340-1.



certamente essere imputato per mortale, (89) eppure Tommaso di Walden, combattendo le derisioni di Wichliffe, considera come veniali i peccati commessi per preoccupazione o senza premeditazione (90). Anche Gersonne ammette non esistere precetto talmente imperativo da non poter esser venialmente trasgredito per impulsività o per mancanza di formale consenso (91). S. Antonino è più rigido; egli si limita ad ammettere che la passione possa diminuire il peccato, ma la stessa sconsideratezza è per sè peccato (92). Caietano distingue: per commetter peccato mortale è richiesta la piena avvertenza e deliberazione, ma a condizione che il peccatore se ne sarebbe astenuto qualora avesse potuto pensarvi sopra, ed in ciò è seguito da Bartolomeo Fumo (93). Il cardinal Toletto dimostra il progredire della lassezza; può darsi che sia intervenuta una breve dilazione, implicante negligenza, ma con tutto ciò un peccato commesso sotto l'impeto della passione è veniale (94).

Collo svilupparsi del probabilismo vennero ampliate le funzioni attenuanti dell'inavvertenza. Manuele Sa afferma non esser peccato mortale trasgredire una legge senza piena deliberazione, e siccome questa teoria non venne censurata da P. Brisighelli, censore dell'Indice, così venne implicitamente approvata dalla Santa Sede (95). Tommaso Sanchez ritiene che per commettere peccato mortale si richieda la piena deliberazione; si può pensare di un dato atto tutto ciò che si vuole, ma se si produce senza avvertirne tutta la gravità, è veniale. E' assolutamente necessaria la piena libertà della volontà ed un perfetto consenso, e l'inavvertenza va soggetta a tutte le gradazioni dell'ignoranza (96). Ecco le dottrine universalmente accettate dalla scuola dominante dei moralisti. L'inavvertenza può esser effetto di ignoranza, di dimenticanza, di mancanza di previdenza, di distrazione,

(89) Pet. Hieremiæ Quadragesimale Serm. XXII.

(90) Th. Waldens. de Sacramentis cap. LVI, n. 3, 7.

(91) Jo. Gersonis de Cognit. Peccator. Venial. e mortal. Considerat. II.

(92) S. Antonini Summæ P. I. Tit. ii. cap. I, § 3; P. II. Tit. 5, cap. II.

(93) Caietani Summula, v. *Delectatio, inconsideratio*. - Aurea Armilla v. *Inconsideratio* n. 1.

(94) Toleti Instruct. Sacerd. Lib. III. cap. ii. n. 2.

(95) Em. Sa Aphorismi Confessar. v. *Lex* n. 4. Affine a questa è una curiosa dottrina che illustra la lassezza del tempo. Sayre dice (Clavis Reg. Sacerd. Lib. II. cap. vi. n. 16) che se uno emette la causa di un peccato eppoi si pente prima di commetterlo, non è colpevole. Così se propina il veleno e si pente prima che avvenga la morte, questa non gli va imputata.

(96) Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I. cap. 1, n. 6, 7, 8, 13; Lib. II. cap. xvi. n. 8.



di perturbazione della mente, di fretta, di preoccupazione, di violenza o di frode; può pure esser prodotta dal demonio, giacchè Dio gli permette assai spesso di dominare la fantasia, motivo per cui il peccatore diventa irresponsabile. Per costituire un peccato mortale l'avvertenza ha da esser attuale, e non semplicemente virtuale od interpretativa — la virtuale è quella posseduta dall'attore, ma che manca al momento dell'azione, e l'interpretativa quella che non ha ma potrebbe o dovrebbe avere. Così colui che pecca senza pensarvi non pecca, ed i peccati commessi in istato di ubbriachezza non sono imputabili a chi li commette (97). Tamburini afferma che i peccati abituali non sono peccati e non è necessario confessarli (98).

Così il peccato venne ad esser di due specie, teologico e filosofico, secondo il detto dell'Aquinate che i teologi lo fanno consistere principalmente nell'offesa a Dio, mentre i filosofi moralisti lo trattano come contrario ai dettami della ragione (99). Così il *peccatum philosophicum* venne riconosciuto come contrario alla ragione, ma siccome il peccatore non s'accorge di trasgredire una legge di Dio, così non è un'offesa contro Dio, e perciò teologicamente non è peccato. La dottrina che l'inavvertenza scusi da peccato fu comunissima nelle scuole e nel confessionale, fatta eccezione dei rigoristi gallicani, nè ha provocato rimostranza alcuna da parte della Santa Sede. Ad essa non si allude affatto nella proposizione condannata da Alessandro VII e da Innocenzo XI nel 1665, nel 1666, e nel 1679, ma la sua lassezza offrì un magnifico campo di battaglia ai così detti Giansenisti, e Pascal se ne valse con tutta libertà (100), e fu uno dei punti di contatto tra rigoristi e lassisti. I primi ottennero un vantaggio sui loro avversari quando, nel 1686, nel collegio gesuita di Dijon, venne difesa una tesi che metteva la teoria in forma alquanto più chiara affermando che il *peccatum philosophicum*, per grave che possa essere, in uno che ignori Dio, o che agendo non pensi a Dio, è peccato grave, ma non una colpa contro Dio, e nemmeno un peccato mortale che tolga l'amicizia di Dio, nè degno di eterna punizione (101). Antoine Arnauld colse la palla al balzo per

(97) Jo. Sanchez *Selecta de Sacramentis* Disput. XVIII, n. I. - Reginaldi *Praxis Fori Pœnit.* Lib. XV. n. 75 - Layman *Theol. Moral.* Lib. I. Tract. iii, cap. 5, n. 13. - Marchant. *Trib. Animar.* Tom. I, Tract. III, Tit. ii. Q. 1, 2, 3. - Busembaum *Medull. Theol. Moral.* Lib. I. Tract. iii. cap. 5, n. 13.

(98) Tamburini *Method. Confess.* Lib. II, cap. iii, n. 23-5.

(99) S. Th. Aquin. *Summæ* II. I. Q. lxxi. Art. 6, ad 5.

(100) *Provinciales*, Lettre IV.

(101) « *Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturæ rationali et rectæ rationi. Theologicum vero et mortale est transgressio libera*



un violento attacco a questa nuova eresia, ed i Giansenisti si studiarono di implicare in esso tutta la Compagnia di Gesù dimostrando ciò esser conseguenza naturale delle dottrine dei gesuiti per le quali il peccato materiale non è imputabile, perchè frutto di ignoranza o di una credenza erronea sul carattere di un atto. I Gesuiti si affrettarono a sconfessare la tesi, ed, appena trasmessa a Roma, essa venne condannata da Alessandro VIII nel 1790 (102). Sterile fu la vittoria dei Giansenisti. Ai Gesuiti ed ai probabilisti loro alleati non parve necessario alterare d'un iota le loro dottrine. Nella revisione ultima della sua teologia, l'Arsdekin accenna al decreto di Alessandro, ma afferma che quando uno commette un'azione senza pensare alla colpevolezza della stessa, non pecca, nonostante che compia l'atto con piena deliberazione e l'atto possa anche esser di lunga durata; per grave che possa esser il peccato, è sempre necessaria la piena avvertenza ed il perfetto assentimento, ed un'avvertenza imperfetta scusa sempre; se la malizia dell'atto è doppia e si considera solo un aspetto della stessa, solo sotto quest'aspetto si pecca, per modo che un ladro il quale rubi oggetti sacri, pensando di commettere solo un furto semplice, non è reo di sacrilegio (103).

Così nelle scuole continuossi a sostenere la dottrina per la quale per costituire il peccato mortale è necessaria la piena avvertenza; quando l'ira o la concupiscenza sono talmente forti da perturbare l'intelletto stornandolo dalla considerazione della natura dell'atto, allora manca quel grado di libera volontà richiesto a renderlo mortale (104). Il principio di un grado maggiore o minore venne accettato perfino dai teologi più rigidi, sebbene il Card. Gerdil affermi che a costituire il peccato basta la volizione indiretta, e che chi volontariamente si ubbriaca è responsabile di tutti gli atti che commette per tutto il tempo che dura l'ubbriachezza (105). La difficoltà di definire in modo

*divinae legis. Philosophicum quantumve grave, in illum qui Deum ignorat, vel de Deo in actu non cogitet, est grave peccatum sed non est offensiva Dei neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei neque aeterna poena dignum* ». - D'Argentré, III. II. 355.

(102) D'Argentré, *loc. cit.* - Le Tellier, Recueil des Bulles etc. pp. 455-9, Mons (Souen) 1697. - Quatrieme Denonciation de l'hereie du Peché Philosophique, v. I. 1690. - Alex. PP. VIII. Decr. 24 Aug. 1690.

(103) Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. I, cap I, Princip. 15.

(104) Viva Cursus Theol. Moral. Tom. I. P. ii, Q. 1, Art. 2, n. 5, 6. - La Croix Theol. Mor. Lib. I, n. 549. - Herzig Man. Confessar. P. I, n. 65, 67-8. - Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. III, Dist. ii, n. 5-8, 15. - Sporer Theol. Moral. Tract. I, cap. ii. n. 64 - Roncaglia Theol. Moral. Tract. I, Q. ii, cap. 3, Q. 3; Tract. II. Q. 1, cap. 1, Q. 2.

(105) Antoine Theol. Moral. Tract. De Peccatis cap. IV, Q. 7. - Wigandt Trib. Confess. Tract. IV, n. 59. - Habert Comp. Theol. de Vitiis et Peccatis cap. IV. Q. ii.



assoluto siffatta materia si può scorgere nelle frasi confuse e contraddittorie del Liguori, che vanno da una virtuale approvazione della condannata dottrina del *peccatum philosophicum* fino all'asserzione che l'inavvertenza può esser volontaria sia per negligenza che per passione, e che colui che agisce sotto l'impulso della passione è responsabile, e che anche nei peccati commessi per abitudine esiste una cognizione sufficiente a rendere imputabile il peccato (106). La scuola liguoriana, che domina per completo la teologia morale moderna, lascia, perciò, un campo abbastanza vasto al latitudinarismo delle cozzanti opinioni, ed i suoi uomini più rappresentativi sono tutt'altro che unanimi. Ci son di quelli che per costituire il peccato esigono l'avvertenza attuale; altri invece propendono più rigidamente per la virtuale, ma le varie definizioni dei differenti gradi sono tutt'altro che sempre identiche, la qual cosa introduce una nuova fonte di confusione. In complesso, però, si può dire la dottrina predominante d'oggiorno esser questa che per commettere un peccato mortale si richiede l'avvertenza attuale o quasi, distinzione, a dir vero, non troppo palpabile (107). Se ne deduce chiaramente che i peccati commessi allo stato di ubbriachezza non sono peccati formali a meno che ci sia stata premeditazione a commetterli (108).

Data l'incertezza, un po' naturale ed un po' artificiale, della distinzione tra peccati mortali e veniali, nessuna meraviglia se, nonostante l'infinita distanza che passa tra gli uni e gli altri e l'enormità dei primi col tempo più che diminuita sia stata esagerata (109), i libri ribocchino di casi in cui i dottori discutono a qual classe attribuire questo o quel peccato, ed i peccati dubbii, che all'una od all'altra classe si

- Piselli Theol. Moral. Summæ P. I. Tract. ii. cap. 5, § 3; Tract. xix. cap. 1, 2. - Alasia Theol. Moral. De Peccatis Diss. I. cap. vii. Art. I. - Gerdil Saggio sul discernimento delle opinioni, § 4.

(106) S. Alphons. de Liguori Theol. Moral. Lib. V. n. 4, II. - Istruzione Pratica cap. I. n. 4; cap. III. n. 24, 25, 32; cap. VIII, n. 8. - Dichiarazione del Sistema che tiene l'Autore, n. II.

(107) Gousset Theol. Moral. I. 221-3. - Gury Comp. Theol. Moral. I. 150. - Bonal Instit. Theol. Tract. de Peccatis cap. I, n. 12, 13. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. VI. cap. ii, Art. 2. - Martinet Theol. Moral. Lib. I. Art. XV, §§ 2, 5. - Marc Instit. Moral. Alphonsianæ n. 291, 317-18.

(108) Kenrick Theol. Moral. VII, 8r. - Gury Casus Conscientiæ I. 1, 2.

(109) Padre Leuterbreuver, in un'operetta dal titolo *La Confession Coupee* (Paris, 1751), scritta allo scopo di facilitare l'esame preliminare del penitente, spiega (p. 38) che il peccato offende Dio « et quand tu a offensé ton Dieu tu a fait plus de mal que si tu avois renversé toute la nature; que si tu avois même detruit et aneanti Ies anges, les saints, les cieus, etc. ».



possono attribuire rappresentino una divisione assai ampia ed importante. Sull'argomento nessuna luce ha gettato il concilio di Trento; esso altro non ha fatto che ripetere la dottrina in voga che i peccati veniali non privano della giustificazione colui che versa in istato di grazia, mentre il peccato mortale, anche se solo di pensiero, rende l'uomo figlio dell'ira e nemico di Dio (110). Il Catechismo Tridentino, che dovrebbe guidare ed assistere in modo particolare i parroci, evita qualunque definizione e s'accontenta di dire che anche i peccati veniali abbisognano di una specie di pentimento (111). Per cui nessun aiuto si può trarre da tutto ciò, ed i moralisti post-tridentini navigano in un mare di dubbiezze come i loro predecessori. Padre Marchant ripete l'asserzione dei dottori medioevali che il confessore non è obbligato a decidere se un dato peccato sia mortale oppure veniale, poichè ciò è impossibile, anche ai teologi più sperimentati (112). Eppure tale è precisamente il compito imposto dalla chiesa ai preti nel confessionale, e P. Gury si studia di venir loro in aiuto con tre regole — riferirsi alla scrittura, consultare le definizioni dei papi e dei concilii generali, ad esaminare i dottori ed i teologi, giacchè quanto tutte queste autorità dichiarano peccato mortale, devesi ritener tale. Ciò deve suonar scherzo a chi dia uno sguardo, sia pur di sfuggita, alla massa enorme di contraddizioni che, in argomento, si riscontrano nell'apposita letteratura, e fa pietà il vedere com'egli porti tre argomenti per dimostrare l'esistenza del peccato mortale :

1) tutti i peccati contro Dio o le sue perfezioni od attributi, e tutti quelli tendenti ad arrecare grave pregiudizio al genere umano, come sarebbero le varie specie di lussuria, sono mortali;

2) altrettanto deve dirsi di tutti i peccati commessi contro qualche importante precetto, come sarebbe l'omissione delle feste, della messa, della confessione annuale, della comunione pasquale, ecc.;

3) altrettanto di tutti quelli che recano grave ingiuria agli altri nella vita, nei beni o nell'onore.

Ma conclude coll'osservare in moltissimi casi essere impossibile distinguere i peccati mortali dai veniali, com'è dimostrato dalle innumerevoli controversie dei dottori in argomento (113). Ed in ciò pare

(110) C. Trid. Sess. VI. De Justific. cap. II; Sess. XIV. De Poenit. cap. 5.

(111) Catech. Trid. De Poenit. cap. 4.

(112) Marchant. Tribun. Animar. Tom. I. Tract. ii. Tit. 5, Q. 2, Dub. 7. « Quia tale determinatum iudicium quoad gradum peccati et malitiae omnino impossibile est apud emeritissimum theologum ».

(113) Gury Comp. Theol. Moral. I. 15-2.



consista tutta la sapienza accumulata da secoli per vedere di contribuire alla soluzione del problema fondamentale del confessionale.

Da quanto si è detto si potrebbe incidentalmente arguire che il catalogo dei peccati mortali è stato enormemente aumentato dai tempi di S. Agostino ed anche dopo Graziano e la sua breve e semplice enumerazione. Diffatti, la definizione del peccato veniale non fa alcuna presa sulla coscienza, come fa osservare il Caietano, il quale dice che se uno sa di commettere un peccato veniale non se ne guarda affatto (114). Perciò la tendenza ad espandere la definizione dei mortali è stata irresistibile. Giovanni di Friburgo considera come mortali la scurrilità ed i discorsi licenziosi; Angiolo dice esser mortale scongiurare uno sul quale non si ha diritto alcuno, alla pari del nominare il nome di Dio invano (115). S. Antonino afferma che il mangiare semplicemente per il piacere di mangiare, oppure usare cure eccessive nella preparazione di cibi squisiti, è mortale, come il desiderare una dignità o carica qualunque semplicemente per l'onore od il guadagno annessovi; un negoziante può senza peccato dedicarsi al suo commercio per sostenere la propria famiglia, ma se lo fa semplicemente per accumulare denaro pecca mortalmente, ed altrettanto deve dirsi dell'armaiuolo che vende armi che ha fondate ragioni di credere dovranno servire per una guerra ingiusta; ma questa eccessiva sensibilità rivela una prospettiva abbastanza strana non appena ci sentiamo dire esser solamente veniale per un figlio il rifiutarsi di mantenere i propri genitori od il trattarli in modo indecente e con disprezzo fino a tanto che contro gli stessi non trascenda a violenze (116). L'iperestesia morale addimostrata da S. Antonino parrebbe in via di aumento assai più che di diminuzione dopo il secolo XV. Egli dice che il bere allo scopo di ubbriacarsi probabilmente è peccato mortale; se esistesse un dubbio a questo proposito viene a scomparire, poichè il Salvatore afferma non solo che il bere è mortale, ma perfino l'entrare in una bettola, perchè è un esporsi all'occasione prossima di peccato (117), e dal Gury

(114) Caietani Summula v. *Scrupulosorum medicina*.

(115) Jo. Friburg. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 271. - Summa Angelica v. *Adjurare* § 1.

(116) S. Antonini Confessionale fol. 24-a, 39-a, 40-b, 41-a, 52-a, 53-a. - Bart de Chaimis Interrogat. fol. 72-76.

(117) S. Antonini Confessionale fol. 39-a. - Salvatore, Istruzione per i confessori novelli P. I. § xii. Un secolo prima di S. Antonino la Summa Pisanella aveva dichiarato mortale l'ubbrachezza volontaria v. *Gula* § 1. Salvatore (*Ubi Sup.*) fornisce un esempio del tipo artificiale di morale quando dice essersi imbattuto centinaia di volte



apprendiamo che pur ammettendo che i chirurghi possano amministrare l'etere prima dell'operazione, senza peccato, il Liguori ed altri autori affermano esser peccato mortale dare allo stesso scopo dell'alcool (118). Non vale la pena di diffonderci in esempi. I manuali per l'esame da farsi prima della confessione e per guida dei confessori nell'interrogare i loro penitenti dimostrano colle loro interminabili minutezze come la stessa definizione liberale del peccato mortale venga applicata minutissimamente alla vita quotidiana ed alle umane azioni, e come i moralisti non si sian peritati di tradurre in pratica il concetto che essi hanno del Creatore che, secondo essi, condannerebbe i figli suoi ai tormenti sempiterni semplicemente per essersi assisi con troppa compiacenza a tavola, o per aver perduto il sentimento delle miserie della vita con una buona ubbriacatura, od anche per avere un poco troppo approfittato delle differenze di prezzo tra la compra e la vendita, od anche per non aver evitato il pericolo di sentirsi commossi al tocco di una bella mano femminile. Michele Bajo quando, fra gli altri errori, ha affermato non esistere peccato veniale, e tutti i peccati esser degni della morte eterna, non ha fatto che esagerare la tendenza ortodossa (119).

Se è difficile formulare regole che servano a facilitare la distinzione tra azioni mortali e veniali, si può immaginare di leggieri quali imbarazzi abbiano prodotto le questioni concernenti il carattere peccaminoso dei cattivi pensieri. Dice Alessandro Hales in ciò esser difficilissimo tirare una linea netta di demarcazione tra i mortali ed i veniali (120). In teoria, l'argomento è stato trattato in modo ragionevolissimo facendo dipendere il grado del peccato dal consenso accor-

in penitenti che si confessavano di passare tutte le domeniche ed i giorni festivi nelle taverne, ed avendo loro chiesto se avessero lavorato in giorno festivo, rispondevano con orrore: « Dio lo proibisce ».

(118) Gury *Casus Conscient.* I. 18r. Ecco uno dei numerosi casi in cui gli autori sono discordi. L'ubbriachezza per consiglio del medico non è peccato secondo il Caetano (*Summula v. Ebrietas*), Tolet (*Instruct. Sacerd.* Lib. VIII. cap. lxi, n. 1), Laymann (*Theol. Moral.* Lib. III. Sect. iv, n. 5) e Busebaum (*Medulla Theol. Moral.* Lib. V, cap. iii, Dub. 5, Art. 2, n. 2). Liguori, pure dapprincipio fu della stessa opinione, ma in seguito la modificò. Vedi Q. 55 del catalogo di cangiamenti introdotti nelle edizioni più recenti. Secondo alcuni moralisti (Vittorelli in *Tolet. loc. cit.*) è mortale somministrare vino o liquori a chi probabilmente ne berrà fino all'ubbriachezza, ma parrebbe che questo punto di vista sia diventato antiquato se si deve giudicare dallo scritto recente del vescovo Watterson di Columbia, dove si occupa dei liquori, e dell'accoglienza che allo scritto è stata fatta.

(119) Pii P. V. bull. *Ex Omnibus*, 1567, Prop. 20. - Lo stesso errore venne virtualmente attribuito a Wickliffe. - *Litt. de Error.* I. Wiclef Art. 210-11 (*Wilkins Concil.* III. 347).

(120) Alex. de Ales *Summæ P. II. Q. CXX. Membr. ii.*



dato alla suggestione peccaminosa. Movimenti cattivi possono spuntare in ogni animo, ma se vengono subito repressi e cacciati non lasciano macchia di peccato, purchè si eviti l'occasione prossima. Così uno che veda una bella donna può sentirsi preso da un pensiero carnale; se si ferma a contemplarla si può ritenere che tacitamente acconsenta al pensiero, anche se esternamente emette un atto di dissenso; con ciò commette un peccato mortale di cui deve confessarsi. Ogni consentimento mentale a cattiva suggestione, riconosciuta tale dall'intelletto, passa sotto il nome di *delectatio morosa*, e questa, anche solo virtuale od interpretativa, è peccato mortale quando mortale è l'oggetto del pensiero; e ciò sebbene si distingua se la fonte del piacere sia peccato oppure qualche cosa di semplicemente accidentale. Così uno pensa ad un furto e trova piacere al pensare all'abilità con cui lo commetterà, nel qual caso la *delectatio morosa* è semplicemente veniale, ma è mortale se il piacere scaturisce dal pensiero del torto che fa alla parte lesa (121). Ecco un esempio delle interminabili raffinatezze a cui si sono abbandonati i moralisti nelle loro distinzioni di peccati mortali e veniali nei peccati mentali, esempio che viene a riconfermare viemmeglio l'asserzione di Alessandro Hales della difficoltà estrema di stabilire differenziazioni in argomento tanto delicato. Ma questa difficoltà apparisce pure, sotto un riguardo, particolarissima, poichè tra la scuola rigorista e la lassista esiste una differenza sostanziale.

In questa rigorosa investigazione dei doveri dell'uomo verso i suoi simili esiste certo un servizio reale reso al progresso morale, e forse tale servizio lo ha pur reso l'esagerazione colla quale si sono inflitte pene così tremende ad aberrazioni così triviali, sebbene difficilmente ciò sia potuto avvenire senza ledere profondamente le coscienze comminando ciecamente gli stessi tremendi castighi a colpe di così varia turpitudine. Una smodata severità non è più saggia di una smodata larghezza; quando la perdizione viene distribuita con tanta prodigalità non può fare a meno di perdere molto dei suoi terrori, ed alla più pazza carnalità si toglie molto della detestazione che le è dovuta quando la si mette allo stesso livello di un'onorevole ambizione. Inoltre, volendo tradurre in pratica il sistema, si ebbe il risultato inevitabile di introdurre un modello arbitrario in cui vengono oscurate le semplici distinzioni della morale. Disgraziatamente il timore di rendere odiosa la confessione ha contribuito a dilatare la lassezza in ma-

(121) S. Th. Aquin. Summæ Prim. Sec. Q. LXXIV. Art. viii. - S. Antonini Summæ P. II. Tit. 5, cap. 1, §§ 4, 5. - Sayri Clavis Reg. Sacerd. Lib. VIII. cap. vii, n. 3, 4. - Piselli Theol. Moral. Summæ P. I. Tract. xi, cap. 1, 2. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. V, n. 14 sqq.



terie in cui la rigidezza avrebbe prodotto gravi inconvenienti. Chi per ignoranza abbia affittato una casa ad una prostituta può lasciarvela fino al termine della locazione, e se, in seguito, debba o meno sfrattarla dipende da varie considerazioni fra le quali figura anche quella se sia in grado di trovare facilmente altro locatario. Le persone di servizio obbligate dai padroni ad aiutarli nel peccato non sono obbligate ad abbandonare il posto, poichè la loro cooperazione non è *formaliter*, ma *materialiter* (122). La questione del peccato diventa un gioco di bussolotti nelle mani di casuisti abili; lo dimostra il caso di una donna ita a confessarsi di aver omesso per tre volte le preghiere della confraternita del Rosario; ciò non nè peccato, poichè nessun precepto esiste in proposito, ma ci vien detto che sbaglierebbe quel prete che non le facesse credere trattarsi di peccato (123). Ancor più disgraziata per la sua influenza anestetica sul carattere morale è la decisione non esser peccato mettersi nella tentazione colla fiducia di potersi assicurare il perdono di Dio mediante la confessione. Questo pensiero risale all'Aquinate, solo che egli vi pone il limite che l'intenzione di continuare a peccare nell'aspettativa del perdono è peccato, ma il Gury aggiunge non esser peccato ripetere la colpa, e dice esser facile il confessarsi di parecchi peccati ripetuti come di uno solo (124).

Una questione intricatissima sulla quale gli autori sono discordi è quella dell'accumulazione o coalescenza di peccati. L'intenzione di commettere peccato è peccato; uno può benissimo contemplare un peccato assai volte prima di commetterlo; ogni volta che vi pensa o si propone di commetterlo lo commette? La questione, a partire dal se-

(122) Gury Casus Conscient. I. 225, 228, 241. - I più antichi moralisti non ebbero difficoltà a dimostrare non esser peccato locare una casa ad una prostituta in cui essa possa esercitare il proprio commercio (Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I. cap. vii. n. 20, 31) ma fecero distinzioni assai curiose su ciò che fosse permesso alla persona di servizio. Si riteneva indifferente portare un'ordinaria lettera amorosa, ma se questa era troppo ardente allora il portatore peccava; le persone di servizio potevano accompagnare al padrone la sua concubina, ma non potevano condurla in carrozza (Escobar Theol. Moral. Tract. VII. Exam. iv. n. 43. - Alph. de Leone de Offic. et Potest. Confessoris Recoll. XIII. n. 60-63). Per le divergenti opinioni a questo proposito vedi S. Alph. de Ligorio *Theol. Moral.* Lib. II. n. 67, colle note del Ballerini alla *Theol. Moral.* del Gury, I. 251, Q. 5, e le osservazioni dei Redentoristi nelle *Vindiciæ Alphonsianæ*, pp. 175 sqq. - Innoc. XI (Decr. 2 Mart. 1679, Prop. 51) condannò la proposizione che le persone di servizio possano senza peccato aiutare le *bonnes fortunes* dei loro padroni, ma i casuisti moderni hanno fatto tutto il possibile per annullare questa condanna.

(123) Gury Casus Conscient. I. 38.

(124) S. Th. Aquin. *Summæ Sec. Sec. Q. XXI. Art. ii. ad 3.* - Gury Casus Consc. I. 204.



colo XIII, è stata dibattuta senza mai poter esser risolta. Alcuni dottori ritengono che ogni pensiero sia peccato, altri che tutta la serie non costituisca se non un unico peccato, altri ancora che ciò dipenda dall'esito finale. Così uno può lavorare a sedurre una donna; se riesce, non commette che un solo peccato; se no, ogni sforzo fatto — parole, sguardi, lettere amorose, ecc. — sono altrettanti peccati separati dei quali deve confessarsi. Molti imbarazzi procurerebbe l'applicazione di siffatta dottrina a tutte le infinite variazioni dell'umana malvagità. Se uno si confessa di aver per un anno odiato il proprio fratello, ciò non basta, giacchè il peccato interno è stato ripetuto varie volte. Se egli pronunzia parola di detrazione contro una famiglia, alcuni dottori ritengono si tratti di un solo peccato, altri che il peccato venga moltiplicato dal numero dei membri di quella famiglia; se ruba denaro appartenente a parecchi alcuni ritengono si tratti di un solo peccato, altri che sianvi tanti peccati quanti sono i derubati. In generale, però, sono d'accordo nel dire che se egli trascura di digiunare per mezza quaresima, ogni giorno di digiuno omesso costituisce un peccato separato di cui è obbligato a confessarsi e fare penitenza. Si tentò di semplificare il problema distinguendo gli atti intrinseci dagli estrinseci, ma siffatta distinzione non è universalmente applicabile, e l'argomento offre un campo illimitato all'esercizio della sottigliezza casuistica (125). Inoltre, la questione venne ancor più complicata dalla sua connessione colla teoria della *parvitas* — se un peccato, per sè veniale per il suo carattere triviale, possa diventare mortale per esser stato ripetuto, facendo di tutta la serie un peccato solo. L'interesse di questa questione sta tutto nella sua applicazione ad una serie di furtarelli, che, si disse, si potrebbero continuare indefinitamente senza mai cessare di esser veniali (126), sotto la qual forma, come abbiamo visto più sopra, venne condannata, nel 1679 da Innocenzo XI.

Per quanto l'area dei peccati veniali possa esser stata limitata dal costante suo incrociarsi colla definizione dei mortali, essi formano però ancora una parte troppo ampia di aberrazioni dell'umana infermità per non esser oggetto di ardenti ed interminabili dibattiti. Abbiamo visto come la teologia moderna non ritenga che essi portino nocumento

(125) Hostiens. *Aureæ Summæ* Lib. V. De Remiss. § 8. - P. de Palude in IV. *Sentt. Dist. XVI. Q. iii. Art. 3.* - Caramuelis *Theol. Fundam.* n. 732-45. - Busembaum *Medull. Theol. Moral. Lib. V. cap. 1, Dub. 3, Art. 2* - Clericati de *Pœnit. Decis. XXIV. n. 12-18* - Gury *Casus Conscient. I. 150-6.*

(126) Th. Sanchez in *Præcepta Decalogi Lib. I. cap. iv. n. 9.*



allo stato di grazia e di giustificazione ed anche i padri antichi propendettero a trattarli con molta benevolenza. Origene se la cavò col dire che essi vengono redenti continuamente dal pentimento, ed Ambrogio dice virtualmente altrettanto (127). S. Agostino è pago di ripetere l'orazione domenicale, ed in ciò è seguito da Giuliano Pomerio (128). Viene poscia S. Gregorio Magno il quale afferma che le fiamme del purgatorio purgano l'anima da tutti i peccati veniali, ma non sembra che quest'opinione venisse molto condivisa dai suoi contemporanei e successori. Essa venne finalmente esumata nel secolo XII. S. Eligio di Noyon, nella metà del secolo VII, è più rigido dei suoi predecessori, giacchè afferma che il perdonare ai proprii nemici e l'elemosina sono necessari per la redenzione dei peccati veniali (129), ma prevalse l'autorità di S. Agostino, l'idea del quale venne generalmente seguita (130).

Avvenuta la ricostruzione teologica del secolo XII, Graziano incluse nella sua compilazione i detti tanto di Gregorio che di Agostino (131). Potevano certo apparire irreconciliabili, giacchè mentre uno con una semplice formalità prometteva il perdono, l'altro per ottenere l'espiazione e la purificazione esigea pur sempre le ineffabili pene del purgatorio. Eppure nè l'una nè l'altra autorità potevasi rigettare, e col tempo si finì per accettare generalmente che quanto la recita dell'orazione domenicale poteva rimettere nella vita presente, qualora la stessa fosse stata omessa, sarebbe stato scontato col fuoco del purgatorio per un termine di incognita durata; anche questa teoria, prima di riuscire a piantar radici, doveva lottare a lungo, giacchè nel 1317, l'Astesano parla semplicemente dell'espiazione dei peccati veniali nel purgatorio, e dice che questa teoria è la più comune, la più sicura e la più vera (132). E' certo che Pier Lombardo non era troppo proclive ad

(127) Origenis Homil. in Leviticum XV. 2. - S. Ambros. de Pœnit. Lib. II. cap. 95.

(128) S. Augustin. Enrichirid. cap. lxxi.; Serm. CCCXIII. - Juliani Pomerii de Vita Contemplativa Lib. II. cap. vii.

(129) S. Eligii Noviom. Homil. VI.

(130) C. Toletan. IV. ann. 633, cap. 10. - Halitgari Lib. de Pœnit. Præfat. (Canisii et Basnage Thesaur. II. II, 89). - Ivon. Decr. P. XVII. cap. 122 - Cf. Ps. Augustin. de vera et falsa Pœnit. cap. IV. n. 10.

(131) Cap. 4, Dist. XXV; Cap. 20 Caus. XXIII. Q. iii. Dist. 3.

(132) Astesani Summæ Lib. V. Tit. iv. Art. 2, Q. 7. - In qual modo rimettere i peccati veniali in purgatorio, dal momento che l'uomo, per andarvi, deve morire in istato di grazia? ecco un ben difficile problema a proposito del quale i teologi si sono divisi in ben otto opinioni differenti. - Clericati de Pœnit. Decis. XXXIII. n. 18. Henriquez (Summæ Theol. Moral. Lib. V. cap. 20) spiega che quando l'anima arriva al purgatorio fa ogni sforzo possibile per procurarsi un atto fervente di carità, il



ammettere un mezzo così facile di ottenere il perdono in vita, poichè oltre all'orazione domenicale, prescrive la contrizione, il digiuno e l'elemosina, unitamente alla confessione se c'è opportunità di farla, ma non sembra in ciò troppo coerente, poichè in altro passo sembra ammettere che la confessione generale nel sacrificio della messa basti ad ottenerne la redenzione (133). Alain de Lille copia la prima di queste opinioni (134), ma quando si arriva al culmine dello sviluppo della teoria sacramentale ai tempi di S. Raimondo da Pennafort, la confessione sacramentale la vediamo riservata ai peccati mortali, ampliando e semplificando i mezzi di redimere i veniali. Sei sono i mezzi che si possono scegliere — l'eucarestia, l'acqua santa, l'elemosina, la preghiera, in particolar modo il Pater Noster, la confessione generale quotidiana fatta nella messa, e la benedizione sacerdotale; parrebbe pure che le buone azioni paralizzassero l'effetto dei peccati veniali (135). Alessandro Hales discute lungamente della remissione dei pec-

quale la libera dalla *culpa* di ogni peccato veniale, mentre resta a scontare la pena. Duns Scoto (In IV. Sentt. Dist. XXI. Q. I) enuncia la questione se i peccati veniali si possano rimettere nell'Inferno, la qual cosa parrebbe superflua, se non si fosse ancora discussa nel secolo XVII (M. Becani de Sacramentis Tract. II. P. iii. cap. 32, Q. 9, 10).

(133) P. Lombardi Sentt. Lib. IV. Dist. xvi. § 4; Dist. xxi. § 5.

(134) Alani de Insulis Lib. Pœnit. (Migne CCX. 301-2).

(135) S. Raymundi Summæ Lib. III. Tit. xxxiv. § 4. - Questa è la più antica allusione nella quale io mi sia imbattuto al perdono dei peccati veniali mediante l'asperzione dell'acqua benedetta. Parrebbe basata sulla Falsa Decretale, attribuita ad Alessandro I, in data del 108-116 (Ps. Alex. Decr. I. - Migne, CXXX. 92), inserita in Graziano (Cap. 20, P. III. Dist. iii.) attraverso Burchard (Decr. II. 53) ed Ivone (Decr. II. 68). Descrive le virtù dell'acqua santa, fra le quali enumera che « et coinquinatos sanctificat atque mundat et purgat et cetera bona multiplicat » - l'applicazione della quale alla redenzione dei peccati sembrerebbe abbracciare sia i mortali che i veniali. L'esorcismo e le benedizioni usate nel confezionare l'acqua santa, come figurano in un sacramentario del secolo VII od VIII, le attribuiscono efficacia nella questione del peccato; eppure l'unica sua funzione è quella di fugare i demonii (Sacram. Gregor. AP. Muratori Opp. T. XIII. P. II. pp. 852-55). Olimpico Ricci (De' Giubilei Universali, p. 25, Roma, 1675) afferma che l'acqua santa è un costume pagano cristianizzato dalla chiesa, introdotto da Alessandro I, perchè pigliasse il posto dell'acqua lustrale di cui i romani aspergevano il popolo prima che entrasse nel tempio. Strano, un precedente dell'uso di acqua siffatta per la remozione del peccato si ha nell'acqua della fontana di Mercurio, che, aspergendone il fedele con un ramoscello d'olivo, lo purgava da tutti i peccati, quali la menzogna, la truffa, ecc. (Ovidio Fastorum Lib. V. 673-88). L'autorità di S. Raimondo bastò a stabilirlo nel novero dei mezzi atti a rimuovere il peccato veniale, ed in tale qualità ha continuato a vivere fino al giorno d'oggi. Prierias spiega dicendo esserci due specie di acqua santa, una benedetta dal vescovo ed aspersa di vino e cenere, usata nella consecrazione e riconciliazione delle chiese, l'altra benedetta dal prete e mescolata con sale, che caccia i demonii e purga dai peccati veniali, ma non sacramentalmente, sibbene per via di merito, innalzando lo spirito a devozione che è una contrizione virtuale. Aggiunge che se all'acqua santa si aggiungesse del-



cati veniali, la qual cosa dimostra come la questione non fosse ancora risolta. La contrizione, dic'egli, lava i mortali ma non i veniali, nonostante che essa, od almeno l'attrizione, sia condizione precedente, e nè i mortali nè i veniali vengano rimessi fino a quando persista la volontà di commetterli. La confessione dei veniali non è necessaria, giacchè, date le precedenti condizioni, si possono rimuovere coll'eucarestia, col Paternoster, col battersi il petto, coll'acqua santa, ed in parecchie altre guise. La questione se nel purgatorio essi vengano rimessi *quoad culpam* e *quoad pœnam* venne assai discussa e l'Hales stette per la negativa (136). Il Card. Enrico di Susa copia il catalogo di mezzi di remissione di S. Raimondo, e solo vi aggiunge il battersi il petto sostituendo la benedizione episcopale colla sacerdotale (137). L'Aquinate amplia la lista dei medicinali aggiungendovi il pane benedetto, la preghiera in una chiesa dedicata, la compassione per gli altri, ed ogni benchè minima penitenza, ma insiste sul pentimento, e dice che la remissione del castigo è proporzionata al grado di fervore verso Dio sentito dal peccatore (138). Bonaventura dimostra che nè il pentimento nè la penitenza sono necessari per i peccati veniali, perchè si possono rimettere tanto dopo morte che in vita, ma basta che coloro che ne desiderano la remissione pensino alla Passione od usino l'acqua santa, o ricevano la benedizione vescovile (139). Giovanni di Friburgo dà la

---

l'acqua comune tutta sarebbe santa, e ciò potrebbesi continuare indefinitamente, ma che la quantità che vi si aggiunge man mano dev'esser continuamente minore, poichè altrimenti tutto l'oceano diverrebbe acqua santa (Summa Sylvestrina v. *Aqua Benedicta* §§ 1-3. Cf. Summa Tabiena v. *Aqua Benedicta*). Manuel sa, però (Aphor. Confessar. v. *Benedictio* n. 1) nega che l'aggiunta possa esser in quantità minore, la qual cosa porta a credere che l'oceano, a forza di esser stato spruzzato di acqua santa, è ormai tutto acqua benedetta. Melchior Cano (*Relectio de Sacramentis in genere*, Ed. 1550, pp. 8-9) sostiene che l'acqua santa cancella i peccati veniali *a culpa et a pœna*, e ciò senza la collazione della grazia o della santità. Ferraris (*Prompta Biblioth. v. Aqua Benedicta* n. 5) spiega che non si tratta d'un sacramento, giacchè non infonde la grazia nè rimette il peccato *ex opere operato*, ma anch'egli cita il pseudo decreto alesandrino, e della sua efficacia rimettitrice di peccati dà la stessa idea di Prierias. Cf.; Tournely de Sacr. Pœnit. Q. XI. Art. ii. Ma le sue virtù non sono ristrette ai vivi, l'aspersione delle tombe corrobora e refrigera le anime del purgatorio. Esse sono pure confortate ogni volta che i fedeli vi intingono il dito. - Pére Huguët, *Vertu miraculeuse de l'eau bénite*, Lyon, 1870, p. 9.

(136) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. X. Membr. viii. Art. 1, § 1; Q. XV. Membr. iii, Art. 3, §§ 2, 5; Q. XVII, Membr. iv, Art. 2; Q. XVIII. Membr. iv. Art. I.

(137) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss. § 8.

(138) S. Th. Aquin. in IV, Sentt. Dist. XVI, Q. ii. Art. 2; Summæ Suppl. Q. lxxxvii, Art. 3.

(139) S. Bonavent. in IV, Sentt. Dist. XVI, P. ii. Art. 3, V. 2; Dist. XXI, P. I, Art. I, Q. 2.



lista usuale ed aggiunge che bastano tutte le opere buone, ma che è necessario il pentimento, qualche cosa di mezzo tra la contrizione attuale e l'abituale (140). Più rigoroso è Pierre de la Palu, giacchè sebbene non proibisca l'uso dei sacramentali, raccomanda come sovrannamente efficace il sacramento della confessione e della penitenza (141). Anche l'Astesano non si può dire che propendesse a lassezza giacchè la sua lunga ed intricata discussione dimostra la difficoltà incontrata dai dottori nel mettersi d'accordo per una efficace teoria; il pentimento non è necessario alla salute, giacchè i peccati veniali si possono espiare in purgatorio, ma per ottenerne la remissione in vita è necessario detestarli uno ad uno, giacchè a Dio è dovuta riparazione per ogni azione indebita; basta qualche leggiero movimento della grazia e della carità, e l'umana debolezza rende impossibile un' intenzione vera e propria di non più ricadere. Strano, egli non parla mai di acqua santa, di Paternoster, ecc. come di rimedii (142). Eppure i metodi più semplici continuarono ad esser considerati come sufficienti, e vennero conglobati nel distico:

*Confiteor, tundo, conspergor, conteror, oro.*

*Signor, edo, dono, per hæc venialia pono* (143),

che dimostra come fra questi mezzi fosse compreso il segno della croce.

A tutto ciò il concilio di Trento tacitamente acconsentì dicendo che i peccati veniali si possono espiare in tante maniere oltre la confessione, mentre il catechismo tridentino osserva solo che anche per essi è necessario avere un certo qual pentimento (144). Ma questo basta anche leggerissimo; alcuni autori ritengono sia necessario solo un certo qual dispiacere abituale, mentre altri sostengono esser necessario il dispiacere virtuale, ma quest'ultimo significa solo questo che se il peccatore avesse veramente pensato di commettere un peccato non l'avrebbe commesso (145). Il rigorista Juenin, però, esige la contrizione e dimostra che i veniali senza contrizione non si possono rimet-

(140) Jo. Friburg. Summæ Confessor. Libr. III. Tit. xxxiv. Q. 155, 156, 158.

(141) P. de Palude in IV. Sentt. Dist. XVII. Q. ii. Art. I.

(142) Astesani Summæ Lib. V. Tit. iii. Q. 8, 9; Tit. IV. Art. 2. Q. 3.

(143) Manip. curat. P. II, Tract. iii. cap. 5. - Summa Pisanella v. *Peccatum* III. § 7. - Epist. Synod. Guill. Episc. Cadurcens. anno 1325, cap. 13 (Martene Thesaur. IV. 692). - Passavanti, Lo Specchio ecc., Dist. V. cap. vii. - Weigel Clavic. Indulgential. cap. xvii. - Dom. Soto in IV, Sentt. Dist. XVIII, Q. iv. Art. I.

(144) C. Trid. Sess. XIV, De Pœnit. cap. 5 - Catech. Trid. De Pœnit. cap. 4.

(145) Caietani Tract. IV, de Contritione etc. Q. 2. - Zerola Tract. de Jubilæo cap. XV. Dub. 10. - Estii in IV. Sentt. Dist. XVI, Q. 3 - Th. ex Charmes Theol. Univ. Diss. V. cap. iii. Q. I.



tere come senza assoluzione non si rimettono i mortali (146). Questo suggerisce la questione inversa, se uno che versi in istato di peccato mortale possa ottenere la remissione dei veniali, questione di nessuna importanza pratica, ma oggetto di interminabili dibattiti, naturalmente senza possibilità di soluzione. « Famosa est, insignis et perdifficilis quaestio », in cui l'operazione negativa è comune, sebbene l'affermativa sia suffragata da alte autorità (147). Quanto alla remissione strasacramentale dei veniali, Chiericato afferma che si effettua mediante sei sacramentali — l'Orazione Domenicale, l'acqua santa, l'agnello pasquale ed altri cibi benedetti, la confessione generale nella messa, l'elemosina e la benedizione vescovile, e si trovano conglobati nel verso: « Orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens ». Bastano pure gli atti di cristiana virtù, di fede, di carità, di misericordia, di temperanza, di preghiera, e così pure l'attrizione, sebbene ciò sia negato da alcuni (148). Tournely parla di sacramentali e di attrizione servile; Liguori spiega che i sacramentali producono l'effetto di eccitare il dolore e pie emozioni che inducono Dio a perdonare il peccato, e questa ritengo possa considerarsi l'opinione prevalente (149).

La confessione dei peccati veniali ha dato la stura a parecchie questioni, oggetto di lungo dibattito e di pratica varia. Siccome possono esser facilmente perdonati e non abbisognano di riconciliazione o di assoluzione, parrebbe che la loro confessione dovesse essere totalmente superflua, sebbene salutare in quanto esercizio morale. Anteriormente allo sviluppo della teoria sacramentale, Ugo di S. Vittore afferma che ci si potrebbe confessare l'un l'altro di siffatti peccati, e verrebbero rimessi dalle nostre vicendevoli preghiere (150). Pier Lombardo ritiene si possano confessare come tutti gli altri, ed in ciò è seguito

(146) Jeunin de Sacramentis Diss. VI, Q. iv. cap. 2, Art. 5 § 2.

(147) M. Becani de Sacramentis Tract. II. P. iii, cap. 32, Q. 7. - Clericati de Pœnit. Decis. XXXIII. n. 16-17.

(148) Clericati de Pœnit. Decis. XXXIII. n. 14-15.

(149) Tournely de sacr. pœnit. Q. XI. Art. 2. - S. Alph. de Liguori Theol. Moral. Lib. VI. n. 2, 92. - Mig. Sanchez Prontuario de la Teol. Moral, Trat. XIV. Punto ii § I. - Marc. Institt. Moral Alphonsianæ n. 1441. Il catechismo del concilio di Baltimore (pp. 51-2) definisce il sacramentale nel senso di « qualche cosa stabilito come benedetto dalla chiesa per eccitare a buoni pensieri ed aumentare la devozione, e per mezzo di questi movimenti del cuore rimette il peccato veniale. » Il sacramentale principale è il segno della croce, viene poscia l'acqua santa, e quindi le « candele benedette, le ceneri, le palme, i crocifissi, le immagini della Beata Vergine e dei santi, i rosarii e gli scapolari ».

(150) Hugon. de S. Victore de Sacramentis Lib. II. P. xiv. cap. 1.



da Alain de Lille (151). A questo proposito il canone lateranese non fu assoluto, e S. Raimondo di Pennaforte afferma non esser deciso se i peccati veniali si debbano confessare, ma la regola più sicura esser quella di confessarli (152). L'argomento è pure discusso esaurientemente da Alessandro Hales la qual cosa denota come non fosse poco intricato. Egli ammette che del precetto lateranese non fanno parte i peccati veniali, perchè si possono rimettere col pentimento ed in tante altre guise; da quell'epoca la teoria sacramentale si è venuta pienamente sviluppando, nè era facile vedere come il sacramento si potesse applicare ai peccati veniali già rimessi colla contrizione o l'attrizione, richiesta alla validità del sacramento stesso, ma l'Hales dimostra come in certo qual modo, sebbene non si possa precisare come, il potere delle chiavi diminuisca la punizione, sebbene, una volta rimessi, i peccati veniali non possano più andare soggetti a punizione. Meno irragionevolmente aggiunge che ciò serve ad evitare una ricaduta in peccati mortali ed a purificar l'anima (153). Il Card. Enrico di Susa aggiunge che la confessione degli stessi al prete non è necessaria, sebbene sianvi di quelli che tale la ritengono; l'Aquinate è con lui d'accordo, ed aggiunge che basta la confessione fatta ad un laico, e S. Bonaventura dice che la confessione sacramentale non è di precetto, sebbene sia consigliabile ed utile (154).

Tutto questo implicava varie questioni, la soluzione delle quali fu oggetto di considerevoli discussioni. Una fu questa, dato che i peccati veniali debbano esser confessati, a chi va fatta la confessione? Come abbiamo visto, l'Aquinate pensa si possa fare ad un laico, ma col lento scomparire della confessione sacramentale fatta ai laici, questa teoria divenne antiquata. Venne suggerito che si facesse ad un prete non autorizzato alle confessioni, ed il Caietano dimostra che siccome non c'è affatto obbligo di confessare i peccati veniali, così per essi non è necessario avere giurisdizione, ed il penitente che lo voglia può benissimo farlo ad un semplice prete, che, in forza dell'ordinazione, abbia facoltà di assolverlo (155). Ciò pareva inconfutabile, ma, evidentemente, avrebbe potuto dar luogo ad abusi, perciò, Inno-

(151) P. Lombardi Sentt. Lib. IV, Dist. XVI, § 4. - Alain de Insulis Lib. Pœnit. (Migne CCX. 288, 302).

(152) S. Raymundi Summæ Lib. III. Tit. xxxiv. § 4.

(153) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. XVIII. Membr. iv. Art. 2 § 5.

(154) Hostiens. Aureæ Summæ Lib. V. De Pœnit. et Remiss. § 8. - S. Th. Aquinat. Summæ Suppl. Q. VIII, Art. 3 - S. Bonavent. in IV, Sentt. Dist. XVII, P. ii, Art. 2, Q. 1

(155) Caietani Opusc. Tract. viii.



cenzo XI nel 1679, promulgò un decreto in cui dichiara che i preti semplici non potevano assolvere dai peccati veniali (156). Ciò sembrava concludente, ma il Liguori ci assicura che sebbene per questo siffatti sacramenti siano resi illeciti, l'opinione universale è per la loro validità (157).

Più importante e più difficile a risolversi fu la questione se il canone lateranese significasse precetto di confessarsi dei veniali. Esso esigeva che una volta all'anno fossero confessati tutti i peccati, senza specificare se tale precetto si estendeva solo ai mortali, ma era evidentemente impossibile che il penitente si ricordasse di tutti i peccatuzzi commesso nel corso di dodici mesi, particolarmente perchè degli stessi poteva ottenere la remissione nel corso dell'anno con mezzi più semplici. Inoltre, dato che gli stessi non fossero compresi nel precetto, uno che avesse coscienza di non aver commesso peccato mortale, era esso obbligato alla confessione annuale? Ecco altrettanti enigmi che furono oggetto delle più svariate opinioni. Abbiamo viste le opinioni di Alessandro Hales e dell'Aquinate e come quest'ultimo ritenesse che in forza del sacramento la confessione dei veniali non fosse necessaria, ma la confessione è di precetto, ed il penitente può benissimo adempire al precetto confessandosi al proprio parroco di non aver peccati mortali sull'anima, la qual cosa faceva le veci di confessione (158). Questa fortunata scappatoia venne ampiamente raccomandata in seguito da autori competenti, ma non riuscì a farsi universalmente adottare. Nel 1287 il sinodo di Liegi ritenne che si dovessero confessare anche i veniali, ma che bastasse confessarsene sommariamente (159). Giovanni di Friburgo dice che, in mancanza di mortali, essi fanno parte del precetto, sebbene alcuni dottori ritengano bastare presentarsi al prete (160). L'Astesano non crede che essi siano inclusi nel precetto, sebbene alcuni dicano di sì, in mancanza di mortali, ed altri affermino bastare presentarsi al prete (161). Riccardo Middleton insiste sulla loro confessione se ciò è necessario all'adempimento del precetto, motivo per cui il suo confratello francescano, Guglielmo di Ware, basandosi sull'autorità di Duns Scoto, cercò in tutti i modi di screditarlo (162). Pierre de la Palu afferma bastare che il parrochia-

(156) Ferraris Prompt. Biblioth. v. *Absolutio* I. n. 62.

(157) S. Alph. de Liguori Theol. Moral. Lib. VI. n. 543.

(158) S. Th. Aquin. Summæ Suppl. Q. VI. Art. 3.

(159) Statut. Synod. Leodiens. anno 1287, cap. 4 (Hartzheim III. 86).

(160) Jo. Friburg. Summæ Confessor. Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 150.

(161) Astesani Summæ Lib. V. Tit. iii. Q. 8; Tit. X. Art. 2, Q. 4; Tit. xii, Q. 3.

(162) Vorillon in IV. Sentt. Dist. XVII.



no dica al parroco di non avere peccato mortale e che desidera confessarsi dei veniali (163). Guido de Monteroquer insiste, ma esitando, sulla necessità di confessarli in mancanza di mortali; Passavanti afferma che i veniali non sono oggetto di confessione, ma che il confessarli è lodevole ed utile, mentre John Myrc dà tutta una serie di interrogazioni da farsi sui peccati veniali e dice doversi imporre la penitenza :

*For lasse synnes venyal*

*Lasse penaunce geve thow schal* (164).

Nella seconda metà del secolo XV, Roberto di Aquino dice che il precetto impone la confessione dei veniali in mancanza di mortali, Angiolo da Chivasso lo nega, ma suggerisce una confessione generale di tutti i peccati commessi e dimenticati, e S. Antonino se ne lava le mani, lasciando aperta la questione (165). Caietano accenna ad ambedue le opinioni e dice la prima esser più sicura della seconda, mentre questa è la più vera (166). Domingo Soto allude alla disputa e propende per la negativa (167). Il concilio di Trento non ha fatto luce alcuna, accontentandosi dell'osservazione generica non esser obbligatorio confessarsi dei veniali, sebbene il farlo sia utile ed eretico il negare che si possano confessare (168). Perciò la discussione continuò. Martin van der Beek ritiene precetto di diritto naturale che uno si presenti al parroco e gli dica di non aver peccati mortali, giacchè così evita lo scandalo ed i parenti non hanno affatto di che preoccuparsi quando vengono presentate le liste al vescovo (169). Diana e Laymann dicono che il precetto non esige la confessione dei veniali in mancanza di mortali, mentre Juenin afferma esser ciò imposto dalla pratica della chiesa gallicana (170). In ciò, come in tante altre questioni, riuscì a prevalere il concetto lassista e gli autori più recenti sembrano unanimi nel ritenere che in ogni caso il precetto non esiga la confessione dei veniali,

(163) P. de Palude in IV. Sentt. Dist. XVII. Q. iv. Art. 3.

(164) Manip. Curat. P. II. Tract. iii. cap. 2 - Passavanti, Lo Specchio, Lib. V. cap. vii - John Mirc's Instructions for Parish Priests, 1415-1510, 1756-7.

(165) Rob. Episc. Aquin. Opus Quadrages. Serm. XXVII. cap. 3. - Summa Angelica v. *Confessio* I. § 28; *Interrogationes*. - S. Antonini Summæ P. III. Tit. xiv. cap. 19, § 14.

(166) Caietani Opusc. Tract. V. *De Confessione* Q. I.

(167) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVIII. Q. 1, Art. 3.

(168) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 5; can. vii.

(169) M. Becani de Sacramentis Tract. II. P. iii. cap. 36, Q. 6, n. 4.

(170) Summa Diana v. *Confessionis necessitas* n. 1-4. - Laymann Theol. Moral. Lib. VI. Tract. vi. cap. 5, n. 12. - Juenin de Sacramentis Diss. VI. Q. 5, cap. 3, Art. 2.



sebbene ciò sia raccomandato come pratica salutare, negando pure la necessità per il parrocchiano di presentarsi al proprio parroco (171).

Una questione ausiliaria, più teorica che pratica, fu questa se la chiesa od il papa abbiano facoltà di imporre la confessione dei veniali. Pare che questa questione sia stata proposta per la prima volta da Pierre de la Palu, il quale sostenne Cristo aver decretato che i peccati veniali non siano materia di sacramento, poichè possono esser rimessi in tante altre maniere, e la chiesa non può modificare i precetti di Cristo. Per un altro verso, si disse che il canone del concilio di Vienna del 1312 imponeva ai benedettini la confessione mensile e non si poteva supporre che quei sant'uomini peccassero mortalmente tutti i mesi. Non so se siffatta questione astratta sia poi stata risolta ma parrebbe indubitato che non pochi ordini religiosi potevano prescrivere la confessione frequente, che, naturalmente, non poteva fare a meno di constare esclusivamente di peccati veniali (172), e quando il sinodo di Pistoia riprovò il costume della frequente confessione dei veniali, come quella che tendeva a far disprezzare il sacramento, Pio VI condannò quella proposizione come temeraria, pernicioso e contraria alla pratica della chiesa ed al concilio di Trento (173).

Quando Pierre de la Palu affermò i mortali e non i veniali esser oggetto di sacramento, suggerì una questione alla quale non era facile rispondere: che effetto produce la confessione e l'assoluzione sui veniali, e come si produce un effetto? Il sacramento è fatto per restituire alle anime che l'hanno perduta la grazia di Dio, mentre il peccato veniale non intacca affatto siffatta grazia e non abbisogna di riconciliazione. Il concilio di Trento non offre spiegazione alcuna, e sebbene affermi che la confessione dei veniali è salubre, nega implicitamente che

(171) Clericati de Pœnit. Decis. XXXIII. n. 2. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 667. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII. cap. iv. Art. 2. - Bruno, Catholic Belief, pp. 300-1. La scuola rigorista, però, sostenne lungamente la necessità che i parrocchiani si presentassero al parroco. - Piselli Summæ Theol. Moral. P. I. Tract. xiv. cap. 6.

(172) P. de Palude in IV. Sentt. Dist. XVII. Q. ii. Art. 4. - Cap. 1 § 2 Clement. Lib. III. Tit. x. - S. Antonini Summæ P. III. Tit. xiv. cap. 19, § 14. - Summa Angelica v. Confessio I. § 28. - Clericati de Pœnit. Decis. XXXII. n. 3, 4; Decis. XLIX. n. 7. - Layman Theol. Moral. Lib. VI. Tract. vi. cap. 5, n. 12.

(173) Pii PP. IV. Bull. *Auctorem fidei*, Prop. XXXIX. - S. Carlo Borromeo non celebrò mai la messa senza prima confessarsi dei suoi peccati, anche dei più veniali, ed il suo esempio venne imitato dal Card. Pierre de Berulle. Eppure Juenin (De Sacram. Diss. VI. Q. iv. cap. 2, Art. 5, § 2) ammonisce coloro che si confessano tre o quattro volte alla settimana dei loro peccati veniali che nulla raccolgono da questo loro atto se fatto per orgoglio o per menar vita più facile senza correggersi dei loro falli.



il prete possa assolverli, poichè il suo ministero è riservato esclusivamente ai mortali (174). Un trattato più recente sui sacramenti afferma che i peccati veniali non sono tali da poter esser ritenuti nè da Dio nè dal prete, sì che ad essi non si può applicare il testo *quorum retinueritis*; chi non ha che peccati veniali versa in istato di grazia ed ha diritto al paradiso, del quale non lo si può privare (175). In qual modo, quindi, i peccati veniali possano esser materia di sacramento, dato il caso che il penitente si confessi di peccati veniali e mortali, e l'attrizione che rende valida l'assoluzione rimova per completo i veniali, è questione sulla quale difficilmente i teologi avrebbero potuto accordarsi e che essi si studiarono, più che di risolvere, di sorvolare con tutta una nube di sottili distinzioni (176). Ancora, siccome si imponeva ai peccatori di confessarsi anche dei veniali, così era necessario dimostrare come ciò non avvenisse invano. L'Astesano dichiara, piuttosto genericamente e vagamente, che la punizione viene così ad esser diminuita dal potere delle chiavi, mentre la confessione generale fatta nella messa li rimette, non in forza delle chiavi, ma per la contrizione del penitente, per l'umiltà della confessione e per le preghiere del prete (177). Ma questo difficilmente poteva bastare, e finalmente s'andò d'accordo nel dire che i peccati veniali sono materia di sacramento, sfuggendo la difficoltà col dirli *materia mere sufficiens* od anche materia libera e non *materia necessaria*, e che col sacramento essi potevano esser rimessi (178).

Nell'ordine dei peccati veniali vennero pure classificate quelle che sono state chiamate imperfezioni, sebbene a chi non è teologo non torni facile distinguere gli uni dalle altre. L'arrabbiarsi coi bambini o colle persone di servizio che trascurano le loro faccende, il mangiare e bere un poco più del necessario, il volersi impicciare degli affari altrui, dire abitualmente bugiole, ecc., sono altrettante imperfezioni, ed il Gobat afferma esservi autorità di alto valore che ritengono ripren-

(174) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 5.

(175) Palmieri Tract. de Pœnit. pp. 104-5.

(176) Clericati de Pœnit. Decis. XXXIII. n. 5-10.

(177) Astesani Summæ Lib. V. Tit. xii. Q. 3; Tit. xix. Q. 5.

(178) Dom. Soto in IV, Sentt. Dist. XVIII. Q. 1, Art. 3. - Juenin de Sacramentis Diss. VI. Q. 5, cap. 3, Art. 1. - Benzi Praxis Trib. Conscient. Disp. I. Q. ii. Par. 2, n. 15, 16 - Tournely de Sac. Pœnit. Q. XI. Art. ii. - Mig. Sanchez, Prontuario de la Teol. Moral. Trat. VI. Punto iv. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII. cap. iv. Art. 2. - Una formola di assoluzione in voga nel secolo XV comprende i veniali. - « Absolve te ab omnibus peccatis tuis confessis et oblitis, mortalibus et venialibus, et circumstantiis eorum ». - Bart. de Chaimis Interrogat. fol. 108.



sibile un confessore che metta al penitente di accusarsi in confessione di siffatte cose, poichè materia del sacramento è il peccato, e questi non sono peccati, e perciò vanno esclusi. Egli pensa, però, che nulla si possa dire di un confessore che spontaneamente si presti ad ascoltare cose siffatte (179).

Date le difficoltà insormontabili di stabilire una differenza tra i mortali ed i veniali, nessuna meraviglia che il soggetto dei peccati dubbii abbia richiamato molto l'attenzione, col naturale risultato di interminabili discussioni e di non lievi divergenze di opinioni. La questione pratica è questa, se i peccati dubbii siano compresi nel precetto della confessione e sia necessario confessarli. Siccome ciò avviene quotidianamente, si potrebbe quasi supporre che la questione fosse risolta appena resa obbligatoria la confessione, e che la tradizione ci avesse trasmesso un costume invariabile. Ma la cosa corre, invece, ben diversamente.

I peccati dubbii vengono divisi in tre classi — quelli a proposito dei quali non si sa se siano mortali o veniali, quelli che il penitente non è sicuro d'aver commesso, e quelli che sa d'aver commessi, ma che non ricorda se ha confessati o no.

Quanto alla prima classe in principio non vi fu questione. Alessandro Hales afferma tutti i peccati dubbii doversi ritenere mortali, doversi, quindi, confessare ed accettarne la penitenza (180). L'Aquinate sostiene che se uno dubita se un peccato sia mortale o veniale, pecca mortalmente esponendosi al pericolo di commetterlo o di considerarlo veniale quando può esser mortale, ed è mortale omettere di confessarsi di ciò che è dubbio; può confessarlo come dubbio ed aspettare il giudizio del confessore (181). Questa per lungo tempo continuò ad esser la regola universale. E' vero che Prierias, fin dal secolo XVI, afferma che quando esiste un dubbio ragionevole se un peccato sia veniale oppure mortale, non si è obbligati a confessarsene, e se si pensa che il dubbio possa esser ragionevole non si è obbligati a parlarne (182), ma pare che quest'opinione attirasse ben poco l'attenzione, e l'opinione dell'Aquinate è accettata non solamente dai teologi medioevali, ma anche dai primi probabilisti del secolo XVII. Diffatti, Tommaso San-

(179) Gobat *Alphab. Confessar.* n. 504-13.

(180) Alex. de Ales *Summæ P. II. Q. CXVIII. Membr. 1, Art. 4.*

(181) S. Th. Aquin. in *IV. Sentt. Dist. XXI. Q. ii. Art. 3 ad 3; Summæ Suppl. Q. VI. Art. 3 ad 3.*

(182) *Summa Sylvestrina v. Confessio Sacram. II. § 3.*



chez dice esser essa opinione universale di tutti i dottori, antichi e moderni, ma aggiunge che quando non si tratti di dubbio ma di opinione, il penitente può seguire l'opinione meno probabile e ricusarne la confessione (183). Questa dottrina tradizionale cominciò ad esser discussa solo verso il 1625. Pare che il primo teologo di grido che dimostrasse non esser obbligatorio confessarsi dei peccati dubbii fosse il Köninck, giacchè il Laymann discutendo, molto più tardi, la questione lo cita in suo favore; quanto a lui, egli esita ad abbandonare l'opinione fino allora seguita da tutti i fedeli, tutt'al più afferma che la nuova opinione è probabile, e l'abbandona alla decisione dei dottori (184). Allora il probabilismo si era impicciato di tutte le questioni attinenti al confessionale ed andava modificando tutte le antiche posizioni. C'era grande mancanza di chiarezza e precisione; dubbio ed opinione potevano tanto significare la stessa cosa che due cose differenti, e l'opinione di Tommaso Sanchez rappresentava l'ultimo baluardo che la nuova dottrina doveva conquistare. Verso quest'epoca Alfonso de Leone dice che un penitente che ritenga probabilmente che un peccato sia veniale non è obbligato a confessarlo sebbene l'opinione più probabile sia che si tratti di un peccato mortale (185). Breve tempo dopo, il Marchant si studia di conciliare le antiche e le nuove teorie; se il dubbio sul grado del peccato è antecedente, commetterlo è mortale, ma se è susseguente non c'è peccato, poichè vige la regola della ignoranza e dell'avvertenza. Ma in seguito egli, contraddicendosi, disse doversi confessare (186). Evidentemente la nuova dottrina non venne calorosamente abbracciata; perfino il Busembaum afferma che, in argomento, gli autori sono contro il Köninck, e che i peccati dubbii si dovrebbero confessare per tali (187). Viene poscia il Caramuel, uno

(183) Astesani Summæ Lib. V. Tit. xi. Q. 3. - Jo. Nider Præceptorium, Præcept. III. cap. ix. - S. Antonini Summæ P. III. Tit. xvii. cap. 18; Tit. xiv. cap. 19, § 7 - Pet. Hieremiæ Sermones, de Pœnit. Serm. xvii.; Quadragesimale, Serm. xxii. - Summa Pacifica cap. 4. - Summa Angelica v. *Confessio* I. § 28. - Summa Rosella v. *Confess. Sacram.* I. § 12. - Caietani Summula v. *Confessio*. - Summa Sylvestrina v. *Confessio Sacram.* I. § 14. - Summa Tabiena v. *Confessio* II. § II. - Martini de Frias de Arte Audiendi Confessiones, fol. xliii-a. - Armilla Aurea v. *Confessio* § 22. - Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVIII. Q. ii. Art. 4. - Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. V. cap. iv. n. 5 - Sayri Clavis Regia Sacerd. cap. xiii. n. 4 - Th. Sanchez in Præcept. Decal. Lib. I. cap. x. n. 67, 75-6.

(184) Layman Theol. Moral. Lib. I. Tract. I, cap. 4, § 37.

(185) Alph. de Leone de Offic. et Potest. Confess. Recoll. II. n. 212, 215.

(186) Marchant Trib. Animar. Tom. I. Tract. IV. Tit. vi. Q. 5; Tract. V. Q. 4, Concl. 2; Q. 5, Concl. 3, 6.

(187) Busembaum Medullæ Theol. Moral. Lib. VI. Tract. iv. cap. 1, Dub. 3, Art. 1, numero 7.



dei più formidabili teologi dell'epoca. Egli discute la questione con una prolissità che dimostra come si trattasse di una novità che attirava parecchio l'attenzione, e gli accenni che fa ai contemporanei denotano che la nuova idea si apriva una strada a dispetto dell'opposizione. Esaurite tutte le sottigliezze sul genere del dubbio, e dopo aver confuso oltre il possibile l'argomento, arriva alla conclusione che l'assoluzione ha bisogno di materia certa; se uno è incerto se un furto commesso sia o no mortale, non è soggetto d'assoluzione (183). Subito dopo il Tamburini afferma che mentre aveva insegnato esser obbligatorio confessarsi dei peccati dubbii, la pratica fu sempre diversa, ma le recenti opinioni del Köninck, del Marchant, del Caramuel e d'altri lo hanno indotto a mutar d'avviso; l'opinione non esser necessario confessarsi di siffatti peccati è stata adottata dalla Compagnia di Gesù ed or si può insegnare nelle scuole (189).

La questione era di quelle che non si risolvono. Naturalmente le scuole rigide negarono che i peccati dubbii potessero esser rimessi senza confessione, e ciò era conforme alla regola antica (190). Gli scrittori più moderati sostenevano trattarsi di cosa discutibile, ma la via più sicura esser quella della confessione (191). Nemmeno fra i probabilisti gesuiti si poté ottenere l'unanimità. Arsdekin ritiene che non vi sia obbligo alcuno, ma ciò non potersi ancora positivamente sostenere, mentre il Viva lo sostiene positivamente (192). La Croix dice che l'autorità sta dalla parte dell'obbligo, ma ragioni intrinseche rendono più probabile la ragione opposta (193). Herzig sostiene esser opinione comune che quando c'è dubbio positivo non è necessario confessare siffatti peccati; quando, poi, il dubbio è negativo, le opinioni sono divise, e tutte sono probabili, mentre il Benzi va con lui d'accordo in quanto alla prima cosa, ma quanto alla seconda ritiene si debbano confessare (194). Sporer e Reiffensteuel afferma i peccati dubbii

(188) Caramuelis Theol. Fundam. n. 1896.

(189) Tamburini Method. Confess. Lib. II. cap. 1, n. 16, 17.

(190) Summæ Alexandrinæ T. I. n. 464. - Alasia Theol. Moral. de Sacram. Pœnit. cap. V. § 1, Q. 6. - Manzo Epit. Theol. Moral. P. I. De Pœnit. n. 12.

(191) Clericati de Pœnit. Dist. XXIV. n. 19. - Cabrini Elucidar. Casuum Reservat. P. I. Recoll. 12.

(192) Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. 1, cap. 1, Princip. 6; cap. 3, Q. 18. - Viva Cursus Theol. Moral. P. VI. Q. ii. Art. 2, n. 8.

(193) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 607-9.

(194) Herzig Man. Confessar. P. I. n. 54. - Benzi Praxis Trib. Conscient. Disp. I. Q. ii. Par. 2, n. 3. - La distinzione tra dubbio positivo e negativo non è definita con assoluta uniformità, ma in generale si ammette vi sia dubbio positivo quando ci sono ragioni probabili per l'una e per l'altra parte, e negativo quando queste ragioni non esistono.



doversi confessare per dubbii (195). In quest'incertezza il Liguori, com'è suo costume, propende per l'opinione più lassista e fa l'affermazione assai rimarchevole, che, fatta eccezione dei rigoristi, è opinione quasi universale non esser necessario confessarsi dei peccati dubbii (196). L'autorità suprema del Liguori ha fatto di questa la dottrina predominante nella scuola dei probabilisti e degli equi-probabilisti, ed oggi si può considerare come dottrina ufficiale della chiesa, sebbene si ammetta esser più saggio e più pio confessarsi di siffatti peccati (197). Fra gli scrittori da me consultati, il Gousset è l'unico che, in argomento, esprima qualche dubbio, e Miguel Sanchez l'unico che affermi siffatti peccati doversi confessare (198). Eppure la debole fiducia sentita per l'opinione più lassa, perfino da coloro che la professano, si rivela nel consenso unanime dell'opinione che sul letto di morte sia sempre meglio considerare come mortali tutti i peccati dubbii, in vista del pericolo di quello spaventoso momento (199).

Simile discrepanza di opinioni si verifica pure quando il dubbio verte sull'aver commesso o meno il peccato. Domingo Soto, Tomas Sanchez, Sporer e Reiffensteuel affermano doversi fare la confessione (200). Ma, per un altro verso, siffatta necessità è negata dalla scuola principale di probabilisti (201).

Quando il dubbio verte sull'aver già confessato un peccato l'opinione più generale è stata doversi seguire la via più sicura, e quindi doversi confessare (202). Però, anche qui in favore della lassezza ven-

(195) Sporer Theol. Moral. P. III. n. 392-5. - Reiffensteuel Theol. Moral. Tract. XIV. Diss. vii. n. 54

(196) S. Alph. de Liguori Theol. Moral. Lib. VI. n. 473.

(197) Stapf Epit. Theol. Moral. § 428, n. 5. - Scavini Theol. Moral. Tract. X. Disp. 1, cap. 2, Art. 2 § 3, N. 1, Q. 5. - Zenner Instruct. Pract. Confessar. § 72. - Bonal Institt. Theol. T. IV. n. 235. - Pruner Moralthologie, p. 50 (Freiburg i. B. 1883). - Marc Institt. Moral. Alphons. n. 1695.

(198) Gousset, Theologie Morale II. n. 426. - Mig. Sanchez, Prontuario de la Teol. Moral. Trat. VI. Punto 5, n. 4.

(199) Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I. cap. x. n. 64. - Caramuel Theol. Fundam. n. 1886, 1901. - Tamburini Method. Confess. Lib. II. cap. 1, n. II. - S. Alph. de Liguori Theol. Moral. Lib. VI. n. 473. - Stapf Epit. Theol. Moral. § 428, n. 5. - Marc Institt. Moral. Alphons. n. 1695.

(200) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVIII. Q. ii. Art. 4, Concl. 3. - Th. Sanchez in Præcept. Decalogi Lib. I. cap. ix. n. 68. - Sporer Theol. Moral. P. III. n. 395. - Reiffensteuel Theol. Moral. Tract. XIV. Diss. vii. n. 55.

(201) Marchant Trib. Animar. Tom. I. Tract. IV. Tit. vi. Q. 5. - Bonal Institt. Theol. Fundam. Tom. IV. n. 233. - Marc Institt. Theol. Moral. Alph. n. 1695.

(202) Azpilcueta Comment. cap. Si quis n. 77. - Th. Sanchez in Præc. Decal. Lib. I. cap. X. n. 71, 72. - Marchant Trib. Anim. Tom. I. Tract. V. Tit. iv, Q. 2 - Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. 1, cap. 1, Princip. 6. - Sporer Theol. Moral. P. III, n. 386-7. - Voit Theol. Moral. I. 52.



ne invocata la distinzione fra dubbio ed opinione, ed i probabilisti ritengono che quando ci fosse opinione probabile di essersi già confessati, non fosse più necessario confessare il peccato, mentre il Reiffensteuel va con loro d'accordo qualora il peccatore abbia gravi ragioni di credere di essersi già confessato (203). L'incertezza di cui sono pervase tutte le speculazioni e tutte le regole in materia è illustrata dal Liguori, giacchè ei ritenne al tempo stesso col Caramuel ed il Tamburini ciò che costoro ritengono, ma in seguito mutò idea e dimostrò che siccome l'obbligo di confessarsi è certo, vi dev'esser certezza di confessione (204). Pare che gli autori recenti abbiano generalmente accettata quest'opinione, sebbene il Bonal affermi che i probabilisti negano la necessità, ed il Gury distingue tra dubbio positivo e negativo — nel qual secondo caso l'obbligo esiste, mentre nel primo lo nega la comune opinione (205). Però, è ritenuto migliore e più sicuro il confessarsi.

Si è pur dovuto provvedere ad un'altra classe di peccati — quelli di cui il penitente, dopo l'esame diligente ed accurato che deve fare prima della confessione, più non si ricorda. Siccome il precetto impone solo la confessione annuale, e la categoria dei peccati mortali è stata grandemente ampliata, questi peccati dimenticati debbono essere necessariamente assai numerosi, quando la confessione non è frequente. Un confessore sperimentato afferma che i peccati più facili ad esser dimenticati sono quelli della lingua, del cuore e di omissioni; i primi comprendono tutte le male parole, la detrazione e lo scandalo; i secondi abbracciano tutti i cattivi pensieri e desiderii; i terzi tutti i doveri compiuti neglentemente od omessi, sia di prelati, che di preti, di giudici, di avvocati, di dottori, di genitori, ecc. (206). La chiesa promette l'assoluzione da tutti i peccati per una confessione onesta e fatta di cuore, e se non ci fossero compresi anche i dimenticati sarebbe inutile, poichè non può esser parziale. E' vero che l'includerveli verrebbe ad annullare la confessione, che è tale perchè il confessore, per giudicare, ha bisogno di conoscere tutti i peccati del penitente, per

(203) Th. Sanchez in *Præc. Decal. Lib. I. cap. X. n. 75-6.* - Caramuelis *Theol. Fundam. n. 1885.* - Tamburini *Method. Confess. Lib. I. cap. 1, n. 9.* - Reiffensteuel *Theol. Moral. Tract. XIV. Dist. vii. n. 55.*

(204) S. Alph. de Liguori *Theol. Moral. xvi. (Ed. 1767, p. viii.). Cf. Lib. VI, n. 477.*

(205) Stapf *Epit. Theol. Moral. § 428, n. 5.* - Scavini *Theol. Moral. Tract. X. Disp. I. cap. 2, Art. 2, § 3, N. 1, Q. 5.* - Zenner *Instruct. Pract. Confessar. § 72.* - Mig. Sanchez *Prontuario Teol. Moral., Trat. VI. Punto 5, § 4.* - Marc *Instit. Moral. Alph. n. 1695.* - Bonal *Instit. Theol. T. IV. n. 237* - Gury *Comp. Theol. Moral. II. n. 479.*

(206) *Clericati de Penit. Decis. XXI. n. 1-14.*



poterli rimettere mediante il potere delle chiavi, ma non c'è altra alternativa. La teoria doveva sottostare alle necessità delle cose, poichè altrimenti ben pochi sarebbero andati esenti dalle pene dell'inferno.

Il più antico tentativo di risolvere la difficoltà consistette nell'ipotesi che i peccati dimenticati, alla pari dei veniali, fossero rimessi dalla confessione generale, e dall'assoluzione deprecatoria della messa (207). Pier Lombardo lo ammette e venne seguito da S. Raimondo di Pennaforte, da Alessandro Hales, e dal Card. Enrico di Susa, la qual cosa dimostra come si trattasse di una spiegazione universalmente accettata, sebbene l'Hales protesti che la dimenticanza altro non faccia che approfondire la colpa del peccato (208). L'Aquinate non credette dissentire da costoro, ma più fortemente dei suoi predecessori insistette sulla necessità della contrizione tanto per i peccati dimenticati che per quelli ricordati, la qual cosa veniva a gettare un dubbio considerevole sulla remissione ottenuta mediante la confessione generale (209). Giovanni di Friburgo tende a dipartirsi dalla teoria dominante da un secolo e mezzo, giacchè dice che il pentimento generale basta per i peccati dimenticati (210), mentre il modo in cui l'Astesano tratta l'argomento dimostra che principiava ad attirare assai più l'attenzione, e se ne riconoscevano le difficoltà, che la rendevano assai più complessa di quanto non avessero sospettato gli antichi dottori. Egli ritenne che qualora la dimenticanza fosse frutto di negligenza impedisse la giustificazione, e trasferisse la remissione dei peccati dimenticati al prete, al quale occorre fare una confessione generale, per poterli comprendere tutti nell'assoluzione (211). Prima che l'innovazione venisse universalmente riconosciuta dovette correre molt'acqua sotto i ponti. Pierre de la Palu la rifiutò e Durand de San Pourcain si limita ad ammettere che qualora i peccati dimenticati, rimessi mediante la confessione rituale nella messa ed a prima ed a com-

(207) Honor. Augustodun. *Speculum Ecclesiae*; De Nativitate Domini (Migne, CLXXII. 42, 847).

(208) P. Lombardi *Sentt.* IV, Dist. xxi. § 5. - S. Raymundi *Summæ Lib.* III, Tit. xxxiv. § 4. - Alex. de Ales *Summæ P.* IV. Q. XVII. Membr. ii. Art. 8; Q. XVIII. Membr. 4, Art. 1, § 6. - Hostiens. *Auræ Summæ Lib.* V. De Poenit. et Remiss. § 8. Il Lombardo dice pure che il salmo *Miserere* ha il potere di rimettere i peccati dimenticati.

(209) S. Th. Aquin. *Summæ Suppl.* Q. II. Art. 3; Q. X. Art. 5.

(210) Jo Friburg. *Summæ Confessor.* Lib. III. Tit. xxxiv. Q. 147.

(211) Astesani *Summæ Lib.* V. Tit. iii. S. 6; Tit. xix. Q. 3.



pieta, venissero in seguito ricordati, occorre confessarli al prete (212). A prima vista quest'ultima frase sembra ragionevole, ma produce l'anomalia di peccati perdonati e non perdonati al tempo stesso, e furono dottori che si studiarono di affrontarla coll'ipotesi più logica ma impraticabilmente rigorosa che qualora venisse dimenticato un peccato occorrerebbe ripetere tutta la confessione, perchè sarebbe nulla per mancanza di perfezione (213). La questione principale restò lungamente sospesa. Nel 1353 Passavanti aderì alla pratica antica e mise i peccati dimenticati nel novero dei veniali, rimessi mediante la confessione generale, non sacramentale, del rituale (214), ma il trionfo finale della teoria sacramentale rivela nella Summa Pisanella. Scritta nel 1338, essa aderisce all'antica pratica, citando S. Raimondo da Pennaforte e Pierre de la Palu, ma il suo commentatore, Nicolò da Osimo, nel 1443, spiega che la confessione generale ivi accennata non significa la confessione fatta al prete, il quale solo può assolvere i peccati mortali (275).

Dopo di ciò la questione si può considerare risolta, nè venne più discussa. Come abbiamo visto (Vol. I) le formole di assoluzione di questo periodo comprendono in modo speciale i peccati dimenticati (216), e S. Antonino ammonisce il penitente di aggiungere nella confessione « Dico *mea culpa* per tutti gli altri peccati mortali e veniali, confessati e non confessati », e ciò al momento di ricevere l'assoluzione. Per dippiù, egli conserva l'anomalia di imporne la confessione in seguito, qualora gli vengano in mente, sebbene non sia necessario

(212) P. de Palude in IV. Sentt. Dist. XVII. Q. ii. Art. 1. - Durand. de S. Porciano in IV. Sentt. Dist. XXI. Q. iii. § 4, 6, 7.

(213) Manip. Curator. P. II. Tract. iii. cap. 7.

(214) Lo Specchio della vera Penitenza Dist. V. cap. 7. Come si andasse sempre più insistendo sui peccati dimenticati lo dimostra la minuta discussione di John Nider (Præceptorium, Præcept. III. cap. 8) sulle condizioni a ciò necessarie e sulla negligenza dimostrata col dimenticarli. L'incertezza dimostrata a questo riguardo è illustrata da una tavoletta esistente nella chiesa di S. Maria in Stellis, in Verona, la quale dice che quando Urbano III nel 1187, fece la dedicazione della chiesa, concesse per l'anniversario un'indulgenza a *pœna et a culpa* per tutti i peccati dimenticati (Amort de Indulgent. I. 128). Evidentemente l'indulgenza è un falso, ma riflette le idee del tempo, che è probabilmente il secolo XV.

(215) Summa Pisanella v. *Peccatum* I. § 11.

(216) Sembrirebbe che questa clausola si fosse ostinatamente mantenuta, giacchè verso il 1600 il vescovo Zerola (Praxis Sacr. Pœnit. cap. xxiv. Q. 6) ammonisce i preti di non servirsene, perchè i peccati dimenticati non vengono assolti formalmente ed attualmente, ma virtualmente e consecutivamente, ossia, come parafrasa il Benzi, indirettamente (Praxis Trib. Conscient. Disp. I. Q. ii. Art. 1, Part. 1, n. 14).



ripetere l'assoluzione (217). Per ultimo, se sulla questione poteva ancora restare qualche dubbio, scomparve colla dichiarazione del concilio di Trento, che la confessione deve abbracciare tutti i peccati di cui uno, dopo maturo esame, può benissimo non ricordarsi (218). Se siffatti peccati si debbano confessare appena ritornino in mente, è questione dibattuta fino al 1665, quando Alessandro VII condannò formalmente la proposizione che sosteneva non esser necessario farlo, ed ancora nel 1700 l'assemblea del clero gallicano fu costretta a ripetere la condanna (219). Tale è rimasta la regola della chiesa, spiegata nel senso che siffatti peccati, pur essendo rimessi per la buona fede del penitente, e pur non gravando più sull'anima, resta pur sempre obbligatorio sottoporli al potere delle chiavi qualora siano ricordati, anche se l'assoluzione è stata impartita sotto l'autorità dell'indulgenza plenaria della Cruzada e del Giubileo (220).

Naturalmente ciò fa parte dell'esame di coscienza che si deve fare prima della confessione, e su di ciò nei tempi moderni si è insistito parecchio. Durante quel periodo di rilassatezza che precedette la Riforma, Prierias trattò l'argomento con disdegno anzichè. Dimenticare in confessione un peccato mortale non è mortale, nè si è obbligati a troppo faticare per ricordarsene; sarebbesi allora costretti a scriversi i peccati e conservare lo scritto portandoselo seco, la qual cosa è assurda (221). Anche dopo il decreto tridentino, che imponeva un diligente esame, Diana, nel secolo XVII, è quasi lassista; non ci si può aspettare che uno si ricordi di tutti i suoi peccati di un anno, e perciò è tenuto solo a confessare quelli di cui, dopo diligente esame, si ricorda (222). Naturalmente sarebbe impossibile definire con esattezza la natura di quest'esame; esso diede la stura a discussioni abbastanza ampie, tanto quanto il grado di colpevolezza implicito nella negligenza, ed i suoi effetti, capaci di rendere nulla la confessione per

(217) S. Antonini Summæ P. III. Tit. xiv. cap. 19, § 5; Tit. xvii. cap. 21, § 1. La Summa Angelica (v. *Interrogationes*) dà una formola più minuta di confessione. « Dico *Mea culpa* per tutti i peccati mortali che non conosco od ho dimenticati e che non ho legittimamente confessati per ignoranza o negligenza ».

(218) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnit. cap. 5.

(219) Alex. PP. VII, Decr. 7 Sept. 1665, Prop. XI. - Tournely de Sac. Pœnit. Q. VI. Art. iv.

(220) Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XVIII. cap. iv, Art. 2. - Sanchez Exposit. Bullæ Sanctæ Cruciatæ, p. 168. - Viva de Julilæo, pp. 142-7 (Ed. 1750). - Per alcune delle questioni più dubbie scaturienti dalla regola vedi Gury, *Casus Conscientiæ* II. 471-77.

(221) Summa Sylvestrina v. *Confess. Sacram.* I. § 3.

(222) Summa Diana v. *Confessionis necessitas* n. 6.



manca di completezza (223). L'unico mezzo per levarsi siffatte preoccupazioni è la confessione frequente, ed in ciò la chiesa ha sempre fortemente insistito, ma l'obbligo di confessarsi più di una volta all'anno, per evitare la certezza morale di aver dimenticato qualche cosa, è materia ardentemente discussa fra rigoristi e lassisti (224). Non è proibito al penitente stendere una memoria scritta dei suoi peccati, allo scopo di non dimenticarsene, ma è pratica che non si può incoraggiare, perchè allora quasi tutti i penitenti lo farebbero, e ciò porterebbe alla confessione scritta (225).

Chi volesse esaminare in complesso questo minuzioso sistema, frutto di intelletti acuti e forniti di una particolare educazione a ciò fare, si sentirebbe indotto a chiedere quale valore reale gli si possa annettere — quale importanza coloro che l'amministrano annettano a tutte queste sottigliezze di indagine a proposito delle quali i teologi si sono dibattuti per sette secoli sudando sette camicie, riempiendo tanti in folio, presentati poi a guida di confessori e penitenti. L'unica risposta che si possa dare a questa domanda è che quasi tutto questo lavoro è stato opera vana. Benedetto XIV espone il caso di un contadino ignorante, che si confessa ad un prete talmente ignaro di ciò che fa da non saper distinguere un peccato veniale da uno mortale, od un peccato ordinario da uno riservato. Si chiede se l'assoluzione sia valida, e risponde di sì. Diffatti, nessun'altra risposta è possibile, poichè, dic'egli, il sacramento consta della materia, della forma e dell'intenzione, e tutte queste cose ci sono (226). Negarne la validità equivarrebbe ad atterrare tutto il sistema sacramentale. Inoltre, Gury afferma che sebbene il confessore non sia infallibile, e possa andare errato, ciò non porta conseguenza alcuna per il penitente, che ha il dovere esclusivo di un'obbedienza cieca; finchè egli obbedisce è infallibile

(223) Clericati de Pœnit. Decis. XIX. n. 15. - Tournely de Sacr. Pœnit. Q. VI. Art. ii - Benzi Praxis Trib. Conscient. Dist. I. Q. ii. Art. I, Part. I, n. 10 - Mig. Sanchez Prontuario de la Teol. Moral, Trat. VI. Punto 5, n. 8. - Gury Casus Conscientiæ, I. 493-7.

(224) Concina Theol. Christiana contracta, Lib. XI. Dist. ii. cap. I.

(225) Clericati de Pœnit. Decis. XIX, n. 20-1.

(226) Benedicti PP. XIV. Casus Conscient. Sept. 1739, cas. I. - A questo proposito non si ha la concordanza degli autori. Einsengrein, per esempio, dice positivamente (Confessionale, Cap. IV. Q. 12) che la confessione fatta ad un prete troppo ignorante per poter distinguere i peccati veniali dai mortali è nulla e va ripetuta; ma se l'ignoranza è ristretta semplicemente a quelli che si possono facilmente scambiare, la confessione è valida, giacchè nessuno è in grado di distinguere nettamente tutti i peccati.



ed immune da ogni responsabilità (227). Questo riduce tutta la questione ai suoi minimi termini. Il confessore dotto e l'ignorante sono fra loro uguali, il penitente deve fare solo ciò che gli vien comandato, nè deve preoccuparsi degli errori in cui può incorrere il suo padre spirituale, giacchè il sacramento opera *ex opere operato*. Ecco il frutto dello sviluppo completo della teoria sacramentale. Sarebbe inutile chiedersi perchè gli scolastici siansi fermati così a lungo sulle qualità e sull'educazione necessaria in un confessore e sulla necessità di esser egli in grado di addentrarsi nei più intimi recessi del cuore del penitente allo scopo di dare un giusto giudizio, giacchè il modo in cui il sacramento viene amministrato è assolutamente indifferente, dal momento che è egualmente efficace tanto se amministrato da un saggio che da un pazzo, da un uomo pio o da uno carico di peccati.

---

(227) Gury Casus Conscient. I. 54. - « Confessarius revera non est infallibilis materialiter in sua dirigendi ratione; tu vera vero gaudebis infallibilitate ei obsequendo, cum Christus dixit apostolis seu sacerdotibus: qui vos audit me audit. Igitur si forte materialiter dux tuus erraverit error ille tibi minime imputari potest ».



---

## CAPITOLO XXI.

### PROBABILISMO E CASUISTICA.

SOMMARIO. — IMPOSSIBILITÀ DI UN CONSENSUS DI OPINIONI. —  
COMPLICAZIONE E CONFUSIONE. — L'OPINIONE GUIDA ALL'AZIONE.  
— TUZIORISMO E PROBABILISMO. — IL CONFESSORE DEVE ACCET-  
TARE L'OPINIONE DEL SUO PENITENTE. — ORIGINE DEL PROBAB-  
GALLICANA. — IDEM DELLA SANTA SEDE. — I GESUITI SI FANNO  
LISMO ALLA FINE DEL SECOLO XVI. — OPPOSIZIONE DELLA CHIESA  
PATROCINATORI DEL PROBABILISMO. — IL GENERALE THYRSUS GON-  
ZALES ED IL SUO LIBRO. — LA TEORIA DEL PROBABILISMO: DEFINI-  
ZIONE DEL DUBBIO; CERTEZZA, SUA NECESSITÀ ED ACQUISIZIONE;  
PROBABILITÀ INTRINSECA ED ESTRINSECA. — PROBABILITÀ DI VARIO  
GRADO. — LIMITI DEL PROBABILISMO IN DIRITTO E MEDICINA. — IN  
ERESIA E NELLE MATERIE DI FEDE. — IL PROBABILISMO INAPPLICABILE  
SUL LETTO DI MORTE. — CONDANNA IMPLICITA DEL TUZIORISMO. —  
RINASCENZA DI PROBABILISMO. — SUA INFLUENZA SULLA CADUTA  
DEI GESUITI. — IL RIGORISMO STIGMATIZZATO PER GIANSENISTA. —  
NUOVO PROBABILISMO RIFLESSO. — DOTTRINA DEL POSSESSO. —  
DOTTRINA DELL'INSUFFICIENTE PROMULGAZIONE DELLA LEGGE. —  
AUMENTO DI LASSEZZA SOTTO IL NUOVO PROBABILISMO. — IN-  
FLUENZA PREPONDERANTE DI S. ALFONSO LIGUORI. — SUO SI-  
STEMA DI EQUIPROBABILISMO. — RECENTI TENTATIVI DI FONDARE  
ALTRI SISTEMI. — INFLUENZA DEL PROBABILISMO. — IL PECCATO  
SEMPLICE MATERIA DI OPINIONE. — NON È NECESSARIO ISTRUIRE I  
PENITENTI IGNORANTI. — SCAPPATOIE PER I CANONI CONTRO L'U-  
SURA. — CASUISTICA, SUE ORIGINI E SVILUPPO. — IL FURTO COM-  
MESSO PER NECESSITÀ. — COMPENSAZIONE OCCULTA. — CORRU-  
ZIONE DI GIUDICI. — PROFITTI ECCESSIVI. — RISERVE MENTALI  
E MENZOGNE. — TENDENZE DELLA TEOLOGIA MORALE MODERNA.

Per incidenza abbiamo visto con quanta frequenza i dottori, per  
ciò che concerne l'amministrazione del sacramento della penitenza,  
divergessero su punti di non lieve importanza. Nel confessionale il



prete sta in luogo di Dio, ed è obbligato a pronunciarsi sulle materie che gli sono sottoposte; la sua giurisdizione abbraccia tutte le azioni della vita; egli decide non solamente del destino dell'anima ma ben anche della liceità di quanto il penitente può fare o tralasciare; non c'è complessità di rapporti, non c'è delicatezza di relazioni sociali che si sottragga al suo giudizio, dal quale dipende l'avvenire dell'anima in questo e nell'altro mondo, giacchè la chiesa pretende di dirigere tanto la vita che l'anima dei suoi sudditi. In questo complesso di responsabilità e di doveri che a tutto si estendono, i decreti papali e conciliari non abbracciano se non una parte minima dei casi di cui deve occuparsi il confessore, ed anche in questi è estremamente difficile parlare dell'applicazione di regole generali ai casi speciali, per cui nella maggior parte dei casi il confessore deve affidarsi alle opinioni dei competenti, che hanno investigato esaurientemente l'argomento della legge e della morale e si sono studiati di dilucidare in tutti i modi l'insondabile intricatezza dei pensieri, delle passioni e delle azioni umane. E' naturalmente inevitabile che gli esperti non siano riusciti ad accordarsi nelle stesse conclusioni, anche in materie di semplice speculazione, senza contare che qui non si tratta di funzioni semplicemente speculative; ei sono stati chiamati ad applicare la loro dialettica alle regole grandemente intricate ed artificiali della chiesa deducendone istruzioni pratiche che dovessero servire di guida, e moltiplicando così all'infinito i motivi di discordia. Costoro ebbero ampiamente campo di esercitare il loro genio, più o meno perverso; per secoli, intelligenze acute e profonde hanno impiegato tutta la loro ambizione nell'opera di atterrare le opinioni precedenti per stabilirne delle nuove, con poco rispetto delle considerazioni etiche in esse implicite, fino a che la così detta scienza della Teologia Morale è diventata tutto un ammasso di divergenti e contraddittorie opinioni, in cui pochi sono i punti che non siano obbiettabili. Il sistema della confessione e dell'assoluzione sacramentale suppone che in tutti i casi debbasi conseguire la certezza, mentre questa è attributo esclusivo dell'Onnisciente; il prete può benissimo arrogarsi il posto di Dio, ma deve affidarsi alle imperfezioni dell'umana intelligenza, la quale corre sempre ciecamente dietro alla certezza, senza mai raggiungerla. Quando Lattanzio volle fare il confronto tra la precisione dei precetti cristiani e le vane contraddittorie speculazioni dei filosofi, era ben lungi dall'immaginarsi fino a qual punto il suo confronto si potesse applicare allo sviluppo moderno della casuistica, basata sulla



congettura e l'opinione (1). Tutto parve chiaro alla fede semplice del secolo IV, ma, sorta la teologia scolastica, l'insana smania di tutto indagare e dimostrare in base al sistema ecclesiastico gettò ogni cosa nelle spire del dubbio. L'Aquinate riconosce nella maggior parte delle cose non potersi conoscere la volontà di Dio, per cui ne trae la conclusione o sicurezza confortante in siffatte cose non esser da noi richiesto che ci conformiamo alla divina volontà (2). Questo riconoscimento della vanità dell'impresa prescritta dalla chiesa, in luogo di impastoiare le energie degli scolastici, altro non ha fatto che aumentare la licenza della loro speculazione, e col decorrere dei secoli i punti discutibili non fecero che aumentare. Il movimento rivoluzionario del secolo XVI portò nuovo stimolo alla disputazione teologica. Il conflitto coll'eresia attribuì alla teologia un interesse ed un'importanza mai avuta per l'addietro attirando nell'orbita del suo servizio uomini di singolare abilità che intrecciarono gli attacchi al protestantesimo colle interne discussioni su ogni fase della morale, fino al punto da potersi affermare che la certezza è veramente diventata un mito. A mezzo il secolo Melchior Cano afferma di aver dovuto cessare dallo scrivere per evitare di stabilire quali punti siano discussi da molti; e dice semplicemente che quando c'è divergenza di dottori noi dovremmo seguire assai più il peso che il numero, e che quando la discordia si verifica fra i più dotti, l'unico rifugio è di rifiutare l'assentimento data l'incertezza (3). Così non si trattava più di divina volontà, sostituita dall'opinione umana di un'autorità maggiore o minore, portante seco una probabilità maggiore o minore. Il suo contemporaneo Azpilcueta deplora la mania di discutere delle scuole, la quale faceva sì che i dottori sostenessero il vero ed il falso semplicemente per far pompa della propria abilità, non solo inducendo con ciò in errore i loro uditori, ma ben anche diventando spesso ciechi essi stessi alla verità e finendo coll'abbracciare l'errore (4).

Così si venne sempre più accelerando il processo di complicazione della scienza della morale e di moltiplicazione delle sue incertezze. Nel 1600, uno dei più antichi probabilisti, il Carbone, nelle prudenti regole da lui enunciate per la selezione delle opinioni, si lagna

(1) *Nihil apud eos certi est, nihil quod a scientia veniat. Sed cum omnia conjecturis agantur, multa etiam diversa et varia proferantur.* - Lactant. Divin. Instit. III. 27.

(2) S. Th. Aquin. Summæ II. I. Q. xix. Art. 10 ad 1.

(3) M. Cani de Auctor. Doctor. Scholast. Lib. VIII. c. iii; c. ib. Concl. I.

(4) Azpilcuetae Comment. Cap. *Si quis autem*, n. 44-47.



che ne fossero in voga tante false (5). Nel secolo XVII Tommaso Sanchez si vanta di trovare ogni giorno argomenti nuovi che vanno ad infirmare posizioni fino allora ritenute inespugnabili, ma mette i meno abili in guardia contro i pericoli inerenti al seguire opinioni di cui non si riesce a scorgere tutta la portata o che non sono facilmente applicabili (6). Breve tempo dopo Juan Sanchez ci fa vedere come queste novità scaturissero continuamente dalle discussioni delle scuole assumessero forma e si acquistassero aderenti, fino ad avere il diritto di esser rispettate (7); mentre Valerio Renaud dichiara tutto esser in così cattivo stato che ognuno, per riuscire a farsi un giudizio, deve pesare da sè le circostanze di ogni caso particolare (8), ed Alfonso de Leone dice che un'opinione probabile può contemporaneamente cessare di esser probabile in forza di qualche ragione nuovamente escogitata (9). Si tentò di distinguere le opinioni speculative dalle pratiche, ma, siccome nel confessionale le speculative dovevano sempre necessariamente convertirsi in pratiche, la distinzione non apportava differenza alcuna, e, nel 1643, Marchant affermava che si davano tante opinioni contraddittorie quanti erano i canonisti e gli avvocati, e ciò per il diverso modo di pigliare le parole e le interpretazioni delle leggi (10). Nel 1666, Gobat dichiarava che l'esperienza quotidiana dimostrava come su cento casi dubbii a stento se ne sarebbe trovato uno a proposito del quale si sarebbe potuto avere, sia per l'affermativa che per la negativa, il consenso di molti autori (11). Il Viva asserisce che tanto i moderni che gli antichi sono spesso degli allucinati, giacchè in morale facilmente gli uomini ingannano sè stessi, e le falsità spesso appaiono più vere delle verità, per cui è passato in proverbio il detto non esserci pazzo senza avvocato, non esserci pazzia senza amanti; nè devesi prestar eccessiva attenzione alla censura, perchè spesso il censore, per esitazione o connivenza o trascuratezza, trascura il proprio dovere (12). Anche il rigorista Wigandt sostiene doversi ammettere che non sempre si debba esser obbligati a sceglier l'opinione che pare più sicura, giacchè intralocerebbe immen-

(5) Lud. Carbonis Summ. Summar. Casuum Conscient. Tom. I, P. I. Lib. 5, cap. 14.

(6) Th. Sanchez in præcepta Decalogi Lib. I. c. ix. n. 6, 10.

(7) J. Sanchez Selecta de Sacramentis Disp. XLIV. n. 61.

(8) Reginaldi Praxis Fori Pœnit. *Ad Lectorem*.

(9) Alph. de Leone de Offic. et Potest. Confessar. Recoll. II. n. 102.

(10) Marchant. Tribun. Animar. T. I; Tract. V, Tit. 5, Q. 2, Concl. 2, Q. 5, Concl. 1.

(11) Gobat Alphab. Confessar. n. 269.

(12) Viva Comment. in Propos. XXVI. Alex. VII. n. 3, 4.



samente il corso degli umani affari, poichè pochi sono gli atti o contratti a proposito dei quali non esista un'opinione condannatrice (13). Diffatti, il concilio di Avignone del 1725 fa osservare come la sola usura dia luogo ad un numero infinito di dubbii che l'umana capacità è impossibilitata a ricordare e decidere (14). La Croix sostiene che la certezza morale non esige l'unanimità di opinioni, giacchè altrimenti nulla sarebbe certo, poichè quasi sempre si troverebbe un autore che sostiene il contrario (15), ed il Voit asserisce che in morale la certezza della verità è talmente difficile a conseguirsi, che dobbiamo accontentarci della verisimiglianza (16). Liguori dice che se un penitente fosse obbligato ad accettare le opinioni del suo confessore, difficilmente ci sarebbe un teologo capace di ricevere l'assoluzione, giacchè raramente accade ad un teologo di imbattersi in un confessore delle sue stesse opinioni (17), ed il Gury dice che in morale difficilmente si troverebbe un punto sul quale gli autori cadano d'accordo (18). Ma non c'è solo questo caos di opinioni argomentative; la chiesa pure ha incatenata l'umana coscienza con un'infinità di leggi e di regole, non revocate e non certamente antiquate, si che, come afferma il Bonal, se la loro obbligatorietà dipendesse dalla loro esistenza o cessazione, la sarebbe finita per l'umana volontà. Quindi, ammessa l'esistenza o la cessazione di una legge, i casi di coscienza in cui il vigore della legge è dubbio sono talmente numerosi, che, qualora fosse necessario compiere tutti gli atti dubbii da essa imposti, l'umana volontà cesserebbe di esistere. Per ultimo, qualora le azioni venissero omesse semplicemente perchè dubbia ne è la legalità, l'umana società ne patirebbe parecchio (19). Così la Chiesa, nello sforzo erculeo di sottoporre l'umana coscienza al dominio del confessionale, ha gettata sulla regione della morale una densa nebbia attraverso la quale brancica l'esploratore in cerca di verità e di certezza senza mai trovare altro che dubbio.

Eppure il dovere del confessionale va compiuto. Penitente e prete debbono decidere ogni caso che si presenta nel complicato mecca-

(13) Wigandt Tribun. Confessar. Tract. II. Exam. iii. n. 9.

(14) C. Prov. Avenion. anno 1725, Tit. XLIV. c. 4 (Collect. Lacens. I. 577).

(15) La Croix Theol. Moral. Lib. II. n. 180.

(16) Voit Theol. Moral. I. 77. Per le numerose edizioni di quest'opera fatte tra il 1754 ed il 1860 vedi Backer IV. 737.

(17) S. Alph. de Liguori Theol. Moral. Lib. VI. n. 604.

(18) Gury Compend. Theol. Moral. Praef. - « In hisce disciplinis vix ullum reperias punctum in quo et ipsi inter se Doctores consentientes sint ».

(19) Bonal. Institt. Theol. T. V. De actibus humanis. n. 120.



nismo della vita umana, ed, in un modo o nell'altro, ad una assoluzione bisogna pur arrivare, se si deve salvare l'anima del peccatore, affidata alle cure della chiesa. Vennero quindi stabilite delle regole con cui risolvere i dubbi, vennero fabbricate delle corde con cui il cieco possa condurre l'altro cieco per il vero sentiero. Negli antichi tempi del cristianesimo, S. Agostino si era riso della filosofia pagana la quale aveva sostenuto che chi avesse seguito ciò che gli pareva probabile non poteva peccare od errare; egli non ebbe misericordia delle opinioni, ed insistette nel dire nulla esser probabile che non si possa provare (20). Leone I accontentossi della semplice regola nel dubbio e nell'oscurità doversi seguire la via che non è contraria ai precetti del vangelo e dei padri (21). E' vero che S. Bernardo afferma potersi seguire l'opinione che non è contraddetta da certa ragione o da rispettabile autorità, ma, siccome egli altro non faceva che difendere la speculazione secondo la quale gli angeli non conobbero in anticipazione le particolarità dell'incarnazione, il passo citato dal Liguori altro non fa che illustrare gli sforzi disperati dei teologi moderni per trovare nell'antichità una garanzia per le loro opinioni, giacchè altrove egli afferma che se si fa il male credendo di far bene, od il bene credendo di far male, è peccato (22). Riccardo di S. Vittore afferma senza esitare che ogni volta che si cerca di accordare la fede con una falsa opinione, si cade in peccato (23). Una volta imbrigliata la vita pratica, dopo che la teologia scolastica ebbe principiato ad offuscare le questioni concernenti i peccati veniali ed i mortali, e dopo che per la confessione obbligatoria ogni azione venne sottoposta al giudizio del prete, dapprincipio non si esitò ad aderire alla regola che nei casi dubbî la miglior cosa fosse di starsene alla via più sicura — *in dubiis via est eligenda tutior* — e cioè si dovesse seguire la via che, in linguaggio moderno, sta in favore della legge contro la libertà, la qual cosa significa che si debba stare al precetto e l'allontanarsene esponga al pericolo di peccato per lo meno. Questa regola venne ripetutamente enunciata in parecchi decreti papali, alcuni dei quali sono

(20) S. Augustin. contra Academicos Lib. III. c. xvi; Ejusd. de utilitate credendi cap. II. La Croix (Theol. Moral. Lib. I. n. 321) si studia di evitare lo scoglio ricorrendo a S. Augustin. *Retractationes* Lib. I. c. 1, ma quivi nulla si trova che distrugga la forza di quest'argomento.

(21) Leon. PP. I, Epist. CLXVII, ad Rusticum Narbon. - Gratian. Decr. c. ii. Dist. XIV.

(22) S. Bernardi Tract. de Baptismo etc. c. 5; Lib. de Præcept. et Dispensat. cap. xiv. - S. Alph. de Liguori Apologiæ § 1, n. 6.

(23) Rich a S. Victore de Statu Interioris Hominis Tract. II. cap. ii.



entrati a far parte del diritto canonico, ed ha stabilito su basi apparentemente incontestabili il sistema noto sotto il nome di Tuziorismo, per il quale se si nutre qualche dubbio sulla liceità di un'azione bisogna starsene a ciò che per l'anima è più sicuro (24). Parlando più sopra di alcuni punti più discussi abbiamo visto come gli antichi autori raccomandassero costantemente l'opinione più vera e più sicura, come quella che dovevasi di preferenza adottare. Così Alessandro Hales non esita ad affermare che se uno è dubbioso se un dato contratto possa essere o no macchiato di simonia, deve astenersene, giacchè è assai meglio perdere i beni temporali che non gli spirituali (25). Eppure il genio degli scolastici fu sempre intento a scovare ragioni per rendere nullo l'effetto di questo principio. Usura, simonia, pluralità di beneficii, e tutto un esercito di questioni siffatte offrivano ricca messe a chi fosse stato vago di evitare il rigore della condanna, e la sottigliezza dei teologi adoperossi in tutti i modi a studiare argomenti atti ad attutire la coscienza ed a procurare l'assoluzione senza abbandonare gli utili della posizione. Così ebbe principio il procedimento descritto più sopra per il quale, soggetto su soggetto, si elaborarono tutto un cumulo di contraddittorie o divergenti opinioni; il peccatore onesto trovava le sue idee sul giusto e l'ingiusto confuse in maniera inestricabile, ed il disonesto si tranquillizzava facilmente nel godimento dei suoi beni di mal acquisto o dei suoi illeciti piaceri. In questa lotta fra dialettici spuntò presto la questione della probabilità comparativa delle opposte opinioni; sulla loro veracità non esisteva alcuna pietra di paragone, e già si principia a sentir parlare di più probabile e di meno probabile. Così, accanto al Tuziorismo, sorgeva la regola affine, nota nei tempi moderni col nome di Probabiliorismo, che tra due opposte opinioni bisogna seguire la più probabile. In apparenza i due principii non erano affatto considerati come contraddittorii, ed a seconda delle circostanze gli uomini si consultavano per vedere quale via seguire, se la più sicura o la più probabile.

La tendenza ognor crescente a giustificare la lassezza provocò la più ardente opposizione per parte di alte autorità ecclesiastiche.

(24) C. 43 (Extra Lib. IV. Tit. i. - C. 12, 24, Extra Lib. V. Tit. xii. - C. 5 Extra Lib. V. Tit. xxviii. - C. I Clement. Lib. V. Tit. xi - Innoc. PP. III, de Sacro Altaris Mysterio Lib. V. v. xxiv. Liguori (De Usu Moderato n. 55, 56, 57), cerca invano di annullare queste decisioni Un'espressione di Onorio III (c. II Extra I xxxvi) in cui raccomanda la benignità ai giudici in casi in cui non siavi legge espressa è stato citato in appoggio delle opinioni « benigne », ma ha nulla a che vedere coll'argomento.

(25) Alex. de Alesa Summæ P. II. Q. cxii. Memb. 8.



Sarebbe difficile pronunciare una condanna più enfatica della moderna concezione della teologia morale, compresi i così detti principii riflessi e l'insidiosa distinzione tra peccato materiale e formale, di quella pronunciata da S. Bonaventura. Non si può evitare, dic'egli, la responsabilità per il peccato commesso col dubbio sull'interpretazione dei precetti; simili opinioni probabili sono peggiori delle trasgressioni, giacchè non si tratta solo del peccato commesso, ma il peccatore si culla in una falsa sicurezza che gli assicura la condanna. Il genio casuistico altro non è che pazza discussione con Dio per convincerlo non dover Egli giudicare per peccato ciò che noi non riteniamo peccato (26). Evidentemente, checchè gli uomini si facessero per palliare il peccato non riuscivano a neutralizzare l'influenza del divino giudizio.

L'Aquinate fu un ragionatore assai più raffinato di S. Bonaventura, e nei suoi voluminosi scritti trovansi passi che sono stati citati in appoggio della scuola moderna. In un testo assai oscuro egli insiste non meno enfaticamente di S. Bonaventura nell'ammonire i peccatori che nessuna opinione può giustificare il peccato o condonare la colpa di colui che la segue. Quando ci si trova di fronte a due opinioni contrarie, una ha da esser vera e l'altra falsa; chi segue la falsa pecca anche se lo fa coscienziosamente; chi segue la vera credendola vera, è immune da peccato, ma se ne dubita o non creda nella verità pecca (27).

(26) *Dubia interpretatio præcepti est periculosa... Ut si Deus approbet illam opinionem evadat sine lucro meriti; si autem reprobet eam damnatur, maxime cum tales opiniones quandoque periculosiores sunt quam pærtæ transgressiones, quia ubi scit homo se delinquere inde facile corrigitur; ubi autem nescit se peccare; et insuper credit sibi licere, inde nec in morte pure convertitur propter falsam spem... Cum autem Deo disputare stultum est, et quasi velle convincere eum ut non debeat judicare hoc esse peccatum mortale quod nostra opinio non vult pro mortali habere.* - S. Bonavent. de Processu Religionis Process. V. c. 3, 28. Ciononostante il Liguori (*De Usu Moderato* n. 12) negli sforzi instancabili da lui fatti per trovare antiche autorità in sostegno di teorie moderne, non esita ad affermare che S. Bonaventura fu probabilista, perchè, discutendo la questione controversia del potere papale a concedere la dispensa dai voti di castità, espone tre opinioni che dice tutte sostenute e non si pronuncia, sebbene prudentemente lasci capire quale sia quella che gode le sue preferenze, che sarebbe quella secondo la quale il papa non avrebbe siffatta facoltà. - *In IV. Sentt. XXXVIII. Art. ii. Q. 3.*

(27) S. Th. Aquin. *Quodl. VIII. Art. 13.* Discutendo della liceità di avere varii beneficii dice: « *Dicendum est ergo quod quando duæ sunt opiniones contrariæ de eodem oportet esse alteram veram et alteram falsam. Aut ergo ille qui facit contra veram opinionem; et sic, cum facit contra legem Dei, non excusatur a peccato, quamvis non faciat contra conscientiam; sic enim contra legem Dei facit. Aut illa opinio non est vera, sed magis contraria quam iste sequitur, ita quod vere licet habere plures præbendas; et tunc distinguendum est: quia aut talis habet conscientiam de con-*



In altro passo afferma espressamente che in materia di fede e di morale, non è scusato alcuno che segua l'opinione erronea di un qualunque maestro (28). Eppure nelle scuole troppe erano le questioni dubbie e troppe le opinioni contraddittorie perchè la decisione nelle stesse fosse facile, e lo stesso Aquinate è qualche volta costretto a dichiarare l'una più o meno probabile di un'altra. Ciò avviene, per esempio, quando, discutendo le idee di Hales e Bonaventura che il peccato mortale bisogna confessarlo il più presto possibile dopo commesso, afferma esser probabile l'opinione di coloro i quali non ritengono ciò necessario, sebbene sia pericoloso differire la confessione; altrettanto accade nelle malattie fisiche, quando non si chiama subito il medico (29). Ancora, discutendo della necessità di confessare le circostanze aggravanti, dice l'opinione negativa esser più probabile (30). Nel medesimo tempo dà una definizione del termine opinione, definizione che da allora in poi ha conservato il suo posto nella teologia; essa è un atto dell'intelletto col quale questo aderisce ad un aspetto della contraddizione ma con timore dell'altro (31).

trario, et sic iterum peccat contra conscientiam faciens, quamvis non contra legem, aut non habet conscientiam de contrario seu certitudinem, sed tamen in quendam dubitationem inducitur et contrarietate opinionum; et sic si manente tali dubitatione plures præbendas habet, periculo se committit et sic procul dubio peccat utpote magis amans beneficium temporale quam propriam salutem; aut ex contrariis opinionibus in nullam dubitationem inducitur et sic non committit se discrimini nec peccat ». Evidentemente questo venia a distruggere tutta la teoria del peccato materiale, e tutta la costruzione della teologia morale moderna. Sulla questione concernente la vita pratica e la natura del peccato è suggestivo vedere i due grandi dottori del cristianesimo latino, l'Aquinate ed il Liguori, in completa discordia, sì che la chiesa infallibile condannò nel secolo XIII ciò che insegna e pratica nel XIX. Tipica illustrazione della mancanza di scrupoli per parte di questa scuola è il fatto del La Croix che cita falsamente staccate sentenze di un dato passo (Theol. Moral. Lib. I. n. 321). Anche il Liguori ha tentato di servirsene (De Usu Moderato n. 14). Per un altro verso, Shgvanin (Anatomia Probabilismi, Q. III. § vi. Probat. 5, n. 29, 30) lo cita trionfalmente come prova irrefragabile della falsità della posizione probabilistica.

(28) « In his vero quæ pertinent ad fidem et bonos mores nullus excusatur si sequatur erroneam opinionem alicujus magistri: in talibus enim ignorantia non excusat ». - Quodl. III. Art. X. - I probabilisti hanno l'abitudine di alterare questo con « potest quisquam amplecti opinionem quam a magistro audivit in his quæ ad mores pertinet » (Wigandt Tribun. Confessar. Tract. II. Exam. iii. n. 4; Shgvanin Anatomia Probabilismi Q. II. § 1, n. 4).

(29) S. Th. Aquin. in IV, Sentt. Dist. XVII. Q. iii, Art. I - Alex. de Ales Summæ P. IV, Q. XVIII, Membr. iv. Art. 4 - S. Bonavent. in IV, Sentt. Dist. XVII, P. ii, Art. 2, Q. 2.

(30) S. Th. Aquin. in IV, Sentt. Dist. XVI, Q. iii, Art. 2 ad 5, Cf. Sec. Sec. Q. I, Art. iv.

(31) S. Th. Aquin. Summæ I. Q. lxxix. Art. 9 ad 4. - « Actum intellectus quæ fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius ». La definizione di S. Bernardo è: « Opinio sola veri similitudine se tuetur... certi nihil habens, verum



Naturalmente, Duns Scoto ammette che nei casi dubbii sia peccato non seguire l'opinione più probabile (32), e nel 1312 il concilio generale di Vienna ordinava si adottasse la dottrina per la quale il battesimo conferisce la grazia informante come più probabile e più consona colle idee dei teologi antichi e moderni (33). Una concessione di ben poco momento parve fare Pierre de la Palu quando fece osservare che nessuno aderisce a ciò di cui ritiene probabile l'opposto, giacchè l'ignoranza probabile scusa da peccato mortale, ma non si tratta qui che di un semplice ampliamento dell'uso del termine probabile, giacchè sua intenzione era di dimostrare che uno può validamente confessarsi al proprio parroco, sebbene questi sia irretito da irregolarità e sospensione (34). Che ciò non avesse uno speciale significato lo si scorge dal fatto che gli autori posteriori hanno generalmente adottato, come cosa al tutto naturale, il tuziorismo ed il probabiliorismo. Nella metà del secolo XV S. Antonino consacra uno spazio considerevole alla discussione di tutti i punti quivi impliciti, dimostrando con ciò che la questione aveva attirata l'attenzione generale delle scuole. Egli dimostra che in queste materie non si possono dare prove assolutamente matematiche o morali, e la certezza morale deve dipendere da congetture probabili in favore più di una parte che dell'altra, ma fa consistere la probabilità in ciò che par vero alla parte maggiore e più sapiente dei dottori — la qual cosa, nei tempi moderni, è stata riconosciuta come più probabile. Egli afferma ripetutamente che nei casi dubbii bisogna tener la via più sicura, ma ammette che il tuziorismo non rappresenta una regola invariabile, giacchè se così fosse tutto il genere umano sarebbe obbligato ad abbracciare la vita religiosa, come quella che è indiscutibilmente la più sicura. Quando due opinioni sono ugualmente probabili, bisogna scegliere la più sicura, e, data l'intricatezza e la varietà delle faccende umane, dobbiamo accontentarci di una certezza che non sempre elimina tutti gli scrupoli, ma ci mette in grado di rigettarli. In breve, S. Antonino fu un tuziorista nel senso più ampio della parola, ed un probabiliorista in casi eccezionali. Nello stesso tempo abbiamo pure

---

per verisimilia querit potius quam apprehendit ». - De Consideratione Lib. V. c. 3. Un'altra definizione è la seguente: «Opinio est quasi pro vero habere aliquid quod falsum esse nescias ». - Joannis de Janua Summa quæ vocatur Catholic v. *Opinio*.

(32) Jo. Scoti in IV. Sentt. Dist. XI. Q. vi - Liguori (De Usa Moderato n. 15) cita questo passo modificandolo ed interpolandolo a comodo suo.

(33) C. I § 3 Clement. Lib. I. Tit. I.

(34) P. de Palude in IV. Sentt. Dist. XVII. Q. iv. Art. 2.



il principio della teoria che il peccato dipende dalla credenza dell'attore, il quale, data la divergenza delle opinioni, può agire in conformità di quella che gli sembra più probabile, particolarmente quando, dopo aver fatto tutto il possibile per vedere se ciò che vuol fare è lecito, trova che nulla ne dimostra l'illiceità (35), ossia, in altre parole, quando ha il beneficio dell'ignoranza invincibile.

Sulla fine del secolo XV Angiolo da Chivasso è un indice della crescente perplessità scaturiente dal moltiplicarsi delle opinioni contraddittorie e dalla difficoltà di avere un filo capace di guidare attraverso il labirinto. Nel dubbio, quando ci sia pericolo per l'anima, bisogna seguire la via più sicura, ma quando c'è diversità di opinioni è difficile scegliere. In questioni di scrittura e di diritto divino i teologi sono da preferirsi, i canonisti in quelle di diritto canonico, i legisti in quelle di diritto positivo. Quando si tratti di conflitto fra decreti papali e conciliari, se si tratta di questioni di fede, sono preferibili i concilii, giacchè il mondo è maggiore della città, ma nelle altre cose bisogna seguire il papa. Tutto questo dimostra, data la crescente complicazione della teologia scolastica, con quanta rapidità la morale diventasse questione di opinione, la qual cosa viene ulteriormente dimostrata dall'osservazione doversi scusare chi segue l'opinione di un dottore credendola vera, essendo disposto ad abbandonarla qualora cessasse di ritenerla tale; così costui può acquistarsi la certezza morale e rigettare ogni dubbio ed ogni contraria opinione (36). Battista Tornamala fu meno propenso ad accettare le tendenze del suo tempo, e fu indiscutibilmente tuziorista (37), mentre Bartolomeo de Chaimis e Geiler von Keysersberg si schierano dalla stessa parte (38). In Prierias il tuziorismo viene chiamato probabiliorismo, e rivela la tendenza ad attribuire un peso maggiore alla credenza od alle opinioni dell'attore; nelle materie dubbie bisogna seguire la parte più sicura, ma non nei casi in cui l'opinione più sicura è considerevolmente meno probabile della contraria, giacchè quivi il dubbio cessa; non la si

(35) S. Antonini Summæ P. I, Tit. iii. cap. 10, § 10; Tit. xx - P. II. Tit. i. cap. II, § 28. - P. III. Tit. v. cap. 2, § 9. Eppure il Liguori colla sua abituale mancanza di scrupoli (De Usu Moderato n. 13, 50) strappa da questi passi delle sentenze per dimostrare che S. Antonino fu contrario al Tuziorismo.

(36) Summa Angelica v. *Confessio* IV. § 3; *Dubium* § 1; *Opinio* §§ 1, 2.

(37) Summa Rosella v. *Dubium*. « In foro pœnitentiæ semper pars tutior est eligenda licet videtur durior, quia in illa parte nullum subest periculum ».

(38) Bart. de Chaimis Interrogat fol. 38-a. - Jo. Keysersberg. *Navicula Pœnitentiæ* (August. Vindel. 1511 fol. xlviij. Col. 1). - « Tu studeas tutiorem opinionem inquireri et eandem insectari ».



deve nemmeno seguire dove la differenza è leggiera, perchè la coscienza non ci obbliga a cose che non crediamo o non conosciamo; quando le probabilità sono uguali bisogna per forza seguire la più sicura se c'è pericolo di commettere peccato mortale (39). Il Card. Caietano rappresenta lo stesso periodo di transizione; bisogna sempre seguire la parte più sicura; non è sicuro seguire l'opinione sempre ambigua, poichè non è lecito correre il rischio di commettere peccato; eppure egli sente il bisogno di alcune regole che servano di guida nell'ammasso di contraddittorie opinioni ed ammette che *per accidens* chi non è in grado di distinguere tra opinione e ragioni morali sia scusato se erra quando, senza timore dell'opposto, crede ad uomini dotti e prudenti che gli dicono che una data cosa è lecita (40). Giovanni da Taggia afferma senz'altro che in caso di dubbio si deve seguire la via più sicura, sebbene altrove dica ciò esser semplicemente consigliabile, e riconosca che alcune opinioni possono esser più probabili di altre (41). Breve tempo dopo accadeva un caso che veniva a confortare assai i probabilisti, caso che dimostra la tendenza ognor crescente ad anettere un valore all'opinione. Il Caietano fu il solo che affermasse aver il papa il potere di sciogliere per dispensa il matrimonio; una donna ricorse ad Adriano VI additandogli quest'opinione, e quel dotto papa, meravigliato, accordò la dispensa, dicendo che dava tutto ciò che poteva, ma che non credeva di avere siffatto potere (42).

Verso la fine del secolo XVI, Bartolomeo Fumo afferma assolutamente che quando si tratti di opinioni contraddittorie bisogna attenersi alla più sicura, ma ci fa vedere lo sviluppo assunto dalla teoria che il peccato dipende dalla credenza limitando questo ai casi in cui si tema dell'opposto (cosa implicita nella definizione stessa dell'opinione) ed aggiunge che se uno crede fermamente nell'opinione di un

(39) Summa Sylvestrina v. *Dubium* §§ 5, 7. Liguori evita a bella posta di citare questi passi cercando invece di dimostrare che il Prierias probabilista fu diverso dal Prierias (v. *Scrupulus* § 5) in cui Prierias tratta del terrore confessionale per il penitente scrupoloso, ai dubbi del quale bisogna pure in qualche modo soddisfare. Vedi Jo. Gersonis de preparatione ad Missam. Consid. III.

(40) Caietani Summula v. *Opinionis Usus*. Per questo il La Croix pretende che il Caietano fosse un probabilista (Theol. Moral. Lib. I. n. 323).

(41) Summa Tabiena v. *Dubitatio* § 1; *Optinio* §§ 1, 3; *Medicina* § 12. Come il Prierias anch'egli fa un'eccezione in favore del Tuziorismo nel caso di scrupoli « *ex levibus conjecturis et multum debilibus* » (v. *Scrupulus* § 1). Liguori perchè gli faceva comodo cita questo (*De Usu Moderato* n. 52) per dimostrare che Giovanni fu un probabilista, pur omettendo di riferire altri passi.

(42) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XXXVII. Q. i. Art. 4.



dottore può seguirla senza peccato mortale, anche se ritiene migliore l'altra opinione, giacchè non segue ciò ch'ei pensa esser falso, quantunque lo ritenga meno buono. La qual cosa si avvicina parecchio al probabilismo e rivela il rapido sviluppo delle teorie che ad esso portavano (43). Domingo Soto si studiò di mettervi un freno quando disse che nelle scuole le opinioni meno probabili si possono sostenere come ginnastica dell'intelligenza, ma che è male l'esser praticate da un giudice o da un medico, e tanto più da un teologo; quando le opinioni equamente si bilanciano, non è vietato adottarne oggi una e domani l'altra, purchè ciò avvenga senza scandalo (44). Azpilcueta fu tuziorista; egli espresse senza riserva la dottrina nei casi dubbii dover si seguire l'opinione più sicura in tutte le cose concernenti la salute ma finisce poi col riconoscere l'impossibilità di aderire alla regola dato lo stato di confusione della dottrina morale e le innumerevoli complicazioni create dal sistema e dall'organizzazione ecclesiastica. Non è necessario segua la via più sicura chi in buona fede abbraccia una delle due opinioni, perchè per lui il dubbio non esiste; inoltre, se si dovesse imporre il tuziorismo, bisognerebbe scartare migliaia di opinioni necessarie alla salute ed accettate dalla chiesa, e porta l'esempio della confessione da farsi subito dopo commesso il peccato, la confessione di tutte le circostanze che hanno accompagnato un peccato e la proibizione di aver relazione cogli scomunicati, in cui generalmente l'opinione seguita non è la più sicura (45). Se a ciò si aggiungono le difficoltà infinite scaturienti dalla simonia, dalla pluralità dei benefizii, dai contratti usurarii, dai matrimoni innocentemente contratti nei gradi proibiti, ecc., si vedrà che la sottigliezza disputatoria delle scuole aveva messo la teologia morale in una condizione tale che tanto il penitente che il confessore si dovevano sentire essenzialmente sollevati dal fatto che l'assoluzione era ridotta a poco più di una formula senza significato. A partire da quell'epoca la gente si avvezzò a tener conto solo dell'opinione di alcuni ai quali veniva accollata la responsabilità a sgravio dell'altrui coscienza; tale è il lamento generale; si dice che quest'abitudine fosse generale specialmente fra i

(43) Armilla Aurea v. *Opinio* n. 2. Eppure aveva torto il Liguori (De Usu Moderato n. 1) citando da questo passo una sentenza che quivi non dimostra affatto che l'uomo possa agire con sicurezza purchè per motivi diretti o riflessi possa avere la sicurezza della liceità di ciò che fa

(44) Dom. Soto de *Justitia et Jure* Lib. III. Q. vi. Art. 5 ad 4

(45) Azpilcuetae *Comment de Pœnit.* cap. *Si quis autem* n. 6, 8, 42, 48, 50, 58, 64. - *Ejusd. Man. Confess.* cap. XXVII. n. 281, 284.



magnati, i quali chiedevano consiglio di tanto in tanto nelle conversazioni per agire poi in conformità delle risposte avute in questo modo (46). Fino a qual punto, a questo proposito, il cangiamento dei tempi degli antichi scolastici fosse completo, lo dimostra il modo usato da Alessandro Hales nel trattare le opinioni; in esse egli scorge sempre qualche cosa di imperfetto e d'incerto (47), mentre Guglielmo di Parigi pensa che l'idea che il peccato venga diminuito dall'opinione e dalla credenza sia talmente irragionevole da poterla qualificare coi termini di *argumentum ad absurdum* (48).

Il *Trait d'union* necessario per effettuare questo cangiamento venne trovato nei rapporti tra penitente e confessore. Abbiamo visto più sopra quali rivalità esistessero tra parroci e mendicanti a proposito del confessionale e quale ardente zelo gli uni e gli altri usassero nell'accaparrarsi i penitenti, nonchè quale fosse l'ignoranza di molti di coloro ai quali era affidata la cura delle anime. I vizii assai utili dell'usura, della simonia, della pluralità ecc., crearono una classe di penitenti attissima a pagare dotti teologi perchè dessero loro opinioni tali da poter giustificare i loro guadagni. Perciò quando un parroco accingevasi a rifiutare l'assoluzione per siffatti reati non era difficile imbattersi in un'opinione accuratamente preparata e superiore a tutta la sua abilità confutatrice; a ciò bisogna aggiungere che se egli persisteva nel suo modo di vedere nell' vicino convento non mancavano frati concilianti capaci di accettarla ed accordare l'assoluzione. Data la caccia che si faceva ai penitenti siffatti argomenti erano tutt'altro che inefficaci, ed è probabilmente a questo che devesi attribuire lo sviluppo, nei tempi antichi, della regola che i confessori debbano abbandonare la loro opinione ed accettarne una probabile avanzata dal loro penitente, anche se questi non crede nella verità della stessa, e concedere l'assoluzione, anche se convinto che il penitente versi ancora in istato di peccato mortale. Un aiuto potente a far accettare questa regola venne indubbiamente trovato nell'orgoglio dei teologi per la loro opinione, di teologi obbligati a confessare e che mal si sentivano disposti ad abbandonare le loro idee ad istanza di un prete

(46) Azpilcuetae Comment. loc. cit. n. 53.

(47) Alex. de Ales Summæ P. II. Q. CLXI. Membr. I. « Dicitur nam opinio esse cum vitio semper, quia est cum formidine alterius partis; formido autem poenam quandam dicit et quoad hoc est ibi vitium ».

(48) Guill. Paris. de Legibus c. 21. - « Secundum hoc nullus errabit vel credendo vel operando, cum credendum sit unicuique quod credit et operandum quod operatur secundum credulitatis erroris sui ».



che probabilmente essi ritenevano a sè assai inferiore per dottrina. Si tratta qui di tale una completa rinnegazione del carattere giudiziario attribuito al confessore che vale la pena di esaminare un poco più minutamente l'introduzione di siffatta pratica.

La più antica allusione nella quale io mi sia imbattuto trovasi in Geoffroi de Fontaines, morto nel 1238. Egli la presenta sotto questa forma rudimentale che, fra il cozzo di tante diverse opinioni tollerate dalla chiesa, il confessore, specialmente se non è parroco, deve fare il possibile onde indurre il penitente ad assumere informazioni presso uomini prudenti, dopo di che il confessore può impartire l'assoluzione, anche se egli personalmente è d'opinione contraria. Subito dopo, la stessa cosa veniva affermata da Riccardo de Clermont, ma senza distinguere il confessore ordinario dal volontario mendicante (49). Più riservato è Pierre de la Palu. Se il confessore è dubbioso ed il penitente l'assicura di aver agito dietro consiglio di persona competente, la cui virtù e dottrina possono esser garanzia di buon consiglio, il confessore può accontentarsene, ma non se è certo del contrario (50). Colla metà del secolo XV la regola venne generalmente ammessa; il confessore accorda l'assoluzione e lascia che il penitente se la sbrighi colla sua coscienza (51). Prierias e Giovanni da Taggia accettano quest'idea (52). La distinzione fatta dapprincipio tra il parroco ed il confessore volontario non venne perduta di vista. Bartolomeo Fumo afferma che se le autorità sono divise sulla questione se il peccato sia mortale oppure veniale, il confessore, se parroco del penitente, deve accettare l'opinione del penitente, ma se non sono divise e ritiene che sia mortale deve rifiutarla (53). Domingo Soto rigetta questa distinzione, sebbene la riconosca universalmente accettata, ed il suo modo di argomentare denota la rapidità colla quale era progredita la credenza che la probabilità scusi da peccato. Egli dice che l'unico punto da esaminare è se l'opinione del penitente è accettata come probabile fra gli autori di valore indiscusso; se manca questo grado di probabilità, nè il prete nè il frate possono assolverlo; se questa probabilità esiste, l'uno e l'altro debbono

(49) S. Antonini Summæ P. I. Tit. iii. cap. 10. § 10.

(50) P. de Palude in IV. Sentt. Dist. XVII. P. ii. Art. I.

(51) S. Antonini Summæ P. I. Tit. iii. cap. 10 § 10; P. III. Tit. xvii. c. 20 - Summa Angelica v. *Confessio* IV. § 3.

(52) Summa Sylvestrina v. *Confessio* II. § 3. - Summa Tabiena v. *Confess.* Sacram. numero 30.

(53) Armilla Aurea v. *Confessio* I. n. 18.



assolverlo, nè così agiscono contro coscienza, poichè sebbene ritengano falsa l'opinione del penitente, questi è scusato da peccato in forza della probabilità. Un prete prudente, aggiung'egli, che sa che il suo penitente è irretito di pluralità o di illeciti contratti si rifiuterà spesso di ascoltarlo in confessione, ma se per caso lo ascolta deve concedere l'assoluzione (54). Azpilcueta e Rodriguez mettono alla regola limiti più rigorosi. Essi non distinguono affatto il prete dal frate, ma dicono che se il confessore ritiene sana la propria opinione, e dubbia quella del penitente, deve rifiutare l'assoluzione, ma se è in dubbio, oppure le due opinioni sono ugualmente probabili può assolverlo. Inoltre, se la questione verte sull'esser il peccato mortale o no deve scegliere la via più sicura, e dirigendo la condotta del penitente deve seguire l'opinione migliore (55).

Subito dopo il probabilismo entrava in campo ed i compiacenti teologi che se ne fecero paladini adottarono, com'è naturale, l'idea più lassista che il confessore debba accettare l'opinione probabile del penitente, anche se meno probabile della sua. Si sostenne che il penitente ha diritto all'assoluzione ed il confessore non può rifiutarla, anche se ritiene falsa l'opinione del penitente; ma venne tacitamente soppressa la distinzione tra prete e frate; ed è naturale, poichè gli scrittori erano quasi tutti frati e non avevano interesse alcuno a mantenere una posizione che ai parroci lasciava ancora qualche vantaggio nel confessionale. Siccome quest'opinione passò sotto la censura romana negli *aphorismi confessariorum* di Emanuele Sa, nel 1607, così si può dire che avesse la tacita approvazione della Santa Sede (56).

(54) Dom. Soto in IV. Sentt. XVIII. Q. ii. Art. 5 ad 5.

(55) Azpilcuetae Man. Confess. cap. XXVI. n. 4, 5. Cf. Comment. de Pœnit. cap. Si quis autem n. 54, 66. - Rodriguez Summæ Casuum Consc. P. I. cap. 62, n. 11. - Valeva la pena di citare questo passo dell'Azpilcueta che illustra la cattiva fede abituale del Liguori. Si legge: « Si sint contrariæ doctorum opiniones quarum alteram confessarius et alteram pœnitens sequitur, et confessarius credit evidenti se textu vel ratione niti, pœnitentem autem dubia, non debet eum absolvere. At si confessarius non adeo forti ratione nititur vel pœnitens utitur pari vel fere pari et habet aliquem pro se doctorem clarum poterit eum absolvere... Quibus ad quod sicut cum dubitatur an aliquid mortale necne, securiorem partem confessarius et pœnitens eligere debent; ita quum dubitatur an pœnitens hoc facere, dare aut pati debeat, digniorem opinionem confessarius eligere debet ». Citando ciò il Liguori (De uso moderato n. 69) omette le due clausole da me messe in corsivo e muta *digniorem* in *benigniorem*, facendo così testimoniare l'Azpilcueta contro se stesso.

(56) Angles Flores Theol. Quæst. (Venet. 1584, P. I. fol. 140-b). - Toleti Instruct. Sacerd. Lib. III. c. XX, n. 2. - Em. Sa Aphorismi Confessar. v. *Absolutio* n. 15. - Zerola Praxis Sacr. Pœnit. c. xxii. Q. 3. - Carbonis Summa Summarum Casuum Conscientiæ Tom. I. P. I. Lib. 5, cap. 14. - Sayri Clavis Regia Sacerd. Lib. I, c. ix. n. 13. - Henriquez Summæ Theol. Moral. Lib. IV. cap. xxvii. n. 6 - Summa Diana v. *Opinio*



Quale influenza la teoria avesse subito nel confessionale, lo si può scorgere da un caso raccontato, nel 1666, dal gesuita La Quintinye al suo Generale Oliva, in cui un maestro di teologia gli avrebbe detto di aver assolto da poco tempo un nobile che gli aveva confessato di esser stato vicino a commettere spergiuro per salvare un amico da una grave multa e che egli il confessore, non era riuscito a persuaderlo trattarsi di peccato. Non si trattava che dell'applicazione della regola enunciata dai moralisti, che sebbene l'opinione del penitente non sia sicura, il confessore può ritenerla sicura perchè il penitente crede fermamente sia tale (57).

Naturalmente furonvi dei rigoristi che si rifiutarono di accettare queste dottrine. Thyrsus Gonzales, il gesuita agli sforzi del quale per controattaccare il prevalente lassismo dell'Ordine accennèremo in seguito, prescrive la regola che se il confessore è pienamente convinto che l'opinione del penitente è meno probabile della sua, deve rifiutare l'assoluzione ed ammonire il peccatore (58). Pontas dichiara perniciosa la massima enunciata da alcuni autori poco illuminati e sostenuta nel secolo passato, ma aggiunge che se il confessore ritiene più probabile l'opinione del penitente può assolverlo, e concede pure che se il penitente è persona colta ed in buona fede ritiene più probabile la propria opinione, o se onestamente crede di poter seguire un'opinione meno probabile, può assolverlo (59). Wi-

*probabilis* n. 7 - Busembaum Medullæ Theol. Moral. Lib. I, Tract. 1, cap. 2, Dub. 2 - Escobar Theol. Moral. Tract. VII. Exam. iv. cap. 5, n. 23 - Marchant Tribun. Animar. Tom. I. Tract. V. Tit. 5, Q. 8 - Jo. Sanchez Selecta de Sacram. Disp. XXXIII. n. 54; XLII. n. 42 - Val. Regin. Praxis Fori Pœnit. Lib. xiii. n. 97. Pochi autori dissentirono più o meno da questa dottrina. Tommaso Sanchez (In Præcept. Decalogi Lib. I. cap. ix. n. 29-31) la restringe ai penitenti dotti ed istruiti ed il Laymann (Theol. Moral. Lib. I. Tract. I. cap. 5, § 2, n. 10), Gobat (Alphab. Conf. n. 178-81) e Lohner (Instruct. Practica de confessionibus P. I. cap. iii. § 2) vanno con lui d'accordo.

(57) Döllinger und Reusch, Moralstreitigkeiten, II. 7. - Alph. de Leone de Offic. et Ptest. Confessar. Recoll. II. n. 117, 119.

(58) Gonzales Fundamentum Theol. Moral. Diss. XIV. n. 129. Ecco uno dei punti combattuti dai cinque revisori dell'Ordine quando condannarono l'opera del Gonzalez (Döllinger u. Reusch, I. 103).

(59) Pontas, Dict. de Cas de Consc. v. *Confesseur* I. ii. Questo passo offre un altro esempio della disonestà dei teologi probabilisti. Dice il Pontas « Si le confesseur etait veritablement persuadé que l'opinion de son penitent fut soutenable, c'est-à-dire qu'elle fut *plus probable* il pourroit en ce cas lui accorder absolution ». - Dr. Amort nella sua traduzione del Pontas altera quietamente la parola in corsivo con « *æque-probabilem* ». Liguori va ancor più oltre (De Usu Moderato n. 69) e con un tratto di penna sul rigorismo del Pontas, cita il passo, mutando « *plus probable* » in « *probabilem* », servendosene per dimostrare come anche i probabilioristi accettassero la regola.



gantd riconosce ciò esser permesso solo quando il penitente è molto più dotto del confessore ed è arrivato imparzialmente alla conclusione esser la propria opinione più probabile (60). Un'opera anonima ma autorevole, scritta nel 1727, protesta contro la regola, sostenendone l'incompatibilità colla posizione di giudice e di rappresentante di Cristo, e dichiarandola feconda di deplorabili risultati in materie quali sarebbero gli impulsi sessuali, l'attendere al divino servizio senza attenzione, e adulterare la mercanzia pur conservandone intatto il prezzo — quest'ultima osservazione è basata sull'opinione più probabile che non sia peccato mescolare articoli di grado differente (61). Il Concina fa quietamente osservare che nessun cattolico va a confessarsi senz'aver un'opinione che gli permetta di avere l'assoluzione; se non ne avesse alcuna non andrebbe (62). Gerdil sostiene che se il confessore ritiene erronea la posizione del penitente, oppure se il penitente riconosce esser la stessa meno probabile, deve rifiutare l'assoluzione; se il confessore dubita deve istruire il penitente ad accertarsene, dopo di che può assolverlo come se si trattasse di opinione più probabile (63). Alasia dichiara che un penitente il quale aderisca ad un'opinione che riconosce per meno probabile e sicura non va assolto, ma s'è un dotto e crede l'opinione più probabile, dev'esser assolto, purchè in buona fede e l'opinione reputata falsa (64).

A nulla valsero tutte le proteste di questi patrocinatori di una causa persa. Il probabilismo trionfò e la regola si abbarbicò. Gli argomenti addotti dal Liguori per giustificarla ci fanno vedere a quale inestricabile incertezza ed a quale oscura condizione i lavori dei moralisti avessero condotto tutto l'argomento della morale. Egli ci presenta due confessori che si confessano l'un l'altro ed ognuno pretende che l'altro abbandoni la propria opinione prediletta. Ora un confessore che confessi altro confessore sarebbe obbligato a dare un'occhiata alle proprie opinioni su centinaia di questioni in cui è chiamato a regolare le coscienze dei propri penitenti, costringendolo ad abbandonarle per altre. Il Liguori non è ancora lassista come taluno dei suoi predecessori ed ammette che se l'opinione di un peni-

(60) Wigandt *Tribun. Confessar. Tract. II. Exam. iii. n. 30.*

(61) Istruzione per li novelli Confessori I. 57 (Roma 1727). Quest'opera è dedicata al Card. Paolucci, decano del Sacro Collegio, e porta la calda approvazione degli esaminatori ufficiali.

(62) Concina *Theol. Christ. Contracta Lib. II. Dist. ii. cap. 5, n. 5.*

(63) Gerdil *Theol. Moral. Lib. I. Q. iii. cap. 8 ad 7.*

(64) Alasia *Theol. Moral. De act. human. Diss. II cap. vii. Q. 12*



tente è evidentemente falsa e si rifiuta di abbandonarla, gli si deve rifiutare l'assoluzione (65). Nella chiesa moderna, l'autorità del Liguori è praticamente indiscutibile, talmente che oggi i libri di testo a questo proposito sono virtualmente unanimi. Vi si dice che il confessore non è giudice delle opinioni e controversie come il papa, ma solo dello stato di coscienza del penitente (66).

Evidentemente, alla fine del secolo XVI stava maturando un cambiamento completo delle dottrine e della pratica della chiesa in riguardo al peccato ed ai mezzi di evitarlo e curarlo. La teologia scolastica aveva talmente moltiplicate le opinioni su tutte le questioni concernenti il dovere dell'uomo verso Dio ed il prossimo, ed era diventato talmente impossibile tanto al penitente che al confessore di aprirsi una strada nella ricerca della via più sicura e probabile, che le antiche teorie del tuziorismo e del probabiliorismo si eran fatte impraticabili. Inoltre, nuove teorie, creature della sottigliezza casuistica sui precetti della legge e del vangelo, erano venute sostituendo quei precetti nell'apprezzamento di maestri ed idee, e la stessa idea di peccato era stata profondamente modificata dalle teorie che all'atto stesso attribuivano un'importanza minima in confronto delle condizioni di mente e di coscienza dell'attore. Il cambiamento era ormai nell'aria e per scoppiare aveva solo bisogno di un termine adatto ad esprimerlo. Ed il termine venne nel 1577, quando Bartolomeo da Medina, dotto domenicano spagnuolo, pubblicò i suoi *Commentarii alla prima secundæ* dell'Aquinate, in cui, con alcune rettifiche e limitazioni, proponeva la dottrina che dato il cozzo di due opinioni probabili e contraddittorie su di una data questione, uno possa scegliere la meno probabile e la meno sicura ed agire in base alla stessa (67). Solo pochi anni prima, e cioè nel 1571, Antonio da Cordova, francescano assai

(65) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 443, 450. - Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. I. Dist. iii. n. 55. - Roncaglia Univ. Moral. Theol. Tract. I, Q. 1, cap. ii. Q. 4 - Liguori Theol. Moral. Lib. VI. n. 604; Ejusd. Praxis Confessar. n. 115.

(66) Gury Compend. Theol. Moral. I. 78. - Goussset Theologie Morale, I. 102. - Scavini Theol. Moral. Univ. Tract. X. Disp. 1, cap. 3, Art. 2, Q. 2. - Bonal Institt. Theol. T. V. *De act. human.* n. 143. - Marc Institt. Moral. Alphons. n. 1789.

(67) Gonzalez Fund. Theol. Moral. Diss. XIV. n. 26, 27. - « An teneamur sequi opinionem probabiliorum relicta probabili; an satis est sequi opinionem probabilem?.. Sed mihi videtur quod, si opinio est probabilis, licitum est eam sequi, etsi opposita sit probabilior ». - La Croix formula l'opinione maturata del probabilismo così: « Quamvis probabilior sit quod Deus id molit, tamen quia etiam est probabile quod velit saltem permittat, et quia Deus me nullibi obligat ad sequendum hoc quod est probabilior, hinc volo hoc facere, non facturus si scirem Deum id nolle ». - Theol. Moral. Lib. I. n. 338.



rinomato, aveva detto che tutti i teologi sono concordi nel dire che quando due opinioni sono ugualmente probabili, occorre seguire la più sicura, e ciò anche quando essa sia meno probabile dell'opposta (68). La dottrina del Medina poteva esser nuova e sorprendente, ma non era che logica conseguenza della regola che il confessore deve accettare l'opinione meno probabile del suo penitente. Ciò si vede dell'argomento addotto dal vescovo Angles nel 1584, per dimostrarlo, giacchè egli dice l'assoluzione doversi negare solo per peccati mortali, ed il penitente non pecca attenendosi all'opinione meno probabile — « attenersi » in tal caso, significa agire in base a siffatta opinione (69).

L'opinione del Medina venne adottata con una rapidità che dimostra com'essa incarnasse veramente le tendenze del tempo, e come fosse la benvenuta a sollevare nelle intricabili perplessità del confessionale. Il domenicano che pel primo, dopo il Medina, la pubblicò fu Luis Lopez nel 1584, ma tra il 1590 ed il 1600, Michael Sasonius, Gregorio de Valencia, Pedro Navarro e Gabriele Vasquez ne parlano come di dottrina universalmente accettata dai maggiori teologi (70). Eppure non mancarono formidabili opposizioni. Nel 1598, il Capitolo Generale dei Teatini ordinò ai membri dell'Ordine di osservare il probabiliorismo (71). In principio anche i Gesuiti vi si schierarono contro, ed è abbastanza curioso l'osservare com'essi, che in seguito ne divennero i più strenui fautori, si che gli avversarii ne li hanno ritenuti responsabili, allora vi fossero contrarii. Le Costituzioni della Società ordinavano di attenersi alle dottrine più sicure ed approvate in tutte le materie (72). Nel 1598 la Quinta Congregazione Generale proibì rigorosamente si insegnassero le nuove idee ed i nuovi assiomi dei teologi, ed a tutti i professori venne ordinato di seguire le dot-

(68) Gonzalez Op. cit. Introd. n. 2. - Sayri *Clavis Regiæ Sacerd.* Lib. I. c. 5, n. 13.

(69) Angles Flores *Theol. Quæstt.* P. I. fol. 140-b. (Venet. 1584). - « Quando pœnitentis opinio est probabilis, etsi sacerdotis opinio probabilior sit, sacerdos absolutionem illi neque debet negare nec potest, unquam nam absolutio neganda est nisi propter mortale peccatum, et pœnitens illam tenendo non peccat ». Eppure il vescovo Angles fu tuziorista, ed in altro passo dice: « In rebus enim dubiis tutius est eligendum » (P. II. fol. 95-b).

(70) Gonzales op. cit. Introd. n. 3-5. - Concina, *Storia del Probabilismo* Introd. § 1 numero 6.

(71) Concina l. c. n. 7.

(72) *Sequantur in quavis facultate securiorem et magis approbatam doctrinam et eos auctores qui eam docent*. - *Constitt. Soc. Jes. P. IV. cap. 5, n. 4* (Antverpiæ, 1635), (p. 157).



trine dell'Aquinate (73). Venne in seguito il Generale Aquaviva, il quale, nel 1598, ordinò ai confessori di lavorare all'estirpazione di opinioni pestifere ed eccessivamente lassiste che sostenevano il peccato non esser mortale (74). In quello stesso anno Gabriele Vasquez fu il primo gesuita che scrivesse in difesa del probabilismo. Venne seguito da altri fra i quali Tommaso Sanchez, il più eminente teologo del suo tempo. Nel 1617, il generale Vitelleschi fece un altro sforzo con una circolare in cui si lagna che alcuni suoi confratelli abbiano opinioni troppo liberali, specialmente in morale. In avvenire essi non devono mai servirsi della regola: «è probabile, perchè ha in proprio favore un dato autore», ma debbono sostenere solo quelle opinioni che sono più sicure e sono sostenute da dottori gravissimi, che conducono ad una buona morale e servono ad edificare, non a distruggere. Chi si rifiutasse di far ciò, va esonerato dalla carica di professore nè esser più eletto (75). Ma Roma, nel 1607, dava quasi il proprio assenso alle nuove teorie nella censura dell'opera di Manuel Sa *Aphorismi confessoriorum*. Costui aveva affermato uno non esser tenuto ad osservare un voto od un precetto quando nutre dubbj tanto pro che contro la sua validità; il censore ordinò se ne mutasse la lezione nel senso non esser obbligato quando ci sia opinione probabile di dottori non esser egli obbligato (76). Così veniva condannata la posizione estrema che l'uguaglianza del dubbio nello spirito individuale esoneri dall'osservanza del precetto, mentre venne mantenuto

(73) Quintæ Congr. General. decr. 41 (Decreta Congr. General. Antverpiæ, 1635, p. 300). Probabilmente ciò fu un frutto dell'amaro antagonismo tra Domenicani e Gesuiti, alimentato nuovamente dalla pubblicazione di Luis Molina del 1588, *Concordia liberi arbitrii cum gratia*. Nel 1597 Clemente VIII nominò a sciogliere la questione la congregazione *De Auxiliis*, ma questa non vi riuscì, e Paolo V, nel 1607, dovette limitarsi a proibire ai combattenti di mancarsi troppo di rispetto.

(74) Cl. Aquavivæ Instuctio pro Superioribus, 31 luglio 1598, cap. V. n. 3. - « Dent operam ut pestiferas quasdam et nimis laxas opiniones penitus evellent, hoc illudve non esse mortale, magni momenti non esse, necessarium non esse ut distincte confessando explicetur ».

(75) « Quarto nonnullorum ex Societate sententiæ, in rebus præsertim ad mores spectantibus plus nimium liberæ, non modo periculum est ne ipsam evertant, sed ne ecclesiæ etiam Dei universæ insignia afferant detrimenta. Omni itaque studio perficiantur ut qui doient scribuntve minime hac regula et norma in delectu sententiarum utantur: *Tueri quis potest; probabile est: auctore non caret: verum ad eas sententias accedant quæ graviorum majorisque nominis doctorum suffragiis sunt frequentate, quæ bonis moribus conducunt magis, quæ denique pietatem alere et produsse queunt, non vastare, non perdere* ». - Mutii Vitelleschi Epist. I. n. 13 (4 Januar. 1617).

(76) Index Brasichellensis I. 353 (Bergomi, 1608). - Em. Sa Aphoris. Confessar. v. *Dubium* n. 2.



in favore della libertà contro la legge il peso preponderante dell'opinione probabile dei dottori. Urbano VIII, inoltre, ammonì i missionarii delle Indie che potevano trattare i loro convertiti a seconda delle opinioni probabili loro più favorevoli (77).

A dispetto dell'opposizione dei conservatori, il nuovo tipo di vita si diffuse rapidamente per tutta Europa. Invano i più rigidi moralisti lo denunciarono in uno alla straordinaria lassezza delle conclusioni alle quali conduceva, fra le mani di abili casuisti capaci di sostenere quasi ogni tesi dimostrandola per lo meno probabile, od andando a raccattare l'opinione di qualche dottore che la rendesse tale. Tutti facevano a gara a chi fosse più audace, ed ogni punto conquistato serviva di tappa per nuove conquiste. La resistenza più vivace verificossi in Francia, dove la Sorbona propendeva a starsene sui vecchi sentieri, dove più determinata ed appassionata era la lotta contro i Gesuiti, e dove il conservatorismo noto poi sotto il nome di Giansenismo trovavasi a casa sua. Fin dal 1619, la Sorbona condannava parecchie proposizioni lassiste, intorno all'omicidio, alla simonia, ecc., simili a quelle dei Gesuiti, contenute nella *Grande guide des curez* del benedettino Pierre Milhard, dopo che costui si fu rifiutato di abiurarle (78). Nel 1641, essa condannò la *Somme des pechez* del gesuita Bauny e lagnossi al Parlamento delle proposizioni sostenute dal Père Hereau, professore di casuistica al collegio gesuita di Clermont; i Gesuiti sporsero appello al Consiglio di Stato, il quale nel 1644, condannò le proposizioni. Nel 1649 l'università di Lovanio ne condannava parecchie altre sostenute dal gesuita Amigo. Nel 1653, l'arcivescovo di Mechlin sottoponeva all'università di Lovanio più di settanta proposizioni estratte da libri di gesuiti, e coll'approvazione della stessa esigeva da tutti coloro che si presentavano per l'esame di abilitazione alle confessioni il giuramento di non praticarle. Sette graduati del collegio gesuita di Lovanio rifiutarono il giuramento e presero a difendere le proposizioni. Appellarono a Roma, all'Inquisizione, che si addimostrò propensa ad aiutarli, ma la congregazione del Concilio di Trento si schierò dalla parte dell'arcivescovo (79). Per ultimo, nel 1656, scoppiò la guerra all'ultimo sangue dichiarata da Pascal colle *Provinciales*, contro i Gesuiti e nel suo arsenale di guerra figurano in modo particolare il probabilismo e la casuistica, argomenti

(77) Zaccarie Annot. in La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 268.

(78) D'Argentré Collect. Judic. de novis Erroribus II. II. 116.

(79) Ant. Arnauld, La Theologie Morale des Jesuites, pp. 182, 196, 110, 215-26.



quanto mai oppugnabili. Gli strali avvelenati della sua satira, come le frecce di Filottete, infersero una ferita insanabile che non si è mai più rimarginata, e sebbene, quarant'anni dopo, Père Daniel nei suoi pesanti *Entretiens d'Eudoxe et de Cleandre* mettesse in luce non pochi errori e citazioni scorrette, la difesa da lui fatta dell'Ordine fu poco meno di una confessione. Già nel 1658 il gesuita Pirot aveva tentato una risposta, nella disgraziata sua *Aphologie pour les casuistes contre les calomnies des Jansenistes*, libro che forse più di qualunque altro ha lasciato un ricordo universale di universale esecrazione e condanna, compresa quella di Alessandro VII (80). L'attacco di Pascal ebbe per risultato immediato l'azione dell'assemblea del clero Gallicano del 1657, colla quale ordinavasi la versione francese delle Istruzioni di S. Carlo Borromeo ad uso dei parroci francesi; tale versione francese conteneva una introduzione in cui dichiaravasi che la nuova scienza della morale era peggiore della più densa ignoranza, giacchè sostiene tutte le cose doverosi trattare come si farebbe di altrettanti problemi, non insegna a sradicare le male abitudini ma a giustificarle, accomodando i precetti di Cristo agli interessi, ai piaceri ed alle passioni degli uomini (81). Poscia, nel 1696, Colbert, arcivescovo di Rouen ordinava che nella sua provincia si insegnasse la teologia di Gennet e di Natale Alessandro ad esclusione di tutti gli autori probabilisti. Ciò portò ad una vivace controversia tra il gesuita Daniele e l'Alessandro, controversia alla quale pose termine un decreto reale, e nel corso della quale il gesuita Bouffier venne aspramente ripreso dall'arcivescovo, e costretto dal suo provinciale a ritrattare le sue teorie dopo aver assaggiato la prigione (82). La lotta venne continuata con indomito vigore dall'una e dall'altra parte, fino a che la grande Assemblea del clero gallicano del 1700, presieduta da Bossuet, adottò una formola che imponeva recisamente che, in caso di dubbio, e data l'uguaglianza di probabilità, si dovesse scegliere l'opinione più

(80) De Backer, VII. 321. - Index Alexandri VII. Romæ 1664, p. 38r. - Arnauld, op. cit. 375. Sono pure proibite le opere di Père Daniel; vennero condannate nel 1703 (Index Clement. XI. Romæ, 1711, pp. 147, 371).

(81) Une profonde ignorance serait beaucoup plus souhaitable qu'une telle science qui apprend à tenir toutes choses problematiquement, et à chercher des moyens non pas pour exterminer les mauvaises habitudes, mais pour les justifier et pour les donner l'invention de les satisfaire en conscience: car, au lieu que Jesu Christ nous donne ses preceptes et nous laisse ses exemples afin que ceux qui croyent en lui obeissent, le dessin de ces auteurs parait être d'accomoder les preceptes et les regles de Jesu Christ aux intérêts aux plaisirs et aux passions des hommes. - Habert Theol. Moral. De Conscientia cap. IV. Q. 1. - Arnauld op. cit. p. 362.

(82) Concina, Storia del Probabilismo, Diss. I. cap. iv. § 27.



sicura, ed a nessuno fosse permesso seguire un'opinione da lui non ritenuta conforme a verità (83). L'esordire del secolo XVIII fu spettatore della diatriba a proposito dell'attrizione, che durò violenta fino a che i mezzi violenti cui ricorse la Costituzione *unigenitus* resero i gesuiti virtualmente padroni del campo, senza che il probabiliorismo ed il rigorismo cessassero di essere uno dei caratteri distintivi della chiesa gallicana.

Perfino in Roma la tendenza dei reggitori di quella chiesa alla metà del secolo XVII fu spiccatamente contraria al probabilismo. Pochi teologi dell'epoca sono rimasti famosi più del cisterciense Caramuel, la cui *Theologia fundamentalis*, stampata a Francoforte nel 1615, per il lassismo delle sue opinioni fu grandemente avversata dalla Santa Sede, e sebbene, data l'eminente posizione dell'autore, non venne messa all'Indice, l'autore fu però costretto a farne un'edizione emendata a Roma nel 1656, che nel frontespizio diceva di aver ommesso le opinioni assolutamente lassiste, e nel prologo faceva poi l'apologia della severità dei risultati così conseguiti (84). Nel 1655, al Capitolo Generale dei Domenicani tenuto in Roma, Alessandro VII impose di preparare un'opera, fondata sull'Aquinate, coll'intento di mettere un freno al dilagare delle nuove e lassiste dottrine che esponevano le anime a così gravi perigli (85). Fino ad un certo punto i Domenicani erano responsabili del probabilismo poichè l'inventore dello stesso, Bartolomeo da Medina, era membro del loro Ordine, ed in seguito a quest'impulso si affrettarono a confutarlo. In Italia era già pronto per la stampa il libro di Giulio Mercoro contro il probabilismo; venne dato ordine che fosse subito stampato. In Ispagna, Juan Martinez de Prado, ed in Francia Vincent Baron, Louis Baucelle, Vincent

(83) Absit vero ut probemus eorum errorem qui negant licere opinionem vel inter probabiles probabilissimam; sed ad rectum usum probabilium opinionum has regulas a jure præscriptas agnoscimus. Primum quod in dubiis de salutis negotio ubi æqualia utrinque animo sese offerunt rationum momenta, sequamur il quod tutius, sive quod est eo in casu unice tutum, neque il consilii sed præcepti loco habeamus, dicente Scriptura, qui amat periculum in eo peribit... Denique ut nemini liceat eligere eam sententiam quam non veritati magis consentaneam duxerit ». - Hebert, loc. cit.

(84) L'edizione da me posseduta è del 1656, e perciò siffatte idee io posso citarle da opere passate sotto la censura romana.

(85) Tædere Sanctitatem suam novarum opinionum hujus sæculi in materia morali quibus disciplina evangelica resolvitur ac consentia cum gravi animarum periculo illuditur; maxime velle a theologis nostris in ecclesiæ hoc morbo laborantis remedium opus parare ex severiore et tuta doctrina D. Thomæ quæ hæc morum licentia, quæ in dies grassatur, quasi cauterio cohiberetur. - Wigandt Tribun. Confessar. Tract. II. Exam. iii. n. 13.



Contenson e Battista Gonet pubblicarono opere dello stesso genere. Un secolo dopo, il Domenicano Concina vantavasi che dopo di allora tutti gli scrittori domenicani fossero diventati probabilioristi (86). Il loro esempio venne seguito dai Francescani, Agostiniani, Carmelitani, Trinitariani e da molti Benedettini (87), stimolati, si può credere, dall'irresistibile rivalità degli Ordini più antichi contro i pidocchi rifatti della Compagnia di Gesù.

Contro questa virtuale unanimità della chiesa i Gesuiti tennero sodo — e diffatti, ne avevano ben donde, poichè nelle competizioni per il confessionale, il rigore così imposto agli altri Ordini lasciava loro libero campo facendo di essi i direttori spirituali veramente ideali, sopra tutto fra le classi più ricche ed influenti. Ma, in apparenza, piegarono la testa alla tempesta. Nel 1655, il generale gesuita Goswin Nickel, certo dietro pressione di Alessandro VII, promulgava un'enciclica affine a quelle dei suoi predecessori in cui biasimava i disseminatori di opinioni basate su insufficienti probabilità e pericolose per la coscienza (88). L'undecima Congregazione Generale, tenuta nel 1661, accenna alla cattiva fama acquistatasi dalla Compagnia per la lassezza delle sue dottrine; si riferisce al decreto della quinta Congregazione del 1595, ed impone di andar più cauti nella propaganda di opinioni che gli amatori di novità potrebbero considerare come probabili (89). Questo venne seguito, nel 1662 e 1667, da lettere ugualmente importanti, scritte dal Generale Oliva (90). Nessuna condanna del sistema in tutte queste allocuzioni, ma solo dei suoi più flagranti abusi, e l'influenza loro sugli insegnamenti, sugli scritti e sulla pratica dei teologi confessori gesuiti fu impercettibile. La lettera di La Quintanye all'Oliva espone minutissimamente la scandalosissima e quasi incredibile lassezza di cui erano infetti professori e confessori gesuiti; e l'Oliva rispondeva brevemente e sprezzantemente. Nella

(86) Concina, Storia del Probabilismo Diss. I. Intr. cap. IV. n. 3. - Cf. Aguirre Concil. Hisp. Præf. n. 27.

(87) Aguirre loc. cit. n. 28, 30. - Concina ubi sup. n. 23; Theol. Christ. contr. Lib. II. Diss. cap. 9, n. 16. - La Croix, scrivendo nel 1715 diceva di quest'unanimità teologica dell'Ordine contro il probabilismo, che essa dimostrava da sola come in quell'epoca prevalessse l'opinione più rigida, mentre ora capita precisamente l'opposto (Theol. Moral. Lib. I. n. 324).

(88) Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. 1, cap. I. Nè quest'epistola nè quella dell'Oliva, cui accenniamo più sotto, sono incluse nelle *epistolæ præpositourm generalium*, Pragæ, 1711.

(89) Congr. General. XI. Decr. 22 (Bullæ, Decreta, Canonens etc. Antverpiæ, 1665, pagina 181).

(90) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 469.



società era necessario mantenere la pace; La Quintanye non deve opporre il suo giudizio a quello di uomini più saggi e più dotti; tutti i membri debbono pensare ed insegnare la stessa cosa, ed è contrario alla regola appellare da un superiore (91).

Nel 1665, Alessandro VII fece un passo più energico condannando una serie di vent'otto proposizioni, molte delle quali assai più scandalose di quelle enunciate dai casuisti probabilisti; egli non condannò il probabilismo con una sentenza formale, ma nell'esordio del suo decreto esprime l'orrore che sente per metodi che portavano a siffatti risultati, che, qualora venissero universalmente adottati in pratica, finirebbero col corrompere tutta la vita cristiana (92). Ma nel 1666, a questo fece seguire un altro decreto in cui condannava diciassette proposizioni. Anche Innocenzo XI combattè il lassismo del probabilismo. Nel 1679, l'università di Lovanio gli inviò una serie di proposizioni tratte dagli scritti della scuola più lassista, ed in quello stesso anno usciva un decreto con cui si condannavano sessantacinque proposizioni. Della terza di queste i rigoristi dissero che mirava a sopprimere il probabilismo stesso, giacchè proibiva l'agire in base ad una tenue probabilità e sostennero con grande pompa di ragioni, che ogni probabilità minore dell'opposta dovevasi considerare debole; ma i loro avversari replicarono che la condanna della probabilità tenue implicava l'accettazione di tutte le altre probabilità e che essi non avevano mai agito in base a tenue (93). E' verosimile che Innocenzo intendesse la sua condanna nel senso in cui l'intesero i rigoristi, giacchè il 26 giugno 1680, ordinò alla Congregazione dell'Inquisizione di promulgare un decreto in cui imponeva al generale Oliva di proibire a tutti i membri della società di scrivere in difesa dell'opinione meno probabile o di attaccare la dottrina che negava si potesse seguire l'opinione meno probabile di fronte ad una più probabile; ancora, diceva che tutti i gesuiti erano liberi di discutere il probabilismo a condizione che si sottomettessero all'ordine papale. Questo

(91) Döllinger u. Reusch, *Moralstreitigkeiten*, II. 12.

(92) *Et summam illam luxuriantium ingeniorum licentiam indes magis excre-scere, per quam in rebus ad conscientiam pertinentibus modus opinandi irrep-sit, alienus omnino ab evangelica simplicitate, sanctorumque patrum doctrina, et quem si pro recta regula fideles in praxi sequerentur ingens eruptura esset christianae vite corruptela.* - Alex. PP. VII. Decr. 7 Sept. 1665.

(93) *Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. 1, cap. 2 § 4.* Liguori (Apologia della Teologia Morale § ii. n. 44) elude l'effetto della condanna di Alessandro VII e Innocenzo XI supponendo che le proposizioni fossero condannate perchè affermavano probabile cosa che non era tale.



decreto venne intimato all'Oliva il giorno 8 di giugno 1680; ed egli promise di ubbidire e disse di non aver mai proibito che nella Compagnia si scrivesse in favore dell'opinione più probabile (94). Inoltre, egli preparò debitamente una circolare in conformità dell'ordine papale e la sottopose al Sant' Uffizio, ma pare che non venisse mai promulgata ed ei limitossi ad inviarne una, di tono simile alle altre due precedenti, ammonendo i membri in termini generici a stare in guardia contro gli estremi del lassismo e del rigorismo (95).

Quale fosse la vera e propria posizione dei Gesuiti e di che genere fosse la libertà che l'Oliva afferma godessero nel discutere pro o contro l'una o l'altra parte della questione, puossi arguire dal caso di Padre Elizaide, il quale, nel 1669, gli sottoponeva un'opera contro il probabilismo ed era minacciato delle punizioni più severe se avesse osato stamparla (96). Ancor più istruttiva è la stranissima istoria della pubblicazione del *Fundamentum Theologiae Moralis* di Thyrsus Gonzales. Gonzales era un dotto gesuita la cui riputazione nell'Ordine è dimostrata dall'esser stato eletto, nel 1676, alla carica di principale professore di teologia nel collegio gesuita di Salamanca. Nel 1670-2, impegnato in una missione, scrisse un libro avente per oggetto, dic'egli, di difendere la Compagnia dalle accuse cui era andata soggetta per aver patrocinato opinioni lassiste (97); nel 1673, egli inviò il suo libro all'Oliva per aver la licenza di stamparlo; sottoposto a cinque revisori, rappresentanti le provincie della Fiandra, dell'Italia, del Portogallo, della Francia e della Spagna, costoro all'unanimità ne diedero giudizio contrario, perchè, fra l'altro, sosteneva che a guida delle umane azioni bisogna pigliare non la probabilità, ma la certezza morale od una forte convinzione, e dissero che se un membro distinto della Società si fosse dichiarato apertamente contrario ai dogmi allora in voga, ciò avrebbe portato al trionfo dei nemici della Com-

(94) Concina, Storia del Probabilismo Diss. II. cap. vi. § ult. - « De ordine Sanctitatis suae ne ullo modo permittat patribus Societatis scribere pro opiniose minus probabili et impugnare sententiam asserentium licitum non esse sequi opinionem minus probabilem in concursu magis probabilis sic cognitae et judicatae ». Innocenzo era talmente convinto dei cattivi effetti della dottrina dei Gesuiti che per un momento gli balenò alla mente l'idea di sopprimere la Società, principiando col proibirle di più accettare novizi, chiudendo i loro collegi, e privandoli della facoltà di confessare e di predicare. - Theiner, Hist. du Pontificat de Clement XIV. T. II. p. 234.

(95) Döllinger u. Reusch, Moralstreitigkeiten, I. 129.

(96) Ibidem I. 55. In seguito il libro venne stampato segretamente, senza permesso, e con un pseudonimo. - De Backer I. 283.

(97) Gonzalez Fund. Theol. Moral. Introd. n. 38.



pagnia (98). Quando, nel 1679, il nunzio Mellini a Madrid ricevette il decreto di Innocenzo XI, notificò al papa che un gesuita professore a Salamanca aveva scritto un libro contro il probabilismo; Innocenzo diede ordine gli fosse inviato, e lo diede ad esaminare a due teologi, i quali altamente lo lodarono. Egli ordinò a Gonzales di stamparlo, ma quest'ultimo fu abbastanza savio di rifiutarsi di farlo senza l'approvazione del suo superiore e scongiurò il papa di ottenere il permesso dell'Oliva. Ciò non volle fare Innocenzo, ma in quella vece promulgava l'ordine generale del 26 giugno 1680, cui abbiamo accennato più sopra (99). L'Oliva moriva nel 1681, e gli succedeva Charles de Noyelles, al quale invano ricorse il Gonzales per aver il permesso di stampare il suo libro. Nel 1687, altra vacanza, per la quale, nella decima terza congregazione tenuta per coprirlo, le pressioni del papa fecero nominare il Gonzales; alla prima udienza concessagli il papa gli disse che lo aveva scelto per salvare la Compagnia dall'abisso nel quale stava per cadere per avere adottato il probabilismo, come dottrina riconosciuta (100); uniti essi cercarono di ottenere dalla congregazione una condanna del probabilismo, ma quanto poterono ottenere fu una cruda dichiarazione di tolleranza per i suoi avversarii (101). Non si trattava se non di una concessione verbale, che non poteva avere alcun risultato pratico. Innocenzo ordinò al Gonzales di imporre nelle scuole gesuitiche un insegnamento anti-probabilistico, ed il generale chiamò dalla Spagna Padre Josef Alfaro ad insegnarlo in Roma, ma l'opposizione fu così forte che sebbene Padre Alfaro formulasse le sue tesi in questo senso, non ebbe mai il coraggio di pubblicarle. Inoltre, quando Gonzales volle avere una seconda edizione del libro dell'Elizalde pubblicata autorevolmente, i revisori ai quali venne sottoposta, ne diedero un giudizio sfavorevole, dicendo che esso era contrario a tutti gli altri scrittori gesuiti, e che la regola proibiva che nella Compagnia vi fossero divergenze di insegnamento. Il

(98) Concina, o. c. Diss. I. c. iv. § 21; Diss. II, c. vi. § 19. - Döllinger u. Reusch, I. 123-4.

(99) Concina, Diss. I. c. iv. § 26.

(100) Döllinger u. Reusch, I. 132, 162, 164.

(101) Cum relatum fuisset ad congregationem aliquos in ea esse persuasione quod societas communibus quasi studii tuendam sibi sumpsisset eorum doctorum sententiam qui censent in agendo licitum esse equi opinionem minus probabilem favente libertati, relicta probabiliore stante pro præcepto, declarandum censuit Congregatio Societatem nec prohibuisse nec prohibere quominus contrariam sententiam tueri possent quibus eo magis probaretur. - Instit. T. I. p. 667. (Les Constitutions des Jesuites, Paris, 1845, p. 512). - Gonzalez, Fund. Theol. Mor. Introd. n. 39.



papa ed il generale erano bellamente insaccati, nè Innocenzo guadagnò di più quando chiamò il Gonzales a far parte di una congregazione di cardinali e promulgò un decreto col quale permetteva a chiunque di difendere a piacere l'una o l'altra parte (102).

Alessandro VIII, successo ad Innocenzo XI, nel 1689, fu anti-probabilista, e la politica della Santa Sede parve intollerabile. Si fu probabilmente per questo che il Gonzales potè nutrire la speranza da tanto tempo accarezzata di poter finalmente vedere stampato il suo libro. Per questo, nel 1691, fece quietamente stampare a Dillingen, in Svevia, un breve *tractatus* od epitome dell'opera, sotto il suo nome, ma senza sottoporlo al maestro dei Sacri Palazzi od ai censori della Compagnia. Qualche sentore avuto della sua pubblicazione produsse grande commozione; gli « assistenti » del generale lo scongiurarono a sopprimerlo minacciando un appello all'assemblea generale; finalmente ricorsero ad Alessandro, il quale ordinò di trasportare a Roma tutta l'edizione e deporla presso il Maestro. A quest'effetto vennero impartite istruzioni al Provinciale della Germania, con ordine segreto di procrastinare e guadagnar tempo. Il libro così scomparve, e nel 1695 non fu possibile trovarne una sola copia (103).

Innocenzo XII, successo al breve pontificato di Alessandro, fu delle stesse tendenze, sebbene qualche volta subisse l'influenza del suo favorito, il gesuita Paolo Segneri, ardente probabilista. I gesuiti erano riusciti ad acquistarsi il monopolio di quella dottrina; lo dimostra la pretesa affacciata dal Segneri in una lettera al Gonzales in cui dice che tale fu la regola antica della chiesa; e che il probabiliorismo è una innovazione moderna (104). Una ragione di questo fatto si può dedurre da una lettera di Enrico Noris (più tardi promosso cardinale) al gran

(102) Concina, Diss. I. c. iv. § 26. - Döllinger u. Reusch, I. 142-44.

(103) Döllinger u. Reusch, I. 145-56.

(104) Ibid. II. 100. « Sententia adeo æstimata pre tota sæcula qualis est illa quod licet sequi aliquando opiniones minus probabiles, ob contrariam tam novam ut nunc primum oriatur ». D'altra parte l'assemblea Gallicana del 1700 denunciò il probabilismo per « hoc novum, hoc inauditum, hoc certis ac notis auctoribus postremo demum sæculo proditum » (Habert Theol. Moral. *De Conscientia* c. iv. Q. 1), ed aggiungeva che i probabilisti vantandosi che « Tota theologia moralis nova est », facevansi solamente eco delle parole del Caramuel (Theol. Fundam. n. 1785): « Tota theologia moralis nova est: quis enim negare audebit hodie in Diana centenas opiniones probabiles quæ Augustino et antiquis patribus ecclesiæ ignotæ? ». Perfino il Liguori, nonostante che non si facesse alcuno scrupolo di mutilare autori antichi e frasi, per dimostrare l'antichità delle sue teorie, riconosce (De usu moderato, n. 60) che il probabilismo erasi grandemente diffuso tra i dottori solo ottanta o novant'anni prima.



duca Cosimo III, in cui è detto che i gesuiti, nella loro qualità di confessori di tante teste coronate di vescovi-principi di Germania, e di cortigiani d'alto bordo, non potevano adottare le idee rigoriste del Gonzales senza tradire gli impegni del loro posto, ed aggiungeva che gli Assistenti, nel caso che il Gonzales non avesse voluto ritrattare o sopprimere le sue opinioni, proponevano di convocare una Congregazione Generale per passare alla sua deposizione (105).

Nè la minaccia fu vana. Sempre propenso a pubblicare il suo libro, il Gonzales propose di riscriverlo e sottoporlo agli assistenti, cambiando qualche cosa di ciò che poteva dar luogo ad obiezioni. Nel gennaio 1693, costoro risposero suo compito essere quello di governare la Compagnia, non di scriver libri, e non esser essi punto disposti ad autorizzare una pubblicazione contraria alle opinioni della grande maggioranza dei membri (106). I lavori preparatorii dovevano avvenire nella Congregazione dei Procuratori che si doveva tenere nel novembre 1693, la quale aveva facoltà di convocare la Congregazione Generale. Dall'una e dall'altra parte si lavorò parecchio per avere la maggioranza, e quando, nell'elezione avvenuta nell'aprile per la Provincia Romana, si trattò di scegliere il procuratore, Paolo Segneri venne eletto con una maggioranza di 34 voti contro 8 e la dichiarazione in favore della convocazione di una Congregazione Generale ottenne voti 33 contro 8. Il pensiero della grande corporazione della Società non poteva esser dubbio, e venne fatto ogni sforzo per controbilanciarlo, ricorrendo perfino all'influenza del re di Spagna e dell'Imperatore (107).

In quel frattempo il Gonzales lavorava a tutta possa per ottenere dal papa il permesso di pubblicare il suo libro. Nel giugno del 1693, i cardinali dell'inquisizione all'unanimità chiesero al papa che lo accordasse. Cedette, ma a condizione che passasse per le mani dei tre censori, da lui scelti fra i venti che dovevano esser presentati in parti uguali dal Gonzales e dagli Assistenti. Poche settimane dopo a caso vedeva il decreto dell'Inquisizione del 1680, che proibiva ai gesuiti di pigliar le difese del probabilismo, coll'ordine al Gonzales di pubblicare il suo libro, ormai dimenticato, e quando venne presentato ad Innocenzo questi non potè trattenere la sua gioia al vedere che per ispirazione dello Spirito Santo era stato indotto a concedere il permes-

---

(105) Döllinger u. Reusch, I. 176-77.

(106) Ibid. pp. 174-5.

(107) Ibid. pp. 183, 188, 189.



so prima di sapere alcunchè dei passi fatti a quest'uopo in precedenza. Invano gli assistenti ripetutamente protestarono; il papa ed il Maestro dei Sacri Palazzi si misero all'opera; vennero cancellate tutte le espressioni che potevano suonar male, e nell'ottobre 1693 il libro era pronto per la stampa, dopo vent'anni di incubazione (108). Il fatto dell'antagonismo così profondo suscitato da tutta questa faccenda dimostra a qual caro prezzo la Compagnia si facesse pagare quella lassezza che rendeva i suoi membri così graditi come direttori spirituali ai grandi della terra. Egli principia coll'espone i motivi dell'opera, che consistono in questo che egli vuol dimostrare come l'uso di un'opinione meno sicura e meno probabile ha un doppio senso, in uno dei quali, e dentro certi limiti, è vero, mentre nell'altro è falso; egli, perciò, ha scritto il libro per far vedere come questo secondo senso, sebbene accettato da alcuni gesuiti, non lo è però da tutti. La maggior parte di coloro che sostengono l'uso di un'opinione meno sicura e meno probabile con ciò non vogliono dire che tale opinione all'attore sembri falsa, o che possa esser falsa, ma che a questo o quello sembra vera e più probabile, sebbene comunemente venga ritenuta meno probabile perchè fra gli autori che si ritiene siano capaci di rendere un'opinione probabile ne conta pochi. Egli è convinto che pochi sarebbero i gesuiti che darebbero una risposta affermativa qualora si chiedesse loro se sia lecito seguire in pratica un'opinione meno sicura che all'attore sembra falsa o che prudentemente si potrebbe condannare per falsa. Ei pubblicò l'opera nella sua qualità di teologo privato e non come generale, lasciando a tutti piena libertà di pensiero e d'azione (109).

In dieci proposizioni messe al principio del volume come quelle che debbono esser dimostrate contro gli autori «troppo benigni» egli espone la sua posizione. Quivi egli dice non doversi adottare una opinione favorevole alla libertà contro la legge a meno che, dopo maturo esame, siasi riscontrato aver essa un fondamento maggiore si da potersi ritenere più vera della falsa, tenendo conto tanto degli argomenti di ragione che di quelli d'autorità. Se le ragioni dall'una e dall'altra parte si palleggiano bisogna rigettarla, poichè nel dubbio devesi seguire la via più sicura, e la si deve pure rigettare se la preponderanza contro la libertà è leggiera. Dirigendo le coscienze e risolvendo i casi non bisogna seguire le probabilità senza badare

(108) Döllinger u. Reusch, I. 197-8, 204, 207, 209-10.

(109) Gonzalez Fundam. Theol. Moral. Introd. n. 40-1.



alla loro verità; il confessore, per adottare l'opinione favorevole alla libertà deve ritenerla vera e conforme alle leggi di Dio; per rigettare la via più sicura, bisogna che sia falsa ed imponga un peso che Dio non può imporre. In siffatte materie il giudizio deve formarsi senza passione o precipitazione e senza influenza della volontà. Questo gruppo di proposizioni è seguito da cinque altre, in cui condanna un rigorismo punto necessario. Riconosce la forza dell'ignoranza invincibile, negata da alcuni rigidi rigoristi, ed afferma l'opinione probabile meno sicura poter esser seguita da chiunque, anche se meno probabile della più sicura, purchè sia sempre certamente probabile, e l'attore senza seguire influenza di passioni, la ritenga più probabile, giacchè allora per lui è tale (110). Dove si vede come il Gonzales fosse un probabiliorista moderatissimo.

L'autorizzazione papale sottrasse il libro alla giurisdizione della congregazione dei procuratori, ed a partire da quel momento la lotta si concentrò tutta sulla persona del Generale. Tutti e cinque gli Assistenti si prepararono un memoriale da presentargli, in cui lo accusavano di tirannia e di aver violata la costituzione della società, di incapacità, di inesperienza e di ostinazione, di essersi dedito tutto a scriver libri diffamatorii della Compagnia, e di sacrificare tutto al piacere di vederli pubblicati. La Compagnia è da lui minacciata di rovina, e l'unica ancora di salvezza sta nella Congregazione Generale, che dovrà decidere tra lui e gli Assistenti (111). Tutti si aspettavano che la maggioranza di quella straordinaria Congregazione avesse a dichiararsi contro di lui ed a nominare un vicario. Ma invano si sarebbe parlato di deporlo, perchè per ciò fare sarebbero stati necessari i due terzi dei voti, cosa che, oltre alle ragioni in siffatte questioni prescritte dalla costituzione della Compagnia, non era applicabile al caso. I procuratori si radunarono il 15 novembre 1693, e venne deciso di convocare la Congregazione. Dodici procuratori votarono in questo senso, e quattordici contro; a questi si aggiunsero i voti dei cinque assistenti in favore della proposizione ed i due voti ai quali il generale aveva diritto e che furono contrarii;

---

(110) Gonzalez Fundam. Theol. Moral. Propositiones capitales. - Bére La Chaise scrisse al Gonzalez in data del 1 settembre 1694, di esser stato ingannato da quanto aveva sentito dire del libro, giacchè trovava che sosteneva opinioni più lassiste di quelle che si aveva il coraggio di sostenere in Francia. - Döllinger u. Reusch, II. 169. - De Backer (II. 247) parla di nove edizioni dell'opera pubblicata nel 1694 e 1695, ma non più in seguito. Evidentemente, appagata la curiosità il libro venne obbliato.

(111) Döllinger u. Reusch, II. 131-7.



ciò faceva diciassette sì, contro sedici no. Il Generale dichiarò passata la cosa, e disse che avrebbe stabilito il momento opportuno per convocare la Congregazione. In base alla costituzione aveva tempo diciotto mesi, e quindi non c'era fretta. Così passarono nove mesi, ed il 15 agosto 1694 inviò una circolare a tutti i provinciali in cui diceva che gli era sorto il dubbio se una maggioranza di solo un voto potesse bastare. Consultò i più dotti teologi, ma chi lo tolse d'imbroglio fu il papa il quale incaricò cinque cardinali di esaminare la cosa; questi, il 3 agosto, si dichiararono contrarii all'azione dei procuratori, ed il papa confermò la loro decisione. Diffatti il papa subiva allora le pressioni spagnuole e della corte imperiale, ed accettò un metodo d'argomentare singolarmente caratteristico. Gli statuti dei Gesuiti esigevano la metà dei voti più uno; ora la metà di trentatré è sedici e mezzo, e contare diciassette equivarrebbe ad aggiungervi in più mezzo voto, e non un voto oltre il mezzo. I probabilisti disfatti poterono però consolarsi col dire che almeno in questo caso l'opinione meno probabile era riuscita a trionfare della più probabile (112).

Nel 1646, dietro ordine di Innocenzo X, erasi stabilito che ogni nove anni si tenesse una congregazione generale. Quella che aveva eletto il Gonzales era stata tenuta nel 1687, per modo che l'altra doveva necessariamente cadere nel novembre 1696, per la quale occorreva scegliere nuovi assistenti. Sicuro dell'appoggio del papa, il Gonzales vi si preparò col sopprimere i suoi avversari, eleggendo a nuovi assistenti, suoi fautori. Quando la stessa venne tenuta egli ebbe una decisa maggioranza; i nuovi assistenti scelti erano suoi amici, ed il suo trionfo fu completo. Nel 1702 rivolse a Clemente XI un memoriale in cui diceva che si sentiva vicino alla fine e che dopo la sua morte la lotta avrebbe continuato in seno alla Compagnia, sebbene nessuno per il momento in Roma osasse sostenere il probabilismo; motivo per cui scongiurava il papa a mandare a compimento l'opera di Alessandro VII, di Innocenzo XI, di Alessandro III, condannandone le principali dottrine. Ma non morì se non il 27 ottobre 1705, dopo esser stato colpito per anni da incapacità ed aver avuto per Vicario Michele Agosto Tamburini, che gli succedette poi nel generato. Si dice che negli ultimi anni fosse pazzo, ed il gesuita Bonucci dice che la pazzia fu conseguente alle vessazioni dei suoi sudditi (113). E' perdonabile per aver pensato che la causa alla quale consacrò tutta

(112) Ibid. I. 215-6, 222-26, 231.

(113) Ibid. pp. 250-4, 262-5.



la sua vita avesse a perennemente trionfare. Nel 1699, uno scrittore della Penitenziaria Papale afferma che la sua regola secondo la quale in tutte le questioni dubbie di coscienza bisogna starsene all'opinione più sicura e più probabile, trionfava; tale è sempre stata la pratica del Penitenziere Maggiore, ed ai Penitenzieri Minori è pure imposto di osservarla, non per consiglio, ma per precetto (114).

Esaminata questa crisi del probabilismo, per la quale esso sembrava morto sotto i colpi della Santa Sede e della chiesa gallicana, ci è lecito fermarci alquanto ad esaminare le dottrine e la pratica; ciò ci metterà meglio in grado di comprendere talune modificazioni apportatevi all'epoca della sua rinascenza e del suo decisivo trionfo nella teologia morale moderna.

Abbiamo vista l'impossibilità in cui versarono gli scolastici di fornire una regola pratica capace di distinguere nettamente i peccati mortali dai veniali, e come, col progredire della civiltà e col raffinarsi della speculazione, il cozzo delle opinioni si facesse talmente intricato che anche i più acuti intelletti non riuscivano a raccapezzarvisi. Abbiamo pure visto come, conseguenza necessaria, in mancanza di certezza l'opinione finisse col pigliare assolutamente il sopravvento. Contemporaneamente si ammise assolutamente il principio che nessuno debba agire con coscienza dubbia. In tutte le materie dubbie S. Bernardo aveva consigliato di sospendere l'assentimento finchè si fosse raggiunto la certezza (115). L'Aquinate enunciò la regola positiva che se uno dubita se un peccato sia mortale o veniale, pecca mortalmente commettendolo, poichè si espone al pericolo di peccare (116). Questo principio venne universalmente accettato, ed è restato in vigore fino ad oggi (117). Naturalmente questo diede una

(114) Syri Placentini Dilucidatio Facultatum Minorum Penitentiarum Præm. Q. viii (Romæ, 1699). « Penitentarius apostolicus in casibus dubiis tenetur semper sequi sententias probabiliores, relictis probabilibus tantum... Ergo absolute tenetur Penitentarius sequi opinionem tutiorem et certioram ».

(115) S. Bernardi Serm. de Diversis, Sermo XXVI. n. 2, 3.

(116) S. Th. Aquin. in IV. Sentt. Dist. XXI. Q. ii. Art. 3 ad 3.

(117) S. Antonini Summæ P. I. Tit. iii. C. 10 § 10. - Pet. Hieremiæ Serm. Quadrages. Serm. xxii. - Summa Rosella v. Confess. Sacr. I. n. 12. - Summa Sylvestrina v. *Dubium* § 5 - Th. Sanchez in Præcept. Decalogi Lib. I. cap. X. n. 2 - Jo. Sanchez Selecta de Sacramentis, Disp. XVII. n. 10. - Marchant Tribun. Animar. Tom. I. Tract. V. Tit. iv. Q. 2 - Arsdekin Theol. Tripart. P. III, Tract. 1, cap. 1, Princ. 3 - Roncaglia Theol. Moral. Tract. I, Q. 1, cap. I, Q. 30 - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Libro I, n. 22 - Alasia Theol. Moral. *De actibus humanis* Diss. II. cap. 5, Q. 3 - Gousset Theol. Moral. I. 75 - Marc Institt. Moral. Alphons. n. 36.



spinta potente ad indagare le varie fasi del dubbio e della certezza e sulle impercettibili gradazioni dall'uno all'altro estremo si fecero molte acute distinzioni. Quivi i dottori non si trovarono su tutti i punti d'accordo, giacchè in siffatte impalpabili materie le definizioni sono spesso cose, e la definizione che bene si adatta ad una teoria morale non sempre si adatta ad un'altra. Per gli antichi scolastici il dubbio significava condizione o stato mentale prodotto da ragioni contrarie di egual peso, tra le quali l'intelletto non era in grado di decidere, ed allora, come abbiamo visto, era regola di scegliere la via più sicura (118); e per ragioni probabili s'intendono quelle che, secondo Aristotele, paiono vere a tutti gli uomini, od alla maggioranza, od a tutti i dotti, o ad una parte più o meno autorevole di essi (119). Vedremo in seguito come più tardi la definizione della probabilità fosse completamente diversa, e come ciò che un tempo era dubbio venisse innalzato al grado di equiprobabilismo. E fu veramente necessario rivedere tutte le antiche definizioni. Padre Sayre afferma che taluni autori erroneamente confondevano la coscienza dubbia colla probabile; il dubbio significa mancanza di assentimento dall'una e dall'altra parte, probabilità, invece, assentimento all'una parte con timore dell'altra (120), la qual cosa denota come già allora opinione e probabilità fossero ritenute virtualmente identiche. Juan Sanchez deplora la comune impotenza a distinguere il dubbio dall'opinione, la qual cosa porta a decisioni scorrette, e si studia di dimostrare come il dubbio esista solo riguardo ai fatti, mentre l'opinione concerne le leggi (121). Caramuel pure si occupa dell'impotenza generale di distinguere propriamente il dubbio dalla probabilità, e lo spazio che dedica all'argomento denota come in esso egli riconoscesse la chiave della nuova teologia morale, giacchè afferma nessun argomento aver dato più di questo la stura a giochi di parole e di equivoci. Per ri-

(118) Summa Angelica v. *Dubium*. - «*Dubium est motus indifferens in utramque partem contradictionis, vel dic quod dubium est æqualitas cationum contrariorum*». - Cf. Summa Rosella v. *Confess. Sacram.* I. § 12. - Summa Sylvestrina v. *Dubium* §§ 1, 5 - Summa Tabiena v. *Dubium*, in corpo.

(119) Summa Sylvestrina v. *Confessio* II. § 3.

(120) Sayri *Clavis Regia Sacerd.* Lib. I. cap. 5, n. 1.

(121) Jo. Sanchez *Selecta de Sacramentis Disp.* XLIII. n. 48-50. Ai tempi assai più semplici dei primitivi scolastici, quando le sottigliezze dei casuisti non avevano ancora prodotto un caos indescrivibile, queste questioni venivano facilmente risolte coll'assioma che il dubbio poteva vertere sulla realtà dei fatti, ma non sull'esistenza della legge. - «*Quantum ad jus nullus debet esse perplexus: nullus nam est in tali statu quin possit ab eo amoveri dubietas juris*». - Alex. de Ales. *Summæ P.* II. cap. CXX. Memb. 4, Art. I.



mediarvi il dubbio degli antichi lo designa col nome di probabilità, e dice esistere il dubbio negativo quando non ci son ragioni forti, e certezza quando ci son ragioni irrefragabili (122). Lo stato intermedio tanto arbitrariamente introdotto fra il dubbio e la certezza offriva un'ammirabile palestra alla ginnastica casuistica. Arsdekin ricorre all'identificazione del dubbio e dell'equiprobabilismo, poichè afferma esistere il dubbio quando le ragioni che militano per l'una e per l'altra parte sono insufficienti, o quando si bilanciano, mentre l'opinione probabile è quella basata su ragioni sufficienti ad indurre all'azione prudente (123). Generalmente i teologi moderni accettano la definizione del dubbio positivo nel senso che le ragioni per l'una e per l'altra parte sono uguali o quasi, mentre negativo è il dubbio quando non si possono portare buone ragioni nè per l'una nè per l'altra parte (124), ed il Liguori, che adotta questa definizione, ricorre all'antica identificazione del dubbio positivo coll'opinione probabile (125). Ma il Pruner afferma esserci dubbio negativo quando non ci sono ragioni nè per l'una nè per l'altra parte, e positivo quando per l'una e per l'altra parte ci sono ragioni, ma non decisive, distinguendo così quest'ultimo dall'equiprobabile (126), mentre autori più recenti a ciò si oppongono con ragionamenti assai raffinati. Esiste dubbio negativo, per costoro, quando per l'una e per l'altra parte si danno ragioni triviali e non probabili; il dubbio positivo, poi, può esser di due specie: quando c'è motivo grave, sufficiente a creare una coscienza probabile, sebbene con timore dell'opposto, per un lato c'è il *dubium una parte positivum*; quando siffatto motivo esiste per l'una e per l'altra parte (equiprobabilità) c'è il *dubium utrinque positivum*. Inoltre, quando opposte probabilità sono eguali, si distruggono vicendevolmente e sorge il *dubium strictum*; quando la probabilità che milita in favore di una parte è certamente più probabile di quella che milita per l'altra, produce solo il *dubium latum*, di cui puossi anche non tener conto (127). Si distingue pure il dubbio pra-

(122) Caramuelis Theol. Fundam. n. 2, 1888, 1892.

(123) Arsdekin Theol. Tripart. P. III, Tract. 1, cap. 1, Princip. 16.

(124) Stapf. Epit. Theol. Moral. § 61 n. 2. - Scavini Theol. Moral. Tract. I.

Disp. ii. cap. 3, Art. 2, Q. 2 - Alasia Theol. Moral. *De actib. human.* Diss. II, cap. 5, Q. 2 - Gousset Theol. Moral. I. 74 - Bonal Institt. Theol. T. V. n. 123 - Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. I. Diss. ii. n. 29.

(125) Liguori, Istruzione pratica, cap. 1 n. 12. - « Sicchè il dubbio positivo è lo stesso che l'opinione probabile ».

(126) Pruner, Moralthologie, Freiburg, 1883, p. 49.

(127) Marc Institt. Moral. Alphons. n. 32, 74, 75. Il Gury illustra benissimo il modo in cui i moralisti si servivano del dubbio (Comp. Theol. Moral. I. 80) discutendo



tico dallo speculativo od astratto; se io dubito dell'esistenza di una legge che mi proibirebbe di collocar denaro ad alto interesse pecco se lo colloco, giacchè mi espongo al pericolo di peccare, ma se il dubbio è semplicemente speculativo, mi è lecito fare l'affare, perchè è lecito seguire un'opinione meno probabile (128). Non è lecito, dice il Liguori, agire sotto l'influsso del dubbio pratico, ma questo puossi rimuovere coll'applicazione di qualche principio riflesso, ed allora anche se l'atto è peccaminoso chi lo commette non pecca, perchè gode del beneficio dell'ignoranza invincibile (129). Parrebbe che nella tensione di spirito dei teologi per creare regole artificiali per la guida delle anime, altro non abbiamo fatto che sur un soggetto già per sè oscuro gettare nuove e dense tenebre, tali da render lecita qualunque azione.

Siccome, secondo i teologi, l'atto umano, per esser immune da peccato, dev'esser immune da dubbio, i moralisti di tutte le scuole sono caduti d'accordo nel dire che l'uomo, prima di agire, deve avere una coscienza certa. Ma non si ha troppo facilmente una coscienza certa, soprattutto dato il caos di opinioni contraddittorie, e lo sforzo principale del probabilismo è quello di facilitare questo processo. Prima di tutto, bisogna definire il grado di certezza richiesto per escludere il peccato di agire con dubbio. La certezza assoluta, tecnicamente nota sotto il nome di fisica o metafisica, è ritenuta impossibile; Dio non comanda l'impossibile, e perciò deve bastare la certezza morale. Alcuni autori più lassisti si accontentano di una certezza probabile o più probabile, altri distinguono la certezza morale in *perfecta* ed *imperfecta*, ma queste varietà non hanno alcuna importanza pratica (130). La certezza morale è un termine elastico, e vedremo in seguito come rapidamente si adattasse a tutte le esigenze delle scuole successive.

---

la questione se uno sia obbligato a soddisfare un obbligo che non è certo d'aver soddisfatto. I probabilioristi rispondono affermativamente perchè di un obbligo certo non ci si può scaricare con un incerto adempimento. Ma i probabilisti dimostrano non esser necessaria una soddisfazione maggiore di quella richiesta dal dubbio e che l'esigere di più porterebbe al tuziorismo. Eppure i probabilisti più antichi parlavano ben diversamente; l'obbligo, ei dicevano, è in possesso e perciò va soddisfatto. - Bussembaum *Medullae Theol. Moral. Lib. I. Tract. 1, cap. 2, Dub. 3.*

(128) Laymann *Theol. Moral. Lib. I. Tract. 1, cap. 5, § 2, n. 8* - Liguori *Istruzione pratica, cap. 1, n. 13.*

(129) S. Alph. de Liguori *Theol. Moral. I. 21, 24, 26.*

(130) La Croix *Theol. Moral. Lib. I. n. 47, 49.* - Voit *Theol. Moral. I. 75.* - Stapf *Epit. Theol. Moral. § 61, n. 1.*



Prima che Bartolomeo da Medina scoprisse il probabilismo affrontossi la difficoltà di acquistare la certezza e classificare le opinioni col dire che in questioni non sostenute da testimonianze scritturali o da decisioni della chiesa, chi in buona fede sceglie una delle due opinioni non pecca di dubbio, perchè per lui il dubbio non esiste (131). La teoria del Medina aveva uno scopo assai più ampio, giacchè permetteva di scegliere l'opinione meno probabile e meno sicura, pur sapendola tale. A ciò fare era necessario ammettere potersi acquistare la certezza pratica con probabilità, ed anche con probabilità minori, e così la certezza veniva trasportata dalla credenza nell'innocenza dell'atto in quella che se uno agisce in base a minore probabilità, è esonerato dalla responsabilità di una peccaminosità maggiore o minore dell'atto che compie — principio che lasciava aperto porta e finestra al lassismo. Nel 1606, un autore probabilista enunciava questo principio con qualche riserva (132). Breve tempo dopo, il grande teologo Tommaso Sanchez sosteneva assai più enfaticamente la dottrina. Ei si chiede se uno possa agire in conformità di un'opinione meno probabile di un'altra, che gli sembra pure probabile contro la sua opinione più sicura, che considera più probabile. Alcuni autori, dice egli, lo negano, e ne cita parecchi, da S. Antonino da Azpilcueta, i quali sostengono che sarebbe un agire contro coscienza, ed un esporsi al pericolo di peccato mortale. Ma risponde esser assai più probabile che ciò sia lecito. Opinione probabile è quella che si può seguire senza pericolo, e nessuno è obbligato ad abbracciare la migliore e la più perfetta. Quando non si può ottenere la certezza, Dio non la esige da noi, ma esige solo che si agisca con certezza morale, qual'è quella che si riscontra in un'opinione probabile. Non agisce contro coscienza chi segue l'opinione meno probabile, ma solo chi agisce con coscienza dubbia o chi è certo di commettere un atto peccaminoso. Nè si espone al pericolo di peccato formale, ma solo materiale, e cita a questo proposito il Medina, Mercado, Vasquez, Valencia, Gutierrez, Suarez, Henriquez, Azor, Banez, Navarro (Pedro), Aragon, Salon, Luis Lopez, Ledesma, Salas, Sayre e Leonardo, vale a dire quasi tutti i suoi eminenti contemporanei. Inoltre, aggiunge, ciò è pur vero se l'attore ritiene più probabile la sua opinione; ancora, se ritiene più probabile

(131) Azpilcuetae Comment. cap. *Si quis autem* n. 48, 50.

(132) Dico satis esse certitudinem moralem quae tunc adest cum quis opinionem probabilem et aliquem doctorum non spernendum et rationem firmam sequitur; et non exponit se periculo peccandi; atque ita tutus est in foro conscientiae. - Carbonis Summa Summarum Casuum Conscientiae T. I. P. I. Lib. 5, cap. 14.



che sia lecito seguire anche l'opinione meno probabile, può seguirla purchè ritenga probabile la liceità dell'azione. Per arrivare a questi risultati il Sanchez è obbligato a ridurre a zero quanto sino allora si era richiesto per ottenere la certezza. Sostengono alcuni, dic'egli, esser necessario un giudizio praticamente certo, che escluda ogni timore dell'opposto, giacchè chiunque giudica un atto praticamente solo probabilmente lecito, lo giudica pure probabilmente illecito, e ciò facendo pecca esponendosi al pericolo di peccato. Ma è molto più vero non esser necessario un giudizio praticamente certo, ma bastare un giudizio probabile con timore dell'opposto; altrimenti difficilmente uno potrebbe agire, giacchè le cose pratiche sono difficilissime a conoscersi e soggette a varietà di opinioni. Nè con ciò si espone a pericolo di peccare, poichè a siffatto pericolo si espone solo chi ritiene una cosa illecita, e non emette un assentimento probabile coll'affermarla lecita (133). Così la certezza diventava probabilità, e sebbene i teologi per arrivare a questo risultato ricorressero ai più illogici procedimenti, nessuno vi è arrivato con minore risolutezza del Sanchez (134). La Croix afferma il peccato esser escluso quando si agisce in base ad un'opinione probabile, basando così l'azione sopra di una certezza morale (135). Il sistema venne tutto condensato nell'assioma favorito dei probabilisti, *qui probabiliter agit prudenter agit*, chi agisce in base a probabilità agisce prudentemente. È tanto fu l'entusiasmo ognor crescente dei moralisti che si finì col dichiarare che la ragione probabile la vince perfino sulla legge ed il precetto, poichè la ragione stessa è una specie di legge e fonte della legge (136). Juan Sanchez vide in ciò piamente un atto della Provvidenza, ed un atto della provvidenza scorse pure nell'esistenza di una moltitudine di opi-

(133) Th. Sanchez in Præcept. Decalogi Lib. I. cap. ix. n. 13, 14, 17, 18.

(134) Vedi Marchant *Trjebun. Animar.*, dove, affermata che l'opinione ha sempre temuto dell'opposto, afferma non esser lecito seguire un'opinione probabile con timore pratico ed intrinseco dell'opposta, e divide il timore in *formido intrinseca* — quello che produce ansietà dell'intelletto — e *formido extrinseca* — quello che scaturisce dall'autorità. E' lecito agire solo in base ad intrinseca certezza, ma quando la certezza pratica e morale non esclude il timore dell'opposto, ne conclude che agire con opinione probabile, anche con timore dell'opposta, produce la certezza morale della liceità dell'atto, e non si esige di più. - Tom. I. Tract. V. 5, Q. 3, Concl. 1; Q. 7, 8.

(135) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 66. Ammette pure contemporaneamente (n. 201) che le opinioni divengano probabili od improbabili a seconda delle ragioni pro o contro che lo spirito si ricorda o scopre. Così non si avrà mai un modello di vita permanente e stabile.

(136) Alph. de Leone de offic. et Potest. Confess. Recoll. II. n. 67.



nioni, giacchè queste fanno il gioco di Cristo e preservano l'uomo dalla ribellione, poichè così essi si possono scegliere l'opinione che loro fa più comodo, ed agire in base alla stessa senza peccato, come se Dio non si curasse di sapere quale opinione si scelgono (137). La Croix arriva fino a dire esser l'uomo obbligato a seguire l'opinione meno probabile rigettando la più probabile, ogni qual volta possa così assicurarsi un bene temporale o spirituale per sè o per gli altri (138).

Nessuna meraviglia che i confessori che in base a questi principii dirigevano le coscienze del loro penitente fossero ben presto assai ben visti a corte. Un metodo così facile di conciliare il peccato colla salute non poteva fare a meno di esser popolare, e quando un'opinione probabile giustifica il peccato, non possono mancare i fabbricatori di siffatte opinioni. Abbiamo visto con quanto ardore i gesuiti abbracciassero le nuove dottrine, sostituenti la legge morale, e con quanta ostinazione vi si tenessero aggrappati. Ma non furono i soli. Teologi di ogni genere si diedero a scrivere trattati di teologia morale in base a queste teorie, ed in meno di un secolo il numero dei sostenitori crebbe a dismisura. Terrill cita duecento autori, e dice che, di questi, quaranta stanno per l'una e per l'altra parte mentre il Gobat ne aggiunge alla lista ancora venticinque (139). Questa quasi unanimità degli autori presentava un'altra prova della verità del sistema, poichè dicevasi piamente che in una materia di tanta importanza per la morale Dio non avrebbe potuto permettere che andassero errati tanti uomini saggi e zelanti (140). Dicevasi che tale era la dottrina antica della chiesa, e che l'opposizione non era se non moderna novità dei Giansenisti, pur non potendo citare nemmeno un solo autore antico, e sostenevasi che legislatori, sudditi, medici, avvocati e mercanti agivano in base a probabilità, che raramente puossi conseguire la certezza, e che l'esperienza universale giustifica l'applicazione di siffatta regola morale (141). Gli argomenti addotti hanno sapore di parodia della dialettica e sarebbero veramente divertenti se non mettessero capo a conseguenze tanto disastrose, sopra tutto per l'inclinazione che danno al giudizio quando si tratta di giudicare della probabilità di un'opinione. Per esempio, Arsdekin sceglie la questione innocua se sia lecito dipingere in domenica, per dire esser più

(137) Jo. Sanchez Selecta de Sacram. Disp. XLIV. n. 70.

(138) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 459.

(139) Voit Theol. Moral. I. 75.

(140) La Croix, Lib. I. n. 270.

(141) Arsdekin Theol. Tripart. P. III, Tract. 1, cap. 1, Princ. 17; cap. 2 § 1.



probabile che ciò non sia permesso, e meno probabile che lo sia. Ma, in tal caso, la volontà, per riguardo al suo oggetto, od al bene che le è proprio, determina l'intelletto a prestare il proprio assentimento all'idea che il dipingere in domenica sia lecito. Giacchè così, da una parte, promuove la libertà, permettendo di dipingere se così piace, mentre, per altro verso, non soffre detrimento alcuno, giacchè conserva la libertà di non dipingere, come consiglio, e non come precetto sotto pena di peccato. Evidentemente così promuove il proprio bene, giacchè rimuove l'obbligo di astenersi sempre da quest'opera, ed evita il pericolo di peccare al quale altrimenti sarebbe esposto, ed al quale volontariamente si esporrebbe se determinasse l'intelletto all'assentimento contrario, la qual cosa è un atto di prudenza (142). Così resta soppresso per completo il concetto che il giusto e l'ingiusto abbiano alcunchè a che vedere colle umane azioni, e tutto il sistema puossi considerare come scienza della morale, eliminando la morale. Inoltre, come accenna La Croix, quando si dice che un'opinione è probabile o più probabile, se ne arguisce logicamente la probabilità anche dell'opinione opposta (143), la qual cosa offre al libero arbitrio la più ampia larghezza d'azione.

In questo sistema, tutto dipende, naturalmente, dalla definizione della probabilità. Abbiamo visto quanto siano vaghe le distinzioni di dubbio da probabilità — di verisimiglianza estrinseca e della sua azione sull'intelletto, od anche della considerazione della stessa obbiettivamente e subbiettivamente — di probabilità in sè e di quella che passa sotto il nome di coscienza probabile. Inoltre, definendo la probabilità obbiettivamente, i teologi probabilisti si son trovati discordi, come nella maggior parte degli altri casi (144), e le varie distinzioni fatte hanno offerto largo campo d'azione a chi era disposto a sminuzzare tutte le salvaguardie. La prima a presentarsi è la distinzione tra la probabilità speculativa e la pratica, di cui alcuni autori fan tanto caso, mentre altri dicono trattarsi di distinzione senza valore, giacchè, come afferma Juan Sanchez, la probabilità pratica scaturisce dalla speculativa come l'effetto dalla causa, ed in ogni momento la speculativa può esser ridotta alla pratica; perciò possiamo

(142) *Arsdekin Theol. Trip. P. III, Tract. 1, cap. 2 § 2.*

(143) *La Croix Theol. Moral. Lib. I, n. 174-6.* Per un altro verso (*Ibid. n. 178*) quando dite che una cosa è moralmente certa non segue da ciò che la sua opposta sia destituita di ogni probabilità, giacchè si danno vari gradi di certezza morale.

(144) Per le varie definizioni più o meno contraddittorie della probabilità vedi *La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 108, 112.*



passarci dall'esaminarla (145). Più importante è la distinzione tra probabilità intrinseca ed estrinseca — quella che scaturisce dal ragionare di una data azione e del suo carattere peccaminoso od innocuo, e quella che è frutto dell'esperienza e delle opinioni di persone competenti e di autorità teologiche. Naturalmente, per una mente ordinaria, la questione che principalmente o quasi esclusivamente importa è la probabilità intrinseca, giacchè piglia il fatto nudo e crudo ed indaga se sia innocuo o peccaminoso, ma i teologi hanno talmente arruffata la matassa di tutta la questione della morale, e talmente raffinate si son fate le gradazioni tra probabilità maggiore e minore, che generalmente si ammette che solo i dotti ed i sagaci possano esprimere un'opinione sulla probabilità intrinseca. Come dice l'Arsdekin, rarissimamente trovasi uno talmente dotto da poter decidere della maggiore o minore probabilità intrinseca di un'opinione; dalla costante esperienza dei dottori abbiamo visto come ciò che sembra più probabile ad uno lo sembri meno ad un altro, e perciò si rende evidente che anche i dotti si troverebbero assai imbarazzati a stabilire quale sia l'opinione più probabile circa una data azione (146). Perciò, per consenso unanime la probabilità intrinseca è stata abbandonata ai teologi di professione, ed alla massa di confessori e penitenti è stato detto di contentarsi della probabilità estrinseca (147).

(145) Caramuelis Theol. Fundam. n. 348. - Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I. cap. ix, n. 3 - Jo. Sanchez Selecta de Sacramentis, Disp. XLIV. n. 63 - Viva Comment. in Prop. XXVI, Alex. XII. n. 9 - La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 115-18. - Liguori, Istruzione pratica cap. I. n. 43; Ejusd. de Usu Moderato n. 6. Ma il Gury (Comp. Theol. Moral. I. 77) dice che un atto speculativo probabile in taluni casi speciali può esser illecito per il pericolo di scandalo, di irriverenza, di ingiustizia ecc.

(146) Arsdekin Theol. Tripart. P. III. 1, c. 2 § 4.

(147) Viva Comment. in Prop. XXVI. Alex. VII. n. 7. - La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 150-2 - Gury Compend. Theol. Moral. I. 54 - Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. I. Dist. iii. n. 42. - Sporer (Theol. Moral. Tract. I. n. 36-40) ritiene che non basti la probabilità estrinseca, ma neutralizzata poi questa sua affermazione dicendo non doversi allontanare da un'opinione comune. Voit (Theol. Moral. Lib. I. n. 103) dice l'attore deve conoscere le ragioni della probabilità, ma può anche presumere l'esistenza. Liguori, in vena di rigorismo (De Usu Moderato n. 67) dice che il confessore prima di adottare un'opinione pesarne le ragioni intrinseche, e se ne trova una più sicura dell'altra non può adottare la meno sicura, sebbene sostenuta da parecchi dottori. Ma si riconosce esser ciò impossibile ed i suoi discepoli sono unanimi nel dire che la probabilità intrinseca può esser pesata solo dai più dotti ed esperientati, mentre gli altri debbono accontentarsi della probabilità estrinseca. - Scavini Theol. Mor. Univ. Tract. I. Disp. ii. cap. 3, Art. 2, § 3 A. Q. 4 - Bonal Instit. Theol. Tom. V, De act. human. n. 124. - Marc Instit. Moral. Alphons. n. 62. Gousset (Theol. Moral. I. 100) cita con approvazione un passo del gesuita Fed. Mar. Pallavicini, in cui è detto che un confessore non dovrebbe imporre alcunchè al penitente quando fosse discusso da due o tre rispettabili autori. La chiesa conosce queste divergenze e le tollera; il confessore non deve permettersi di decidere.



La probabilità estrinseca, ossia quella basata sul dictum dei competenti, è, quindi, l'unica guida pratica della massa del genere umano e del confessionale, col risultato, bisogna riconoscerlo, di obliterare la distinzione tra innocenza e peccato, giacchè, come afferma il Caramuel, ciò che oggi è probabile può esser improbabile domani, e ciò che ieri era probabile esser oggi certamente vero o certamente falso (148). Questo viene pure a semplificare grandemente la questione poichè elimina la ragione sostituendola coll'autorità, ma, data la folla enorme di teologi di tutte le gradazioni, vengono a sorgere nuovi problemi sulla natura ed il quantitativo di autorità richiesto per rendere probabile un'opinione. Per la comune dei penitenti ammettessi universalmente che basti l'opinione del confessore e che basti seguire questa, e diffatti, dato il sistema della chiesa, difficilmente potrebb'esser altrimenti (149); od anche, se preferisce consultare qualche dotto, può accettarne senz'altro il responso, perchè ciò lo rende sufficientemente probabile (150). Però quando si trattò di dare per probabile un'opinione in voga, sì da poterla usualmente citare ed usare, la discussione s'accrebbe. Pedro di Aragona dice che non basta poter addurre qualche ragione apparente in favore di un'opinione, od il dire che è sostenuta, giacchè allora tutti gli errori sarebbero probabili; opinione probabile è quella che si può seguire senza biasimo (151). Alcuni scrittori ritengono che possa bastare un solo autore, altri che ce ne voghiano quattro, od anche cinque, o sei, o più; alcuni nulla dicono del carattere e della posizione dei fautori di un'opinione, altri li pesano ed indagano con lodevole cura. Liguori, che conobbe i teologi moderni forse più di qualunque altro, mette in prima linea solo quattro dottori, e nessuno di questi è moderno - Aquinate, Bonaventura, Duns Scoto ed Antonino; vengono poscia uomini di varia potenzialità, quali Suarez, Soto, Cano, Caietano, Banez, Pierre de la Palu, Card. Toletus, Prierias, Tommaso Sanchez, Angiolo di Chivasso,

(148) Caramuelis Theol. Fundam. n. 447.

(149) Caramuelis Theol. Fundam. n. 450 - La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 156-7. Wigandt Tribun. Confess. Tract. II. Exam. iii. n. 3, 23 - Arsdekin Theol. Tripart. P. III, Tract. 1, cap. 1, Princ. 22 - Gousset Theol. Moral. I. 103 - Concina, Theol. Christ. Contr. Lib. I. Diss. 1, c. 5, n. 4. Eppure come conciliare ciò coll'asserzione del Card. Rezzonico, vescovo di Padova, che, nel 1746, deplorando l'ignoranza dei preti, li informava che con ciò sarebbero andati nell'inferno essi ed i loro penitenti? - Lett. Pastorale, 19 febr. 1746.

(150) Mart. Fornarii Instit. Confessar. Tract. II. cap. xviii. - Roncaglia Univ. Mor. Theol. Tract. I. Q. I. cap. 2, Q. 4.

(151) Petri de Aragon. de Justitia et Jure Q. LXIII. Art. iv.



Vasquez, Bartolomeo Fumo, Roncaglia, i Salmaticesi, Manuel Sa, Laymann, ecc., mentre considera come troppo proclivi al lassismo il Caramuel, lo Zanardi, il Juan Sanchez, il Leander, il Diana, il Tamburini, ed alcuni altri (152). Ma tutto quest'accapigliarsi di teologi serve a ben poco, giacchè il punto principale sta in questo se l'attore ritenga probabile l'opinione, e questo egli può fare anche su di una sola opinione purchè la ritenga comune (153). Nel primo entusiasmo del probabilismo, casuisti più ardenti si aggrapparono a tutte le opinioni trovate scritte, dichiarando che ciò bastava a renderle probabili, giacchè dicevano giustificato tutto ciò che avesse potuto sfuggire alla censura (probabilità nota sotto il nome di *probabilitas impunitatis* od *immunitatis*), ma Alessandro VII condannò questa eccessiva smania di rendere autorevoli scrittori sconosciuti (154). Arsdekin accetta nominalmente questa frase papale, eppoi, come è suo costume coi teologi, passa ad annullare siffatta accettazione; il numero non conta nulla; dodici autori possono condannare ed uno solo seguire l'opinione comune e fondarla (155). In conformità di ciò si ammette generalmente che un solo scrittore di valore eccezionale, che abbia diligentemente studiato l'argomento, basti a rendere probabile la sua opinione, anche se nuova e contraria a tutte le altre (156), e ciò è pure confermato dalla decisione della Penitenzieria Papale del 1831 che l'opinione del Liguori si possa seguire senz'altro.

Tuttavia non tutte le opinioni sono egualmente probabili; di due opinioni opposte, o sono ambedue eguali, oppure l'una può esser più

(152) *Vindiciae Alphonsianae*, p. liii. - Marc Institt. Moral. Alphons. n. 63. - Di regola i Sommisti non sono considerati come grandi autorità, sebbene alcuni, come il Caietano, l'Azpilcueta, il Card. Toletus, Manuel Sa, Busembaum etc. siano *Omni exceptione majores*. - La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 160-2. Juan Sanchez, che afferma bastare a rendere probabile un'opinione anche un solo dottore di fama, altrove afferma che tre o quattro sommisti fanno altrettanto se fra essi noverasi Angiolo da Chivasso e Prierias. - *Selecta de Sacramentis* Disp. XLIII. n. 37; XLVI. n. 61.

(153) Alph. de Leone de Off. et Potest. Confess. Recoll. II. n. 74-80.

(154) Alexandri VII. Prop. 27. - « Si liber sit alicujus junioris et moderni debet opinio censori probabilis, dum non constet rejectam esse a Sede Apostolica tanquam improbabilem ».

(155) Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. i. cap. 2, § 5.

(156) Sa Aphorism. Conf. v. *Dubium* n. 3. - Th. Sanchez in præcept. Decalogi. Lib. I. c. ix. n. 7 - Alph. de Leone de Off. Conf. Recoll. II. n. 72 - Caramuel. Theol. Fundam. n. 438, 448-9 - Laymann Theol. Moral. Lib. I. Tract. 1, c. 5, § 2, n. 6 - Viva Comment. in Prop. XXVI. Alex. VII. n. 1, 2, 6, 7; Comment. in Prop. III. Alex. VIII. n. 13 - La Croix Theol. Moral. Lib. I, n. 155 - Sporer Theol. Moral. Tract. I, n. 48 - Herzig Man. Conf. P. I. n. 170 - Scavini Theol. Moral. Univ. Tract. I. Disp. vi. cap. 3, Art. 2, § 3, A. Q. 6 - Gury Comp. Theol. Moral. I, 54 - Bonal Instt. Theol. Mor. Tom. V, *De acto human.* n. 123. - Marc. Institt. Moral. Alphons. n. 63.



probabile dell'altra. Nè il confronto è facile a farsi. Quanto alla comparativa probabilità intrinseca, il giudizio deve dipendere dal lavoro intellettuale dei competenti, che ne fanno il confronto, ed è luogo comune fra i teologi che ciò che ad un dottore sembra più probabile ad un altro lo sembra meno. Per siffatto procedimento intellettuale non è possibile formulare regole, ed in pratica la decisione deve dipendere dall'autorità estrinseca. Perciò i compilatori di sistemi raccolgono con pazienza incredibile le opinioni dei loro predecessori e le classificano in base alle varie questioni discusse; i seguaci del Liguori vantano nella sua grande *'teologia Morale* la decisione di 4.000 questioni, con 34.000 citazioni di circa 800 autori (157). Da quell'epoca si è avuta minore promiscuità di contraddittorie opinioni, poichè l'autorità del Liguori ha soppresso siffatta necessità, ma i suoi predecessori invano si sforzarono di stabilire una regola con cui poter valutare la comparativa probabilità estrinseca di un'opinione. Juan Sanchez dice che molti valutano questa comparativa probabilità dal numero degli autori che la difendono, ma è un errore, poichè su di un dato punto trattato da tre autori l'appoggio di due rende l'opinione più probabile che l'appoggio di sedici per un'opinione discussa da trenta (158). Arsdekin ammette la gravissima difficoltà di pesare le probabilità maggiori o minori, e dice che spesso accade che un'opinione dapprima apparsa più probabile, esaminata più minutamente, la probabilità diminuisce (159). Herzig dice che non l'autorità, ma la ragione rende un'opinione più probabile di un'altra; l'opinione di uno può essere più probabile di quella di parecchi (160). Lacroix dà una lista di opinioni erronee, sostenute da cinque a quaranta autori per dimostrare che il numero da solo non basta (161). Ma tutte le

(157) *Vindiciæ Alphonsianæ*, p. lvi.

(158) Jo. Sanchez *Selecta de Sacram.* Disp. XLIV. n. 67. Con quanta cura si facesse spesso questa collazione di opinioni è indicato dall' ammonizione data dal Sanchez esser errore, nel giudicare del valore di un autore, appoggiarsi all'Indice dei libri da lui stampati giacchè spesso l'indice inganna e non può far altro che servire di guida per consultare il testo (Ib. n. 69). Thyrsus Gonzalez fa una buona cosa quando rappresenta il peccatore al cospetto di Dio in atto di scusarsi per aver seguito l'opinione meno probabile che lo favoriva perchè sostenuta da dodici autori di peso, e Dio gli risponde che la parte opposta era sostenuta da venti autori di peso ben maggiore, ed, inoltre, era da lui riconosciuta, e perciò egli in vita aveva seguita la carne e non la volontà e la legge di Dio (*Fundam. Theol. Mor. Diss. III. c. ii. § 2*).

(159) *Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. I. c. ii. § 2*.

(160) Herzig *Man. Conf. P. I. n. 172*.

(161) La Croix *Theol. Moral. Lib. I. n. 130-49*. La Croix (Ib. n. 165) aggiunge, con singolare prudenza non doversi affidare alle citazioni di autori citati in sostegno di un'opinione, giacchè non si è sicuri se il compilatore li ha esaminati diligentemente



questioni non hanno se non un'importanza speculativa. I probabilio-  
risti si commuovono ben poco, perchè aborriscono dalla casuistica, e  
nelle questioni dubbie propendono sempre per il lato più rigido o più  
sicuro. Non importano nulla per i probabilisti, perchè possono sce-  
gliere a piacer loro; la correttezza della scelta, poi, non cambia le  
cose, poichè se si segue un'opinione falsa il peccato è solo materiale  
e non anche formale. Dice il *Voit*: « se io ritengo falsa un'opinione  
ed altri, forse di me più saggi, per un grave motivo a me ignoto,  
l'affermano certamente probabile e sicura in pratica posso lecitamente e  
sicuramente adottare il loro giudizio ed abbandonare il mio » (162). Ciò  
importa tanto poco che un confessore, interrogato, può oggi consi-  
gliare in conformità di una data opinione e domani in conformità  
della sua contraria, ed alla stessa stregua può diportarsi l'individuo  
nelle sue azioni, soggetto solo alla limitazione che questo procedi-  
mento non lo può applicare alla stessa cosa (163). Data siffatta libertà,

---

e compresi. *Arsdekin* (*Theol. Tripart. P. III. Tract. I. c. 1, Princ. 22*) parla colla  
stessa prudenza, giacchè spesso siffatte citazioni sono false, e noi abbiamo avuto  
sovente occasione di verificarlo a proposito del *Liguori*.

(162) *Arsdekin* l. c. - *Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. I. Dist. iii. n. 52-3.* - *Voit*  
*Theol. Moral. I. n. 102.*

(163) *Th. Sanchez in præcept. Decal. Lib. I. c. ix. n. 19* - *Sayri Clavis Regia*  
*Sacerd. Lib. I. c. vi. n. II* - *Laymann Theol. Mor. Lib. I. Tract. I, c. 5, § 2, n. 9* -  
*Busembaum Medull. Theol. Moral. Lib. Tract. I. c. 2, Dub. 2* - *Caramuel Theolog.*  
*Fundam. n. 486-95* - *Alph. de Leone de Off. Conf. Recoll. II. n. 109-10* - *Herzig Man.*  
*Conf. P. I, n. 175* - *Voit Theol. Mor. I, 104* - La questione di sapere fino a qual punto  
si possa successivamente approfittare di ambedue le opinioni contraddittorie ha dato  
la stura a difficili questioni sulle quali i teologi non sono caduti d'accordo. *Tamburini*  
(*Explic. Decalogi Lib. c. iii. § 5*) dice che la distinzione esposta dai dottori è tale da  
rendere quanto mai perplessi i confessori, e passa poi a descrivere due regole basate  
sull'opinione probabile che siano o non siano indipendenti dalla volontà. *Sporer* dice  
(*Theol. Moral. Tract. I. c. 1, n. 35*) che se la liceità di una tassa è dubbia, si può  
ricorrere all'opinione probabile della sua illiceità per non pagarla, e poscia esigerla  
dagli altri. Alcuni affermano che se uno è al tempo stesso mercante ed esattore, può  
al tempo stesso evaderla ed esigerla, ed anche se in seguito finisce col convincersi  
della sua legalità non sarebbe obbligato alla restituzione. (*La Croix Theol. Mor.*  
*Lib. I. n. 371*). Ma, non si può commutare un voto in un'elemosina, e poscia, dato  
il potere dubbio di commutazione, omettere l'elemosina (*Sporer* l. c.). Se un testa-  
mento è dubbiamente valido, l'erede non può accettare l'eredità e poscia rifiutarsi  
di pagare i legati in forza della sua validità, e nemmeno può eludere il digiuno o  
l'ora della preghiera semplicemente perchè due campane non vanno d'accordo e può  
seguire o l'una o l'altra (*La Croix* l. c.). Nè si tratta qui di casuistica antiquata.  
*Gury* (*Casus Consc. I. 76*) afferma che l'erede può accettare un testamento in suo  
favore mancante di talune formalità legali, e poscia impugnarne un altro pure defi-  
ciente, perchè in favore della contro parte, mentre egli vien dopo. Egli altro non  
fa che esercitare il suo diritto di scegliere la prima e rifiutare le seguenti proba-  
bilità. Questi moralisti si guardano bene dal citare due regole enunciate da *Bonifacio*



la comparazione delle probabilità altro non è che un esercizio speculativo dialettico di nessuna importanza per la vita pratica o pel disbrigo degli obblighi del confessionale. Quintali di fosforo cerebrale si sono consumati nell'impresa di definire i vari gradi della probabilità, ma l'incertezza che tutto pervade l'argomento trovasi illustrata da un'osservazione del Marchant, secondo la quale nessuno può servirsi di un'opinione probabile opposta ad un'altra certa od infallibile, qualora si possa servire di quest'ultima, a quella guisa che alla certezza non si può opporre alcuna probabilità (164).

Più importante è la definizione di ciò che rende un'opinione veramente e sicuramente probabile. Adottata la regola della probabilità è essenziale intenderla chiaramente, ma, come in tutto il resto, anche in questa regione era impossibile determinare con chiarezza la cosa, e si ebbe la maggiore varietà di idee con tendenza al lassismo od al rigore individuale. Tommaso Sanchez afferma darsi due casi in cui uno può seguire un'opinione non totalmente destituita di probabilità od anche improbabile, purchè non evidentemente falsa; prima di tutto, quando si tratta di necessità grave di evitare un pericolo imminente, poi, quando c'è fretta e non c'è tempo di pigliare una decisione (165). Marchant, nella sua qualità di gallicano, sebbene non gianseista, propendeva per un atteggiamento rigorista. Ei condanna la massima corrente che tre o due od anche un solo dottore possa rendere probabile un'opinione, giacchè la stampa non possiede alcuna autorità, ed il fatto che un libro è passato per la censura non denota approvazione di tutte le sue proposizioni. Perchè un'opinione sia resa probabile non deve ripugnare alle leggi di Dio od a quelle della sineresi, od alla legge scritta ed al Decalogo, od alla legge tradizionale, od alla Scrittura od alle azioni umane di Cristo e dei Santi, od alle interpretazioni dei dottori e della chiesa e dei suoi concilii ed alle dottrine di teologi di indiscussa autorità, dal novero dei quali egli esclude gli scribacchini che sciupano il cervello nel cercare e proclamare nuove sottigliezze; inoltre, qualunque possa essere l'autorità di un dottore, se la sua opinione è in disaccordo con una legge antecedente,

---

VIII nel 1298. « Quod semel placuit amplius displicere non potest » (Reg. xxi.) e « Mutare consilium quis potest in alterius detrimentum » (Reg. xxxiii.) - Regulae Juris in Sexto ad calcem.

(164) Marchant Trib. Anim. Tom. I. Tract. V. Tit. 5, Q. 3, Concl. 5 - Quanto alle definizioni dei vari gradi di probabilità vedi Liguori Theol. Mor. Lib. I. 40, od anche Gousset, Theol. Moral. I. 89.

(165) Th. Sanchez in Praecept. Decal. Lib. I. c. ix. n. 25



non è probabile (166). La Croix, rappresentante del probabilismo sviluppato del secolo XVIII, appoggiato dai Gesuiti, dice che se uno ritiene un'opinione assolutamente falsa non può servirsene in pratica, ma se gli sembra solo falsa, poichè gli autori che la sostengono la rendono estrinsecamente probabile, può servirsene con sicura coscienza. Ciò è confermato dal fatto che molti moralisti di gran fama, pur ritenendo un lato assolutamente vero e conseguentemente falso l'opposto, pure aggiungono sovente che l'opposto è probabile e puossi sicuramente seguire in pratica. Perciò non è necessario indagare se un'opinione sia vera, ma solo se è probabile, giacchè probabilità e liceità sono la stessa cosa (167).

In omaggio a questo principio ci si dice che se uno nutre qualche dubbio se sia lecito fare od omettere una data cosa, deve indagare diligentemente la questione, ma se non può farlo deve scegliere la via che gli par migliore, e se anche ciò è impraticabile può fare come meglio crede, certo di non commettere peccato, poichè da ambo i lati la cosa è probabile (168). Così insegnavasi all'individuo il modo di appagare la propria coscienza ed il proprio desiderio. Caramuel pretende che l'onore della prova spetti al rigorismo, nella sua lotta contro la lassezza, giacchè sono leciti tutti gli atti umani che non infrangono evidentemente una legge obbligatoria, e per dimostrarli illeciti occorrono tre cose — primo, che la loro malizia sia provata con ragioni alle quali nulla si possa opporre; secondo, combatterne la liceità con ragioni simili, e, terzo, dimostrare che l'opinione loro favorevole non è appoggiata da un numero sufficiente di autori — la qual cosa è impossibile data la moltitudine stragrande di teologi (169).

Non contenti di elevare la probabilità al grado riconosciuto di modello dell'azione, i moralisti vollero ampliare il campo delle loro conquiste reclamando lo stesso privilegio per la probabilità dubbia e la probabile. Alcuni vollero tener distinti questi aggettivi, ma le linee di demarcazione erano quanto mai oscure; la probabilità dubbia dovrebb'esser rigettata, perchè dal dubbio non si può dedurre la cer-

(166) Marchant Trib. Animar. Tom. I Tract. V. Tit. 5, Q. 4, 5. - Il termine *sinderesi* è qualche volta usato come sinonimo di coscienza, ma, rigorosamente parlando, è l'abito di assentire ai primi principj che c'insegnano ad evitare il male e seguire il bene, mentre la coscienza è l'istrumento per il quale ciò avviene. Dom. Soto de *Justitia et Jure* Lib. I, Q. iv, Art. 1, Concl. 2 - Marchant l. c. Tit. I. Q. I. Concl. I.

(167) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 375-77, 387.

(168) Augustini Brevis notitia eorum quæ vel necessaria vel utilia sunt confessoris, *Conscientia*, n. 11 (Bononiæ, 1647).

(169) Caramuelis Theol. Fundam. n. 451, 453.



tezza, ma la probabilmente probabile puossi benissimo adottare come regola di vita (170). Negli sforzi fatti dalla Santa Sede per mettere un limite al lassismo imperante nella morale, Innocenzo XI, nel 1679, condannava la proposizione che in pratica si potesse seguire anche la probabilità tenue (*tenuis*). (171). La pratica applicazione di aggettivi come questi è assai ampia, ed il significato esatto della parola *tenuis* rendeva non poco perplessi (172); inoltre, siccome la sua formola principiava col termine *generatim*, i casuisti ne argomentarono che egli intendesse proibire semplicemente l'uso generale della probabilità tenue e non l'applicazione della stessa a casi speciali ed individuali. Inoltre, l'opinione probabilmente probabile venne lasciata intatta, e continuossi a sostenerne l'uso (173). Viva concede che la condanna di Innocenzo abbracciasse la probabilità leggerissimamente probabile e la probabilmente probabile, ma aggiunge che molti dottori di po' solo la pensano diversamente, e l'opinione loro non è destituita di probabilità, giacchè si danno dei casi in cui la probabilità della probabilità basta in pratica a giustificare l'uso dell'opinione, ed i dottori discutono se in caso di necessità sia lecito seguire opinioni tenuemente probabili (174). Ma non si tratta se non di un gioco di parole, di cui i teologi si sono serviti senza preciso significato, poichè il La Croix, detto che un'opinione sostenuta da cinque o sei dottori di grido dovesse ritenere fornita di sode ragioni (requisito necessario alla probabilità), anche se comunemente rigettata, prosegue dicendo che un'opinione asserita da alcuni e rigettata da altri non è certamente ma solo probabilmente probabile (175), mentre il Marc afferma lieve es-

(170) Tamburini (Explic. Decalogi Lib. c. iii. § 3, n. 8) cita Salas, Vasquez, Sanchez e Merolla in favore dell'uso della probabilmente probabile, ed enfaticamente approva.

(171) Innoc. PP. XI. Prop. 3. « Generatium dum probabilitate, sive intrinseca sive extrinseca quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeat, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus ».

(172) Reiffenstuel (Theol. Moral. Tract. I. Dist. iii. n. 45-6), discutendo il significato di *Tenuis*, dice che a questo proposito c'è discussione. Lumbier e Filguera affermano consistere in ciò che è probabilmente probabile - vale a dire che è ritenuto da pochi dottori contro la maggioranza. Cardenas dice che un'opinione probabilmente probabile è probabile e che il *tenuiter probabilis* significa dubbiamente probabile.

(173) Arsedekin Theol. Tripart. Tert. Sect. Tract. I. c. ii. § 5. Mattaucci Cautela Confessar. Lib. II. c. ii. n. 3 - La Croix Theol. Moral. Lib. I, n. 365-8. Nel 1677 i gesuiti ordinarono che nelle loro scuole non si insegnasse l'uso della probabilmente probabile, per non prestare appiglio agli avversarii (Döllinger u. Reusch, I. 5), ma senza che per questo fosse proibita nella pratica.

(174) Viva Comment. in Prop. 3 Innoc. XI. n. 11-13, 15.

(175) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 122-5 - Gonzalez dà la stessa definizione (Fundam. Theol. Moral. Introd. n. 28).



ser la differenza tra il lievemente, il dubbiamente ed il probabilmente probabile (176). Gli autori più rigidi, come il Mendo ed il Gonzalez rigettano l'uso del probabilmente probabile (177); ma il Liguori evita la condanna di Innocenzo col dire che il tenuemente probabile non è probabile e possiede solo una parvenza falsa o falsa apprensione di probabilità (178). Questo lasciava libero campo all'uso di tutti i gradi di probabilità, e l'Herzig afferma esser lecito servirsi di un'opinione probabile, qualora sia veramente probabile, sebbene la probabilità possa esser di genere ristrettissimo ed opposta ad una probabilità maggiore (179). Ma i seguaci moderni del Liguori ripudiano l'uso di opinioni solo tenuemente probabili; la definizione oggi in voga della probabilità è questa che essa debba esser fondata su forti ragioni, ed un'opinione appare probabile quando è comunemente sostenuta dai teologi, od è sostenuta dall'Aquinate e dalla sua scuola, od è asserita probabile dalla maggioranza dei teologi oppure è ritenuta per vera da cinque o sei teologi eminenti, a meno che contro di essa militino ragioni forti (180). Ma entro questi limiti, oggi, come in antico, s'aggirano ancora tutti i gradi di una probabilità maggiore o minore ed in quasi tutte le questioni si hanno opposte opinioni probabili.

Per quanto i teologi siano sicuri di potersi servire di un'opinione meno probabile in confronto di altra più probabile, nelle questioni riguardanti esclusivamente la salute dell'anima evitando il peccato, l'umana prudenza affaccia talune eccezioni, che per chiunque non sia abituato alle giostre della dialettica e della casuistica basterebbero a dimostrare la falsità di tutto il sistema. Gli antichi probabilisti, nell'entusiasmo per il dominio loro porto dalle nuove teorie su tutto il mondo della morale, non esitarono ad ampliarlo sul mondo spirituale e fisico. Nel 1595 Pedro di Aragona sostiene che un'opinione probabile, in confronto di una più probabile, si può seguire in materia di fede, di diritto e di medicina (181). Verso il 1600 l'Henriquez richiama l'attenzione alla cura speciale necessaria nell'uso esclusivo di un'opinione più sicura in materie concernenti la fede ed i sacramenti — note sotto il nome di *media necessaria ad salutem* o *necessaria necessitate medii*

(176) Marc Instt. Moral. Alphons. n. 61.

(177) Mendo Epit. Opin. Moral., Discursus Praelegendus n. 8 - Gonzalez l. c.

(178) S. Alphonso de Liguori Apologia della teologia morale § 11, n. 36.

(179) Herzig Man. Confessar. P. I. n. 175.

(180) Scavini Tract. I, Disp. ii. c. 3, Art. 1 § 3 A. Q. I - Gury Comp. Th. Mor. I, 54.

(181) Per. de Aragon. de Justitia et Jure Q. LXIII. Art. iv.



*ad salutem* (182). Ma subito dopo il Carbone afferma esservi alcuni i quali dubitano se si possa seguire un'opinione probabile per ciò che concerne le forme e l'amministrazione dei sacramenti, ed egli non è d'accordo con loro ma col Medina, giacchè se puossi seguire la probabilità in tutte le cose gravi, perchè non anche in queste? (183). Sayre riconosce che in ciò il Medina ebbe dei seguaci, ma non si sente di applicare le probabilità ai sacramenti, come combatte pure l'asserzione che i medici ed i giudici possano seguire l'opinione meno probabile in confronto di altra più probabile (184). Vasquez dice apertamente che il giudice deve seguire l'opinione più probabile (185). Tommaso Sanchez discute a lungo la questione. Fatte talune eccezioni, pensa esser più probabile potersi seguire l'opinione meno probabile in medicina e nei sacramenti, ma non nelle decisioni giudiziarie, sebene quando due opposte opinioni si bilancino un giudice possa seguire ora l'una ed ora l'altra quando si tratti di evitare uno scandalo. Ma la sua osservazione a proposito dei sacramenti denota che, come a proposito del sacramento della penitenza, non si fosse ancor fatta distinzione tra la forma dell'amministrazione e la questione della sua validità o meno scaturiente dall'uso di opinioni meno probabili per parte del prete o del penitente (186). Col diffondersi del probabilismo, moralisti lassisti, come Juan Sanchez, non si sentirono disposti ad ammettere le eccezioni concernenti la medicina, il diritto ed i *media necessaria*; quanto a quest'ultimi, diffatti, egli asserisce arditamente che, siccome quanto li riguarda non è se non oggetto di congettura, un'opinione può virtualmente valerne un'altra (187). Ma, in genere, i probabilisti più conservatori riconobbero queste eccezioni, a proposito delle quali l'Henriquez sosteneva che, mentre un medico può per ignoranza ammazzare l'ammalato, chi segue un'opinione probabile non corre rischio alcuno, giacchè Dio misericordiosamente l'accetta e sana gli errori (188). Ancora, col progredire della tendenza lassista,

(182) Henriquez Summæ Theol. Mor. Lib. VI. cap. xxvii, n. 6.

(183) Carbonis Summæ Summar. Cas. Consc. T. I. P. 1, Lib. 5, c. 14.

(184) Sayri Clavis Reg. Sacerd. Lib. I, c. vii. n. 3, 4, 6; c. x. n. 11, 12; c. xi. numeri 3-13.

(185) Vasquez Opusc. Mor. *De restitutione* c. vi. § 3, n. 76, 86.

(186) Th. Sanchez. in Præcept. Decal. Lib. I. c. ix. n. 32-48.

(187) Jo. Sanchez Selecta de Sacram. Disp. XLIV. n. 1, 50 sqq.

(188) Henriquez Summa Theol. Moral. Præm. - Layman Theol. Moral. Lib. I. Tract. 1, c. 5, § 3, n. 15-16 - Val. Reginaldi Praxis Fori Pœnit. Lib. XIII. n. 105 - Busembaum Medullæ Theol. Moral. Lib. I. Tract. 1, c. 2, Dub. 1 - Marchaut Trib. Animar. T. I. Tract. 5, Tit. 3, Concl. 3.4 - Augustini Brevis notitia eorum que necessaria vel utilia sunt confessariis, *Conscientia*, n. 9.



molti rigettarono le eccezioni, per lo meno per ciò che riguarda i giudici (189). Concina afferma che il Camargo raccolse una lista di sette moralisti i quali sostenevano la proposizione che un giudice può decidere in base all'opinione meno probabile e che quest'opinione sarebbe riuscita a trionfare se non fosse stato per l'azione di Innocenzo XI (190), il quale, nel 1679, nella condanna delle proposizioni lassiste comprese pure quelle che estendevano l'uso delle opinioni probabili e meno probabili anche all'amministrazione dei sacramenti ed a quelle che permettevano ai giudici di seguire una probabilità minore (191). I probabilioristi non mancarono di approfittare di ciò, e sostennero che a quella guisa che i medici ed i giudici debbono seguire l'opinione più probabile, anche il confessore, nella sua qualità di medico e giudice delle anime, dovrebbe seguire la stessa regola, e che la proibizione di seguire un'opinione probabile in cose implicanti il danno dei terzi riguardava assai più l'offesa contro il prossimo che non quella contro Dio (192). I probabilisti ribatterono che il diritto naturale ottiene sempre il suo effetto, mentre nelle questioni di morale l'elemento controllatore è l'opinione e la credenza dell'attore, sì che il paragone non reggeva. Se uno sceglie una strada infestata dai ladri in luogo di una sicura, la sua fede sull'immunità non influisce affatto sul risultato ((193). Questo si applicava pure alla regola che quando una cosa implica il danno dei terzi non è lecito nemmeno seguire un'opinione sicura in luogo di una più sicura, come sarebbe lo scoccare un dardo attraverso ad un pruneto ad una cosa creduta una bestia, quando invece si tratta d'un uomo (194). Stando alla teoria probabilista, queste ragioni erano certamente soddisfacenti, e si ammette generalmente che dall'uso delle opinioni probabili si eccettuano le questioni di medici-

(189) Alph. de Leone de Off. et Pot. Confessar. Recoll. II. n. 100-1, 177, 179, 195.

(190) Concina Theol. Christ. contracta Lib. II. Diss. ii. c. 5, n. 4.

(191) Innoc. PP. XI. Decr. *Sanctissimus*, 1678. - « Prop. I. Non est illicitum in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti relicta tutiore, nisi id vetet lex, conventio aut periculum gravis damni incurrendi. Hinc sententia probabili tantum utendum non est in collatione baptismi, ordinis sacerdotalis aut episcopalis. - Prop. II. Probabiliter existimo judicem posse judicare juxta opinionem etiam minus probabilem ». Quest'ultima è tratta da Juan Sanchez ubi sopra.

(192) Wigandt Tribun. Confessar. Tract. II. Exam. iii. n. 29. - Habert Theol. Moral. *De Conscientia* cap. iv. Q. I.

(193) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 491 - Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. I. Dist. iii. n. 48-9, 56 - Roncaglia Univ. Mor. Tract. I. Q. 1, c. 1 Q. 4 - S. Alph. de Lìgorio Theol. Moral. Lib. I. n. 41-8.

(194) Voit Theol. Moral. I. n. 85, 91.



na, di diritto, e sacramentali (195). E' vero che l'eccezione dell'amministrazione dei sacramenti parrebbe distruggere tutto il probabilismo, scopo principale del quale si è di facilitare la concessione ed il ricevimento del sacramento della penitenza, ma a ciò si ripara con una serie di ingegnosi argomenti e colla confortabile ipotesi che la chiesa sana tutti i difetti (196).

Se si voleva preservare la fede dagli eretici e dagli infedeli, era necessario evitare di applicare il probabilismo alle materie di fede; e questo ci apre dinanzi un campo, di cui ci potremo occupare con una brevità troppo sproporzionata alla vastità dell'argomento. Alle indagini degli scolastici non sfuggirono i rapporti intercedenti tra coloro che si trovano fuori del grembo della chiesa e quelli che sono dentro. Se l'ignoranza invincibile scusa da peccato, i pagani che mai hanno sentito parlare di Cristo e dell'espiazione non ne hanno colpa e non possono esser condannati ai tormenti eterni. Questo risultato non si poteva accettare, e difatti prima che la dottrina dell'ignoranza invincibile assumesse l'estensione assunta, si ritenne non la si potesse applicare alle verità religiose. Ugo di S. Vittore dice che gli ignoranti vengono ignorati e non salvati. Alessandro Ales afferma che Dio illuminerà coloro che lo cercano, per modo che l'ignoranza di coloro che non hanno modo di conoscere la verità cristiana non è del tutto senza colpa. Guglielmo di Parigi dimostra facilmente che ammettere l'ignoranza invincibile in materia di fede equivale a spogliare il dogma di tutta la sua importanza. Gerson accetta quest'idea, e dall'assioma degli scolastici non potersi dare ignoranza incolpevole delle divine leggi se ne deduce il peccato mortale degli eretici e dei pagani (197). L'Aquinate dà una spiegazione più sagace, che dimostra l'efficacia dell'ignoranza, pur senza salvare i pagani. La loro infedeltà non è peccato, ma si dannano ciononostante per gli altri peccati, che non si possono rimettere senza la fede (198). Questa è diventata dottrina moderna; l'i-

(195) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 476, 489 - Manzo Epit. Theol. Moral. P. I. De Conscientia n. 22 - Gury Comp. Theol. Moral. I. 57 - Kenrick Theol. Moral. Tract. II. n. 21 - Bonal Instit. Theol. T. V. De Actib. Human. n. 132-5. - Marc Instit. Moral. Alph. n. 79, 84.

(196) Voit Theol. Moral. I. n. 120-3. - Lexicon Theol. Moral. ex Opp. S. Alph. de Ligorio v. *Opinio*.

(197) Hugon. de S. Victore de Sacram. Lib. II. P. vi. c. 5 - Alex de Ales Summæ P. II. Q. exii. Membr. 8 - Guill. Paris. de Legibus cap. XX. - Gersonis de Vita Spirit. animæ Lect. ii. in *Corp.*

(198) S. Th. Aquin. Summæ Sec. Sec. Q. X. Art. I. in *Corp.*



gnoranza del pagano e dell'eretico educato nella fede dei padri suoi non è colpevole, ma manca dei mezzi salvifici necessari alla remissione dei peccati (199). Eppure fu dottrina contemporanea tramandata dagli scolastici che l'eresia esigesse pertinacia; non è eretico colui che erra semplicemente per ignoranza ed è pronto ad abbandonare i suoi errori appena gli sian fatti conoscere (200). Ancor più liberali parvero voler esser i più antichi probabilisti. Il Sayre afferma che l'eresia non è peccato d'ignoranza ma di infedeltà; per esser eretico uno deve scientemente credere ciò che è rigettato dalla chiesa. Anche se l'ignoranza non è del tutto incolpevole ma si tratta di *ignorantia affectata*, procurata a bella posta per negligenza, non si può dire eretico, perchè ignora per non aver il disturbo di apprendere, e così erra nella fede, ma non crede coscienziosamente qualche cosa di contrario alle decisioni della chiesa. Tommaso Sanchez ritiene che i pagani e gli eretici non siano obbligati ad abbandonare i loro errori semplicemente appena sono loro dimostrati tali; per esserne responsabili essi debbono pertinacemente negare la verità dopo che la stessa è stata loro sufficientemente spiegata (201). Quell'*Enfant terrible* dei probabilisti che fu l'indomito Caramuel, non solamente riconosce che l'ignoranza insuperabile scusa dall'eresia, ma dice che scusa anche la deficienza intellettuale, la quale impedisce agli uomini di afferrare gli articoli della fede; diffatti, la fede aperta nel mistero della Trinità è impossibile agli ignoranti; nessuna donna lo comprende, e così pure nessun uomo, che non sia filosofo; la fede confusa è quanto ci si può aspettare dalla massa del genere umano, e qualora si esigesse più di questo nessuno, fatta eccezione di pochi teologi, si salverebbe. Deve bastare avere la fede in ciò che crede la chiesa (202). Ecco una dottrina alquanto pericolosa, ed i

(199) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. V. Q. unic. Art. 2, Arg. 6 - Sayri Clavis Reg. Sacer. Lib. II, c. ix. n. 13, 14 - Marchant Trib. Animar. Tom. I, Tract. V, Tit. 2 Q. I - Bonal Institt. Theol. Tract. *De Grat. et Gloria* n. 294

(200) Alex. de Ales Summæ P. II. Q. clxi. Membr. I - Durandi de S. Port. in IV. Sentt. Dist. XIII, Q. V, n. 6 - P. de Palude in IV, Sentt. Dist. XIII. Q. 3, Art. 1, Concl. I - Summa Sylvestrina v. *Hæresis* I. n. I - Armilla Aurea v. *Hæresis* n. 1, 2. - Mel. Cani de Locis Theol. Lib. XII. c. 9 - Dom. Soto in IV, Sentt. Dist. XXII, Q. ii. Art. 3, Concl. 5, Casus I - Azpilcueta Man. Confessar. c. XI, n. 22. - Però il Caietano fa una distinzione; sonvi certamente dei punti radicali di fede in cui il semplice fatto di esser miscredente fa di uno un eretico. - Caietani Summula v. *Hæresis*.

(201) Sayri Clavis Reg. Sacerd. Lib. II, cap. ix. n. 3 - Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I. c. xvi. n. 32; Lib. II. c. i. n. 4, 7.

(202) Caramuelis Theol. Fundam. n. 1348-51. Aggiunge che la cattiva vita dei preti non iscusava l'eresia, sebbene, qualora si trattasse di contadini, con un prete adultero, ubbriacone e bestemmiatore; difficilmente gli si potrebbe credere qualora dicesse di voler cangiar religione. Eppure passò sotto la censura romana.



probabilisti posteriori la modificarono aggiungendo non esser necessaria la pertinacia formale: basta che un eretico sappia che la chiesa la pensa diversamente (203). In materie *de necessitate medii ad salutem* non basta nemmeno l'ignoranza invincibile e la buona fede (204).

Se, su questo punto, l'ignoranza è stata oggetto di tante discussioni, si può immaginare se il probabilismo abbia voluto occuparsene. Nonostante tutta la teoria prudente dell'Henriquez secondo la quale le nuove teorie non si debbono applicare ai *media necessaria*, ciò non poteva mancare di avvenire. Troppa era la smania di scoperte e di servirsi di un mezzo così potente per diminuire la somma dei peccati umani spianando la strada della salute. Juan Sanchez dice che il Laymann ed altri errano negando che il probabilismo si possa applicare alle questioni di fede, e ritiene che un infedele possa attenersi alla sua fede, anche se riconosce che è meno probabile della vera fede (205). Ma si trattava di una dottrina troppo pericolosa perchè le fosse permesso diffondersi impunemente; però non venne condannata se non nel 1679, quando Innocenzo XI la comprese nel catalogo delle proposizioni riprovate (206). Naturalmente siffatta decisione era necessaria, ma non era facilmente conciliabile colle dottrine della probabilità e del peccato materiale. Era necessario ventilare la questione, cosa fatta dal Matteucci quando si fa a dimostrare che in forza di ciò un luterano che dubita della verità della sua fede con ciò stesso è obbligato ad abbandonarla, poichè un esame più minuto lo convincerebbe inevita-

(203) Arsedekin Theol. Tripart. P. I. c. ii. Art. 4. - S. Alph. de Ligorio Theol. Mor. Lib. II. n. 19.

(204) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 362, 476. Recentemente se ne è fatta una dottrina molto più mite. Marc (Institt. Moral. Alphons. n. 197-8), pur asserendo che tutti i battezzati eretici sono soggetti alle leggi della chiesa, aggiunge che molti eretici non lo sanno, e quindi sono facilmente scusabili per la loro ignoranza. Si danno pure delle circostanze che fanno presumere che la chiesa non voglia assoggettare gli eretici alle sue leggi perchè la loro osservanza produrrebbe non pochi inconvenienti. In un trattatello popolare trovo pure ammesso che la buona fede scusa da eresia. « La bonne foi réelle excuse un protestant du péché de l'herésie et lui donne la possibilité de se sauver »; ma la salute è assai più difficile giacchè manca della grazia e dell'aiuto per perseverare fino alla fine che si traggono dalla confessione e dalla comunione. - Entretiens familiers sur le protestantisme (Toulouse). La serie alla quale questi appartengono venne benedetta da Pio IX il 31 maggio 1862.

(205) Jo. Sanchez Selecta de Sacramentis Disp. XIX. n. 7. Tomas Sanchez pure propendette parecchio verso quest'opinione, ma dice che sul letto di morte tutti debbono seguire l'opinione più sicura e più probabile. - Viva Comment. in Prop. 4 Innoc. XI. n. 3. Cf. Concina Storia del Probabilismo Diss. I. c. ii. n. 9.

(206) Innoc. XI. Prop. 4. « Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens ductus opinione minus probabile ».



bilmente della maggiore probabilità della dottrina cattolica (207), ed il Voit afferma che un ebreo il quale riconosca il cattolicesimo è probabilmente obbligato ad indagare e convincersi della sua verità : se non ha occasione di istruirsi faccia appello a Dio, il quale non mancherà di illuminarlo. Per un altro verso, un cattolico che dubita della sua fede non è obbligato a fare indagine alcuna, ma deve combattere e rigettare il dubbio (208).

Medicina, diritto e fede non furono le sole materie in cui addimostrossi la vacuità della teoria probabilistica. Abbiamo visto come fosse sentimento generale che sul letto di morte si dovessero confessare i peccati dubbii in vista delle contingenze di quello spaventoso momento. Alcuni probabilisti applicarono questa regola a tutti i peccati da confessarsi in punto di morte, dicendo che allora occorreva seguire la via più sicura. Con ciò abbandonavasi tutta la teoria del probabilismo in modo così assoluto che il maggior numero dei probabilisti la rigettò, sostenendo che il costringere un morente ad un rigore maggiore di quello sostenuto necessario, a proposito di restituzione, di contrizione, ecc., sarebbe stato assai più pericoloso che sicuro. Tutt'al più ciò si potrebbe fare a mo' di buon consiglio, poichè fa certo piacere a Dio il vedere che la sua creatura fa tutto il possibile per obbedirgli anche materialmente (209).

Abbiamo visto come, alla fine del secolo XVII, gli sforzi della Santa Sede, concretati nell'elezione di Thyrsus Gonzalez a generale dei Gesuiti, avessero tutto l'aspetto di un colpo di grazia portato al probabilismo, privandolo del suo principale appoggio, la compagnia di Gesù. Verso la stess'epoca si ritenne pure condannato il così detto tuziorismo. Un dottore irlandese di Lovanio, Giovan Battista Sinnick, enunciò la dottrina dei rigoristi di estrema colla frase che nessuna probabilità, non esclusa la maggiore, basti a rendere sicura un'opinione, e questa figura fra le proposizioni condannate da Alessandro VIII nel 1690 (210). I probabilisti, oggetto di tante censure, si sentirono racconsolati alla condanna di un rappresentante dell'estremo opposto, e dichiaravano che si trattava, qui, di una condanna di tutto

---

(207) Matteucci Cautela Confessar. Lib. II. c. iv.

(208) Voit Theol. Moral. I. n. 106-7.

(209) Sporer Theol. Moral. Tract. I. n. 50 - La Croix Theol. Moral. Lib. I, n. 58.

(210) Alexandri VIII Prop. III - « Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam ».



quanto il tuziorismo. Ma il tuziorismo della condanna del quale tanto menavano scalpore era, più che altro, una creazione della loro fantasia, e non un dogma tenuto da una parte qualunque dei fedeli. Il decreto di Alessandro non si sognava affatto di occuparsi dell'idea che si dovesse sempre scegliere la via più sicura, poichè l'assemblea Gallicana del 1700, pur professando obbedienza allo stesso, faceva precetto di seguire in tutti i casi dubbii la via più sicura (211). Ma i probabilisti si consolarono sostenendo l'impossibilità del tuziorismo, perchè nel sacramento della penitenza esigerebbe la contrizione, mentre la chiesa accetta l'attrizione (212), ed il La Croix rivela senza volerlo fino a qual punto i moralisti avessero deviato dai precetti di Cristo, poichè, scagliandosi contro i pesi insopportabili imposti dal tuziorismo, dice che esso ci costringerebbe ad attribuire tutte le nostre azioni a Dio, e ad abbracciare tutti i consigli del vangelo — ossia, in altri termini, porterebbe a far rivivere il vero cristianesimo (213). Gli anti-probabilisti si rifiutarono di riconoscere la loro dottrina nelle stravaganze del Sinnick. L'Habert dice esser sicuro seguire un'opinione moralmente certa, anche se ce n'è una più sicura (214), ed il Concina sostiene che anche l'opinione meno probabile può esser la più sicura! più sicuro e più probabile sono cose distinte, che si deducono da differenti principii; più sicuro è ciò che meno espone al pericolo di peccato, più probabile è ciò che meglio ci avvicina alla verità (215). Eppure col loro aderire all'antica regola nelle materie dubbie doversi seguire la via più sicura, essi si facevano ancora eco del rigorismo della chiesa medioevale. Se uno dubita dell'esistenza di una legge deve diportarsi come se esistesse, se dubita della riserva di un caso deve astenersi dall'assolverlo, se dubita di aver confessato un peccato o dal suo carattere mortale deve confessarsene, se dubita di aver fatto un voto o dell'obbligatorietà dello stesso deve osservarlo. Ma allora anche qui, come in tanti altri tentativi di erigere un sistema, per poter tradurre quest'opera in pratica, sarebbe necessario stabilire che gli scrupoli non sono dubbii; gli scrupoli possono esser effetto di debolezza di mente, di ignoranza, di tentazione del demonio, di castigo di Dio, e quando ci si chiede come li si possano distinguere, l'unica risposta che ci si

(211) Habert Theol. Moral. *De Conscientia* c. iv. Q. I.

(212) Viva Comment. in Prop. 3 Alex. VIII. n. 10.

(213) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 487.

(214) Habert Theol. Moral. *De Conscientia* c. v. Q. I.

(215) Concina Theol. Christ. contracta Lib. II. Dist. ii. c. 2, n. 6.



dà è colla preghiera, collo studio, e col consiglio di un uomo prudente (216).

Gli sforzi fatti dalla Santa Sede nella seconda metà del secolo XVII, assopirono ma non estinsero il probabilismo. Col sorgere del secolo XVIII, l'ardore con cui il papato, capitanato dai Gesuiti, investossi nella controversia a proposito dell'attrizione e della condanna del Quesnellismo dimostra come la sua politica avesse mutato direzione ed il lassismo poco avesse da lui a temere. Nel 1705, e cioè l'anno stesso della morte del Gonzalez, apparve il « Clericus Romanus contra nimium rigorem munitus », del gesuita Francolini, munito dell'approvazione del generale Tamburini, e questa venne seguita dalle opere di altri gesuiti, quali il Viva, il La Croix, il Casnedi, il Vogler, il Voit, il Reuter, ecc. Nè la difesa del probabilismo trovossi ristretta nella Compagnia di Gesù, come dimostrano le opere dello Sporer, del Reiffenstuel e del Roncaglia, alle quali bisogna aggiungere il probabilismo mitigato dell' Amort. Ma gli avversari non rimasero colle mani in mano; lo si può vedere dalle teologie dell'Antoine, dell'Hubert e di altri, sebbene i polemisti più attivi si addimostrassero i Domenicani, il cui odio per la Compagnia di Gesù ben poco aveva perduto di intensità. Durante la prima metà del secolo, non fu che una guerra continua di trattati ed opuscoli, e verso la metà i Domenicani Daniele Concina e Gianvincenzo Patuzzi furono indubbiamente i principali campioni del loro ordine. Come di regola, la Santa Sede se ne stette in disparte e mise imparzialmente all'indice i libri tanto dell'una che dell'altra parte, che si presentassero troppo aggressivi. Benedetto XIV mentre portava alle stelle il Liguori accettava la dedica della *Theologia Christiana* del Concina. Nelle istruzioni da lui impartite ai confessori per la ricorrenza del giubileo del 1750, cita la condanna delle opinioni lassiste fatta da Alessandro VII col decreto del 1665, ma una curiosa differenza riscontrata tra il testo latino e la versione italiana della bolla rivela il desiderio di conciliare i due partiti, ed altrove dice che la Santa Sede non ha costume di decidere contro le opinioni accettate dai dottori, se non dietro gravi motivi (217). Nel 1761,

(216) Wigandt Trib. Animar. Tract. II. Exam. 1, n. 15; Exam. 2, n. 2-3. - Alasia Theol. Moral. *De Act. Human.* Diss. ii. c. 5, Q. 5.

(217) Bened. PP. XIV, Bull. *Apostolica Constitutio* § 21, 26 giugno 1749 (Bullar. III. 70). Egli ammonisce in lingua volgare i confessori nei casi dubbii a consultare molti libri « e poi prenda quel partito che vedrà più assistito dalla ragione e dalla autorità ». Ecco il probabiliorismo, ma nella versione latina il più è omissso. Natu-



si verificò una circostanza che molto diede a sperare ai probabilisti. Il parroco di Avisio, nel 1760, aveva pubblicato sur un foglio volante undici proposizioni che proponeva alla discussione pubblica. Si trattava semplicemente di un certo numero di luoghi comuni del probabilismo — esser lecito seguire l'opinione meno probabile favorevole alla libertà ed il probabiliorismo esser pericoloso perchè conducente al rigorismo — ma il suo ordinario diocesano, il vescovo di Trento, le condannò ed inviòle al Sant'Ufficio perchè confermasse il suo giudizio. La questione venne dibattuta in piena congregazione, al cospetto di Clemente XIII, e la condanna approvata. Ma il trionfo dei probabilisti fu di breve durata, giacchè il Liguori scrisse al Maestro dei Sacri Palazzi, al Segretario dell'Indice, ed al Penitenziere Maggiore, Cardinale Galli, che lo assicurarono come e qualmente con ciò non si avesse voluto condannare alcuna delle proposizioni discusse nelle scuole e cattolicamente sostenute. Ma si astennero dallo specificare quale proposizione avesse provocata la censura, ed il foglietto restò all'Indice (218). Nel 1786, il sinodo di Pistoia ebbe a dichiarare che la verità avrebbe dovuto essere la regola esclusiva delle umane azioni, e che l'ignoranza, l'inavvertenza e la probabilità non scusavano affatto il peccato (219), e per quanto la Curia si arrabbiasse per scoprire e condannare gli errori celati in queste proposizioni, la proposizione sfuggì alla censura della bolla *auctorem fidei*. Gerdil, uno dei membri più dotti e più apprezzati del Sacro Collegio, innalzato al cardinalato nel 1777 da Pio VI, si distinse come eloquente ed acuto avversario del probabilismo (220). Qualora, nel conclave di Venezia del 1800, fosse stato scelto a successore di Pio, come sarebbe stato probabile se non fosse stato per l'opposizione dell'imperatore Francesco II, lo sviluppo della teologia morale moderna avrebbe probabilmente preso altre vie.

Nel 1742, il Concina dichiarò che la battaglia contro il probabilismo era già vinta, e parve aver ragione quando potè accennare ai de-

---

ralmente, il Liguori (Istruzione pratica, c. 1, n. 42) insiste nel dire che siccome il latino è inteso per tutta la cristianità, così la versione latina è la più autorevole. In *De synod. diocesana* (Lib. XII. c. 5, n. 15) dice: « Quin ipsa apostolica sedes cavere solet ne quid novi contra jus commune receptasque doctorum opiniones sine gravi causa decernat ».

(218) S. Alph. de Liguori *Theol. Moral.* Ed. 1767, pp. 21-22; Ejusd. Difesa della Dissertazione sull'uso moderato dell'opinione probabile § 4. - *Index Clem. XIV.* 1770, p. 304; *Index Leon. XIII.* 1887 p. 260.

(219) *Synod. Pistoriens.* Sess. III. § 13.

(220) Gerdil *Theol. Moral.* Lib. II. Q. ii. iii. - Saggio sul Discernimento delle opinioni § ii.



creti di Alessandro VIII e di Innocenzo XI, all'azione delle assemblee della chiesa gallicana, alla condanna pronunciata dalle università e da quasi tutti gli Ordini religiosi ed alle pastorali di molti vescovi; difatti il probabilismo non poteva citare in suo favore nemmeno una espressione autorizzata di un solo papa, di un solo vescovo, di una sola università, di un sinodo o di un ordine religioso, ma solo gli scritti di pochi teologi (221). Se avesse voluto appena appena guardarsi attorno avrebbe avuto motivo di dubitare della sua asserzione, poichè la teoria morale dei Gesuiti era una delle più potenti macchine di distruzione. Nella prima soppressione avvenuta in Portogallo, ciò non figura molto, sebbene il manifesto reale del 1759, che giustificava l'espulsione, trattasse a lungo degli errori insegnati dai Gesuiti, specialmente a proposito dell'omicidio, del tirannicidio e dello spergiuro (222). Ma il colpo fatale venne dato nel 1752, colla loro soppressione in Francia. Il Parlamento di Parigi troppo aveva pazientato e troppo aveva sofferto nella sua prolungata resistenza alla costituzione *unigenitus* per non far tesoro delle passate amarezze; esso era fortemente giansenista, e nella dottrina probabilistico-lasista dell'Ordine riconosceva il mezzo più sicuro di attirarsi il favore popolare. Con un *arret* del 6 agosto 1761, ordinava che venissero abbruciati dal carnefice i libri di ventiquattro autori gesuiti, compresi il Toletus, il Sa, van Beek, Bellarmino, Tanner, Gregorio di Valenza, Gabriele Vasquez, Busembaum, La Croix, Escobar, Lessius, Azor, Molina, per la loro dottrina sul regicidio, non solo ma anche per altre teorie morali (223). Clemente XIII intercedette energicamente in favore della Compagnia; Luigi XV era contrario alla soppressione, ed ordinò di sospendere l'*arret*. Allora il Parlamento, il 4 settembre, gli presentava una raccolta di estratti di opere di gesuiti a proposito dell'omicidio, del tirannicidio e della supremazia papale; questo venne pure presentato a cinquantun vescovi radunati a Parigi, quarantasei dei quali si unirono a sostenere i diritti della Compagnia, mentre Père Balbani non si peritò di sostenere che le dottrine impugnate erano state insegnate dai maggiori dottori della chiesa prima del Loyola (224). Frattanto il Parlamento ordinava di fare una raccolta più comprensiva di dottrine

(221) Concina Storia del Probabilismo Diss. I. c. 5, n. 35.

(222) Manifeste du Roi de Portugal, Amsterdam, 1759.

(223) Isambert *Anciennes Lois Françaises*, XXIII. 312.

(224) Picot, *Memoires pour servir a l'histoire Ecclesiastique du dix-huitieme Siècle*, 2 Ed. T. II. pp. 405-7. - Balbani, *Appel a la raison des Ecrites et Libelles publiés par la passion centre les Jesuites de France*. Bruxelles, 1762.



lassiste estratte da opere di Gesuiti. La raccolta venne fatta con molto ordine, venne stampata in latino e volgare ed apparve in quattro volumi nel 1762 (225). Per il suo carattere ufficiale, questa compilazione produsse un'impressione enorme, nella pubblica opinione, e fu il colpo finale che mise il Parlamento in grado di mandare ad effetto il suo divisamento. In una lettera ufficiale al Procuratore Generale del Parlamento di Tolosa, il vescovo di Castres ebbe a dichiarare: « è quest'opera fatale che produsse la loro rovina in parecchi parlamenti del regno e minaccia di consumarla in tutti gli altri » (226). Invano i gesuiti accorsero a parare l'attacco, in due maniere fra loro contraddittorie. Una fu quella di stampare una collezione di opinioni di scrittori estranei al loro ordine, dimostrando che la morale casuistica lassistica non era esclusiva del loro Ordine. L'altra fu una critica curiosa in tre volumi in quarto degli *extraits et assertions* per dimostrare che si trattava di falsificazioni e di mutilazioni, e difatti davano una lista di 758 errori e falsificazioni. I compilatori degli *extraits* avevano compiuta la loro opera affrettatamente, e non erano stati più accurati di quello che ordinariamente sarebbe necessario in una controversia politica, quindi non era difficile trovarvi non pochi errori ed esagerazioni. Eppure, pur facendo tutte le concessioni possibili alla fretta, all'odio ed alla malignità, gli scritti dei casuisti gesuiti presentavano un solido substratum di dottrina lassista, sufficiente ad urtare il senso morale di una comunità in cui l'educazione teologica di due generazioni era stata delle più rigide. Naturalmente i Gesuiti non erano i soli responsabili di tutto questo, ma la Compagnia si era fatta tanto apertamente paladina del Probabilismo quando questo era ancora in fasce, che vani tornarono tutti gli sforzi di scagionarnela; essa aveva ancora molti amici a corte e nell'episcopato, ma ogni resistenza fu vinta, ed una volta tanto, l'accusa di Giansenismo che tante volte era tornata così efficace, questa volta, fu inutile. Nell'*arret* finale di soppressione, in data 6 agosto 1762, le particolarità delle sue dottrine immorali occupano uno spazio notevole e contribuirono a rafforzare la conclusione che l'esistenza della Compagnia è incompatibile coll'esistenza di uno stato ben ordinato (227).

(225) *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre que les soi-disant Jesuites ont de tou les temps et perseveramment soutenues, enseignées et publiées dans leurs livres avec l'approbation de leurs superieurs et Generaux, verifiées et collationnées par les Commissaires du Parlement, etc.* Paris, chez P. G. Simos, Imprimeur du Parlement, 1762.

(226) *Actes du clerge de France en faveur des Jesuites*, P. II.

(227) Isambert, XXIII. 335-46.



Invano, nel 1764, Clemente XIII riconfermò tutte le approvazioni della Compagnia pronunciate dai suoi predecessori, denunciando gli sforzi depravati dei malvagi per dimostrarla irreligiosa, e dichiarandola riboccante di pietà e di santità (228). Allorquando, nel 1767, Carlo III di Spagna seguì l'esempio della Francia coll'improvvisa e segreta deportazione dei gesuiti, le giustificazioni esposte dai vescovi al loro gregge per quietare lo spirito pubblico dovettero forzatamente occuparsi dei malanni morali derivanti dal probabilismo e dalla casuistica della Compagnia (229). Avvenuta la soppressione, una delle prime misure del re fu un ordine reale in data del 23 gennaio 1768, a tutte le Università del regno, di abbandonare l'uso della *Medulla* del Busebaum, generalmente usata come libro di testo, eppoi altri ordini con cui si sopprimeva la dottrina della scuola gesuitica (*escuela llamada jesuitica*) in tutte le facoltà ed istituzioni scolastiche (230). Quando, più tardi, Carlos insistette vigorosamente presso Clemente XIV per ottenere la soppressione completa della Compagnia, una delle ragioni da lui addotte fu la corrotta morale e la dottrina insegnata dai membri della stessa nei suoi stati, ed in questo venne appoggiato da lettere di quaranta vescovi spagnuoli (231). Ma nel breve di soppressione si accennò appena di passaggio all'argomento della lassezza della loro dottrina (232).

(228) Clement. PP. XIII. Const. *Apostolicum*, 7 gennaio 1764. Questa bolla accennava a tre lettere, stampate a Napoli nel 1765, denunciate dall'Inquisizione il 4 settembre 1765, come esecrabili e detestabili, ed ordinava di abbruciarle come proposizioni erronee, false, urtanti le pie orecchie, favorenti lo scisma; audaci; caluniose; sediziose, e disordinatamente insultanti all'autorità dell'apostolica Sede. Rimasero all'Indice (Index Leonis PP. XIII. 1887, p. 185).

(229) Recueil des pièces concernant les Jesuites d'Espagne, Paris, 1768, IX.me Serie, p. 43; XI.me Serie, pp. 26, 43. - Carta de Edictio de Don Manuel de Palmero y Rallo, obispo de Gerona, p. xxiii. (8 febbraio 1768). - Pastorales de Don Francisco Armana, obispo de Lugo, pp. 324-30.

(230) Recueil des pièces, IX.me Serie, p. 77. - Novissima Recopilacion, ley 4, Tit. 4, Lib. VIII.; ley 4, Tit. 5, Lib. VIII.

(231) Theiner, Hist. du Pontificat de Clement XIV. T. II. p. 108. - Esitando Clemente a sopprimerla pensò dapprima ad una riforma della Società, uno dei primi articoli della quale dovesse esser la soggezione ai vescovi della teologia e della morale dei Gesuiti (Ibid. p. 203).

(232) Clement. PP. XIV. Const. *Dominus ac Redemptor* § 22 (21 luglio 1773). Nella difesa da lui fatta dei Gesuiti, padre Borgo enumera fra i mezzi usati per procurarne la caduta: « falsi errori attribuiti; azioni ed opinioni giuste, o almeno niente ree, in reo aspetto e senso travolte; falsificazioni orrende, di scritture, di dati testi », e parla del Concina come di « Quel fanatico di Fr. Concini da Roma stessa e sotto gli occhi della Curia Romana affastellava de' tomi e de' tomi di caluniose falsificazioni ed imprudentissime imposture contro i più celebri autori della Compagnia ». - Memoria Cattolica, Cosmopoli (Roma 1780, pp. 25, 82. - Per la storia di quest'audace



Una nemesi storica perseguitava la Compagnia, poichè i gesuiti nella loro lunga lotta per il probabilismo avevano trovato un'arma di efficacia formidabile nell'accusa di giansenismo di cui si servirono a sazieta. E questo fin da principio. Quando Prospero Fagnani, il primo canonista del suo tempo ed uno dei più stimati ufficiali della Curia, scrisse una difesa del probabilismo, Caramuel, attaccandolo, lo denunciò per giansenista nei suoi *apologema pro antiquissima et universalissima doctrina de probabilitate*, che perciò venne messo all'Indice col decreto del 15 gennaio 1564 (233). Il Card. Aguirre afferma che i Gesuiti stigmatizzavano di giansenisti e di Baianisti tutti coloro che sostenevano l'antica regola doversi seguire la via più sicura; egli stesso dovette bersi quest'accusa ed altrettanto accadde di Innocenzo XI (234), mentre furonvi dei gesuiti che non esitarono ad accusare il loro stesso generale Tyrus Gonzalez della stessa eresia (235). Terrill ebbe a dichiarare che il Giansenismo era la madre del probabilismo, e La Croix, citandolo, aggiungeva che non si potrebbe trovare mezzo più efficace per rendere i divini precetti impossibili ed odiosi i sacramenti (236). Francolini, citato con approvazione dal Liguori, dice che la teologia speculativa dei Giansenisti è il Giansenismo, la loro teologia

tentativo di dimostrare la nullità del breve di soppressione vedi De Backer, II. 76, VII. 127. Nessuna meraviglia che venisse abbruciato per ordine di Pio VI, il 13 giugno 1781, e che Luigi Perego, il tipografo, venisse imprigionato, poichè esso parla del decreto papale come di « un perpetuo tessuto d'imposture, di falsità, di calunnie, d'insulti » (p. 55), e parla « per chiudere la sozza bocca dello Stenditore malizioso » (p. 86). Nonostante la condanna, avvenuta nel 1787, il Borgo pubblicò « Anecdotti interessanti di storia e di critica sulla Memoria Cattolica », in cui venne arditamente ristampata la Memoria, nè più venne messa all'Indice. Quasi a dimostrare come la casuistica avesse per completo distrutto il senso morale della Compagnia, il generale Ricci ammette (Memoria, p. 148) che quando, nel 1772, si incominciò a prevedere la soppressione egli ricorse per protezione dell'Ordine all'eretico Federico il Grande. Decretata la dissoluzione, Federico e la scismatica Caterina II rifiutarono il permesso di pubblicarlo nei loro domini ed i Gesuiti quivi domiciliati rifiutarono di obbedire mantenendo la loro organizzazione, e pare che agissero così in base al principio riflesso che una legge insufficientemente promulgata non obbliga. Nel 1801, Pio VII ricompensò la loro disobbedienza col riconoscerli (Const. *Catholicæ Fidei*, 7 marzo, 1801), ed essi servirono di fondamento alla novella ricostruzione della Compagnia nel 1814 (Const. *Sollicitudo Omnium*, 7 agosto 1814).

(233) Döllinger u. Reusch, I. 123. - Index Alex. VII. Romæ, 1664, p. 398.

(234) Aguirre Concil. Hispan. *Ad Lectorem* n. 37. - Döllinger u. Reusch, I. 186. Se era vero che Innocenzo XI manifestasse il desiderio di concedere il cappello cardinalizio ad Antoine Arnauld, nessuna meraviglia che costui venisse qualificato di « Giansenista ». - Gregoire Hist. des Confesseurs des Empereurs etc., p. 158. - Reusch der Index der verbot. Bücher, II. 480.

(235) Concina, Storia del Probabilismo, Diss. II. c. vi. § 7.

(236) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 293.



miorale il rigorismo; i loro tre principii sono di esaltare l'autorità dei Padri, deprimere quella dei papi, non concederne alcuna ai teologi moderni (237). Il Concina si lagna che gli anti probabilisti non possano nè predicare nè scrivere la verità senza sentirsi dire di agire su-  
bendo l'imbeccata di Arnauld e di Pascal e perfino di Lutero e di Melantone (238). Una parte degna di nota di questa guerra fu la risurrezione della favola della conferenza di Bour-Fontaine, in cui dicesi che nel 1621 Cornelio Giansenio, Duverger de Haurenne, Antoine Arnauld, Filippo Cospean, Pierre Camus, Simon Vigor, ed un settimo di cui si tace il nome, avrebbe congiurato per rovesciare il cristianesimo sostituendolo col Deismo, col pretesto di richiamare in vigore le dottrine di S. Agostino. Nel 1654, Jean Filleau, sotto ispirazione dei gesuiti, raccontò al mondo questa storia portentosa, ma presto venne dimenticata, per essere richiamata in vita nel 1756 con commenti, allo scopo di dimostrare che i rigoristi od i così detti giansenisti si erano segretamente impegnati a minare la fede cristiana. Sotto questa forma venne tradotta in varie lingue ed ampiamente diffusa colla debita approvazione della autorità ecclesiastiche (239). Questo fecondo sistema di confondere il giansenismo col rigorismo è durato fino al giorno d'oggi. Abbiamo visto più sopra quale uso ne facesse Padre Müller. Scavini non esita a dire che di opposizione al probabilismo non si sentì mai parlare fino ai tempi di Cornelio Giansenio e dei suoi settarî; ei li presenta all'abbominio dei fedeli e deplora che le loro dottrine si continuino ad insegnare sotto altri nomi (240). Fatto sta che la chiesa gallicana scomparve ingoiata dalla Rivoluzione, e quando venne ricostruita dal Concordato di Napoleone non ebbe nè organizzazione nè tradizioni tali da poter continuare la lotta per le sue

(237) Francolini Clericus Romanus contra nimium rigorem munitus, Præm. - S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Diss. Prolegom. P. I, c. vi. n. 6.

(238) Concina Storia del Probabilismo, Introd. § 1, n. 1, 2.

(239) P. Gabriello-Silvani, Della Falsità del Progetto di Borgo-Fontana, Firenze, 1788. Delle amplificazioni della Storia del Filleau possiedo tre amplificazioni: Veritas concilii Burgofonte initi ex hujus executione demonstrata, seu verum sistema Jansenismi et evolutio mysterii iniquitatis. Opus Gallico primum sermone conscriptum, 2 tom. 8.vo. Augustæ Vindel. 1764. - La realtà del Progetto di Borgo Fontana dimostrata dalla sua esecuzione. Opera che mette in vista la cabala artificiosa de' Novatori di Francia e di Olanda per estermiare la chiesa e l'efficacia delle promesse di Gesù Cristo in preservarla con eterna confusione de' suoi nemici. Edizione terza italiana, 2 tom. 8.vo. Assisi, 1787. - Beweis von der Wirklichkeit der Zusammenkunft in Bourgfontaine etc. 2 tom. 8.vo, 1793.

(240) Scavini Theol. Moral. Tract. I. Disp. ii, c. 3, Art. 2, § 3, A. Q. 4; Ib. Tract. I Not. G. J. M.



libertà. Allora venne rotta l'ultima barriera che ancora si opponeva alle intromissioni di Roma; secondo lo spirito papale gallicanesimo, giansenismo e rigorismo erano l'incarnazione delle forze nemiche dell'autocrazia della Santa Sede. Colla scomparsa del suo ultimo avversario, questa poteva celebrare la sua adesione al lassismo colla beatificazione di S. Alfonso de' Liguori avvenuta nel 1816, e colla canonizzazione avvenuta nel 1832, e recentemente nel 1864, un teologo francese a giusta ragione poteva congratularsi colla Francia per la sua emancipazione dalle ultime reliquie del Giansenismo mediante l'influenza del Liguori, del quale più che la persona, sono state canonizzate le dottrine (241).

Evidentemente il peana del trionfo intonato dal Concina era prematuro, e nemmeno la caduta dei gesuiti riuscì ad evitare il trionfo finale della causa da essi sostenuta con sì superba audacia. Diffatti, il probabilismo e la nuova teologia rappresentavano per la chiesa una necessità, se solo si voleva nascondere l'impossibilità in cui si versava di poter sostenere che il confessionale è quel tribunale che sempre ha preteso di essere. Gli anti-probabilisti a questa necessità han sempre tenuto chiusi gli occhi; essi non s'accorgevano di far tanto fracasso per una cosa impraticabile; dopo aver fatto sfoggio dei loro migliori argomenti credettero di poter cantar vittoria. Eppure un nuovo difensore della causa apparentemente vinta era sorto nella persona di Alfonso Liguori, il quale, con poche concessioni di forma, più che di principio, richiamava in vita la causa ormai volgente a tramonto e le spianava la strada al dominio. Ma prima di esaminare l'opera sua, dobbiamo soffermarci alquanto a considerare un cambiamento radicalissimo verificatosi nel modo di procedere del probabilismo, che, senza modificare i risultati, ha essenzialmente alterato tutti i modi di arrivarvi. Tale cambiamento è rappresentato dallo sviluppo di quello che passa sotto il nome di probabilismo riflesso.

Come abbiamo visto, uno dei principii originarii del probabilismo del sec. XVII era questo, che quando fossero in ballo due opinioni più o meno probabili, l'attore potesse scegliere quella che meglio gli convenisse, senza riguardo al grado di probabilità o di sicurezza. Nessuno può agire con coscienza dubbia, ma la probabilità gli fornisce un grado sufficiente di certezza morale; egli può con tutta sicurezza agire in base ad una coscienza probabile, senza badare alla verità o

(241) *Vindiciæ Alphonsianæ*, p. xxix.



falsità ultima dell'opinione probabile in base alla quale agisce, e così venne innalzata al grado di assioma la frase *qui probabiliter agit prudenter agit* (242). Come afferma il La Croix chi agisce con coscienza dubbia pecca, formulando il sillogismo che mette capo a questa conclusione, egli non deve dire che la liceità è certa, ma solo che è probabile; a ciò l'uomo prudente può assentire, giacchè è certamente così, e questo porta a una conclusione certa (243). Ora, dice il Laymann, la certezza che giustifica l'azione in base ad un'opinione probabile sta nel fatto che, nell'opinione dei dottori, è probabile (244).

Contemporaneamente crebbe l'uso di quelli che passano sotto il nome di principii riflessi, i quali servono, non a determinare in genere le questioni speculative concernenti la probabile liceità delle azioni, ma a mo' di aiuti a risolvere taluni casi speciali. Il più antico fra questi principii, al quale abbiamo alluso nel capitolo precedente, è la regola che l'ignoranza invincibile scusa da peccato. Ad essa si ricorse fin dai tempi di S. Bernardo, ed il santo la condannò, sebbene fosse ancora ben lungi dall'aver l'estensione ricevuta in seguito nelle mani dei casuisti (245). Graziano, citando da pseudo-Agostino, dice poter appellare all'ignoranza solo chi non ha opportunità di istruirsi, (246) e passa poscia a dire che negli adulti l'ignoranza del diritto naturale è condannabile (247). Jhon Nider pensa che i peccati di ignoranza siano i peggiori; il peccatore non sa di commettere peccato, e perciò non può nè pentirsi nè confessarsi, e con tutto ciò non è scusabile (248). Di questo si fa eco S. Antonino, aggiungendo la massima ormai comune entrata fra le regole di diritto codificate da Bonifacio VIII, che l'ignoranza del fatto scusa, ma non quella della legge (249). Questa distinzione venne abbandonata, e l'ignoranza invincibile divenne un mezzo efficacissimo per esonerare i peccati dalle responsabilità inerenti alle loro azioni; abbiamo visto come essa por-

(242) Nam cum quælibet opinio tutam reddat conscientiam in operando, non minus tutus erit operans juxta unam quam juxta aliam opinionem. - Jo. Sanchez Selecta de Sacramentis Disp. XLIV. n. 66. Et dum opinio hanc certitudinem de probabilitate habet est tuta; ea enim tuta est quæ peccatum excludit, et in hoc quod est peccatum excludere nulla opinio est tutior quam alia. - Mendo Epit Opin. Moral. Discursus Prælegendus n. 7.

(243) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 303-6.

(244) Layman Theol. Moral. Lib. I. Tract. 1, c. 5, § 2, n. 8.

(245) S. Bernardi Serm. de Diversis XXVI. n. 2.

(246) Ps. Augustin. Quæstiones ex Novo Test. Q. 67. - Can. 16 Dist. XVII.

(247) C. 12 Caus. 1, Q. 4.

(248) Jo. Nider Præceptorium Divinæ Legis, Præcept. III. c. viii.

(249) S. Antonini Summæ P. I. Tit. xx. (Ed. Venet. 1582, T. I. fo. 491, col. 4).



tasse ad una specie di tolleranza dell'eresia e del paganesimo. Inoltre il grado di colpevolezza dell'ignoranza regola la colpevolezza del peccatore; se l'ignoranza è colpevole solo venialmente riduce a veniale il peccato mortale (250). Evidentemente Cristo era in errore quando supplicava Dio di perdonare ai suoi crocifissori, perchè non sapevano ciò che si facevano; il probabilista ne sa di più, ed afferma che se essi furono invincibilmente ignoranti non commisero peccato (251). Il quantitativo di diligenza richiesto per scusare da errore in caso di dubbio varia a seconda del temperamento del teologo, Valère Renaud espose delle esigenze quasi impraticabili (252). Meno duri sono parecchi autori moderni. Una coscienza è invincibilmente erronea quando la diligenza ordinaria non basta ad indicare l'errore. Il seguire siffatta coscienza erronea non è peccato, giacchè è una *conscientia recta*, vera o falsa poco importa, ed è peccato disubbidire ai suoi precetti, sebbene l'azione possa essere nociva (253). Fino a qual punto di lassi- smo arrivasse la definizione dell'ignoranza invincibile può vedersi nell'argomento adottato dal Gury per dimostrare come si possa abbandonare l'opinione più probabile per una meno probabile: non è obbligato chi invincibilmente ignora l'obbligo; ma *ex hypothesi* io ignoro invincibilmente l'obbligo quando è incerto o non certamente conosciuto; dunque non posso ritenermi obbligato; dunque non posso sapere di essere obbligato (254). Così l'ignoranza invincibile può esistere ogni qual volta esistono due opposte opinioni probabili.

Ma i due principii riflessi che maggiormente influirono sul probabilismo più recente furono le massime che la condizione del possessore è la migliore *melior est conditio possidentis*, e che una legge dubbia non obbliga *lex dubia non obligat*. Alcuni moralisti enumerano tutta una serie di altri principii riflessi sussidiarii, ma a noi basterà esaminare brevemente questi. La loro applicabilità alla morale venne riconosciuta simultaneamente o quasi, ma mentre il primo, nelle mani di abili dialettici, si fece presto riconoscere, il secondo ebbe uno sviluppo assai più lento.

Come regola legale il vantaggio derivante dal possesso venne incorporato nel diritto canonico di Bonifacio VIII nel 1298 (255). S.

(250) Sayri Clavis Reg. Sacerd. Lib. II. c. ix. n. 33.

(251) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 361.

(252) Reginaldi Praxis Fori Pœnit. P. I. Tit. xi. n. 28.

(253) Bonal Institt. Theol. T. V. *De act. human.* n. 102, 107, 109 - Marc Institt. Alph. n. 16, 21, 23. - Stapf Epit. Theol. Moral. § 54, n. 2, 3.

(254) Gury Comp. Theol. Moral. I. 60.

(255) *In pari delicto vel causa melior est conditio possidentis.* - Reg. Juris lxx. in Sexto *Ad Calcem.*



Antonino lo considera come regola facente parte del *forum contentio sum*, e lo restringe alla sfera delle liti (256), ma ben presto i moralisti ne ampliarono l'applicazione. Prierias, per esempio, dice che in caso di frode sulle rendite, se c'è dubbio, il confessore non deve obbligare il penitente alla restituzione, perchè il possessore ha il diritto del vantaggio che gli deriva da tale sua qualità (257); e nella seconda metà del secolo XVI, Azpilcueta rivela la tendenza ad ampliarne l'applicazione al *forum internum* (258). Verso il 1600, Carbone ne dimostra l'uso in morale quando, discutendo la questione dell'obbedienza agli ordini di un superiore, dice: « se voi sostenete che il superiore possiede la vostra obbedienza, io vi rispondo che il suddito è padrone della propria vita e del proprio onore, della perdita delle quali cose è minacciato » (259). Subito dopo Tommaso Sanchez discute lungamente la questione, e lo fa in modo da lasciar scorgere come si trattasse di una novità nelle scuole. Egli riconosce che generalmente viene ristretto al campo legale, ma ritiene esser più probabile che si possa pure usare nel risolvere dubbî di coscienza. In questi, come nei rapporti di legge e libertà, il possesso sta contro colui al quale spetta l'onere della prova, come nei tribunali. Se io so d'aver contratto un debito e non so di averlo pagato, debbo conservarlo; il possesso sta nella parte dell'obbligo e l'onere della prova spetta a me (260). Ecco l'atteggiamento che i moralisti stavano per assumere. Essi in un dubbio di coscienza scorgevano una specie di litigio tra la legge e la libertà, per un verso, il desiderio dell'individuo, per l'altro, in cui la coscienza agisce da giudice, l'una e l'altra parte ha il diritto di beneficiare delle sottigliezze scolastiche che può suggerire. Questo curioso atteggiamento è espresso concisamente da Padre Terrill quando, difendendo la dottrina del possesso, dice che essa favorisce egualmente Dio contro di noi (261). Disgraziato fu certamente il risultato di tutto questo, poichè aprì porte e finestre a tutte le raffinatezze della casuistica subordinando le idee semplici del giusto e dell'ingiusto fino al punto da farle scomparire qualche volta.

(256) S. Antonini Summæ P. I. Tit. xx. (Tom. I. fol. 294 Col. 1).

(257) Summa Sylvestrina v. *Gabella* III. n. 29.

(258) Azpilcuetae Comment. cap. *Si quis autem* n. 4.

(259) Carbonis Summæ Summar. Cas. Consc. T. I. P. I. Lib. 5, c. 14.

(260) Th. Sanchez in Præcept. Decal. Lib. I. c. x. n. 9-13.

(261) Concina Theol. Christ. contr. Lib. II. Diss. ii. c. 7, n. 2. Come fa osservare il Mare (Instit. Mor. Alph. n. 40) legge e libertà litigano insieme, e l'attore è il giudice che deve giudicare delle ragioni dell'una e dell'altra parte.



La dottrina del possesso rese un servizio essenziale al probabilismo, mettendo i moralisti in grado di dare una conveniente spiegazione all'antica regola che nel dubbio si deve seguire la via più sicura. Dichiarossi che i due assiomi non erano affatto contraddittorii, come comunemente si riteneva, ma, in quella vece, si sostenevano e spiegavano vicendevolmente, giacchè è sempre più sicuro stare dalla parte di chi possiede (262). Il genio dei casuisti lo sviluppò rapidamente applicandolo ad ogni genere di questioni, e venne ritrovato talmente efficace che il Caramuel lo rassomiglia ad un lume grandioso che serve di guida agli sviati moralisti attraverso le tenebre del dubbio (263). Come venisse comunemente applicato lo si può arguire da un esempio trasmesso per due secoli e mezzo da una in altra generazione di scrittori. La vigilia di una festa, uno mangiò senza sapere se fosse scoccata la mezzanotte; non commise peccato alcuno, poichè il possesso era dalla parte della libertà; se avesse mangiato nella notte di una giornata di digiuno, avrebbe peccato, perchè quivi il possesso sta nella parte della legge (264). Questo metodo ingegnoso di sciogliere i dubbii altrimenti impenetrabili si raccomanda parecchio perchè fa parte dello sforzo fatto per mettere un limite agli obblighi del cristiano abilitandolo ad acquistarsi la salute col minor dispendio possibile, e come tale ben meritava l'elogio fattone dal Caramuel. In molti casi, però, altro non fa che allontanare d'un passo le difficoltà; spesso la questione di sapere da qual parte stia il beneficio del possesso è intricata ed oscura; la regola enunciata da Tommaso Sanchez, che esso stia contro colui al quale spetta l'onere della prova è ancor oggi tenuta buona (265), ma i teologi riconoscono che non è sempre facile stabilirlo ed a quest'uopo, per dilucidarlo ed ampliarne il campo d'operazione, si sono introdotti varii principii

(262) Jo. Sanchez Selecta de Sacramentis Disp. XLII. n. 13. - Marchant Tribun. Anim. Tom. I. Tract. V, Tit. iv. Q. 4 - Busembaum Medull. Theol. Mor. Lib. I. Tract. 1, c. 2, Dub. 3.

(263) Caramuelis Theol. Fundam. n. 2 - « In dubiorum tenebris et caligine est pharos illa regula, *Beatus qui possidet* ».

(264) Jo. Sanchez Selecta de Sacram. Disp. XLII. s. 15; XLIII. s. 5. - S. Alph. de Liguorio Theol. Moral. Lib. I. n. 32 - Gury, però, (*Casus Consc.* I. 65, 66), sostiene contro il Liguorio che anche nel secondo caso è permesso mangiare, e si basa non sulla questione del possesso ma sul principio riflesso che un obbligo dubbio non obbliga. E' una buona illustrazione della facilità con cui il principio riflesso si può applicare per ottenere la conclusione che si desidera.

(265) Scavini Theol. Moral. Tract. I, Disp. ii, c. 3, Art. 2 § 2, Q. 8 S. Alph. de Liguorio Theol. Moral. Lib. I. n. 26; Istruzione pratica, c. 1, n. 14. - Marc Institt. Moral. Alph. n. 47.



sussidiarii. Il Liguori afferma che quando è probabile l'obbligo della legge non sia ancora principiato od abbia cessato di esistere la presunzione in favore della legge scompare ed il possesso sta dalla parte della libertà, mentre il Marc, suo commentatore, ci assicura che i casi in cui il possesso sta dalla parte della legge sono assai minori di quelli in cui sta per la libertà (226). Altrettanto dice press'a poco il La Croix, il quale afferma che quando c'è una ragione probabile il possesso la vince contro una probabilità maggiore (267); ed anche l'Arsdekin il quale dice che l'uomo è sempre in possesso della sua libertà della quale non può esser privato da un precetto dubbio (268).

L'opportunità illimitata così offerta all'esercizio del genio casuistico e la facilità colla quale si poteva invocare il possesso per legittimare qualunque desiderio si può vedere dall'uso fattone dai moralisti per sostenere l'una e l'altra parte di una questione. Così, per esempio, nella lunga discussione a proposito dell'obbligo di ripetere una confessione di dubbia validità, i probabilisti dimostrano la parte negativa perchè il possesso sta in favore di una confessione di incerta validità, mentre i rigoristi affermano l'affermativa perchè l'obbligo del precetto è in possesso (269). Un'altra famosa questione fu questa se, dato che il peccato sia stato certamente commesso ed il peccatore non sappia più con certezza se l'ha confessato o meno, sia obbligato a confessarlo; anche questa venne risolta in doppio senso; i probabilisti insistettero nel dire che il possesso stava per l'obbligo della confessione, i probabilisti invece, per la libertà (270). Una frase ancor più controversa della stessa questione generale si riferisce alla confessione dei peccati dubbii. Un probabilista lassista quale il La Croix asserisce che in casi siffatti l'uomo è in possesso della sua libertà; un probabilista moderato quale il Reiffenstuel afferma che il possesso sta dalla parte dell'obbligo della confessione, e fino a mezzo il secolo XVII questa fu l'opinione e la pratica quasi universale (271). Nel

(266) S. Alph. de Liguori Theol. Moral. Lib. III. n. 112, Q. 3 - Marc Institt. Moral. Alphons. n. 98. Pare che questo sia uno degli argomenti a proposito dei quali i discepoli del Liguori stentaron assai a trovare in che cosa il probabilismo vero e proprio del maestro si distinguesse dall'Equiprobabilismo.

(267) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 364.

(268) Arsdekin Theol. Moral. Tripart. P. III Tract. I. cap. I. Princ. 4.

(269) Liguori Theol. Moral. Lib. VI, n. 505. - Antoine Theol. Mor. De Pœn. Art. ii. Q. 12.

(270) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 273.

(271) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 607-8 - Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. XIV, Dist. vii. n. 56.



1699 la Penitenzieria papale ripeteva l'antica regola che il possesso è applicabile solo nel foro contenzioso, e non in quello della coscienza (272), e tale continuò ad essere la dottrina dei rigoristi (273), ciò è vero, ma, per esser abbandonato, il principio faceva troppo comodo al probabilismo riflesso, e la sua applicazione morale è stata accettata e praticata come cosa al tutto naturale dalla scuola ligoriana ora dominante ovunque (274).

Ma ancor più importante di questo, per la teologia dominante, è il principio riflesso che una legge dubbia od insufficientemente promulgata non obbliga. Questo principio è strettamente affine alla teoria dell'ignoranza incolpevole, ed abbiamo già viste le varianti prodotesi nella dottrina della chiesa a proposito dell'ignoranza del diritto naturale e divino. Il diritto canonico non offre alcun appoggio a siffatto principio; esso è incarnato in una decretaie promulgata da Innocenzo III a proposito del caso del vescovo di Hildesheim, il quale aveva celebrato messa, posteriormente ad una scomunica papale pivutagli addosso, e per attenuare il suo fallo disse di aver sentito parlare della sentenza solo per voce di popolo, non avendo ancora ricevuta nessuna comunicazione ufficiale e dubitando della giurisdizione dell'arcivescovo di Magdeburgo, a ciò deputato dal papa. Innocenzo rudemente non accettò le sue scuse; siccome nelle questioni dubbie bisogna seguire la via più sicura, egli avrebbe dovuto astenersi dai

(272) Nam regula dicta procedit in materia justitiæ et in foro judiciali dumtaxat, non in materia aliarum virtutum et in foro conscientie, secundum veriozem sententiam ». - Syrus placentinus dilucidatio Facultatum Minorum Pœnit. Præm. Q. iii. (Romæ, 1699).

(273) Habert Theol. Moral. *De Consc. c. iv. Q. I.* - Piselli Theol. Mor. Summæ P. I. Tract. I. c. 2.

(274) Un esempio pratico dell'uso che si può fare della dottrina del possesso è la dilucidazione del caso lungamente dibattuto il figlio della quale va alla pari dei figli legittimi del marito e piglia parte alla divisione del patrimonio paterno. Se il padre non nutre alcun dubbio sulla sua paternità egli è obbligato alla restituzione. Se dubita non è obbligato a nulla, giacchè il matrimonio è il possesso, e per dippiù si tratta del possesso del diritto di non dare soddisfazione alla parte lesa. - Liguori, Istruzione pratica, c. x. n. 102. Così se uno piglia a prestito od a nolo una cosa, la perde e dubita se la sua trascuratezza sia colpevole, non è obbligato alla restituzione, giacchè la colpa non si deve presumere ed egli è in possesso della sua innocenza. - Jo. Sanchez Selecta de Sacram. Disp. XLIII. n. 11. - Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. I, cap. 1, Princ. 9. Nel medesimo tempo c'è un caso in cui il probabilismo è più potente perfino del possesso. Marchant afferma (Trib. Anim. Tom. I. Tract. V. Tit. iv. Q. 4. Concl. 1) che se uno dubita del suo diritto ad una proprietà, e le diverse ragioni sono le più forti, il possesso non gli val nulla, e deve ricorrere alla probabilità.



sacramenti anche se avesse dubitato della sentenza (275). Abbiamo pure visto come nelle regole codificate da Bonifacio VIII, ed incorporate nel diritto canonico una ne figuri per la quale, pur riconoscendo la potenza scusante dell'ignoranza del fatto, si dichiara inescusabile l'ignoranza della legge (276). L'Aquinate è il principale puntello dei probabilisti che fondano i loro argomenti sul dictum che una legge per obbligare deve esser stata promulgata e portata a cognizione dei sudditi, ma aggiunge che la legge di natura è stata promulgata da Dio imprimendola nel cuore dell'uomo sì che non può essere ignorata (277), mentre altrove dice che l'ignoranza della legge non può esser una scusa, a meno che si tratti di ignoranza invincibile proveniente da pazzia o da cretinaggine, giacchè perfino l'ignoranza è peccato; chi non si confessa di un peccato perchè per ignoranza della divina legge non sa se si tratti veramente di peccato, fa una confessione fittizia (278), ed, inoltre, afferma espressamente che dove c'è dubbio l'uomo deve starsene alla lettera della legge o consultare un superiore (279). Evidentemente la morale lassista del secolo XIX trova ben pochi seguaci nella semplicità del XIII.

I più antichi probabilisti insegnarono una dottrina ben diversa, sebbene apparentemente la questione fosse per loro più che altro un mezzo sussidiario per determinare le questioni dubbie circa il possesso, ed anche in ciò non furono completamente d'accordo. Afferma Tommaso Sanchez che, quando, usata la debita diligenza, resta l'esistenza di una legge o precetto, il Vasquez ne afferma l'obbligatorietà ed altrettanto fa il Sales, purchè non dia luogo a gravi inconvenienti o pericoli, ma è assai più vero che in tal caso la legge non obbliga, sia essa naturale o positiva o divina od umana, poco importa, perchè allora la libertà ha il possesso. Inoltre, nessuno può esser vincolato da una

(275) C. 5 Extra V. xxvii. - Per il tentativo fatto dal Liguori di sbarazzarsene vedi il suo *De Usu Moderato*, n. 53.

(276) Ignorantia facti non juris excusat. - Reg. Juris xiii. in Sexto *Ad Calcem*.

(277) S. Th. Aquin. Summæ I, II, Q. xc. Art. 4. Un altro detto di S. Tommaso conforta pur molto i probabilisti. - « Nullus ligatur per præceptum aliquod nisi mediante scientia illius præcepti » - ma essi omettono sempre il seguito « nec aliquis ignorans præceptum Dei ligatur ad præceptum faciendum nisi quatenus tenetur scire præceptum ». - De Veritate Q. XVII. Art. iii.

(278) Quod ignorantia juris non excusat, quia ipsa peccatum est. Unde aliquis de hoc quod non confitetur peccata quæ nescit esse peccata propter ignorantiam juris divini non excusatur a fictione. - S. Th. Aquin. in IV. Sentt. Dist. XXI. Q. ii. Art. 2 ad 4 Cf. Quodl. III, Art. X, xxvii.

(279) Si enim dubium sit debet vel secundum verba legis agere vel superiorem consulere. - Eujsd. Summæ I. II. Q. xcvi. Art. 6 ad 2.



legge che non gli sia stata sufficientemente promulgata; così insegnano il Suarez, l'Henriquez ed il Sa. Ma se la legge è certa e si dubita della sua applicazione od abrogazione, il possesso sta dalla sua parte e va obbedita, sebbene, dato che a questo proposito ci siano due opinioni si possa seguire la meno contro la più probabile (280). Pare che la questione attirasse ben poco l'attenzione e fosse ritenuta praticamente poco importante. Juan Sanchez, uno dei moralisti più lasisti, non vi accenna affatto, e la nega virtualmente quando dice che se è dubbio se la legge sia stata abrogata da altra successiva, o se la necessità od altra circostanza esentano dalla stessa, il possesso è dalla sua parte e va obbedita. Quando il dubbio verte sull'applicazione della legge ad un dato caso speciale, per privarla del suo possesso non si può nemmeno ricorrere all'*Epikeia* (281). Nel 1643, però, Marchant denota già lo sviluppo della dottrina, sebbene la tratti ancora come se derivasse dalla teoria del possesso. Quando il dubbio verte sull'esistenza della legge, il possesso sta dalla parte della libertà; una legge non obbliga se non è conosciuta, oppure debitamente promulgata, e, in riguardo di chi realmente ne dubita, deve ritenersi insufficientemente promulgata, e chi dubita è in possesso della sua libertà. Qui si ha il primo abbozzo di una teoria fonte di incalcolabili conseguenze, e cioè che il dubbio rappresenta esso stesso una prova dell'insufficiente promulgazione della legge, ma il Marchant s'affretta a porvi un limite, come spaventato dalla propria audacia. Il dubbio può esser di tre specie: può vertere sull'esistenza della legge, ed in tal

(280) Th. Sanchez in *Præcepta Decalogi* Lib. I. c. x. n. 32-35.

(281) J. Sanchez *Selecta de Sacram. Disp. XLIII. n. 8* - Henriquez però (*Theol. Mor. Lib. XIV. c. iii. n. 3. Comment. x.*) lo nega, perchè nel dubbio la condizione del possessore è la migliore. *Epikeia* (*Epieikeia*, clemenza) è un'altra delle arti studiate per eludere l'obbedienza alla legge. Come viene definita da S. Tommaso (*Summæ Sec. Q. CXX. Art. 2*) è una mitigazione della lettera della legge, od un'equità superiore alla stessa. S. Antonino (*Summa P. I. Tit. iii. c. 10 § 10*) la definisce nel senso di benigna interpretazione della legge, dal giudice nel *Forum externum*, dall'individuo nel *Forum internum*. I probabilisti ne seppero approfittare. Se c'è probabilità, secondo il Viva (*Cursus Theol. Moral. P. I, Q. vi. Art. 6, n. 4*), non possa o non intenda applicare la legge nel caso in questione non è necessario obbedirle, quantunque sia più probabile che sia necessario obbedirle. Liguori (*Theol. Moral. Lib. I. n. 201*) seguendo i Salmaticesi (*Cursus Theol. Moral. Tract. XI. c. 4, n. 45*) lo applica ai casi in cui la legge sarebbe ingiuriosa o troppo gravosa; così uno non sarebbe obbligato ad osservare il giorno festivo se ne dovesse subire una grossa perdita. Vedi pure Reiffenstuel *Theol. Moral. Tract. I. Dist. iii. n. 53* - Roncaglia *Univ. Theol. Moral. Tract. I, Q. ii. c. 1, Q. I* - Gury *Comp. Theol. Moral. I. 113* - Gousset *Theol. Moral. I. 177* - Varceno *Comp. Theol. Moral. Tract. III. c. 3; c. vii. Art. I* - Marc *Instt. Theol. Alphons. n. 173-4*. Marc invoca pure l'*Epikeia* per provare che una legge dubbia non impone obbligo alcuno. - *Ib. n. 95*.



caso si può agire purchè l'atto non sia per sè cattivo; sull'interpretazione, ed allora si può seguire l'interpretazione più favorevole alla libertà; ma può anche vertere sull'applicazione della legge al dato caso speciale, ed allora bisogna astenersi dall'agire a meno di riuscire ad eliminare il dubbio con ragioni probabili (282). Fin dal 1656, il Caramuel accenna alla credenza che una legge invincibilmente ignorata non obblighi, e dice che la stessa credenza è sostenuta da alcuni, fra i quali cita il gesuita Sforza Pallavicino, indicando così come si trattasse ancora, più che altro, di una novità (283).

Verso la fine del secolo XVII la definizione datane dall'Arsdekin denota la scomparsa dello scrupolo avuto dal Marchant. Chi dubita dell'esistenza di una legge non è obbligato; se è certo della legge ma dubita della sua applicazione ad un dato caso speciale può decidere di non esser obbligato; se il dubbio verte sulla recezione della legge è probabile che la stessa non vincoli, ma se è sull'abrogazione, essa vincola; cessando lo scopo per il quale la legge è stata promulgata cessa pure la legge, ed alcuni ritengono che ciò si possa pure applicare quando l'oggetto della legge cessa in quel dato caso particolare, ma l'opinione opposta è più comune (284). Così si stabilì il principio riflesso che il dubbio sull'esistenza o l'applicabilità della legge ne dimostra l'insufficiente promulgazione e conseguentemente la invalida. Il La Croix può già vedere in questo principio una verità fondamentale, e quindi, data l'ignoranza invincibile, la libertà è nel suo pieno possesso. Egli dimostra che non si può peccare quando si agisce in base ad un'opinione probabile con questo entimema: chi agisce contro legge per ignoranza invincibile della legge stessa non pecca; chi agisce in base ad opinione probabile, se erra agisce contro la legge per ignoranza invincibile della legge; dunque non pecca (285). In seguito fa osservare che il dubbio sull'esistenza e l'applicabilità della legge è la cosa più comune che si possa dare, donde se ne arguisce che i moralisti alleviavano indefinitamente i rimorsi della coscienza del peccatore (286). Anche i probabilisti trovarono in ciò un'altra prova della verità del probabilismo, giacchè sostenevano che, ammessa l'esistenza di una legge proibente l'uso dell'opinione meno probabile, essa

(282) Marchant Trib. Animar. Tom. I, Tract. V, Tit. 4 Q. 3, Reg. 2-4.

(283) Caramuelis, Theol. Fundam. n. 558

(284) Arsdekin Theol. Tripart. P. III, Tract. 1, c. 1, Prisc. 5-8 - La Croix Theol. Moral. Lib. VI. n. 280.

(285) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. n. 282.

(286) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 312, 486. - « Certum enim est dubia circa leges esse frequentissima, sive leges ejusmodi dentur sive non ».



non era stata sufficientemente promulgata e quindi non obbligava (287). Diffatti, il probabilismo moderno è basato sul principio che l'obbligatorietà della legge dipende dalla sua promulgazione, ed il grado di questa vien determinato dalle comparative probabilità delle opinioni opposte in un dato caso (288).

Al Liguori si può ascrivere l'importanza suprema attribuita a questo principio riflesso. La sua capacità a fornire una conveniente soluzione, in senso lassista, a tutti i dubbii, è stata poco alla volta riconosciuta, ed i moralisti l'hanno messo sempre più in vista. Breve tempo prima, il Dr. Amort aveva piamente attribuita a Dio la responsabilità della casuistica umana sostenendo che quando l'opinione favorevole alla legge non apparisce evidentemente e notevolmente più probabile è moralmente certo che l'obbligo non esiste, giacchè se Dio vuole che la sua legge obblighi è pure obbligato a renderla evidentemente e notevolmente più probabile (289) — sebbene, come abbiamo visto dal La Croix, pochi fossero i casi in cui il genio dei casuisti non riuscirono a far sorgere dubbii sull'applicazione della legge. Evidentemente in esso il Liguori vede l'unico principio con cui difendere il probabilismo, e consacra tutta la sua energia a dimostrarlo. E' applicabile non solo ai precetti umani, ma anche alle leggi divine ed eterne. Una legge incerta non può produrre un obbligo certo, giacchè la libertà umana è in possesso anteriormente all'obbligo della legge, e quando i rigoristi lo negano perchè la legge divina è eterna, ei risponde che sebbene tutte le cose future siano presenti a Dio fin dal bel principio, l'idea dell'uomo dev'esser stata da lui concepita anteriormente all'idea della legge che lo doveva governare, e perciò l'uomo si deve considerare antecedente alla legge ed, in origine, libero da legge. E' vero che il così detto equiprobabilismo, da lui prima sostenuto, lo aveva portato a dire che quando le opinioni dall'una e dall'altra parte si bilanciano non si può esser certi dell'applicazione della legge a quel dato caso particolare, e per ciò la legge è dubbia e non obbliga; ma egli non pretende affatto di limitare il principio a questa equiprobabilità, ma dichiara ampiamente esser permessa ogni azione quando non si è convinti o moralmente certi esser essa contraria alla fede od

(287) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. n. 274. - Roncaglia Univ. Mor. Theol. Tract. I. Q. I. c. 2, 4.

(288) Bonal Instit. Moral. Tom. V, *De act. human.* n. 139-40.

(289) Citato con approvazione da Liguori, *De Usu Moderato* n. 11. Già il gesuita Terril aveva fornito il germe di questo pio argomento (*Concina Theol. Christ. contracta Lib. II. Diss. cap. 5, n. 11*).



alla morale (290). Dato pure che la legge abbracciasse il caso in questione, essa per il momento non obbligherebbe, perchè esistendo il dubbio non è una legge che possa obbligare; nè con ciò si agisce contro la divina volontà, perchè, non conoscendo questa volontà, non siamo obbligati ad uniformarci alla stessa (291). Così l'onere dalla prova vien sempre accollato alla legge, e basta che uno sia incerto della moralità dell'azione perchè possa impunemente commetterla. Si è detto che solo i più abili teologi potrebbero pronunciarsi sulla probabilità intrinseca; per la moltitudine deve bastare la probabilità estrinseca, e siccome difficilmente si troverebbe una questione a proposito della quale le opinioni non fossero divise, ne segue che difficilmente si troverebbe una legge sufficientemente promulgata da obbligare in siffatte questioni. Risultato: un sistema in cui il virtuoso per natura può conservare la sua innata virtù per la sua innata coscienza, mentre il vizioso è fornito di tutti i mezzi necessari a render « certa » la coscienza su quasi tutto ciò che può desiderar di fare.

Questo principio della insufficiente promulgazione della legge è uno di quelli sui quali il Liguori ritorna con continua persistenza, ripetendolo a sazietà; esso è l'ancora di sicurezza, il fondamento sul quale poggia tutto l'edificio della morale pratica. Ad esso è consecrata una delle sue ultime opere, esposizione e difesa del suo sistema, e giustamente lo reclama come sua proprietà, avendolo egli portato al suo estremo e più pericoloso sviluppo più di quanto avesse osato farlo qualunque dei suoi predecessori. Egli dichiara di aver impiegato trent'anni a leggere innumerevoli autori dell'una e dell'altra parte, e di aver ricorso a Dio per esser illuminato sul sistema che meglio avrebbe

(290) S. Alph. de Liguori *De usu moderato* n. 8-40 - « Qælibet igitur actio nobis permissa est, modo convicti aut moraliter certi non simus illam contra fidem aut bonos mores esse » - (Ibid. n. 12): In caso di dubbio si può ricorrere ad un'opinione probabile « formans sibi conscientiam moraliter certam de honestate suæ actionis, quia tunc cum dubia sit lex et nos satis manifeste proposita hujusmodi lex vel nos est lex vel saltem non est lex quæ obligat ». - Theol. Mor. I. 53 Non c'è equiprobabilismo nel passo « onde quando se dubita se la legge comprenda o no quel caso, allora per quel caso ben resta dubbia la legge, e per tanto non obbliga... E quindi concludesi che in tutti i casi dove la legge è incerta e non può indurre obbligo certo, ivi resta certamente salva a noi la libertà; e per tanto allora siam certi dell'onestà delle nostre azioni ». - Istruzione pratica c. 1, n. 38. Così l'incertezza diventa base e fonte di certezza.

(291) Istruzione L. C. Come dice il Gury (Comp. Theol. Moral. I. 78), del probabilismo si può godere non solamente nelle questioni di diritto positivo, ma anche in quelle di diritto naturale e divino, perchè se esiste vera e solida probabilità contro di esso non constat l'esistenza della legge, e di qui scaturisce l'ignoranza invincibile concernente la legge.



servito allo scopo di evitare di insegnare l'errore; per ultimo, ha dovuto fermarsi su questo, che dichiara esser basato sull'Aquinate; se sbaglia, sbaglia con quel santo dottore (292). Dovremmo ora considerare il così detto equiprobabilismo dal quale il Liguori si sarebbe lasciato trarre in inganno, ma basterà aggiungere solo che l'immensa autorità del Liguori ha fatto adottare universalmente le sue idee dalla dottrina moderna (293). Il risultato pratico si può scorgere nel dictum dell'arcivescovo Kenrick, non esser necessario che un uomo stabilisca l'onestà di un atto; basta che lo stesso non apparisca chiaramente proibito, ed anche nell'osservazione del Bonal che la decisione conseguita mediante un principio riflesso non ha nulla a che vedere colla sua obbiettiva moralità (294).

Tale è il probabilismo riflesso che, a partire dal Liguori, ha soppiantato tutto l'antico e diretto probabilismo. Esso ha apportato un cambiamento fondamentale tanto nella teoria che nella pratica, e, pur essendo speculativamente rigido ha grandemente ampliate le possibilità del lassimo. Esso esige che l'uomo agisse solo in base a certezza, rigettando, cosa che dapprima parve bastare, la « coscienza probabile », o, tutt'al più, conservando solo il nome sanzionato dal tempo, per spiegare che esso significava una coscienza formata su certi principii riflessi dimostranti la liceità dell'atto (295). L'antica regola *qui probabiliter agit prudenter agit*, come principio diretto, venne dichiarata falsa qualora non venisse concepita in base a principii riflessi, e venne anche dichiarato che essa era stata condannata da Innocenzo XI nella sua proposizione terza (296). Ma la coscienza certa che si esige non era, come in antico, fondata sulla certezza che un'opinione fosse probabile; la si raggiungeva assai più facilmente. Sul finire

(292) Dichiarazione del sistema che tiene l'autore, n. 49. Vedi n. 26 sqq. per gli sforzi da lui fatti per dimostrare che un passo di S. Tommaso significa l'opposto di quanto dice - « Promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam ». (Summæ I. II. Q. xc. Art. ad 1).

(293) Gousset Theol. Moral. I. 84, 89, 98. - Kenrick Theol. Moral. Tract. II. n. 16. Scavini Theol. Moral. Tract. I, Disp. ii, c. 3, Art. 2, A. Q. 2 - Varceno Com. Theol. Moral. Tract. II. c. iv. Art. 3.

(294) Kenrick Theol. Moral. Tract. II. n. 32 - Bonal Institt. Theol. T. V. *De Act. Human.* n. 122.

(295) Roncaglia Univ. Theol. Moral. Tract. I, Q. 1, c. 2, Q. 2 - Voit Theol. Mor. I. 92-3 - S. Alph. de Liguori Theol. Mor. Lib. I, n. 40 - Bonal Institt. Theol. Mor. T. V. *De Act. Hum.* n. 118, 119.

(296) S. Alph. de Liguori *De usu moderato* n. 61; Ejusd. Apologia della Teologia Morale n. 13. - Varceno *Ubi supra*. - Scavini *Ubi supra*. - Gury Comp. Theol. Mor. I. 79.



sec. XVII Arsdekin già sosteneva esser riconosciuto che uno, il quale agisca in base ad una vera probabilità od anche in dubbio ma dopo maturo esame, poteva, usando di un principio riflesso, acquistare la certezza pratica di non commettere peccato; non è necessario che l'atto sia lecito, ma egli può sentirsi sicuro che sia tale (297). Agli occhi dei moralisti non è il peccato che si deve evitare, ma la responsabilità dello stesso. Inoltre, durante la controversia coi probabilisti, lo sviluppo dei principii riflessi diede ai probabilisti un indubbio vantaggio tecnico, giacchè li metteva in grado di dimostrare che quando si hanno due opinioni la più probabile non offre la certezza, mentre la certezza viene acquistata coll'applicazione dei principii riflessi, senza riguardo della colpevolezza od innocenza dell'atto; in base ai principii diretti si può giudicare della illiceità di un atto, ma coi principii riflessi si acquista la certezza della sua liceità; è vero che l'attore si espone al pericolo di peccato materiale, ma evita la responsabilità del peccato mortale (298). Nè è necessaria l'applicazione formale del principio riflesso, ma basta l'applicazione virtuale (299).

Così il Liguori faceva dei principii riflessi la base di tutto il sistema di morale, e la sua autorità li ha mantenuti in questa posizione fino ad oggi. Egli occupa nella chiesa un posto così eminente, ed ha esercitato un'influenza talmente decisiva sulle dottrine morali dei tempi moderni, che è necessario dare un rapido sguardo alla sua vita di maestro. Fu uomo di pietà austera e profonda; le sue macerazioni della carne erano talmente severe che talvolta coloro che lo circondavano stentavano a sopportare la sua vicinanza. In qualità di vescovo di S. Agata de' Goti adempì con fermezza e successo ai suoi doveri di vescovo; come direttore di spirito fu pieno di zelo, e fondò l'Ordine dei Redentoristi, di cui rimase capo. La sua attività fu infaticabile e fra molteplici doveri trovò pure il tempo di scrivere numerosi libri, che attestano l'ampiezza delle sue investigazioni e l'energia dell'autore. Dice egli stesso d'aver compiuti i suoi primi studii teologici sotto un maestro probabiliorista, alla idee del quale naturalmente aderì, fino a che l'esame del principio riflesso sulla legge dubbia lo indusse a mutare. Allora e per un certo tempo divenne probabiliorista. Sarà semplice coincidenza, ma nel 1762, quando si avevano i primi movi-

(297) Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. 1, cap. 1, Princ. 4, 19. - Voit Theol. Mor. I 34-5 - Scavini Theol. Moral. Univ. Tract. I. Disp. 1, c. 3, Art. 2, § 2, Q. 5.

(298) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 344-53. - Scavini Theol. Moral. Univ. Tract. I. Disp. ii. c. 3, Art. 2, Q. 2, 8.

(299) Voit Theol. Moral. I. 85.



menti popolari contro il lassismo dei Gesuiti, che portavano all'espulsione della Compagnia dalla Francia, dichiarò di non esser più probabilista, e sviluppò un sistema proposto breve tempo prima dal dottor Amort, da lui chiamato equiprobabilismo — che, cioè, quando si hanno opinioni egualmente probabili si può seguire l'una o l'altra a piacere; ma quando una è notevolmente più probabile dell'altra bisogna seguirla. Quando la progressiva decadenza dei Gesuiti e l'opposizione insorta eccitò Napoli contro i suoi libri ed il suo Ordine dei Redentoristi, nel 1773, egli dichiarò di ripudiare le dottrine dei Gesuiti, aggiungendo di essere probabilista, sebbene aderisse ancora all'idea che quando si tratti di opinioni egualmente probabili la legge è troppo incerta per poter creare un obbligo certo (300). Allo scopo di provare questo suo mutamento d'idee disse che nelle più antiche edizioni dei suoi libri di teologia morale aveva ammesso come probabili molte opinioni del Busembaum ed altre insufficientemente sane, un catalogo delle quali trovavasi nelle revisioni più recenti, tanto che molti presero a considerarlo assai più come patrono del rigore che della benignità (301). Ma un esame di queste liste, una delle quali comprende 99 mutazioni trovasi preposta all'edizione del 1762, e l'altra di 23 a quella del 1767, dimostrando di rappresentare assai più i vacillamenti del suo giudizio che non un aumento di rigore; solo una parte hanno qualche connessione colla morale, e queste hanno un carattere quanto mai leggiero e non implicano principio alcuno, e sebbene la maggior parte voglia far pompa di rigore alcune tendono

(300) S. Alph. de Liguori *De usu moderato* s. 66. - Animadversione promotoris fidei n. 23-5 (Concessionis Tituli Doctoris S. Alph. de Liguori, Romæ, 1870). - Liguori, *Apologia della teologia morale*, § 1, n. 5. Nella sua *dichiarazione del sistema che tiene l'autore*, n. 1, uscito per le stampe nel 1773, si difende per aver incorporato nella sua *Teologia Morale la Medulla* del Busembaum; così facendo, dice egli, non intendeva avvallare le opinioni del Busembaum, ma solo servirsi dell'eccellente disposizione delle materie. - « Non l'ho premesso per seguir la sua dottrina o sia quella de' Gesuiti », e condanna apertamente il Probabilismo. Ripudia pure l'equiprobabilismo. - « Sicchè io non sono nè probabilista nè equiprobabilista in modo ch'io dica esser per sè licito a seguire l'opinione equiprobabile ». (Ib. n. 3, 4). Evidentemente col mettersi alle spalle il principio riflesso della legge dubia, egli altro non faceva che ingannare se stesso. Manifestamente in errore è il Marc (*Institt. Mor. Alph. n. 90*) quando afferma che posteriormente allo sviluppo dell'equiprobabilismo nell'edizione del 1762, il Liguori sbarazzossi di ogni esitazione e finì coll'aderirvi. Praticamente così fece, poichè le soluzioni da lui proposte dei casi sono quasi identiche a quelle dei probabilisti moderati, ed egli non vi ha portato modificazione alcuna, ma solo di nome ha abbandonata la sua teoria. Quanto alle date delle sue opere successive ed alle varie posizioni in esso da lui assunte, vedi Vittozzi, *S. Alfonso de Liguori e il Probabilismo comune*, Napoli, 1874, pp. 83 sqq.

(301) *Apologia della teologia morale*, § 11, n. 49.



piuttosto al lassismo (302). Tutte futili sono le apologie e le dichiarazioni del Liguori verso la fine della sua vita. Come vedremo, fu probabilista in veste di equiprobabilismo; non fu mai probabiliorista, giachè i probabilioristi hanno sempre ripudiato l'ingegnoso espediente dei principii riflessi (303).

L'influenza enorme avuta dal Liguori e l'autorità attribuita alle sue opere, mai uguagliata dopo l'Aquinate, non sono facili a spiegarsi, qualora si ponga mente all'uomo ed al carattere intrinseco dei suoi lavori. Probabilmente il tutto si può attribuire all'azione e reazione di varie cause. A ciò indubbiamente contribuì la santità della sua vita in un tempo in cui la chiesa ultramontana era tutta impegolata di mondanità. La difesa vigorosa da lui fatta dell'infalibilità papale e delle estreme pretese della Santa Sede, in un tempo in cui l'influenza del papato era caduta tanto in basso e lo spirito di ribellione veniva maturando ovunque, vi contribuì pure ampiamente, come anche la sua ardente devozione alla Vergine e l'aver egli preso le difese dell'Immacolata Concezione. Egli apparve, per dippiù, in un'epoca priva di grandi teologi, e la sua mediocre statura parve alta in un'epoca che, in suo confronto, mancava di giganti. Ma, più di tutto, bisogna ricorrere alla scusa plausibile offerta dal suo così detto equiprobabilismo al mantenimento ed alla giustificazione del sistema probabilistico, così screditato nella caduta della Compagnia di Gesù, eppure ancora necessario alla chiesa, se voleva conservare e presentare alla venerazione dei fedeli il sistema del confessionale, che le dava il dominio delle coscienze. Quando quasi ogni questione era disputata e grandi nomi militavano per l'una e per l'altra parte, quando le complicazioni della dialettica casuistica avevan gettato la ombra del dubbio su quasi tutti i particolari della morale, era evidentemente impossibile che il confessore potesse esaminare gli innume-

(302) Una stringente dimostrazione della volubilità di opinione del Liguori puossi vedere nel modo da lui seguito nel trattare la questione se un beneficiato che in un profano spenda il superfluo delle rendite del suo beneficio sia o no obbligato alla restituzione. Dapprima si decise per la negativa; poscia, rivedendo il libro, mutò parere e si decise per l'affermativa; eppoi in altra edizione riveduta si pronunciò ancora per la negativa egualmente probabile e tale da potersi seguire nella pratica (Theol. Moral. Ed. 1767, Q. 24, p. v; Q. xvi. p. viii).

(303) Döllinger u. Reusch, II. 91 - Habert Theol. Moral. *De Consc.* c. iv. Q. I - Gerdil Theol. Moral. Lib. I, Q. ii; c. 4, 5; Q. iii. c. 6 - Manzo, Epit. Theol. Moral. P. I. *De Consc.* n. 31 - Alasia Theol. Moral. *De Actib. Human.* Diss. II, c. vi. Q. 1-7. Martinet (Theol. Moral. Lib. I. Art. xii. (ammette i principii riflessi in qualità di mezzi per confermare la certezza morale, ma sostiene che la stessa puossi ottenere anche senza di loro mediante un'opinione più probabile. Ma la sua definizione della legge dubbia è assai più rigida di quella del Liguori.



revoli casi che quotidianamente gli si presentavano e pronunciare *hic et nunc* quale fosse la soluzione più probabile o più sicura. Per soddisfare la coscienza del peccatore ed evitare di rendere « odiosa » la confessione era necessaria qualche formula facile, di più pronta applicazione. La chiesa si era addossata un compito troppo oneroso per spalle umane, ed aveva bisogno di un metodo che salvasse almeno le apparenze, ed il confessore non fosse costretto a tener sospeso i suoi penitenti differendo l'assoluzione per consultare i suoi libri o ricorrere per consiglio a persone competenti. Fin dai primi sviluppi del probabilismo questa era stata una delle più forti e pratiche ragioni che militassero in suo favore; l'impossibilità in cui versava il confessore di compiere i suoi doveri in base ad un qualunque altro principio, e sebbene ciò equivallesse ad ammettere praticamente che il confessionale è un'illusione in fallimento, pure si è mantenuto fino al giorno d'oggi. Non più presto del 1600, il Carbone c, nel 1607, Padre Sayre si schierarono dalla parte della nuova dottrina per la difficoltà che presentava qualunque altra risorsa, ed in modo che dimostra come gli uomini, stanchi dell'impossibile dovere di aprirsi una strada attraverso al labirinto delle discordanti opinioni, anelassero a questo come a rifugio del pensiero, dell'ansietà e della responsabilità. Tomaso Sanchez proseguì lo stesso sforzo, che ha continuato a rinnovellarsi anche in seguito, perchè l'argomento cresceva man mano che i teologi riuscivano ad avviluppare il loro soggetto di tenebre sempre più fitte. Gury nella sua difesa del probabilismo introduce un passo eloquente in cui descrive i peccati ai quali il probabiliorismo deve portare nel confessionale, e conclude coll'affermazione che sotto di esso nessuno può accingersi all'amministrazione dei sacramenti a meno di esser talmente versato nella teologia morale da poter distinguere le opinioni più probabili dalle meno, mentre si sa che pochissimi (*paucissimi*) sono coloro che possono farlo. Perfino i confessori che professano il probabiliorismo si lagnano di non poterlo rigorosamente applicare nell'amministrazione del sacramento della penitenza, e così seguono in teoria cosa che non possono seguire in pratica. Così pure i fedeli si troverebbero esposti a troppe difficoltà, giacchè in materie dubbie verrebbe loro imposto l'obbligo di stabilire quale opinione sia più probabile, ed è moralmente impossibile discernere la più probabile dalla meno. Ciò torna difficilissimo anche ai dotti (304). Dall'impossibilità di ricorrere ad un qualunque altro

(304) Lud. Carbonis Summa Summar. Casuum Consc. T. I. P. I. Lib. 5, c. 14. - Sayri Clavis Reg. Sacerd. Lib. I, c. vi. n. 4 - Th. Sanchez Lib. I, c. ix. n. 14, 18 - Layman Theol. Moral. Lib. I. Tract. I, c. 5, § 2, n. 7. - Döllinger u. Reusch, II. 154.



mezzo anche il Voit trae la conclusione che Dio non pretende si segua altra via (305), e l'Habert, combattendo il sistema, ne riconosce virtualmente la necessità, giacchè l'unico rimedio escogitabile è quello di scegliersi un buon confessore e seguire ciecamente i suoi consigli senza preoccuparsi più oltre, mentre deplora la furia diabolica con cui il popolo diserta il confessionale di uomini dotti e santi per andare a quelli che gli permettono di fare tutto ciò che gli piace (306). Così parrebbe che il risultato netto delle fatiche dei moralisti degli ultimi tre secoli sia stato quello di stabilire l'impossibilità di distinguere il giusto dall'ingiusto, e non è difficile il credere che l'esperienza del Roncaglia fosse solo una, giacchè egli disse che venne istruito nella teologia dei probabilioristi, e quivi continuò fino a che la pratica del confessionale gli dimostrò quale insopportabile fatica fosse quella di pesare costantemente le probabilità delle opinioni, e s'accorse che, per soddisfare la sua coscienza doveva seguire qualunque opinione gli fosse apparsa fondata su buone ragioni (307). Il Roncaglia fu un dotto teologo; al confessore ordinario deve bastare la mondana sapienza del La Croix il quale dimostra come per adempiere ai suoi doveri di confessore non ha affatto bisogno di possedere un alto grado di dottrina; gli può bastare aver letto diligentemente una *summa* di casi; *per accidens*, una grande quantità di dottrina può esser più dannosa che utile, perchè spesso lo sforzo fatto per applicarla trascina confessore e penitente in un mondo di difficoltà e di scrupoli; è assai meglio uniformarsi all'uso della chiesa (308).

Parrebbe quasi che per il gran corpo dei confessori il probabilismo fosse praticamente necessario, ed il Liguori possiede il merito supremo di averlo messo in prima linea sotto il nome meno offensivo di equiprobabilismo in un tempo in cui per avere difensori diretti era ormai troppo screditato. Egli portò l'arca attraverso il deserto e si ebbe la meritata ricompensa. La santità dei suoi meriti, manifestatisi nelle austerità della vita, produsse il numero richiesto di miracoli,

- Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. I, c. 2 § 4. - La Croix Theol. Moral. Lib. I, n. 283, 293 - Herzig, Man. Conf. P. I, n. 173. - Gury Comp. Theol. Moral. I, 67-8. Eppure il Marc ci assicura (Institt. Moral. Alph. n. 106) che l'equiprobabilismo facilita la questione. Si tratta solo di stabilire se il possesso stia dalla parte della legge o della libertà, e decidere in favore del possessore a meno che la parte avversa sia evidentemente più probabile.

(305) Voit Theol. Moral. I. 78.

(306) Habert Praxis Sacr. Pœnit. Tract. I, c. iii. n. 2; c. vii. n. 1.

(307) Roncaglia Univ. Mor. Theol. Tract. I. c. Q. 1, c. 2, Q. 4.

(308) La Croix Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 1787-88.



e quando, durante il processo di beatificazione, venne esaminata l'accusa mossagli di aver insegnate dottrine lassiste, un'inchiesta speciale in argomento, basata sur un esame minutissimo delle sue opere produsse la dichiarazione, contenuta in un breve di Pio VII, del 7 marzo 1807, che una doppia minutissima indagine aveva rimosso qualunque dubbio e difficoltà; la qual cosa ci dispensa dal far più che citare le parole di altissima lode al suo indirizzo contenute nella bolla di canonizzazione del 1839 e nel decreto papale del 10 gennaio 1840 (309). Una garanzia ancor più pratica, quale non venne ancora concessa ad alcun teologo moderno, venne data nel 1831 dalla Penitenzieria papale, in risposta alla questione proposta dall'arcivescovo di Besançon, il quale chiedeva se si potessero seguire con sicurezza tutte le opinioni contenute nella Teologia Morale del Liguori, e se i confessori potessero accontentarsi di consultare l'opera sua ed agire in conformità della stessa senza prestare attenzione alle ragioni da cui sono suffragate; la Penitenzieria rispose affermativamente (310). Ancor più enfatica fu la risposta della Penitenzieria ad una persona nominata alla carica di professore in cui si proponeva di insegnare la dottrina del Liguori, sebbene avesse studiato in un'università in cui insegnavasi il probabiliorismo, e nel giuramento di laurea avesse giurato di difenderlo; chiedeva ora se poteva accettare il nuovo posto, e se era necessario farsi dispensare dal fatto giuramento; alla prima domanda venne risposto affermativamente, ed alla seconda negativamente. Da ciò i discepoli del Liguori arguiscono che tutte le sue opinioni sono più probabili e sicure (311). Allorquando, nel 1847, lo Scavini dedicò a Pio IX la terza edizione della sua teologia, basata sul Liguori, il papa rispose con una lettera in cui caldamente si congratulava con lui perchè si proponeva di diffondere più che fosse possibile la dottrina del Liguori imbevandone la mente degli studenti (312). In seguito Pio dimostrò la stima che nutriva per il Liguori innalzandolo al raro onore di dottore della chiesa. Ciò avveniva nel 1871. Nel corso di quella cerimonia i più alti dignitarii di tutti i paesi esaurirono il vocabolario delle lodi dimostrando con ciò in qual

(309) *Vindiciæ Alphonsianæ* pp. xxi. xxvii.

(310) *Responsio ad Animadversione* n. 12 (*Concess. Titulii Doctoris*).

(311) *Ib.* n. 13. - *Vindiciæ Alphons.* p. xix.

(312) *Tibi vehementer gratulor quod in hiscis theologis institutionibus conficiendis... nihil antiquius habueris quam salutare sanctissimi ac doctissimi viri Alphonsi M. de Ligorio doctrinas magis magisque propagare, iisque ecclesiasticæ præsertim juventuti animos imbuere.* - Scavini *Theol. Moral. Univ. Prem.*



conto fosse tenuto, e nei decreti con cui Pio IX annunciava il risultato lo colmava di lodi per aver sterminato la peste del giansenismo, scatenata dall'inferno per abbruciare i campi del Signore, e dichiarava che l'opera sua doveva esser usata in tutti i seminari, in tutte le scuole, in tutte le discussioni ed in tutti i sermoni (313). Non meno ardente di quella dei suoi predecessori fu l'ammirazione di Leone XIII. Allorquando, nel 1879, i padri redentoristi Dujardins e Jacques pubblicarono una versione francese delle opere del Liguori, impartì loro la sua benedizione con un'epistola riboccante di effusione, in cui, parlando della Teologia Morale diceva che la stessa era la più famosa opera di teologia morale che ci fosse al mondo, ed offriva una regola sicura che tutti i confessori avrebbero dovuto seguire (314). Inoltre, siccome è abitudine della Penitenzieria papale di rispondere a chi a lei si rivolge citando le opere del Liguori, non a torto i suoi discepoli affermano che si renderebbe colpevole di temerità e di grave irriverenza verso la Santa Sede chi dichiarasse falsa od improbabile qualunque opinione del Liguori, e questo ha dato la stura ad un nuovo principio riflesso, giacchè chi dubita delle sue opinioni può render certa la propria coscienza applicando il principio riflesso che un dottore così grave è molto più sicuro della nostra intelligenza (315). Così il forte impulso papale ha fatto sì che le idee del Liguori predominano oggi in tutta la chiesa; i libri di testo moderni sono basati sulla sua grande opera, i preti studiano all'ombra delle sue dot-

(313) Pii PP. IX. Decr. *Inter eos*, 23 marzo 1871; Litt. Apostol. *Qui Ecclesiam*, 7 luglio 1871, (Pii IX Acta T. V. pp. 296, 336). Può darsi che una parte di questa effusione si spiega per la sentenza in cui si enumerano i suoi meriti. - « Quid quod ea quæ tum de Immaculata Santæ Dei Genitricis Conceptione tum de romani pontificis ex cathedra docentis infallibilitate... a nobis sancita sunt in Alphonsi operibus reperiuntur et nitidissime exposita et validissimis argumentis demonstrata ». E la *Civiltà Cattolica* dice, « Non vi ha niuno il quale... celebri con tante lodi le glorie della Madre di Dio e quella sopra tutto della sua immacolata origine, o difenda con pari costanza il primato dei romani pontifici e la infallibilità delle loro definizioni ». *Vindiciæ Alphonsianæ*, p. xxxiv.

(314) « Et ne quid dicamsu de Morali Theologia ubique terrarum celebratissima, tutamque plane præbente normam quam conscientiæ moderatores sequantur ». - Marc Institt. Moral. Alph. p. xi. Vedi pure *Quod Proxime*, 21 giugno 1893 (Leonis PP. XIII. Acta T. XIII. p. 184).

(315) *Vindiciæ Alph.* pp. xxxix., xli., xlv. - Per spirito di carità puossi ammettere che il Card. Newman scrivesse senza sapere che si dicesse, quando, polemizzando col rev. Charles Kingsley, credette che si trattasse semplicemente di un'invenzione per screditare S. Alfonso (*Apologia pro Vita Sua*, Ed. 1890, p. 352). Eppure per grande che possa esser l'autorità data dal Liguori ai confessori imbarazzati, per pesare e bilanciare al giusto i suoi risultati era necessaria un'educazione tutt'altro che piccola. Vedi le otto regole fornite dal Marc in Institt. Moral. Alph. n. 108, per interpretarlo.



trine, ed in esse cercano i principii e la pratica prevalente in tutta l'obbedienza Romana: I suoi discepoli si vantano di esser tali perchè egli fu il primo a dare solido fondamento alla morale (316), inconsci del disdoro che lanciano così sull'infallibilità della chiesa, agente sotto la diretta ispirazione dello Spirito Santo, il quale avrebbe aspettato ben diciassette secoli prima di indicarle quale sia il suo imperioso dovere (317).

Divien, perciò necessario vedere quale differenza — dato che ce ne sia — esista tra il così detto equiprobabilismo del Liguori ed il probabilismo dei suoi predecessori. Il Liguori insegna che quando ci si trova di fronte ad opinioni diversamente probabili bisognerebbe seguire la più probabile, quando poi la probabilità è uguale o quasi si può scegliere l'una o l'altra a piacere, sebbene si debba avere certezza morale dell'onestà dell'atto (318), certezza probabilmente acquistata coll'applicazione di un principio riflesso. Questo veniva a togliere al sistema molta parte dell'odio acquistatosi, ma la differenza è solo nominale non reale. Ciò che per un moralista è probabile, per un altro lo è meno, e l'infinità delle questioni discusse dimostra come tale sia veramente il caso; le distinzioni sono troppo tenui per poter esser afferrate, e si riconosce generalmente l'impossibilità morale in cui versa la comune degli uomini di pesare le relative probabilità. Perfino il Liguori, polemizzando coi suoi avversarii, chiede trionfalmente chi possieda una bilancia tanto delicata da poter pesare con esattezza il quantitativo di probabilità che manca ad un'opinione in favore della legge, in contrapposizione con un'altra probabilissima in favore della libertà, quantitativo tale da ridurla dal grado di opinione probabile a quello di opinione da potersi facilmente trascurare, e non sembra accorgersi come l'argomento si possa benissimo ritorcere contro di lui, allorchè dice che quando la probabilità in favore

(316) Marc Institt. Mor. Alph. n. 105 - Nel processo per il Dottorato si disse che egli avesse data la stura all'equiprobabilismo un che di mezzo tra il probabilismo ed il probabilitiorismo. - Responso ad animadversiones n. 228). Concessionis Tituli Doctoris).

(317) La questione dei rapporti dell'infallibilità coi cangiamenti verificatisi nella dottrina e nella morale venne introdotta nella discussione da un difensore del probabilismo, il quale disse che se ciò fosse falso allora la chiesa resterebbe distrutta, poichè è stata insegnata ovunque ed usata per guidare le anime, senza che fosse condannata, per un secolo. - La scimia del Montalto da Francesco de Bonis, p. 73). (Gratz, 1698). Ed allora che dire di una infallibilità che anteriormente al 1577 permettesse che si insegnasse e praticasse la dottrina diametralmente opposta?

(318) S. Alph. de Liguori *De usu moderato* § 3. Questo saggio, in cui sviluppa la sua teoria dell'equiprobabilismo, apparve primamente nel 1762.



della legge è leggiera oppure dubbiosa si può seguire l'opinione favorevole alla libertà, ma non quando la prima è chiara e certa, giacchè allora devesi ritenere per più probabile (319). La mente si smarrisce in queste impalpabili distinzioni, di impossibile applicazione pratica. Inoltre, il primo posto accordato ai principii riflessi, base del sistema, rendono meno importante la questione delle relative probabilità. Tornava facile il dire che il principio della legge dubbia si poteva applicare solo in confronto di opposte ma uguali probabilità, ma, come abbiamo visto, anche il Liguori trascura di imporre questo limite — quando uno è dubbioso, deve rendere certa la propria coscienza coll'applicazione di un principio riflesso, ed il semplice fatto dell'esistenza di due opinioni probabili dimostra che la legge è insufficientemente promulgata (320). Perfino il Marc, che tanto fece per presentare le idee del Liguori sotto il loro aspetto più rigido, riconosce che l'equiprobabilismo, nelle cose essenziali, è d'accordo col probabilismo moderato, ma col vantaggio di esigere che l'attore esamini bene ambedue gli aspetti (321). Illusoria è la distinzione fatta dal Liguori, che egli esige certezza quando il probabilismo si accontenta di probabilità, poichè se nel primo caso la certezza si ottiene mediante principii riflessi, nel secondo ritenevasi si acquistasse mediante la certezza che l'opinione sia probabile e siffatta certezza fittizia vale ben l'altra (322).

Dispute su oggetti di questo genere sono talmente futili che quasi quasi ci si vergognerebbe di accennarvi. Siffatte raffinatezze da gabinetto sono impraticabili nel confessionale, dove, come afferma il Gury, è eccezionalmente difficile decidere perfino quale sia il lato più probabile. In ambo i sistemi il risultato pratico dipende dallo spirito in cui è interpretato e amministrato, e le simpatie del Liguori stanno perfettamente dalla parte del probabilismo e della benignità, sebbene verso la fine posasse a nemico del lassismo e si vantasse che

(319) *De usu moderato* n. 64. - Apologia della Teologia Morale, § 11. n. 48

(320) Apologia § 11, n. 34.

(321) *Institt. Alph. Mor.* n. 86, 105. - Per un esempio istruttivo del giuoco di definizioni vedi l'argomento del Marc per stabilire una distinzione tra equiprobabilismo e probabilismo e le errate citazioni da Viva, Roncaglia e Laymann (*Ib.* n. 100-3).

(322) Con abbastanza ragione, i rigoristi sostenevano che quando due contraddittorie opinioni sono egualmente probabili è impossibile raggiungere la certezza, e l'attore che segue le sue propensioni nella scelta agisce con coscienza dubbia, la qual cosa è da tutti riconosciuta inammissibile. - Shquanin *Anatomia Probabiliemi* Q. IV. § 1, n. 1, 2.



molti si lagnassero del suo rigorismo (323). Sebbene cangiassero nominalmente le opinioni speculative non mutò mai le soluzioni delle questioni, fatta eccezione di quelle frivolistime accennate più sopra. Nell'edizione della sua Teologia fatta nel 1767, mette un probabiliorista moderato quale fu il Thyrsus Gonzalez accanto a Pascal ed a Concina, fra i nemici dei casuisti, dei quali piglia le difese: Mosè fu il primo casuista, e gli apostoli furono pure casuisti: il fatto dell'aver il papa condannate talune proposizioni di casuisti non depone contro di essi, giacchè gli stessi santi hanno qualche volta errato. Segue una lunga ed ardente difesa del probabilismo vituperandone a sangue gli avversarii e termina con una minuziosa difesa del Viva (324). Sarebbe facile stendere una lista delle sue opinioni lassiste, ma per indicare a quali conseguenze portasse la sua dottrina basterà un solo esempio. Si è sempre ritenuto che regolare i rapporti dei coniugi in modo da limitare il numero dei figli fosse peccato mortale. Lo riconosce perfino il lassismo del Diana, ma allorquando, nel 1842, il vescovo di Le Mans ricorse alla Penitenzieria papale dicendo che siffatto uso era quasi universale e chiedendo se si dovessero approvare i confessori che discretamente evitano di accennarvi in qualche maniera nel confessionale, la Penitenzieria trovò nel Liguori una garanzia di tacita approvazione, ed i suoi buoni discepoli redentoristi anche questa volta ne menarono scalpore (325).

C'è ben poco da meravigliarsi che, in circostanze siffatte si discutesse calorosamente la questione se tra l'equiprobabilismo del Liguori e l'antico probabilismo esista una qualche differenza. I Gesuiti, lieti di riscontrare che la lassezza che tanto contribuì alla loro caduta nel secolo XVIII, ammessa ed adottata dalla chiesa del XIX, affermano che il Liguori fu un probabilista. I Redentoristi, fieri della fama del loro Fondatore, scopritore di un nuovo e trionfante sistema di morale, affermano che il suo equiprobabilismo ne è distinto ed è guida infallibile nei sentieri tortuosi della scienza morale; ma, come abbiamo visto, il suo più recente espositore, il redentorista Padre

(323) Apologia della Teologia Morale § 11, n. 46, 49. - Dichiarazione del Sistema numero 1.

(324) Theol. Moral. Diss. Prolegom. P. III. c. 1, 2, 7, 8, 10, 10 Vedi pure come il suo discepolo Scavini (Theol. Mor. Univ. Tract. I. adnot. J) si vanta della grande diffusione della dottrina del Medina e della sua soppressione per le ripetute condanne del suo Ordine Religioso.

(325) Summa Diana v. *Copula Conjugalis* n. 2 - Vindic. Alph. p. xvii.



Marc, riconosce che tra esso ed il probabilismo moderato non c'è differenza alcuna (326).

Prima di lasciare questa parte dell'argomento, accennerò ad un sistema alquanto modificato proposto dalla Stapf in una teologia scritta per ordine di una commissione imperiale austriaca, con un decreto del 1830, perchè dovesse servire di libro di testo. L'autore era evidentemente un probabilista prudente e conservatore; diffatti cita raramente il Liguori. Egli afferma che dopo maturo esame si può abbracciare la parte sostenuta da più forti ragioni. Questo, dic'egli, evita l'errore tanto dei lassisti che dei rigoristi, mentre, rigorosamente parlando, non è probabiorismo, giacchè si danno molti casi in cui una parte sembra più probabile, e con tutto ciò ci possono essere ragioni più forti per abbracciare la parte opposta, come quando si tratta di un neonato che probabilmente è morto e tuttavia lo si battezza sotto condizione. Ma quando lo Stapf si fa ad applicare il suo sistema ai minuti particolari, qui gli casca l'asino. In qualche modo bisogna pure risolvere i casi dubbî, ed egli non ha di meglio da offrire all'infuori dei principî riflessi, mentre per evitare il lassismo introduce un *consilium de bono meliori* giacchè sembra assai meglio sottoporre i giusti ad una sconvenienza che non a trasgredire, sia pure senza colpa, una qualche legge che probabilmente esiste (327). — mirabile espediente, ma che dimostra l'impossibilità di stabilire regole fisse capaci di soddisfare la giustizia in una teologia interpretata in base a teorie probabilistiche, dove le sole regole che si possono stabilire concernono l'uomo astrattamente preso e debbono esser perfezionate con consigli che vincolano solo i buoni che non ne hanno bisogno.

Antonio Rosmini propose una modificazione alla pratica del Liguori, ammettendone l'applicazione ai casi dubbii scaturienti da qualche legge positiva, umana o divina, ma non ai dubbii concernenti il diritto naturale; e dice che le offese contro la prima sono illecite solo perchè la legge è in vigore, e perciò sta ferma la regola che la legge dubbia non obbliga, mentre le infrazioni del diritto naturale sono per sè intrinsecamente cattive (328).

(326) Ballerini not. in Gury Comp. Theol. Moral. I. 53. - Bonal Institt. Theol. Tom. V. *De Act. Hum.* n. 131 - Alph. Vindic. Alph. *Ubi supra.* - Quest'ultima opera venne scritta per vendicare il Liguori dalle asserzioni del Ballerini, ed i Gesuiti ri sposero con altra opera dal titolo *Vindiciæ Ballerinianæ.*

(327) Stapf Epit. Theol. Mor. §§ 6 2-4.

(328) Martinet, Theol. Moral. Lib. I. Art. xiii.



Una teoria più recente è stata sostenuta dal domenicano Potton e da alcuni altri; essa passa sotto il nome di *De ratione sufficiente* ossia *De majori commodo et incommodo*. E' basata sul principio esser lecito seguire la parte meno sicura, in favore della libertà, ogni qual volta il bene che si dovrebbe ottenere mediante la trasgressione di una legge incerta eguagli od ecceda il male prodotto dalla violazione materiale della legge (329). Non pare che questo sistema sia fatto per riuscire ad aprirsi una via, e l'unica sua importanza sta in ciò che denota quale direzione dovrà pigliare in avvenire lo sviluppo del probabilismo. La metamorfosi graduale della teologia morale a partire dal 1577 dimostra che si tratta di una scienza progressiva; le sue condizioni future non hanno ancor preso una piega decisiva, e noi altro non possiamo fare che congetturare da questi movimenti quale sarà il suo avvenire. Ci sono dei teologi avventurosi, come Bartolomeo da Medina, che da un giorno all'altro possono proporre qualche novità che porti ai risultati più inaspettati. Per ora si può dire che il così detto equiprobabilismo del Liguori è la regola che prevale nella pratica, sebbene il Bonal ci affermi che il probabilismo nudo e crudo è abbastanza comune (330). Il probabiorismo o Giansenismo è stato esiliato e probabilmente è destinato a scomparire.

Le varie sfumature del probabilismo sono fondate su idee di peccato e dei rapporti intercedenti tra il peccatore ed il suo Dio assolutamente diverse dalla predominante fino al secolo XVI. Ecco una delle più importanti fisionomie della teologia morale moderna, ed, anche prescindendo dall'influenza esercitata sulla morale pratica, merita di esser considerata perchè rappresenta un curioso sviluppo dell'etica. Si tratta della distinzione tra peccato materiale e formale, accollando l'imputabilità solo al peccato formale (331), distinzione con cui s'insegna all'uomo ad appagare tutti i suoi desiderii evitando la responsabilità inerente alla trasgressione della legge. Stando alle teorie predominanti, il peccato appartiene per completo alla regione dell'intenzione e della credenza. Seguendo i dettami di una coscienza erronea, non si cade in peccato formale, nel quale si cade solo disobbedendo alla coscienza, vera od erronea poco importa. Più sopra abbiamo accennato per incidenza a varie indicazioni di questa

(329) Bonal *Institt. Theol. T. V. De Act. Hum.* n. 142.

(330) *Ibid.* n. 130.

(331) *Peccat qui se exponit periculo peccandi formaliter, concedo; peccati qui se exponit periculo peccandi materialiter, nego* - Marc *Institt. Mor. Alph.* n. 94.



teoria, ma è necessario esaminare più minutamente il suo sviluppo e le sue conseguenze.

Si tratta di un'innovazione moderna. Abbiamo visto come Alessandro Hales, Guglielmo di Parigi e Bonaventura annettersero ben poco valore all'opinione, nella sua qualità di guida pratica, mentre l'Aquinate afferma senza ambagi che quando la coscienza è erronea, l'uomo, seguendola, o disobbedendola pecca — in un caso viola la legge di Dio, nell'altro la propria coscienza (332). Una breccia in questa concezione venne aperta dal continuo progredire della regola che il confessore deve accettare l'opinione del penitente, per la quale sebbene l'opinione del penitente possa essere erronea, commettendo così peccato, pure, così agendo, è scusato dal peccato in forza del suo errore e non è affatto necessaria assoluzione o soddisfazione. Inoltre, la grande massa dei fedeli, sparsi nei paesi di campagna, non hanno altra guida cui ricorrere all'infuori del parroco, le opinioni e decisioni del quale, vere od erronee che possano essere, debbono seguire senza aver via di scelta, e così si dovette necessariamente ammettere che qualora vengano indotti in errore non possono esser dichiarati responsabili dello stesso (333). Con ciò strettamente connesso fu lo sviluppo della dottrina dell'ignoranza invincibile, la quale pure suggeriva non esser il peccato imputabile al peccatore, e così si vennero ad ammettere due specie di peccati, note sotto il nome di materiale e formale, delle quali solo la prima è colpevole agli occhi di Dio. Così il peccato entrò nel campo dell'opinione (334); i più antichi scolastici ritennero che l'atto più innocente commesso colla convinzione di commettere peccato mortale fosse peccato mortale del grado creduto, ed i moderni hanno ampliata la teoria col dire anche il contrario, cioè, che il peccato mortale non è tale qualora tale non sia creduto. Che la credenza crei il peccato o l'innocenza si può inferire dal-

---

(332) Si alicui dictat conscientia ut faciat illud quod est contra legem Dei, si non faciat peccat, et similiter si faciat peccat. S. Th. Aquin. Quodl. III, Art. xxvii - Nella teologia moderna il grado in cui una coscienza erronea rende mortale ciò che è veniale è argomento intricatissimo. Qualche volta avviene e qualche volta no. - Voit Theol. Moral. I. 16-19.

(333) Voit Theol. Moral. I. 96.

(334) Caramuel Theol. Fundam. n. 465, 1110. - Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. I. Dist. ii. n. 49 - Roncaglia Univ. Mor. Theol. Tract. I, Q. 1, c. 1, Q. 4 - Herzig Man. Conf. P. I, n. 75. - Bonal Institt. Theol. T. V. De Act. Hum. n. 102. - Un estratto di Bartolomeo Medina in Francolini De Disciplina Pœnitentiæ, Lib. III. c. vii. § 3, n. 5, indica come avvenisse lo sviluppo della regola che il confessore debba accettare l'opinione probabile del penitente.



l'asserzione universale che colui che segue il consiglio del confessore è sicuro, ed anche dal precetto universale per il quale bisogna obbedire alla coscienza invincibilmente erronea; il non seguirla è peccato, porti essa al bene od al male poco importa (335).

Naturalmente in queste speculazioni è nascosta una verità. Disgraziatamente i teologi, col loro zelo per la salute delle anime e per evitare di rendere odioso il confessionale, s'impadronirono di questa dottrina del carattere innocuo del peccato materiale applicandola in pratica, non per il progresso della morale, ma per favorire gli umori del peccatore e facilitargli il possesso del cielo colla minor privazione possibile dei godimenti della terra. Se il peccato altro non è che materia di opinioni, tutte le opinioni sono egualmente sicure, e difatti, affermarono che l'opinione più lassista è la più sicura, perchè minore è il rischio di trasgredire; quanto minori sono le esigenze altrettanto è minore il pericolo di disobbedire, e la disobbedienza è l'unico peccato che si possa commettere. Così del confessionale si fa, non un istrumento per migliorare e corroborare, ma un istrumento atto a blandire i più bassi istinti insegnando loro il modo migliore di trasgredire la legge di Dio senza incorrerne la sanzione, giacchè se non si può obbedir Dio senza grave sacrificio lo si può per lo meno cuculiare. Una tendenza di questo genere già venne manifestata da Prierias, e

---

(335) Azpilcuetae Man. Conf. Præclud. IX. n. 9 - Carbonis Summæ Summar. Cas. Consc. Tom. I. P. I. Lib. 1, c. 12, 13 - Th. Sanchez in Præcepta Decal. Lib. I. c. xii, n. 2, 5 - Marchant Trib. Anim. Tom. I. Tract. V. Tit. iii. Q. 2, 3, 6 - Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. I. Dist. iii. n. 11-12 - Roncaglia Univ. Mor. Theol. Tract. I, Q. 1, c. 1, Q. 3, 4 - Manzo Epit. Theol. Moral. P. I. *De Consc* n. 12-15 - Gousset Theol. Moral. I. 61, 65, 66 - S. Alph. de Ligorio Theol. Mor. Lib. I, n. 3, 5; 6. - Marc Institt. Mor. Alph. n. 21. Un racconto fatto da Tommaso di Cantimpre (*De bono univers.* Lib. I. c. 19) ci fa vedere come nel secolo XIII non si ritenesse ancora che l'opinione erronea giustificasse il peccato. Nel 1235, maestro Filippo, cancelliere dell'università di Parigi, ebbe una disputa solenne con maestro Arnaud ed altri dottori, in cui sosteneva la legalità delle pluralità. - Breve tempo dopo, sul letto di morte, l'amico suo Guglielmo vescovo di Parigi, ardentemente lo consigliò di rassegnare tutti i suoi benefici ad eccezione di uno, per salvare l'anima sua, ma egli confutollo con tutta l'abilità di un abile disputatore scolastico dicendogli che voleva vedere se veramente si dannerebbe ritenendo le pluralità, e subito dopo morto apparve al vescovo annunziandogli la sua dannazione. La Croix però (*Theol. Moral.* Lib. I. n. 354) sostiene che dal suo modo di parlare si può arguire che era in dubbio; se fosse stato certo avrebbe peccato solo materialmente e sarebbe stato salvo. Thyrsus Gonzalez per un altro verso (*Fund. Theol. Mor. Diss. IV, n. 45-6*) dice che l'opinione di Filippo era probabile, giacchè l'Aquinate sostiene che a questo proposito teologi e giuristi sono divisi. Disgraziatamente per Filippo, il probabilismo allora non era ancora stato scoperto.



divenne generale collo svilupparsi della casuistica probabilistica (336). L'arcivescovo Kenrick afferma che la comune degli uomini deve affidarsi al confessore, ed il confessore deve scegliere l'opinione meglio atta a preservarli da peccato formale (337). Così la morale viene divisa in soggettiva ed oggettiva, ed i moralisti moderni affermano un atto poter esser oggettivamente immorale e soggettivamente morale, e cioè, un atto per sè illecito, può diventar lecito per l'individuo appena egli abbia tranquillata la propria coscienza mediante l'applicazione di un principio riflesso (338). Oppure, *vice versa*, ciò che è oggettivamente morale può diventare soggettivamente immorale, e così il Bonal afferma che una coscienza scrupolosa è sempre esposta a peccato, perchè, disposta com'è a pigliare i consigli per precetti, muta il rischio di violare i consigli in quello di violare dei precetti (339). Fino a qual punto si possano educare i penitenti a questo, lo dimostra il Roncaglia, il quale ammonisce i confessori di insegnare ai peccatori che loro si presentano per confessarsi di aver agito in istato di dubbio, a trovar sempre una ragione che giustifichi i loro atti, sollevandoli così dal peccato (340). Quali potevano esser le conseguenze logiche di tutte queste teorie? che cosa abbandonavano fra le mani dei casuisti? Lo si può apprendere dalle lagnanze di La Quintanye all'Olive, dove afferma che fra i gesuiti dicevasi comunemente che l'uomo pecca solamente quando sa di peccare, ed aggiunge di aver udito dei confessori a dire di aver delle penitenti che venivano meno alla castità senza peccare, e dei maschi che similmente si abbandonavano ai peggiori eccessi sessuali senza peccare (341). Aggiunge che avendo esposte queste cose al loro provinciale l'unica risposta che ne ebbe fu

(336) Summa Sylvestrina v. *Confessio* I. § 3 - Th. Sanchez in *Præcept. Decal. Lib. I, c. ix. n. 18* - Marchant *Trib. Anim. Tom. I Tract. V, Tit. 5, Q. 7, Concl. 1-3* - Caramuel *Theol. Fundam. n. 441, 1126, Art. iii.* - Arsdekin *Theol. Tripart. P. III, Tract. 1, c. 2, § 2.* - La Croix *Theol. Moral. Lib. I. n. 478; Lib. VI. n. 294-6.* - Marc *Institt. Theol. Alph. n. 84, 93.* - Arsdekin però (l. c. § 4) ammette che probabilmente Dio desidera che le sue leggi non siano trasgredite nè materialmente nè formalmente, e perciò dovremmo, potendo, evitare il pericolo di trasgredirle.

(337) Kenrick *Theol. Moral. Tract. II. n. 30.*

(338) Bonal *Institt. Theol. T. V, De act. hum. n. 122* - Marc *Institt. Moral. Alph. numero 39.*

(339) Bonal *Institt. Theol. T. V. De act. hum. n. 114.*

(340) Roncaglia *Univ. Mor. Theol. Tract. 1, Q. 1, c. 3, Q. 3* - Non è molto diverso da quello che il Marchant (*Trib. Anim. Tom. I. Tract. V, Tit. 5, Q. 3, Concl. 2*) chiama cattivo e dannabile abuso - di prepararsi alla confessione collo studiare le proposizioni probabili per giustificare le proprie azioni.

(341) Döllinger u. Reusch, II. 3, 4.



un'espressione di meraviglia che egli non fosse dello stesso parere. Evidentemente l'ammonizione del Caramuel non esser il probabilismo applicabile al caso di coloro che si espongono a pericolo prossimo di peccato, per il fatto che occupandoci di morale non si deve mai perdere di vista la morale ad altro non serve che ad accentuare il fatto che l'etica ha ben poco a che vedere colla morale del confessionale (432).

Forse lo sviluppo più deplorabile di questo zelo di salvare i peccatori, non esortandoli a virtù, ma aiutandoli ad eludere le sanzioni delle loro trasgressioni, è il consiglio dato ai confessori di non illuminare quei penitenti che, per ignoranza, non commettono altro che peccati materiali, quando ritengano costoro talmente duri di cuore da continuare per la loro via di peccato, trasmutando così dei peccati semplicemente materiali in formali. Ci si sentirebbe tentati a pensare che l'ostinazione per la quale codesti penitenti non saprebbero trarre profitto dell'istruzione rappresentasse una mancanza della *Dispositio congrua* che obbliga a rifiutare l'assoluzione, ma ciò potrebbe trarre il penitente a disperazione, e, per dippiù, rendere odiosa la confessione. Per ogni buon conto, si è pensato esser assai meglio lasciare che avvenga la trasgressione della legge di Dio in base alla teoria che Dio non può tener conto di trasgressioni commesse per ignoranza. E' stata dimenticata l'enfantica ammonizione di Ezechiele (III. 18-21) che impone al profeta di ammonire i peccatori; se lo fa è libero da ogni responsabilità — « hai liberata l'anima tua »; se non lo fa « ti sarà domandato conto del suo sangue ». Il prete che nel cristianesimo si crede rappresenti Cristo stesso nel confessionale, è educato ad un sistema ben diverso. Suo primo dovere è quello di salvare il peccatore coll'assoluzione; funzione subordinata è poi quella di indurlo a mutar strada. Come dice Padre Segneri, l'ignoranza di un penitente rassomiglia al sonno di un ammalato, e può essere di due specie: può esser un sonno salutare, pericoloso a disturbarsi, oppure un letargo che sarebbe meglio interrompere (343).

Probabilmente la prima traccia di questa regola bisogna andarla a ricercare nelle perplessità prodotte dai matrimoni contratti nei

(342) Caramuel Theol. Fundam. n. 495-503. - La distinzione tra morale ed etica addimostrasi effettivamente nelle formole del Caramuel della teoria del probabilismo (Ibid. n. 519). I. - Est probabile quod non sit peccatum. Ergo est probabile quod hoc sit peccatum. - II. - Est probabile quod hoc non sit peccatum. Ergo est certum quod si illud feceris peccabis. III. - Est probabile quod hoc sit peccatum. Ergo est certum quod si illud feceris non peccabis

(343) Segneri Instruct. Confess. c. vii.



gradi proibiti. Questo può avvenire non solo per ignoranza, dato il genere remoto di consanguineità, che, quando non sono accuratamente conservate e ponderate le genealogie, può in ogni tempo far sì che innocentemente si contraggono unioni di questo genere, ma anche per ignoranza delle affinità spirituali, e questo è un caso ancor più dannoso, e, data la possibilità di amori illeciti tra parenti, nessuno può esser assolutamente certo della perfetta legalità del suo matrimonio. Gli interessi delle vedove e dei figli, nonchè la pace della società esigono che siffatti casi vengano trattati con molta dolcezza. Fin dai tempi di Angiolo da Chivasso sappiamo che se il confessore veniva a scoprire l'esistenza di un impedimento di questo genere poteva benissimo tacere a meno che fosse stato sicuro che le parti, venute a conoscerlo, avrebbero provveduto (344). Melchior Cano afferma altrettanto, mentre l'Azpilcueta va più oltre, e dice che chiunque venisse a conoscere un caso di questo genere non dovrebbe dirlo a nessuno degli sposi, giacchè non ne deriverebbe alcun bene, poichè nessuno di essi pecca, mentre qualora lo conoscessero, uno dei coniugi potrebbe darsi benissimo che volesse separarsi dall'altro (345). Domingo Soto discute più genericamente la questione, dimostrando con ciò com'essa principiasse ad attirare l'attenzione; cita il caso di una donna che contrae ma non consuma un matrimonio segreto, e poscia pubblicamente ne sposa un altro al quale porta dei figli. Se il confessore spiega che essa vive in adulterio e deve separarsi ne insorgerà uno scandalo ed i figli verranno considerati come bastardi, perciò propende per il silenzio; trattandosi di decidere se l'ignoranza sia invincibile e quindi se vada rispettata, bisogna pur tener conto della posizione sociale più o meno eminente delle parti (346). Breve tempo dopo, Bartolomeo Medina suggerisce non doversi disturbare l'ignoranza del penitente qualora il confessore dall'illuminarlo non ne preveda alcun bene; cita in appoggio il caso di nullità di matrimonio; lo stesso ordine di idee è adottato da van der Beek (347). Perfino i rigoristi l'ammisero nel caso di matrimoni incestuosi, quando colla rivelazione si corre pericolo di produrre il divorzio ed il danno dei

(344) Summa Angelica v. *Confessio* IV. § 10.

(345) Cani Relectio de Pœnit. P. V. (Ed. 1550 fol. 101-a. - Azpilcueta Man. Conf. c. XXII. n. 83). Altrove Azpilcueta (Comment. de Pœnit. c. *Si Quis Autem* n. 71) dice che quando c'è ignoranza delle leggi umane, e nessun danno per i terzi, il confessore non è obbligato ad illuminare il penitente.

(346) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVIII. Q. ii. Art. 4.

(347) Francolini de Discipl. Pœnit. Lib. III. c. vii. § 3, n. 14. - Becani de Sacram. Tract. II. P. iii. c. 38, Q. 14.



figli (348), ed è pratica riconosciuta che quando il prete viene a conoscere in confessione delle circostanze che dimostrano come il matrimonio del penitente sia incestuoso deve guardarsi ben bene dal parlarne, ma procurarsi privatamente una dispensa e consegnarla alla parte prima di informarla del difetto (349).

Parrebbe, inoltre, che un altro fattore dell'introduzione di questa pratica generale lo si dovesse desumere dalla pratica dei confessori di adottare l'opinione probabile del penitente. In siffatti casi sorgerebbe naturalmente la questione se il confessore che ritiene immorale l'opinione del penitente debba cercare di illuminarlo, e tale è la forma in cui ci è stata tramandata dai più antichi probabilisti, quali l'Henriquez ed il Sayre, l'ultimo dei quali cita un'opinione affermativa di Adriano VI che egli dice adottata da alcuni autori, mentre egli ritiene che il confessore possa assolvere senza tentare di illuminare (350). Tommaso Sanchez la tratta ancora come questione disputata, ma è d'opinione che il confessore debba istruire il penitente pertinacemente attaccato ad un'opinione erronea (351). Il Rituale Romano prescrive di istruire, sebbene con fraseologia moderata tale che i probabilisti non dovettero certo sudar troppo per eludere l'ordine (352). Pochi anni dopo, van der Beek ci si presenta già coll'idea generale accettata dai teologi moderni: se l'ignoranza del penitente è vincibile va illuminato; se è invincibile e l'istruirlo potrebbe produrre scandalo, oppure è probabile che rimarrebbe nello stesso stato seppure non peggiorasse, non è necessario che il confessore lo ammo-

(348) Habert *Theol. Moral. De Pœnit.* c. XI. § iii. Q. 3 - Antoine *Theol. Moral. De Pœnit.* c. III. Art. iii. Q. 3. Il Liguori si addimosta come al solito senza scrupoli (*Theol. Moral.* VI. 610) citando questi passi in prova che anche i rigoristi approvarono la pratica generale di conservare nell'ignoranza il penitente.

(349) Segneri *Instruct. Conf.* c. vii. - S. Alph. de Liguori *Praxis Confessar.* c. I. § ii. n. 8; Ejsd. *Theol. Moral. Lib.* VI. n. 611. Questa pratica è moderna innovazione. Verso il 1300 Giovanni di Friburgo (*Summæ Confess. Lib.* III. Tit. xxxiv. Q. 86) diceva che il confessore che venga a scoprire l'esistenza di un impedimento dirimente il matrimonio deve annunciarlo alle parti sì che possano procurarsi il divorzio o la separazione, e nel caso che si rifiutino deve ricorrere al superiore e darne le prove - la qual cosa dimostra quanto poco valesse allora il sigillo confessionale. Il Fornari è l'autore più antico da me consultato che suggerisca di procurarsi segretamente una dispensa (*Institt. Confessar. Tract.* I. c. ii.).

(350) Henriquez *Summæ Theol. Moral. Lib.* VI. c. xxvi. n. 6; c. xxviii. n. 1, not. b. - Sayri *Clavis Reg. Sac. Lib.* I. c. ix. n. 2-4. - Adriani PP. VI, *Disput. in IV, Sentt.* fol. cxxxiii. col. 3 (Romæ, 1522).

(351) Th. Sanchez in *Præcept. Decal. Lib.* I. c. ix. n. 31.

(352) *Ritual. Roman.* Tit. iii. c. I. « Opportunas correptiones ac monitiones, prout opus esse viderit, paterna caritate adhibebit ».



nisca, e, quantunque non sia lecito mentirgli, bisognerebbe studiare qualche mezzo atto a conservarlo nella sua erronea *bona fides* (353). Allora la pratica ripugnava troppo ad ogni senso di dovere morale per esser universalmente accettata come lo è ora, e perfino un probabilista lassista come Juan Sanchez dichiara enfaticamente il compito del confessore non esser ristretto a legare o sciogliere, ma esser pure suo dovere istruire su quali azioni sono errate ed insegnare al penitente a distinguere ciò che è peccaminoso da ciò che è lecito (354). Il Laymann esamina abbastanza a lungo la questione ed approva fino ad un certo punto la pratica, ammonendo il confessore di indagare accuratamente la cosa (355). Ma il concetto lassista finì col trionfare fra i probabilisti, i quali l'accettarono in massa, accettandolo perfino probabilisti moderati come il Lohner; se il penitente principia a nutrir qualche dubbio, e ne domanda il confessore deve dirgli solo quanto gli sembra buono fargli sapere, conservando il silenzio od equivocando su tutto il resto (356). Una delle lagnanze del La Quintanye coll'Oliva era questa che i suoi confratelli se ne stavano alla regola esser meglio lasciare il penitente nel suo stato di ignoranza in cui non commette peccato che fargli commettere peccato coll'illuminarlo, e tutti gli anti probabilisti furono con lui d'accordo nel ripudiare la pratica, per l'eccellente ragione che la presunta ostinazione del penitente lo dimostra nient'affatto disposto all'assoluzione (357).

Benedetto XIV, parlando *ex cathedra*, riconobbe che l'istruzione impartita nel confessionale potrebbe produrre mali peggiori di quelli che si vorrebbero evitare, ma non chiuse gli occhi al fatto che altri avrebbero potuto ritenere permessi atti visti commettere da persone che si accostano ai sacramenti (358). Pietro Dens afferma che

(353) Becani De Sacram. Tract. II. P. iii. c. 38, Q. 14.

(354) J. Sanchez Selecta de Sacram. Disp. XXXI. n. 2, 14; XXXIII. 42.

(355) Layman Theol. Moral. Lib. VI. Tract. vi. c. 13, n. 5, 6.

(356) Escobar Moral. Theol. Tract. VII; Exam. iv. n. 38 - Busembaum Medullae Theol. Mor. Lib. VI, Tract. iv, c. 2, Dub. 5, n. 7 - Marchant Trbi. Animar. Tom. I; Tract. II. Tit. 5, Q. 3, Concl. 3; Tract. V, Tit. ii; Q. 5; P't. iii Q. 7; Tit. v, Q. 6; Concl. 3 - Tamburini Meth. Confess. Lib. III. c. iv. n. 3-7 - Lohner Instruct. Pract. de Conf. P. I, c. iii. § 2 - Viva Cursus Theol. Moral. P. VI, Q. viii. Art. 5, n. 4 - La Croix Theol. Moral. Lib. I, n. 443; Lib. VI, P. ii, n. 1758 - Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. XIV, Dist. viii. Q. 5, n. 52-4. - Voit Theol. Moral. I, n. 25 - Herzig Man. Confess. P. II. n. 23.

(357) Döllinger u. Reusch, II. 6 - Gonzalez Fundam. Theol. Moral. Diss. XIV. n. 135 - Pontas, Dict. de Cas de Consc. v. *Confesseur* I. iv. - Summæ Alexandriæ P. I, n. 473 - Concina Theol. Christ. conctrata Lib. II. c. ii. n. 1, 3.

(358) Bened. PP. XIV. Const. *Apostolica* § 20, 26 Junii, 1749.



quando non c'è speranza di emendamento, non solo bisogna lasciare il penitente nella sua ignoranza quando è incolpevole, ma anche quando è colpevole, sebbene in quest'ultimo caso si debba rifiutare l'assoluzione (359). Il Liguori esamina più lungamente l'argomento. Ammette che gli anti-probabilisti esigano che il confessore istruisca il penitente rimuovendo la sua ignoranza, ma l'opinione opposta è comune e sarebbe da seguire. Il confessore non è obbligato a parlar troppo col penitente nè ad esaminarlo troppo intimamente, od a rispondere troppo chiaramente alle sue domande quando ciò possa portare al risultato di illuminarlo su peccati di cui è invincibilmente ignorante, giacchè con siffatta conoscenza può venire la disobbedienza, convertendo il peccato materiale in formale, ed il secondo stato sarebbe peggiore del primo. Dio viene offeso solo dal peccato formale, ed il penitente verrebbe così convertito da amico in nemico di Dio. Rimuove l'obbiezione della presunta indisposizione del peccatore col dire che la stessa è semplicemente interpretativa, e perciò non se ne deve tener conto. Altrettanto deve dirsi dell'obbligo della restituzione, di evitare le occasioni di peccato, ecc.; il confessore deve bilanciare i benefici probabili scaturienti dall'obbedienza contro i mali probabili che proverrebbero dalla disobbedienza, e regolarsi in conformità di ciò nel dare o meno le sue ammonizioni ed istruzioni (360). Strano, con ciò si viene ad ammettere che la legge divina della confessione ed i precetti della chiesa possano produrre del male, e che il confessionale altro non sia che un istrumento per concedere l'assoluzione, e non per l'elevazione morale del peccatore e per inculcare le leggi della morale e della giustizia. Al peccatore bisogna permettere di peccare semplicemente perchè può peccare impunemente in forza dell'ignoranza in cui versa, restando così amico di Dio, mentre l'istruzione altro non farebbe che fargli commettere peccati ad occhi aperti convertendolo in nemico di Dio.

Se qualche dubbio potè esser nutrito anteriormente al Liguori, nessuno se ne può certo nutrire oggi; il confessore deve astenersi dall'illuminare l'ignoranza invincibile a meno che ritenga più probabile che il peccatore possa reclamarlo. Quando si tratta di stabilire se l'ignoranza è in buona fede o no, il Marc ammonisce il confessore di andar cauto prima di risvegliare in lui qualche dubbio che possa

(359) P. Dens Theolog. Tom. I. n. 180.

(360) S. Alph. de Liguori Theol. Moral. Lib. VI. n. 610, 616 - Ejusd. Istruzione Pratica cap. 1, n. 4.; Ejusd. Praxis Confessar. n. 8, 108-115.



convertire in *mala* la sua *bona fides*, ed insiste nella regola che se il penitente nutre qualche dubbio e ne chiede devesi rispondere rigorosamente a quanto chiede evitando qualunque più ampia informazione (361). Più oltre va il Bonal, il quale sostiene la dottrina straordinaria che se il penitente, colle sue domande, dimostra di non versare in istato di ignoranza invincibile, ma colpevole, e non c'è speranza di emendamento, mentre è lecito sperare che il suo errore possa mutarsi da vincibile in invincibile, sì da continuare a peccare in avvenire formalmente ma non materialmente, il confessore deve far di tutto per eludere le sue domande in luogo di dargli le nozioni necessarie per indagare, e piuttosto fargli qualche osservazione d'indole generale, come sarebbe la seguente: « ognuno deve provvedere alla propria salute come gli detta la coscienza » (362). Così le anime vengono deliberatamente tratte in inganno intorno al bene ed al male per obbedire alle immaginose sottigliezze delle scuole, e gli uomini vengono direttamente incoraggiati a peccare con l'idea di evitare con ciò di offender Dio. In luogo di inculcare ai suoi penitenti le leggi di Dio, il confessore coltiva e stimola l'ignoranza in modo da render meno peccaminosa l'infrazione.

Questo principio di abbandonare la coscienza rozza del penitente lasciandola libera di commettere peccati materiali ha ottenuto il suo maggior trionfo coll'aiutare la chiesa ed evitare la posizione imbarazzante in cui versava di fronte all'usura, od al commercio del denaro o di altri oggetti di valori per trarne qualche utile, maggiore o minore. La chiesa medioevale aveva ereditato la condanna di questo commercio dall'antica legge e dai Padri, proibendolo sotto pena di peccato mortale, qualunque fosse la forma sotto cui si manifestava e qualunque fosse il mezzo ingegnoso adoperato per tenerlo celato. L'assolu-

(361) Gousset Theol. Moral. I, 69-70 - Scavini Theol. Moral. Tract. X, Disp. 1, c. 4, Art. 4, § 3, Q. 4 - Martinet Theol. Moral. Lib. III, Art. xiii. § 2 - Marc Institt. Mor. Alph. n. 1809-10. Il vescovo Zenner (Instruct. Pract. Conf. § 101, c, d) stabilisce le alternative di dare o rifiutare istruzione, senza decidersi fra le stesse, ma con marcata propensione per l'obbligo di impartirla.

(362) (Bonal Institt. Theol. T. V. *De act. hum.* m. 108, 113 - Bonal è scrittore di indiscutibile autorità. La sua opera ebbe parecchie edizioni, nel corso delle quali venne ripetutamente riveduta dai consultori della congregazione dell'Indice, ed è largamente usata nei seminarii per l'educazione dei preti. Alquanto simile è il consiglio dato dal Pallavicini ai confessori di non esser rigorosi, giacchè in luogo di un peccato che, commesso per ignoranza ed in buona fede, è semplicemente materiale, si viene ad avere un peccato formale commesso contro la coscienza.- Gousset, Theol. Moral. I. 100. E' significante l'osservazione come generalmente si supponga che il penitente continuerà a peccare nonostante quanto il confessore può dirgli o fare.



zione poteva esser data solo in punto di morte, ed a condizione che si restituissero per completo tutti gli illeciti guadagni, e questa cosa era considerata talmente peggiore del furto ordinario che non era nemmeno concessa la *parvitas materiæ* — il peccato non poteva esser reso veniale nemmeno dalla leggerezza massima dei guadagni fatti. Chi avesse difeso l'uso di dare denaro ad interesse era processato per eresia dall'Inquisizione, e tutte le leggi civili autorizzanti siffatti contratti dovevano esser cancellate dai codici (363). Lo spazio immenso consecrato all'argomento nei manuali dimostra l'importanza estrema che vi si annetteva e la difficoltà di affrontare le ingegnose astuzie alle quali si ricorreva per eludere la proibizione. Ancora nel secolo XVII Alessandro VII ed Innocenzo XI ebbero a condannare proposizioni tendenti a mitigare in qualche modo le regole proibenti l'interesse, e questi decreti sono nominalmente ancor oggi legge della chiesa (364). Verso la metà del secolo XVIII lo spirito commerciale ribellosi a questi impacci, e scoppiò una polemica che Benedetto XIV invano tentò di sedare (365). Allora principiarono le divagazioni dei teologi, ed il Liguori ammonisce il confessore di lasciarsi guidare esclusivamente da ciò che gli sembra più promettente; quando l'ammonire il peccatore dell'obbligo di restituire tutti i guadagni usurarii può restare senza effetto, è meglio ometterlo (366). I confessori seguirono le loro proprie convinzioni lassiste o rigoriste, producendo una confusione immensa e gettando nel turbamento molte coscienze, finchè le pressioni fatte alla Santa Sede per avere una decisione divennero irresistibili, ed in una serie di decreti promulgati tra il 1822 ed il 1838, venne ordinato di non disturbare nessuno che pigliasse o prestasse denaro ad interesse legale, purchè fosse disposto ad obbedire alle decisioni della Santa Sede appena fossero rese pubbliche — decisione, questa alla quale si accenna, che non è mai stata promulgata; potevasi assolvere il penitente anche se egli stesso riteneva che il pigliare o dare denaro a prestito fosse peccato. Nel 1872 usciva un'altra

(363) Alex. PP. IV, Bull. *Quod. super. nonnullis*, 1258 (Raynald. Annal. anno 1258 n. 23) - Cap. I Clement. Lib. V. Tit. 5.

(364) Alex. PP. VII. Decr. 18 marzo 1666, prop. 42; Innoc. PP. XI, Decr. 2 Mart. 1679, prop. 41, 42 - Mig. Sanchez, Prontuario de la Teol. Moral. Tract. XX. Punto 5, numero 5.

(365) Bened. PP. XIV. Bull. *Pervenit*, 1745 - Benedetto era favorevole all'imposizione rigida delle antiche regole. Vedi il suo *De Synodo Diocesana* Lib. V. c. iv. 1, 2, ed i suoi *Casus Consc.* Oct. 1738, Cas. 2; Dec. 1738, cas. 1; feb. 1740, cas. 1; Nov. 1741, cas. 3; Maii 1743, cas. 1.

(366) S. Alph. de Liguori *Theol. Moral.* Lib. VI. n. 609-16; *Praxis Conf.* n. 8.



decisione in cui stabilivasi che chi avesse preso l'8 % non dovesse esser disturbato (367).

La casuistica fu la figlia naturale del probabilismo. Appena enunciata ed accettata la proposizione che il peccato di un'azione deve dipendere dalla probabilità, che si può seguire con tutta sicurezza l'opinione meno probabile favorevole alla libertà, e che può bastare la probabilità estrinseca basata su quanto dicono uno o più autori, la già fin troppo perversa inclinazione a studiare nuovi argomenti capaci di formare delle convinzioni trovossi immensamente stimolata. Ogni questione di morale pratica e di vita venne colta e scrutata per vedere se il genio non potesse farne scaturire qualche ragione plausibile capace di dare una fisionomia probabile ad un'opinione « benigna » che mitigasse la deformità del peccato. Se a ragione i teologi dissero la verità o la falsità di un'opinione esser indifferente, purchè l'attore la ritenga probabile, eppoi che le opinioni più lassiste sono le più sicure perchè diminuiscono i pericoli di un grave peccato di disobbedienza, i casuisti resero certamente un grande servizio all'anima umana, se non alla virtù ed alla morale, quando trovarono una dialettica capace di far sì che gli uomini appagassero i loro desiderii e le loro passioni senza incorrere nelle responsabilità del peccato formale. Quanto più la speculazione era audace tanto più l'autore di essa se ne aveva applausi, e sulle sue conclusioni si gettavano come cani affamati i confessori ansiosi di guidare le coscienze dei grandi della terra, ed i penitenti si affollavano ai confessionali di coloro che più si addimostravan abili nell'allargare le porte del paradiso. Non senza ragione il Diana, il maggiore dei casuisti, venne onorato del titolo di Agnus Dei, l'agnello del Signore che cancella i peccati del mondo. Con quanta facilità un abile casuista riuscisse a dimostrare qualunque cosa venne esaurientemente dimostrato dal famoso gesuita Teofilo Renaud, quando, nel 1631, stanco di ripetere la condanna dei suoi confratelli pronunciata dalla Sorbona, la volle parodiare stam-

(367) Sanctæ Apostolicæ Sedis Responsa circa Lucrum ex Mutuo, Pisauri, 1834. - Mig. Sanchez Ubi Sup. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XII. P. ii. cap. 1, Art. 6, § 2, Punct. 4. Anche il Gury (Causus Consc. I. 946-7) ci fa vedere come si possano benissimo collocare denari a mutuo senza violare la coscienza, mediante contratti fittizii di compra e vendita fatti per il tramite dei sensali. Il sistema di evitare l'usura mediante un contratto di compra e vendita è antico, e fu conosciuto col nome di *Mohatra*, impiccìò parecchio i moralisti e venne ripetutamente condannato. Nella *Yale Review* di febbraio 1894, ho esaminato a lungo la storia curiosa dei rapporti della chiesa col peccato d'usura.



pando il Simbolo degli Apostoli, ed aggiungendo a ciascun articolo una censura con cui era dimostrato falso, eretico erroneo, scandaloso, ecc. (368).

Influenze siffatte non potevano fare a meno di crescere collo svilupparsi, ed i risultati non potevano fare a meno di esser deplorabili. Il genio perverso dei casuisti suscitò lo sdegno di tutti i benpensanti. Nè a criticarli furono solo i rigoristi, come Godeau, vescovo di Vence, il quale in una lettera pastorale, dice che introducono un sistema di morale di cui si sarebbero vergognati i pagani appena appena decenti e si sarebbero scandalizzati i Turchi (369), ma perfino gli stessi probabilisti si sentirono scossi dalla loro licenziosità. Il gesuita Terril, distintosi egli stesso per aver ridotto a sistema i principii del probabilismo riflesso, dichiarossi inorridito della lassezza in cui facevano a gara ad immergersi innumerevoli casuisti nei primi trent'anni allo scopo di diventare popolari col radiare le divine leggi dalle tavole di Dio e della chiesa (370). Circa venticinque anni prima il Marchant si era lamentato della stessa cosa; dopo che la Setta degli Opinatori si è accinta ad interpretare i comandamenti di Dio, inganno e menzogna hanno soppiantato la cristiana semplicità; i precetti della Scrittura vengono pervertiti dal loro senso naturale. Paolo è disprezzato e Pietro tenuto in non cale, giacchè vien loro preferito il primo teologastro o farmacista o muratore che sia capace di costruire un muro a secco (371). Invano le università di Parigi e di Lovanio condannarono l'una dopo l'altra una serqua di proposizioni atroci estratte la libri divulgatissimi. Invano Alessandro VII ed Innocenzo XI ne censurarono alcune fra le più detestabili. Nella seconda metà del secolo XVIII il Voit afferma che non si sarebbe potuta trovare teoria talmente stramba da non poter avere sostenitori, e la regola secondo la quale si può benissimo agire in base a siffatte teorie lasciava la porta aperta ad innumerevoli delitti (372). Altro

(368) D'Argentré Collect. Judic. de novis Error. II. II. 351.

(369) Ordonnance de M. L'Evesque de Vence (Arnauld, Morale des Jesuites, p. 827).

(370) Concina Storia del Probabilismo, Lib. II. Diss. ii. c. 9, n. 1.

(371) Marchant Trib. Anim. Tom. I. Tract. V. Tit. 5. Q. 3, Concl. 4. Eppure lo stesso Marchant (Ibid. Concl. 6) nell'esempio che ci dà di un'opinione più sicura pecca di casuistica. Un confessore dubita se un peccato confessatogli sia riservato o no. L'opinione più sicura direbbe che lo è, ed il Concilio di Trento ha dichiarata nulla l'assoluzione d'un peccato riservato impartita da un prete, ma il Marchant afferma che l'opinione più sicura è che non è riservato, perchè è più sicuro assolvere il penitente che abbandonarlo al suo peccato.

(372) Voit Theol. Moral. I, 94.



abuso, condannato dal Reiffenstuel, è quello commesso da chi, dopo commessa un'azione, per quietare la propria coscienza va a caccia di casuisti; questo equivale al dare la medicina ad un morto, poichè quella che dà il tono all'atto è la coscienza anteriore allo stesso (373). Con tutto ciò, come abbiamo visto, il Liguori difende i casuisti, ed il suo discepolo Scavini dice di venerarli e seguirli, perchè hanno per maestro e donno Raimondo e Bonaventura, l'Aquinate e Antonino (374).

L'arte dei casuisti è l'indice magnifico di una tecnica dialettica, che nulla ha di comune colla morale. L'istrumento in mani esperte si fa elasticissimo, e fornisce opinioni contraddittorie quasi ad ogni questione; lo dimostra Benedetto XIV il quale enuncia un caso e lo risolve affermativamente basandosi sulla forza di talune autorità; otto mesi dopo, discute nuovamente il caso, e lo risolve in senso negativo, citando altri autori e seguendo un ordine di idee diametralmente opposto (375). Ciò illustra quanto ci vien detto da Tommaso Sanchez, secondo il quale noi vediamo le più opposte conclusioni tirate dallo stesso principio, inteso ed applicato differentemente (376), la qual cosa spiega come la teologia morale diventasse qualche cosa di insostenibile, e totalmente sprovvista di certezza. Non si stenta a credere che la regina Isabella del Portogallo parlasse per dura esperienza quando disse di non aver mai voluto consultare un medico, un avvocato od un teologo senza prima esporre l'opinione che avrebbe desiderato veder sostenuta (377). Da uno o due casi si può giudicare della raffinatezza a cui si ricorreva in queste faccende, a forza di distinzioni. Se c'è questione dell'umana società in cui si dovrebbe presumere non possa esistere divergenza di vedute, è certamente quella della validità del matrimonio, eppure, trattandosi di un cappellano che fraudolentemente ottiene dal parroco assente la licenza di assistere ad un matrimonio, ci si chiede se il matrimonio è valido, e ci si risponde che ciò dipende da talune condizioni: se la frode del cappellano costituisce la causa totale o finale od il motivo oppure anche solo il motivo impulsivo; nel primo caso il matrimonio è nullo, nel secondo è valido. Pigliamo ora un altro caso: uno che è fidanzato ad una donna di cui ha goduta la sorella, ottiene dalla Penitenzieria pa-

(373) Reiffenstuel Theol. Moral. Tract. I. Diss. iii. n. 51.

(374) Scavini Theol. Moral. Tract. I. Disp. ii. c. 3, Art. 2, § 3, A. Q. 5.

(375) Bened. PP. XIV. Casus Consc. Oct. 1741, cas. 2; Mart. 1743, cas. I.

(376) Th. Sanchez in Præcept. Decal. Lib. I. c. ix. n. 12.

(377) Clericati de Pœnit. Decis. XXXVI. n. 12.



pale una dispensa per il suo matrimonio a condizione che l'impedimento sia segreto e sia impossibile rompere il legame senza scandalo. La discussione verte non sugli aspetti morali della cosa, ma sulla questione se l'impedimento debbasi considerare pubblico nel caso che sia conosciuto solo da due o tre persone (378). Collo svilupparsi del probabilismo, questo genio dialettico venne coltivato col massimo ardore. Abbiamo visto come, sulla fine del secolo XVI, uno dei lineamenti della contro-riforma fosse quello di fondare dei seminarii e delle scuole di studenti e confessori in cui discutere i casi di coscienza. I gesuiti, che non a torto consideravano il confessionale come il campo migliore della loro attività, prestarono, fin d'allora, attenzione speciale a questa fase dei suoi doveri. Nei loro seminarii c'erano professori ordinarii di casuistica, e gli studenti si radunavano tutti i sabati per discutere i casi loro presentati: costituita la presidenza, discutevasi quale fosse l'opinione più probabile e più sicura (379). Con siffatta disciplina nessuna meraviglia che i gesuiti avessero nomea dei più abili e sottili casuisti. Il processo casuistico è essenzialmente logico. Bonal dice che ogni caso di coscienza devesi risolvere con un sillogismo; bene impostate la maggiore e la minore, con tutte le circostanze modificanti, la conclusione è inevitabile; la gran fonte di errore sta nelle affermazioni insufficienti od erronee delle premesse, donde ne deriva che nella grande maggioranza dei casi per ogni caso si danno tante soluzioni quanti sono i casuisti che le discutono (380). Che così dovesse esser risulta inevitabilmente dalla moltitudine infinita e dalle gradazioni degli impulsi umani nonchè dalla complessità dei precetti più o meno autorevoli, di cui i moralisti li hanno circondati. Il casuista dotto può sempre trovare una premessa maggiore che dia alla conclusione desiderata un forte sapore di logica incontestabile, sopra tutto quando può fare il suo giuoco di prestidigitazione con tutte le probabilità che mancano alla certezza.

Se volessimo addentrarci nelle minute particolarità delle innumerevoli, pericolose ed immorali proposizioni contenute negli scritti

(378) Bened. PP. XIV. *Op. Cit.* Nov. 1735, cas. 1; Mart. 1736, c. 1, 2.

(379) *Ratio Studior. Soc. Jes.* Antverpiæ, 1635, pp. 71-3. - L'importanza suprema annessa all'argomento apparisce nelle istruzioni impartite dalla settima Congregazione, nel 1615. - « Curandum insuper est ut theologi et casistæ scolastici in casibus conscientia maxime instructi sint, cum minime obscurum est quam res pernecessaria sit operariis Societatis. In quam quidem rem vehementer cupimus a superioribus diligenter incumbi ». - Instr. XX. n. 6 (Antverpiæ, 1635, p. 104).

(380) Bonal *Institt. Theol. T. V. De Act. Hum.* n. 98 - « Sæpe sæpius tot sunt solutiones ejusdem casus quot casuistæ ».



dei casuisti, andremmo troppo per le lunghe; è fin troppo accennare agli espedienti cui i direttori di coscienza hanno ricorso nel confessionale. La Quintanye, nella lettera da lui scritta all'Oliva, accenna ad un incidente che è un indice del poco scrupolo che si faceva nell'uso dei mezzi atti a tranquillare le coscienze. Narra essergli stato detto da un confessore del caso toccato ad una nobile ragazza che aveva contratto matrimonio clandestino alla presenza di testimoni e l'aveva consumato; i parenti, ignorandolo, favorirono un altro pretendente, e, temendo di rivelare la verità, essa lo sposò. Alcuni anni dopo, essa confidò ad un padre gesuita di avere due mariti, e questi le disse che era cosa da nulla ed avendogliene chiesto il La Quintanye le ragioni, quegli rispose esser opinione probabile che un matrimonio contratto senza il consenso dei parenti è nullo (381).

Pascal, con quella sua inimitabile arguzia, ha sufficientemente esposte alcune delle più brillanti immoralità giustificate dai casuisti del suo tempo, e le sue *Provinciales* sono talmente note che è oggi superfluo ripeterne l'enumerazione. E' quindi solo necessario accennare ad uno o due argomenti che illustrano i metodi del sistema. Ma, prima di farlo, è forse bene il dire come in un caso, che molto ha attirato l'attenzione, la giustificazione dell'omicidio commesso per salvaguardare il proprio onore, egli facesse giustizia dei gesuiti. Esso concerne il duello, che la chiesa ha sempre condannato con un rigore tale che ha reso indiscutibilmente buoni servigi, senza che per questo i gesuiti si astenessero dal ricercare i mezzi atti ad eludere i ripetuti precetti della chiesa, corroborati da dichiarazioni del concilio di Trento. Fin dal secolo XVI Prierias aveva dichiarato esser giusto il sostenere fino alla morte il proprio onore, piuttosto che fuggire disonorato, e mezzo secolo dopo Azpilcueta ripeteva l'affermazione, sostenendo esser lecito l'ammazzare per difendere la propria vita od i propri beni, e lo è, perciò, tanto più in difesa del proprio onore, di valore immensamente maggiore dell'una e degli altri (382). Altrettanto dice Pedro de Aragona per quanto concerne un gentiluomo, ma non in riguardo di un chierico o di un plebeo; con tutto ciò nega che questo giustifichi il duello (383). I probabilisti qui non fecero che seguire l'antico ordine di idee, ma non venne approvato dalla Santa Sede, e

(381) Döllinger u. Reusch, II. 7.

(382) Summa Sylvestrina v. *Homicidium* I. § 5. - Azpilcuetae Man. Conf. c. XV. numero 4.

(383) Pet. de Arag. te *Justitia et Jure* Q. LXXXIV, Art. vii.



con un decreto del 18 giugno 1651, la teologia di Francisco Amigo, S. J., veniva condannata *Donec corrigatur* perchè lo sosteneva, mentre il Caramuel fu costretto a ritrattare una sua antica opinione a ciò favorevole ed a dimostrare che sebbene esso sia permesso sotto il regime del diritto naturale è proibito dal diritto civile ed ecclesiastico, ed uno, entrando nella società, rinunzia ai suoi diritti. Dal Busembaum il Liguori cita un'opinione per dimostrare esser permesso ad un gentiluomo ma non al chierico od al plebeo, giacchè questi ultimi possono farne senza, e lo sanziona per principio, poichè aggiunge solo che ciò in pratica si verifica solo rarissimamente (384).

La casuistica è il probabilismo praticamente applicato, ed i suoi metodi sono illustrati da un'altra famosa questione, oggetto di molto dibattito: la giustificazione del furto in caso di necessità. Le tendenze socialistiche che sempre si sono trovate nel sottosuolo del cristianesimo, favoriscono la speculazione che in origine tutti i beni fossero in comune, e che colui che, versando in estrema necessità, sottrae alcunchè al suo prossimo più fortunato, altro non fa che esercitare un diritto naturale. Il pericoloso proverbio che la necessità non ha leggi è stato ampiamente trattato nel Decretum di Graziano (385), ma Bernardo da Pavia, pur citando l'assioma, ammette solo che la necessità mitighi la pena dovuta al furto (386). S. Raimondo di Pennaforte nelle Decretali di Gregorio IX comprende un canone tratto dai Penitenziali in cui si prescrivono tre settimane di penitenza per un furto commesso per necessità, da cui se ne inferisce trattarsi di peccato, ma nella Summa dice nè esser furto nè peccato (387). Alessandro Hales, con una distinzione che ha dato assai filo da torcere ai casuisti, dice che il peccato dipende dall'esser la necessità grave o leggiera — nel secondo caso è peccato, ma nel primo non si può considerare come furto, poichè nelle necessità tutte le cose sono comuni (388). E' probabile che l'apoteosi della mendicizia, susseguita alla fondazione degli Ordini Mendicanti, contribuisse a

(384) Val. Reginald. Praxis Fori Pœnit. Lib. XXI. n. 60 - Layman Theol. Moral. Lib. III. Tract. iii. P. 3, c. 3, n. 2, 4 - Caramuelis Theol. Fundam. n. 1566 - S. Alph. de Liguori Theol. Mor. Lib. III, n. 381 - Lexicon Theol. Mor. ex Opp. S. Alph. de Liguori, v. *Defendere*. I rigoristi negano il diritto di ammazzare eccettuato il caso di assoluta necessità per difendere la propria vita od i proprii beni - Piselli Theol. Moral. Summæ P. I. Tract. vii. c. 5.

(385) C. 39 § 1, Caus. I. Q. 1.

(386) Bernardi Papiens. Summæ Lib. V. Tit. xxvi. § 7.

(387) C. 3 Extra V. xviii. - S. Raymundi Summæ Lib. II. Tit. vi. § 6.

(388) Alex. de Ales Summæ Lib. III. Q. xxxvi. Membr. 3.



far adottare questo concetto, che è comune fra gli scolastici (389). Angiolo da Chivasso va più oltre ed afferma che il furto è permesso anche quando la necessità non è estrema (390), la qual cosa è un'innovazione, giacchè la definizione del caso di estrema necessità che legittima il furto è stata ed ha continuato ad esser questa, che essa esista quando ci sia pericolo di prossima morte (391). Sebbene tutti siano d'accordo nel sostenere l'innocenza del furto commesso in caso di necessità, non era però facile stabilire esattamente il grado preciso di necessità richiesto, ed in ciò, come in tutte le altre materie, fra i probabilisti sviluppossi la lassezza. La necessità grave venne concessa a titolo di privilegio, facendola consistere più rigorosamente non solo nel pericolo di una malattia mortale che abbrevii la vita, ma anche nella perdita del posto, od in altro grave malanno, aprendo così la porta a speculazioni ed artifizii d'ogni genere (392). Diana insegna che in caso di necessità uno può sottrarre e conservare, oppure usare di ciò che presso di lui è stato deposto, senza obbligo di restituzione se lo può; può sottrarre quanto gli è necessario, apertamente o segretamente, e se il proprietario resiste può anche impunemente ucciderlo; può pure pigliarsi quanto gli abbisogna in caso di grave necessità di malattia, di pericolo o nudità (393). Risponde a ciò il Caramuel, dicendo che se un ammalato può prendere quanto gli occorre per pagare il medico e le medicine, se l'affamato può saziarsi, se uno straccione può vestirsi decentemente, allora il debitore può rubare per pagare il suo debito, il soldato per rifornirsi di armi, l'accusato per pagarsi l'avvocato; con ciò dischiudevasi un campo illimitato di onesti furti, sì che al mondo non ci sarebbero più ladri (394). Evidentemente la dottrina andava guadagnando un'ampiezza pericolosa per le basi dell'ordine sociale, e fra le proposizioni condannate, nel 1679, da Innocenzo XI una se ne trova che dichiara permesso il furto non solo in caso di necessità estrema ma anche solo grave (395). Con

(389) Hostiens. *Aureæ Summæ* Lib. V. *De Furtis* § 1. - S. Th. Aquin. *Summæ* Sec. Sec. Q. LXVI. Art. 7 - P. de Palude in IV. *Sentt. Dist. XVII. Q. 1, Art. 6* - *Summa Pisanella v. Fortum* § 7 - S. Antonini *Summæ* P. I. Tit. 20) Ed. Venet. 1582, T. I. fol. 294 col. 3).

(390) *Summa Angelica v. Fortum* n. 37.

(391) Caietani *Summula v. Eleemosyna*.

(392) Sayri *Clavis Reg. Sacerd. Lib. IX. c. xiv. n. 17*.

(393) *Summa Diana v. Pauper* n. 3-5.

(394) Caramuelis *Theol. Fundam. n. 1766*.

(395) Innoc. PP. XI. Prop. XXXVI. « *Permissum est furare non solum in extrema necessitate sed etiam gravi* ».



tutto ciò non condannò la proposizione atroce potersi ammazzare il proprietario che resiste, proposizione sviluppata poi dai Salmaticesi; il proprietario non è obbligato a dare ma non ha il diritto di resistere, giacchè l'estrema necessità conferisce il diritto di appropriazione; lo si deve considerare come invasore dei diritti di chi ha bisogno, e perciò, se necessario, lo si può uccidere; è vero che se non ci si vergognasse della mendicizia, prima di ammazzare si potrebbe domandare, ma anche senza di ciò il peccato è solo veniale. Ammettono che la condanna di Innocenzo XI proibisca il furto in caso di grave necessità, ma è assai difficile stabilire dove termini la necessità grave e principii l'estrema, ed a questo proposito i dottori sono tutt'altro che d'accordo. Essi fanno consistere la necessità grave nella mancanza di quanto ad uno è necessario data la sua posizione nella vita, la qual cosa comprende l'onore, la perdita del posto, l'esser esposti all'infamia, la prigione, ecc. (396), ed anche questo, se il pericolo è grave, giustifica il furto. Alcuni teologi si sono accontentati di aggiungere *Valde e Gravis*, rendendo così la situazione « gravissima », mentre il Viva dice che un povero, mediante applicazione dell'*E-pikeia*, può sottrarre quanto crede che il proprietario non avrebbe difficoltà ad accordargli, e se la necessità si avvicina all'estrema, si da potersi dire quasi estrema, può pigliare quanto è necessario per togliersi d'imbarazzo senz'esser obbligato a restituire in caso venisse poi a trovarsi in migliori condizioni (397). Il La Croix dice esistere la necessità grave quando uno ha dinanzi lo spettro della miseria, che gli amareggia la vita, oppure lo obbliga a vivere di pane e legumi, o lo espone all'ignominia per mancanza di vesti, e dice che il termine « urgente » basta ad evitare la condanna di Innocenzo (398). Sporer accetta teoreticamente il decreto papale, ma aggiunge che colui che versando in grave necessità ruba ad un ricco difficilmente potrebbe dichiarare reo di peccato mortale (399). Pare che la questione dell'uccisione del proprietario per un certo tempo fosse perduta di vista, ma il Liguori la giustifica per principio quando dice che il proprietario che impedisce furti siffatti pecca contro la giustizia, e la sua resistenza è coronata da successo è responsabile verso gli eredi del ladro

(396) Salmaticens. Cursus Theol. Moral. Tract. XIII. c. 5, n. 30, 32-39.

(397) Viva Comment. in Prop. 36 Innocent. XI. n. 10, 14.

(398) La Croix Theol. Moral. Lib. III. P. i. n. 957.

(399) Sporer Theol. Moral. Tract. V. c. 5, n. 105-6.



di tutti i danni arrecati (400). Dottrine siffatte non sono certamente troppo lontane dal comunismo e dall'anarchia.

Altra forma di furto permesso, riuscita ad estendersi grazie all'abilità dei casuisti è quella nota sotto il nome di « compensazione occulta », per la quale ad uno è permesso di rubare quanto è necessario per rientrare in possesso di un credito o di un diritto. In origine questo non significava se non che uno può furtivamente rientrare in possesso di oggetti appartenutigli e caduti nelle mani di un altro, ed anche questo, secondo l'Aquinate, è peccato, sebbene non ci sia l'obbligo della restituzione (401), mentre Alessandro Hales dice enfaticamente che le persone di servizio che non sono pagate quanto meritano non hanno il diritto di rubare, poichè i demeriti del padrone non trasferiscono a loro il diritto sui suoi beni, ma solo su ciò che dovrebbe esser loro (402). Dai tempi di S. Antonino, il privilegio erasi ampliato abbracciando anche il caso di riscuotere con questo mezzo dei crediti per riscuotere i quali non si fosse presentato altro mezzo, ma c'erano delle condizioni e dei limiti che ne rendevano assai difficoltosa la pratica (403). Evidentemente bisognò che si facesse sentire in confessionale una pressione tremenda e continua da parte di servi e contadini che non sapessero più a qual santo votarsi per poter rientrare in possesso di perdite vere o fittizie, ed abbiamo visto come la chiesa tendesse sempre, secondo la frase d'obbligo, ad evitare « benignamente » di costringere il peccatore alla disperazione rifiutandogli l'assoluzione. Poco a poco cedette, e sebbene Domingo Soto accetti ancora la dottrina dell'Aquinate, secondo la quale la compensazione occulta sarebbe peccato (404), pure la si trova già saldamente costituita in Azpilcueta, sebbene ancora soggetta alle antiche limitazioni, ma coll'aggiunta che qualora il ladro venisse processato potrebbe evitare la conseguenza del suo atto con uno spergiuro in base ad una riserva mentale (405). Poco tempo dopo la Santa Sede accettava il principio

(400) S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. III. n. 520 - I rigoristi accettarono come al tutto naturale la giustificazione del furto per la necessità estrema, ma erano disposti ad esser più rigidi quando si trattasse di precisare il termine e rigettarono tutte le glosse fatte al decreto di Innocenzo. - Habert Theol. Moral. *De Conscientia* c. IV. Q. 1 - Concina Theol. Christ. contracta, Lib. VI, Diss. 1, c. 3 §§ 12, 13.

(401) S. Th. Aquin. Summæ Sec. Sec. Q. LXVI. Art. 5, ad 3.

(402) Alex. de Ales Summæ P. IV. Q. xxiv. Membr. 5, Art. 3.

(403) S. Antonini Summæ P. II. Tit. 1, c. 15 § 1.

(404) Dom. Soto de Justitia et Jure Lib. V. Q. iii. Art. 1.

(405) Azpilcuetae Man. Confess. c. xvii. n. 112-17. - Vedi pure Petri de Aragon. *De Justitia et Jure* Q. LXII. Art. ii.



poichè Manuel Sa, nei suoi conosciutissimi *Aphorismi confessariorum*, sostiene bravamente che se uno non può in altro modo convenientemente riscuotere un debito può rubarlo, ed in seguito giurare di non averlo ricevuto, e cioè, illecitamente. La Censura romana accontentossi di ordinare che il libro venisse espurgato. L'espurgazione limitò la facoltà di furto al caso in cui lo si potesse commettere senza mettere in bilico la reputazione di alcuno, e quando si fosse presa la debita cura di non incassare il credito una seconda volta. Quanto al passo concernente lo spergiuro venne sostituito con una correzione per la qual non è necessario rivelare il furto qualora contro i perpetratori dello stesso sia stata lanciata la scomunica. Un passo successivo dice che qualora il furto sia stato commesso per indennizzarsi di un credito dubbio, è disputato se debbasi fare la restituzione, e questo passo non venne censurato (406). Subito dopo, il Rebello afferma che qualora non venissero osservate tutte le condizioni la compensazione occulta sarebbe peccato mortale, pur non necessitando la restituzione (407). I casuisti non si accontentarono di questi limiti, e con una lassezza che parrebbe quasi incredibile ampliarono il privilegio di furto. Alle persone di servizio permisero di commettere furterelli quando non si credessero sufficientemente compensate dai padroni, venne permessa la compensazione per ingiurie ed insulti, in essa venne compreso il debito dubbio e quello non ancora maturato, e perfino ai preti che non fossero restati pagati di messe era permesso compensarsi qualora non fossero stati soddisfatti, oppure qualora fossero stati costretti ad accettare un'« elemosina » minore. Venne proibita la violenza aperta, ma permessa la scassinatura. Si disse che l'indennizzo mediante processo legale era sempre difficile ed incerto, e perciò non era necessario ricorrervi; qualora fosse riputato prudente, potevasi evitare il pericolo di un secondo pagamento mediante un atto di finta donazione, ma ciò non era essenziale, solo dovevasi aver cura che l'accusa per furto non cadesse sur un innocente, ma se questo

(406) Em. Sa Alph. Confess. v. *Debitum* n. 22, *Furtum* n. 5 - Index Brasichellens, p. 351 (Bergomi, 1608). Il passo originale dice: « Debitum tibi non potest aliter commode si recuperare potes clam tollere, et postea jurare te non accepisse, scilicet illicitate » (Ed. Antverpiæ 1599). Il passo corretto: « Debitum tibi si non potes aliter commode recuperare potes clam tollere; modo cures ne debitor iterum solvat, et id fiat sine scandalo et sine periculo tuæ vel alienæ famæ aut vitæ. Neque teneris reveiare etiam si prælatus præcipiat sub pœna excommunicationis, si est probabile quod revelans cogeris restituere. Imeneque tenentur alii quicumque sciunt si certo sciant te hoc modo juste accepisse » (Ed. Venet. 1617).

(407) Rebelli de Obligationibus Justitiæ P. I. lib. ii. Q. 18, n. 67.



fosse accaduto e l'innocente condannato alla galera o ad altra grave punizione, il vero ladro non era obbligato a risarcire l'innocente, e poteva sempre difendersi ricorrendo allo spergiuro (408).

La libertà accordata così alle persone di servizio di compensarsi a piacer loro era tale da ripugnare immensamente, ed Innocenzo XI, nel 1679, comprese questa fra le proposizioni condannate, sebbene non prestasse attenzione alcuna agli altri abusi (409). Anche a ciò si mise in gran parte riparo dicendo che se alle persone di servizio non era permesso indennizzarsi a piacer loro lo potevano però non ricevendo la mercede pattuita o ricevendola in proporzioni dal costume o da qualche persona « prudente » repute insufficienti; il Ligouri arriva perfino a dire che lo possano qualora i padroni le abbiano costrette a collocarsi ad un salario troppo basso (410). Invano gli antiprobabilisti protestarono contro la rilassatezza degli antichi limiti, sostenendo che la compensazione occulta dava adito alla rilassatezza di ogni legge, divina ed umana, legittimando frodi e furti e perturbando l'ordine sociale (411). Probabilmente sarebbe stato impossibile ad un confessore mettere un termine a siffatta mania di furto, e si ritenne miglior cosa considerarla permessa, poichè, nella peggiore delle ipotesi, si trattava di peccato materiale. Perciò, tutti gli autori moderni lo permettono, imponendo solo qualche varietà nelle condizioni, ma applicandolo anche a tutti i casi in cui un litigante fosse stato ingiustamente condannato a pagare dal tribunale (412). Il risultato della regola si può arguire dalle statistiche; in

(408) Alph. de Leone de Off. et Potest. Confess. Recoll. XI. n. 618-3 2- Tamburini Explicat. Decal. Lib. VI, Tract. ii. cap. 5 § 1 - Salmaticens. Curs. Theol. Mor. Tract. XIII c. 1, n. 318-24 - Zucheri Decis. Patavin. Mart. 1708, Q. ii. - Viva Cursus Theol. Mor. P. III, Q. vi, Art. 3, n. 9; Ejusd. Comment. in Prop. 37 Innocent. XI, n. 12, 13.

(409) Innocent. PP. XI, Prop. 37. « Famuli et famulae domesticae possunt occulte heris suis surripere ad compensandam operam suam quam majorem judicant salario quod recipiunt ». Un secolo dopo, Domingo Soto afferma (De Justitia et Jure Lib. V. Q. iii. Art. 3) che questo è uno dei casi più comuni che si presentano al confessionale, e decide assolutamente per la negativa, in cui è seguito dal Rebello) De obligationibus Justitiae P. II. Lib. xiv. Q. 15, n. 9).

(410) Viva Cursus Theol. Moral. P. III, Q. vi. Art. 3, n. 8; Ejusd. Comment. in Prop. 37 Innoc. XI. n. 1, 12, 13 - Fel. Potestatis Examen Eccles. T. I, n. 2643-8 - Sporer Theol. Moral. Tract. V, c. 5, n. 83-4 - S. Alph. de Ligorio Lib. III, n. 522.

(411) Concina Theol. Christ. conctrata Lib. VI. Diss. 1, c. 5 - Patuzzi, Lettere di Eusebio Braniste, Lett. V. VI.

(412) Gousset, Theol. Moral. T. I. n. 777 - Kenrick Theol. Moral. Tract. III. n. 167. - Gury Compend. Theol. Moral. I. n. 62-5 - Bonal Institt. Theol. Tract. De Justitia n. 180-1. - Varceno Comp. Theol. Moral. Tract. XIII. P. ii. c. 3, Art. 1, § 2 - Mig. Sanchez Prontuario de la Teologia Morale, Trat. XX. Punto vi. n. 1 - Marc Institt. Alph.



Francia esse dimostrano che fra tutte le professioni, quella delle persone di servizio è quella che da la percentuale maggiore di questi delitti (413).

Un esempio tipico di ragionamento casuistico è quello concernente i regali fatti a giudici. Uno dei più antichi probabilisti, Pedro di Aragona, ritiene che i regali fatti ai giudici da parte dei litiganti siano proibiti tanto dal diritto positivo che dal naturale, e, una volta ricevuti, incombe l'obbligo di restituirli (414). Ciò sembrerebbe indiscutibile, ma l'Aquinate, pur ammettendo che i giudici sono pagati appunto per non esser pagati dai litiganti, dimostra pure che quanto viene pagato per un atto illecito è buona preda che non è necessario restituire, e porta l'esempio dei mezzani e delle meretrici (415), da cui il Busembaum ne deduce che sebbene un giudice possa qualche volta peccare accettando presenti dai litiganti, in causa dello scandalo o del pericolo di pervertire la giustizia, una volta accettati sono suoi e non è obbligato a restituirli (416). E' vero che Alessandro VII, nel 1665, condannava la proposizione che quando le probabilità sono uguali da ambo le parti, il giudice può accettar denaro per decidere in favore dell'una piuttosto che dell'altra (417), ma questo non toccava se non una parte della questione. I teologi conservarono tutta la loro libertà di speculare su tutto, ed arrivarono alla conclusione che qualora un giudice accetti donativi per dare una giusta sentenza sia obbligato a restituire; se, invece, per darne una ingiusta, può conservare il donativo, poichè il suo atto è per il servizio di un litigante, e restituendolo corre rischio di perdere il suo buon nome (418). Il Liguori accetta questa teoria, aggiungendo solo che, quando si tratti di decisione ingiusta, gli autori sono divisi, e perciò tanto l'una che l'altra opinione è probabile (419). Gury arriva allo stesso risultato, ma aggiunge che, in pratica, sarebbe bene

n. 916-18 - Pruner, Lehrbuch der katolischen Moraltheologie, p. 680. Per casi che illustrino l'opera pratica della compensazione occulta, vedi Gury Cas. Consc. I. 106, 499, 500, 573, 575, 576-8. - Bertolotti Sylloge Casuum I. 147 (Romae, 1893). Quest'argomento meriterebbe uno spazio assai maggiore di quello che possiamo dedicargli. L'ho trattato più esaurientemente in un articolo nell'*International Journal Of Ethics*, 1894.

(413) Joly, La France Criminelle, 3.e Ed. 1889, p. 254.

(414) Petri de Aragon. de Justitia et Jure Q. LXXI. Art. iv.

(415) S. Th. Aquin. in IV. Sentt. XV, Q. ii. Art. 4, ad 2; Summ. Sec. Sec. LXXI, Art. 4 ad 3.

(416) Busembaum Medullæ Theol. Lib. IV. c. iii. Dub. 2, Art. 4, Q. 4.

(417) Alex. PP. VII. Prop. 26.

(418) La Croix Theol. Moral. Lib. IV. n. 1498.

(419) S. Alph. de Liguori Theol. Mor. Lib. IV, n. 213, 216, Cf. Lib. III, n. 712.



indurre il giudice a restituire i donativi o ad erogarli ad opere pie, ed, in coscienza, un giudice che desse una sentenza ingiusta, è obbligato a risarcire tutte le perdite da lui arrecate alla parte soccombente (420). Con un ragionamento simile è pure dimostrato che un testimone pagato per giurare la verità è obbligato a restituire il denaro ricevuto, ma può conservare quanto ha ricevuto per giurare il falso, sebbene possa restituirlo alla parte lesa (421).

L'Azpilcueta denunciò come peccato la locazione di una casa a scopo di prostituzione, ma i casuisti dimostrarono che ciò poteva pure avvenire a fin di bene, come sarebbe il ricavarne un reddito, e dissero che il confessore deve sempre concedere l'assoluzione a siffatti locatori senza esigere lo sfratto dei locatari, poichè ciò era pure apertamente praticato in Roma, sotto gli occhi stessi del papato (422).

Dal modo con cui hanno trattato la questione della compera a buon prezzo e della vendita a caro prezzo, puossi pure arguire l'abilità con cui i casuisti eludevano tutti i precetti. Si trattava qui di una flagrante infrazione della carità cristiana, particolarmente detestata dai teologi e ritenuta peccato mortale con obbligo di restituzione (423), sebbene Duns Scoto faccia l'eccezione che, se un articolo possiede per il padrone un valore speciale, può aumentare il prezzo qualora sia richiesto di venderlo, ma non deve approfittarsi dei bisogni del compratore per farglielo pagar più caro (424). Ma il Caramuel afferma esser massima che *merces ultroneæ vilescunt* — la merce portata sul mercato diminuisce di valore — e che *pecunia ultronea vilescit* — il denaro con troppo ardore offerto perde di valore. Di questo vantaggio possono usufruire tanto il compratore che il venditore senza peccato od obbligo di restituzione. Chiunque, dic'egli, può comprare a metà prezzo oggi, se il bisogno costringe il venditore a vendere, e vendere domani a prezzo doppio se il bisogno od il desiderio del compratore lo porta a pagare un prezzo ingiusto. Porta l'esempio di un caso accaduto a Bruxelles nel 1638, in cui un ricco spagnolo

(420) Gury Casus Consc. II. 3, 4.

(421) Azpilcuetae Man. Conf. c. XXV, n. 45 - Corella Practica Confess. Tract. XV. c. 6 - Bonacinae (De Legibus Disp. X, Q. iii. Punct. 3, n. 17) pensa che il denaro si possa conservare nell'uno e nell'altro caso.

(422) Azpilcuetae Man. Confess. c. xvii. n. 195. - Rebelle de Obligation. Just. P. II. Lib. xiv. Q. 17, n. 7, 8 - Gury Cas. Consc. I. 228.

(423) P. de Palude in IV Sentt. Dist. XVI. Q. ii. Art. 4.

(424) J. Scoti in IV. Sentt. Dist. XV. Q. ii. Art. 2.



offerse per un bel cavallo la somma di 100 ducati; il proprietario non voleva venderlo, ma, alla fine, allettato dalla somma accettò per 200. Pochi giorni dopo il nobile ricevette l'ordine di partire per la Spagna colla posta; il cavallo gli era inutile, ma non trovava compratori. Finalmente lo offerse al primo proprietario chiedendo la restituzione dei 200 ducati, ma ne ricevette solo 50. Indignato ricorse ad un teologo per avere il suo parere, il quale gli disse che in siffatto contratto non c'era peccato di sorta (425). Ora il Caramuel per lo meno nell'edizione castigata della sua *Theologia fundamentalis*, fu molto meno lassista dei suoi contemporanei. Egli ebbe parole di condanna per il traffico vergognoso al quale ricorreva la chiesa per avere cantori soprani maschi, assimilando il culto di Dio a quello di Rea. Siffatto abuso parrebbe impossibile a giustificarsi, eppure i casuisti riuscirono anche in ciò. Grandi autori, quali il Tamburini, Pasqualigo, Fagundez, Tanner ed altri sostennero ciò essere probabilmente lecito e probabilmente illecito, e siccome si possono seguire ambedue le opinioni non era possibile esitare. La probabilità affermativa era basata sulla causa giusta secondo la quale non dovrebbero mai mancare voci di soprano che cantino le lodi del Signore — ed i giovani acconsentono al sacrificio in vista di una vita comoda e ricca. Caramuel lo nega; egli dice di aver per sè la maggioranza, e sostiene che in pochi anni la sua teoria sarà sostenuta da tutti (426).

L'audacia speculativa dei casuisti è illustrata da un vivace dibattito sorto verso la metà del secolo XVIII a proposito dei così detti *tatti mamillari*. Il dotto gesuita Benzi, nel 1743, stampava un'opera sui casi riservati, in cui discuteva se si possano considerare come casi riservati i toccamenti immodesti compiuti su monache - quali sarebbero le carezze sulle guancie, il toccamento del seno, che egli dichiara veniali, e mortali solo quando vengano fatti con intenzioni depravate. Si trattava di un argomento troppo suggestivo per lasciarlo cadere ed il Concina ed altri entrarono subito in lizza. I gesuiti, in luogo di sconfessare il loro imprudente confratello, ne presero arditamente le difese. L'Inquisizione impose silenzio, ma parlò al vento; la lotta continuò anonima, finchè allo stampatore venne appioppata una multa ed il libraio venne gettato in prigione dove morì. In seguito, il gesuita Turani penitenziere papale, diede alle stampe un trattato in cui dimostrava esser pericoloso e prossimo ad errare

(425) Caramuelis Theol. Fund. n. 1095-6.

(426) Ibid. n. 1606-18.



nella fede il negare la differenza intrinseca di siffatti tocamenti, e questo ed altri trattati di diversi autori venne impudentemente stampato a Lucca sotto il nome del Concina. Come di consueto, coloro che vollero negare la nuova dottrina vennero denunziati per Pascalisti e Giansenisti (427).

Ampio campo alla palestra del genio casuistico venne offerto dalle riserve mentali, dal permesso di spergiurare e dalla bugia. Poche questioni di morale sono più intricate dei limiti in cui l'assoluta sincerità è dovere di coscienza, senza riguardo a considerazioni d'altro genere, ed in ciò i moderni si addimostrano assai più severi degli antichi. Sembra che il *Mendacium officiosum*, o bugia utile, non fosse affatto combattuto da Platone (428), e da lui lo prese Origene; egli ammette l'esistenza di bugie utili, e Girolamo accusava gli Origenisti di essere una cloaca di menzogne (429). Ilario di Poitiers ritiene che la menzogna e perfino la falsa testimonianza spesso siano non solo utili ma necessarie (430), e Giovanni Cassiano paragona la bugia all'elboro, che in generale è veleno, ma che qualche volta diventa salutare rimedio (431), mentre Martino di Braga accetta la stessa teoria (432). Per un altro verso, S. Agostino, per controbilanciare queste teorie, ritenne necessario scrivere ben due trattati, *De mendacio e contra*

(427) Concina, Esplicazione di Quattro Paradossi, c. I. § 1. Caramuel di siffatte questioni ebbe un concetto più pratico e meno sublime. - « Homo enim tangendo tangitur, nec potest non lascivire qui propriis tactibus provocat ad lasciviam. Hæc est veritas unica contra quam nihil audiendum aut dicendum in praxi. Hæc sufficiant pro nostris hominibus qui sunt ex ossibus et carne compacti, et in omni tactu periculum peccandi sentiscunt ». - Theol. Fundam. n. 1409. So Pietro Dens (Theol. T. IV. n. 297) : « Attactus uberum feminae inter inhonesta et libidinosa computatur; liber enim cui titulus: Dissertatio in Cas. res delatus summo Pontifici Bened. XIV. quod doceret tangere mamillas esse de se veniale ad eodem damnatus est anno 1744, 16 Aprilis ». Cf. Indicem Bened. XIV. 1744, pp. 564, 567. - I Gesuiti addimostrarono la stessa ostinazione nel sostenere le opere di P. Berruyer nonostante le ripetute condanne papali (Index Bened. XIV. 1770, pp. 26, 297, 308). Queste furono accusate di esser piene di errori tanto di dottrina che di morale, sebbene questi ultimi consistessero semplicemente nelle riconosciute teorie del probabilismo. - « Aneantir l'obligation indispensable d'observer la loi de Dieu par les maximes qui excusent tous le spechés connus par ignorance et qui ne font regarder comme peché que ce qui est fait contre la conscience; justifier les actions les plus evidemment mauvaises et connues pour telles sous pretexte d'une pretendue bonne intention avec laquelle on les fait » - Mandement de Mgr. l'Archeveque de Lyon, 1763, p. 261.

(428) Platonis Politia II. III. (Ed. Astius, Lipsiæ, 1822, pp. 10, 130, 184).

(429) Hieron. Adv. Rufin. Lib. I. n. 18.

(430) Hilar. Pictav. Tract. in XIV. Psal. n. 10.

(431) Jo. Cassian. Collat. XVII. c. 17.

(432) Martini Bracar. Opusc. I. c. 4 (Migne, LXXII. 27).



*mendacium*, e nel suo Manuale ripudia sdegnosamente l'argomento che la menzogna qualche volta possa esser utile, giacchè allora lo sarebbe pure il furto. Riprensibile è pure l'equivocazione; chi inganna con un giuramento a base di parole equivoche, è reo di spergiuro, giacchè non è per la forma che verrà giudicato, ma per la credenza che ingenera (433). Egualmente sdegnoso di compromessi è S. Girolamo; un giuramento esige verità, giustizia, e giudizio; se manca una di queste cose c'è spergiuro (434). Gregorio I condanna la falsità, anche quando si tratti di salvare l'altrui vita, sebbene siffatto peccato si possa redimere con opere buone (435). Gregorio VII ammonì Alfonso VII di Castiglia che la menzogna, sia pure colla pia intenzione di salvare la pace, è peccato (436), ed Alessandro III ricorre alla Scrittura per dimostrare esser proibito mentire per salvare l'altrui vita (437).

Gli scolastici incominciarono a fare distinzioni. Diffatti, come abbiamo visto, appena si rese essenziale la conservazione del sigillo confessionale di fronte ai tribunali inquirenti, si accorsero subito non esserci altro modo di conservarlo all'infuori dello spergiuro, ed ai confessori venne positivamente imposto di giurare di non saper nulla colla restrinzione mentale che quanto sapevano lo sapevano come Dio e non come uomo. Siffatta pratica, universalmente insegnata, non poteva a meno di influire sulla reverenza inculcata per la sincerità, e di servire di modello al sotterfugio ed all'equivocazione (438). L'Aquinata ritiene peccati mortalmente il colpevole che, interrogato, giura il falso, ma se il giudice non ha su di lui giurisdizione alcuna non è obbligato a giurare, e deve starsene zitto, o protestare, o ricorrere a qualche altro sotterfugio. Nei giuramenti promissori non si deve dare equivocazione; il giuramento deve avere il valore dei termini comu-

(433) S. Augustin. Enchirid. c. xxii. - Epist. CXXV. n. 4.

(434) S. Hieron. Comment. in Hieremiam Lib. I, c. iv. v. 2 - Gratian. c. 2, Caus. XXII. Q. ii.

(435) Gregor. PP. I. Moraliu. Lib. XVIII. c. 3.

(436) Gregor. PP. VII, Regest. Lib. IX. Ep. 2.

(437) C. 4 Extra, V. xix.

(438) I teologi salmaticesi citano a questo proposito le direttive dell'Aquinata (Summæ Sec. Sec. Q. LXX. Art. 1 ad 2) per giustificare la regola secondo la quale un accusato può giurare il falso se interrogato da un giudice che non abbia su di lui giurisdizione - Salmatic. Cursus Theol. Moral. Tract. XVII. c. 2, n. 118. Evidentemente i moralisti dimenticavano le parole del profeta: « ... questa è la maledizione... ed essa cadrà sulla casa del ladro e su quella di colui che giura il falso in nome mio; e si rimarrà nel mezzo della sua casa, e la consumerà e di essa non resterà pietra su pietra ». - Zacharias V. 3. 4.



nemente usati nell'emetterlo (439). Ogni bugia è peccato, ma la buona intenzione diminuisce il peccato; non è lecito mentire per salvare un altro, ma si può prudentemente celare la verità con qualche dissimulazione, ed una menzogna utile per un altro non è se non veniale (440). Probabilmente sarebbe difficile discutere queste proposizioni, poichè in taluni casi speciali sono vere, ma in esse già si ha il germe della lassezza pratica. Nell'applicazione di regole siffatte tutto dipende dall'interpretazione. Fino a qual punto questa potesse esser severa si vede nel caso di Maria du Canech di Cambrai, la quale, per aver sostenuto di non esser obbligata a dire la verità con pregiudizio del suo onore, nemmeno sotto il vincolo del giuramento, venne processata nel 1403 per eresia dal vescovo e dall'inquisitore, e condannata a grave multa e ad astenersi per nove anni dall'esercitare il suo commercio (441).

La dottrina concernente il sigillo confessionale maturò i suoi frutti; una volta ammessa, la lezione non poteva restringersi al suo scopo d'origine, e doveva inevitabilmente ampliarsi. Come abbiamo visto, ai tempi dell'Azpilcueta, ed a proposito della compensazione occulta, il ladro sospettato poteva giurare di non saper nulla, colla riserva mentale che nessun furto era stato commesso. Eppure questa pratica, sebbene lentamente, fece del cammino, sostenuta particolarmente dai gesuiti. Il Card. Toletus, pur ammettendo che un delinquente giudiziariamente esaminato, debba dire la verità, dice che fuori di tribunale può benissimo ricorrere a restrinzioni mentali. « Io non l'ho fatto », colla riserva mentale, « in prigione »; le bugie utili sono solo veniali (442). L'agostiniano Pedro de Aragona ritiene sia peccato mortale giurare il falso, se legalmente richiesto, per confermare la verità o la falsità; estragiudiziariamente il giurare il falso per confermare la verità è solo veniale; l'equivocazione ed i giuramenti erronei usati in giudizio sono mortali, estragiudiziariamente sono innocenti. La menzogna è peccato mortale qualunque siano le circostanze, anche se per salvare la vita, ma un accusato ingiusta-

(439) S. Th. Aquin. Summæ Sec. Sec. Q. LXIX. Art. 1, Q. LXXXIX, Art. viii ad 4 - Ci si dice che i giuramenti promissorii obbligati non obbligano nel foro della chiesa, ma obbligano in quello di Dio (Astesani Summæ de Casibus Lib. I. Tit. vxii. Art. 4), la qual cosa significa probabilmente che chi giura non è obbligato a mantenere la promessa ma deve redimere il peccato.

(440) S. Th. Aquin. Summæ Q. CX, Art. ii. *In Corp*; Art. iii, ad 4; Art. iv. ad 5.

(441) Archives administratives de Reims, III. 639 sqq.

(442) Toleti Instruct. Sacerd. Lib. V, c. 54, 58.



mente interrogato può ricorrere ad amphibologie (443). Jacob de' Graffi è più rigido; ei cita S. Girolamo, e dice che in nessun caso è permesso evitare la verità (444). Escobar, conformemente alla pratica in voga fra i gesuiti, enuncia la regola che chiunque per giusta causa (e per giusta causa intende un notevole utile) può, senza commettere spergiuro o mendacio, servirsi, quando giura, di parole non ambigue, ma che nel giuramento assumano un significato diverso da quello che ha in mente, facendo la comoda distinzione che egli non inganna, ma cela la verità. Così si può nascondere al creditore i proprii beni, ed, esaminato dal giudice, si può giurare di nulla aver nascosto, colla riserva mentale che « non si è obbligati a rivelare ». Un'adultera accusata dal marito può negare l'adulterio colla riserva mentale « in quel giorno ». Se si viene da un luogo a torto sospettato infetto da pestilenza, si può giurare di non esser provenienti da quel luogo, colla riserva « come luogo infetto ». Non è peccato mortale servirsi di queste equivocazioni, anche senza motivo, ma ciò non deve recare pregiudizio ai terzi, e nemmeno deve farsi quando si è interrogati giudiziariamente (445) — il valore di queste limitazioni potrebbesi arguire dal permesso cui abbiamo accennato di defraudare il creditore. Da questi esempi si vede quanto fosse forte la tentazione di giurare il falso ogni qual volta ci fosse interesse a farlo, nè dobbiamo meravigliarci che la gente così abituata allo spergiuro non sempre ponesse mente alle astuzie suggerite dai moralisti. I Salmaticesi affermano che lo spergiuro ed il falso giuramento sono talmente universali che sono gli incidenti più comuni che si verificano nelle confessioni e distruggono le anime (446).

Non tutti i probabilisti furono tanto lassisti. Marchant si dimostra inorridito dell'uso estragiudiziario delle amphibologie e delle restrizioni mentali in confronto dei terzi, nei contratti, nelle compre e vendite, e simili transazioni; è peccato mortale, fonte di frodi e di inganni da cui tutti i cristiani dovrebbero aborrire, e radice di tanti altri peccati mortali. Eppure anche il Marchant ammette che di questi inganni possa servirsi l'accusato illegittimamente interrogato dinanzi ad un tribunale, poichè è illegittimo processare un uomo contro

(443) Pet. de Aragon. e Justitia et Jure Q. LXXXIX. Art. vii. Q. LXIX. Art. ii.

(444) Jac. a Graffis Decis. Cas. Consc. P. II. Lib. ii. c. 3.

(445) Escobar Theol. Moral. Tract. I. n. 27. L'Edizione da me posseduta è quella di Lione, 1644. Anteriormente furonvi trentasette edizioni spagnuole. - De Backer, II. 175.

(446) Salmaticens. Cursus Theol. Moral. Tract. XVII. c. ii. n. 148.



del quale non ci sia per lo meno quella che gli avvocati chiamano mezza prova — la qual cosa portava alla comica conclusione che il dovere di dire la verità dipendesse dal quantitativo di prove portate contro di lui (447). Caramuel è ancor più esplicito, e condanna tutto il sistema con un'energia degna di Pascal. Le restrinzioni mentali privano l'umana società di ogni sicurezza; aprono la porta ad ogni sorta di menzogne e di spergiuri; il delitto di mendacio non muta se lo si chiama restrinzione mentale; questa altro non è che veleno tutto cosparso di zucchero e delitto ammantato da virtù (448).

Era impossibile che una teoria così demoralizzatrice come quella delle restrinzioni mentali sfuggisse alla critica dei rigoristi gallicani. Essa venne ripetutamente denunciata e condannata, ma eluse la condanna pronunciata da Alessandro VIII coi decreti del 1665 e del 1666. Finalmente Innocenzo XI si accinse a sopprimerla, e nel suo decreto del 1679, comprese cinque proposizioni che abbracciavano tutto il sistema e denotavano la lassezza del suo sviluppo, estendendo la condanna anche alla dottrina secondo la quale sarebbe permesso giurare il falso contro di un Tizio, purchè, con ciò, non se ne venga a ledere l'onore o la proprietà (449). Come di consueto, appena la Santa Sede condannava qualche proposizione lassista, i moralisti correvano al riparo per eludere la condanna più che fosse possibile. Ammettevasi che la *restrictio pure mentalis* ossia la riserva assoluta di qualche cosa non pronunciata che paralizzasse il significato di un giuramento,

(447) Marchant Tribun. Animar Tom. II. Tract. III. Tit. ii. Q. 5

(448) Caramuelis Theol. Fundam. n. 474, 1805. « Est mihi innata aversio contra restrictiones mentales... Tollunt humanam societatem et securitatem et tanquam pestiferæ damnandæ sunt. Quoniam semel admissæ aperiunt omni mendacio, omni perjurio viam; et tota differentia in eo erit ut quod heri vocabatur mendacium naturam et malitiam non muet sed nomen, ita ut hodie jubeatur restrictio mentalis nominari: quod est virus concedere saccharo et scelus specie virtutis colorare ».

(449) Innoc. PP. XI. - Prop. 25 - Cum licitum est jurare sine animo jurandi. - Prop. 26. Si quis vel solus coram aliis, sive interrogatus sive propria sponte, sive recreationis causa, sive quocunque alio fine; juret se non fecisse aliquid quod revera fecit, intelligendo inter se aliquid quod non fecit, vel aliam viam ab ea qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, revera non mentitur nec est perjurus. - Prop. 27. Causa justa utendi his amphibologiis est quoties est necessarium aut utile est ad salutem corporis, honorem, re familiares tuen das vel ad quemlibet talium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens et studiosa. - Prop. 28 è diretta contro l'uso delle restrinzioni negli abituali giuramenti ufficiali colla clausola che nulla è stato pagato per essi. In quell'epoca la vendita delle cariche era abituale. Prop. 44. Probabile est non peccare mortaliter jui imponit falsum crimen alicui ut suam justitiam et honorem defendat. Et si hoc non sit probabile vix ulla erit opinio probabilis in theologia.



non fosse più lecita, ma dimostravasi come il decreto papale non proibisse la *restrictio non pure mentalis*, quando la restrinzione non fosse semplicemente mentale. In pratica, però, le due erano strettamente affini, sì da render assai difficile il distinguerle, sebbene i teologi sostenessero che nel primo caso s'inganna l'altra parte mentre nel secondo altro non si fa che ingannare se stessi (450). Ingegnosissime erano le distinzioni dei moralisti; lo si vede nell'affermazione del Cardenas, citata con approvazione dal La Croix, che se ad uno si chiede se ha visto passare un ladro può mettere la mano nella manica oppure un piede sur un sasso e dire: di qui non è passato, volendo dire che non è passato per la manica o per il sasso: si tratta qui di una restrinzione *non pure mentalis*, e se chi domanda non pone mente all'atto, tanto peggio per lui (451). Si ammette esser peccato il far ciò senza una giusta causa, ma per giusta causa s'intende quella che si ritiene utile a vantaggio o conservazione del corpo, o dell'onore, o della proprietà, o, come dice il Liguori, un beneficio, sia pure leggerissimo, tanto spirituale che temporale (452). Il Liguori aggiunge che si discute se uno possa giurare che una data cosa è falsa, aggiungendo in cuor suo che è vera; molti dicono di sì, giacchè se l'altra parte non può ascoltare ciò è solo per accidens; ma il Liguori si schiera dalla parte dei teologi Salmaticesi, e dice ciò non esser permesso se un altro non può udire, ma lo è se un altro ode pur senza afferrarne il senso (453). Pare che in ciò consistesse la *restrictio non pure mentalis*, e dal Liguori si può arguire in quale latitudine di senso la parola venisse presa. Un povero che, senza che nessuno lo sospetti ha dei beni per vivere, può giurare dinanzi al giudice di non aver nulla; la sua proprietà segreta non va soggetta ai debiti della posizione; chiamato in tribunale può giurare di non aver nascosto nulla. Uno che abbia pagato un debito può giurare di non aver ricevuto in prestito nulla. Uno che sia stato costretto ad ammogliarsi può giurare dinanzi al giudice di non aver contratto matrimonio, colla

(450) Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. I, cap. 3, Q. 1 - Viva Comment. in Prop. 26, 27, Innoc. XI - Liguori Istruzione pratica c. V, n. 15. - Ancor prima del decreto di Alessandro VII il Laymann ebbe a dichiarare non potersi permettere la *Restrictio pure mentalis*, mentre le ambibologie non sono menzogne nemmeno se riescono a trarre in inganno (Theol. Mor. Lib. IV. Tract. iii. c. 13, n. 5-7).

(451) La Croix Theol. Mor. Lib. III. P. i. n. 288. Però Pietro Dens (Theol. T. IV, n. 244) pensa che con ciò si vada troppo lungi.

(452) Salmaticens. Theol. Moral. Tract. XVII. c. ii. n. 107, 109 - S. Alph. de Liguori, Theol. Moral. Lib. III, n. 151-2.

(453) S. Alph. de Liguori Theol. Mor. Lib. III, n. 168 - Salmatic. *Ubi Sup.* n. 110-17.



restrinzione: « liberamente come dovrebb'essere ». Uno che abbia promesso di sposare una Caia ma non è in grado di mantenere la promessa può giurare in tribunale di non aver mai fatto promessa alcuna, colla restrinzione: « che posso mantenere ». Uno può evitare la quarantena, venendo da un luogo falsamente ritenuto infetto giurando di non venire di là; alcuni autori ritengono lo possa fare anche nel caso che il luogo fosse veramente infetto, purchè sia sicuro di non aver contratta l'infezione, ma il Liguori non è con costoro pienamente d'accordo. Si ammette pure generalmente che l'adultera possa negare il suo peccato. Si discute se un mercatante, per ingannare il proprio cliente, possa giurare che una data merce gli costa una somma, quando ciò non è vero, colla riserva: « l'ho pagata tanto, ma unita ad altre cose », ed il Liguori sta per la negativa, ma ammette che lo possa fare aggiungendovi le spese, gli interessi, ecc. (454). In tutto questo il Liguori non è che l'eco di tutta la scuola probabilistica, e, naturalmente, le sue idee sono accettate dai teologi d'oggi-giorno (455).

La posizione della scuola rigorista a proposito di questa questione non fu totalmente uniforme. L'Assemblea gallicana del 1700 condannò tutte le dottrine dei casuisti a proposito di equivocazione, ecc., come contrarie alla Scrittura, scandalose, perniciose, erronee, fonti di frodi e di spergiuri (456), ma pare che l'abuso si fosse talmente infiltrato nella pratica del confessionale da costringere perfino i teologi antiprobabilisti ad ammettere la distinzione tra la *restrictio pure mentalis* e la *non pure mentalis*, permettendo l'uso di quest'ultima (457).

Per ciò che riguarda la bugia semplice, perfino l'Habert ammette la proprietà del *mendacium officiosum* quando sia richiesto da

(454) S. Alph. de Liguori Theol. Mor. Lib. III, n. 158, 159, 164. Per una lista più ampia vedi Salmatic. Tract. XVII, c. ii. n. 139-45. Eppure il Laymann nega alla donna adultera il diritto delle restrinzioni mentali (Theol. Mor. Lib. IV. Tract. iii. c. 13, n. 6-7), sebbene sia riconosciuto dai più antichi scolastici (Astesani Summæ Lib. I. Tit. xviii. Ast. 7 Q. 2; Summa Angel. v. *Juramentum*, in corp.).

(455) Varceno Comp. Theol. Mor. Tract. VI. c. ii, Art. 3 § 1 - Gury Casus Consc. I, 416-18 - Kenrick (Theol. Mor. Tract. III. n. 199-203) è un po' più riservato. Non privo di prudenza è uno dei casi esposti dal Gury. Uno, interrogato dal solito impiegato, può negare di possedere beni di dubbia provenienza, colla riserva « che io debba spontaneamente dichiarare », ma si avvertono i preti di non servirsi di questo concetto, per lo scandalo che ne potrebbe derivare.

(456) Habert Theol. Moral. *De Virtute Religionis* c. VI. § 5, Q. 3.

(457) Wigandt Trib. Confess. Tract. X, Exam. iv. n. 60 - Th. ex Charmes Theol. Mor. *De Peccatis* Diss. III c. iii. Q. 1 - Piselli Theol. Moral. Summæ P I, Tract. iv, c. 2 § 3; Tract. X. c. 2.

H. C. LEA - *Storia della Confessione Auricolare*, ecc. - Vol. II.



qualche fine sufficiente, come sarebbe il salvare la vita (458). Più rigido fu il domenicano Giuseppe Antonio Orsi (poscia cardinale), il quale, nel 1727, diede alle stampe un volume in quarto per confutare la dottrina del gesuita Carlambrogio Cattaneo (morto nel 1705), famoso predicatore, le *Lezioni Sacre* del quale vennero pubblicate postume nel 1719, eppoi ristampate e tradotte per tutto il resto del secolo. Cattaneo sosteneva non solamente la restrinzione mentale, ma ben anche che quando non ci sia tempo per inventare o ricordare siffatte formole ed amphibologie non è bugia nemmeno un « no » secco; se chi domanda resta ingannato non ha che la pena meritata per aver voluto trarre vantaggio dell'altrui sincerità, e se ciò potrebbe portare ad abusi, non si tratta che di un malanno dal quale non c'è morale che vada esente. L'Orsi è coerente quando condanna ogni bugia, anche di colui che, per non ricevere una visita importuna, fa dire che non si trova in casa, e non manca di tributare il suo rispetto alla restrinzione mentale pratica dei missionarî gesuiti in Cina i quali permettevano ai loro convertiti di compiere i riti prescritti dal culto nazionale, purchè evitassero l'idolatria dirigendo altrove la loro attenzione. Il libro dell'Orsi fu oggetto di attiva controversia, in cui i gesuiti Diani, Saccheri, Richelmi, Rota, Cosmo ed altri insorsero a difesa delle dottrine del Cattaneo (459).

Il probabilismo e tutto quanto l'edificio della teologia morale dimostrano in modo irrefragabile come, nella credenza cattolica, i mezzi abbiano soppiantato il fine. Stando alla teoria del sacramento della penitenza, questa sarebbe l'istrumento stabilito da Dio per innalzare l'anima a lui, purificandola dal peccato, corroborandola contro le tentazioni e rendendola adatta al paradiso. Nella pratica, il sacramento finisce coll'esser l'oggetto definitivo; al peccatore è insegnato ad assicurarselo col minor dispendio di godimenti terreni; non si tratta di sapere come guadagnarsi la grazia di Dio, ma come procurarsela col minor dispendio; come evitare l'inferno senza meritarsi il paradiso — adottare, come dice il Gioberti, una linea di condotta inverso Dio uguale a quella che un buon figliolo si farebbe scrupolo se l'adottasse in riguardo del padre suo (460). A questo si sono rivolti gli sforzi delle più acute menti della chiesa negli ultimi tre secoli, mediante il sottile ampliamento ed applicazione delle teorie

(458) Habert Theol. Moral. *De Conscientia* c. II, Q. 5.

(459) Orsi Dissertazione contro l'uso materiale delle parole, pp. 4-7, 170, 226. - De Backer, II. 109.

(460) Gioberti, *Il Gesuita Moderno*, T. I. c. vii. (Losanna, 1846, p. 463).



del peccato materiale, dell'ignoranza incolpevole, dell'insufficiente promulgazione della legge e di altre raffinatezze del probabilismo riflesso. Essi non si proponevano di fare delle spalle forti, atte a portare il giogo di Cristo, ma di alleggerire questo; non di guidare le anime deboli attraverso ad un sentiero stretto e spinoso, ma di appianare questo fino a che il salire al cielo fosse facile quanto il discendere all'inferno. Con più o meno d'ardore la chiesa si è studiata fin dappriocipio di imporre all'umana natura recalcitrante i precetti del Cristo. Ma è venuta meno al suo compito, ed ora ricorre con evidente sollievo all'argomento che il farlo, come dice il Moya, citato con approvazione dal La Croix, avrebbe fatto correre il pericolo di perdere totalmente le anime degli uomini (461). Così i teologi si sono addimostrati più saggi di Dio, scoprendo che rispettare i suoi comandamenti significava dannazione, ed eluderli salvezza.

Dato il risultato pratico della morale della teologia probabilistica moderna, non si può far a meno di scusare colui che *a priori* affermi che in un sistema che si propone più di scusare il peccato che di punire ed emendare il peccatore, gli effetti non possono non esser deleteri. A questo proposito non manchiamo certo di prove, giacchè, sebbene nelle affermazioni degli anti-probabilisti durante le lotte del secolo XVIII si riscontrino non poche esagerazioni, pure non sempre le loro affermazioni sono senza fondamento. Se fosse altrimenti, ben difficilmente nove vescovi spagnuoli, in un memoriale presentato nel 1717 a Clemente XI contro le *consultas morales* del capuccino Martin de Torricella, si sarebbero lasciati andare ad affermare che il probabilismo ha minato ogni morale ed ogni obbedienza alle leggi divine, umane e canoniche, ai decreti dei papi e perfino alle prescrizioni del Concilio di Trento; che tutto restava sovvertito e che le moltitudini menavano vita disordinata sotto le bandiere del probabilismo, giacchè le così dette opinioni probabili avevano il potere di acquietare la coscienza dell'uomo sì da permettergli di fare tutto ciò che desiderasse (462). Nel 1727 di ciò si faceva eco uno scrittore romano, il quale lagnavasi che dall'uso delle opinioni probabili scaturissero i più gravi disordini, rendendo arbitrarie tutte le leggi e permettendo agli uomini di vivere senza ragione e senza legge (463). Habert riconosce che, se si facesse osservare il vangelo e le dottrine dei Padri, bisogne-

(461) La Croix Theol. Moral. Lib. I. n. 488.

(462) Döllinger u. Reusch, I. 319.

(463) Istruzione per li novelli confessori I. 34 (Roma, 1727).



rebbe rimandare senza assoluzione la maggior parte dei penitenti, ed il probabilismo è stato inventato per alleggerire le loro coscienze sì da permettere ai confessori di conservarsi il loro favore e godere delle loro offerte (464). Il Concina, com'è naturale, è veementissimo nelle sue accuse; ei non trova parole bastanti per colpire la corruzione morale prodotta dal probabilismo e la rovina dei fondamenti di tutte le regole cristiane, e si meraviglia dell'audacia di coloro che qualificano di rigoriste e tuzioristiche le sue teorie in un tempo in cui la licenza pervade i chiostri, gli eremitaggi, i santuarii, in un tempo in cui i malviventi trionfano quasi ovunque, e gli eretici si scandalizzano della sacrilega profanazione dei sacramenti della penitenza e dell'altare (465).

Naturalmente tutto questo va valutato in base al valore della testimonianza, ed una certa qual tara bisogna pur farla per il calore di coloro che in queste polemiche si ingaggiarono. Con tutto ciò i difensori del probabilismo non han potuto fare a meno di confessarlo, riconoscendo che esso è fonte per lo meno di due malanni. Abbiamo visto come il La Croix dimostri che l'imporre l'osservanza dei precetti del vangelo trarrebbe le anime dritto dritto all'inferno, e l'Arsdekin fa uno sforzo simile per dimostrare che il tentativo di applicare il rigore imporrebbe un peso superiore a quello che l'umana debolezza potrebbe portare; così i peccati formali si moltiplicherebbero all'infinito, giacchè gli uomini sarebbero costretti a commettere peccati che altrimenti non commetterebbero — vale a dire che i peccati da essi commessi, in luogo di esser materiali, diverrebbero formali. Dimenticando, poi, il peso della fatta comparazione, egli aggiunge esser stato precisamente questo rigore che ha portato alle eresie dei Manichei, dei Donatisti di Wickleffiti, dei Luterani, dei Calvinisti e dei Giansenisti (466). E' evidente che le menti di teologi che hanno servito di guida agli altri hanno abbandonato l'impresa di rendere gli uomini più virtuosi sotto il regime ecclesiastico accontentandosi del dovere assai più facile a compiersi di studiare i mezzi con cui ottenere l'assoluzione senza abbandonare il peccato. La morale soggettiva ha soppiantato l'oggettiva. Fu una deplorabile confessione del fallimento della chiesa in quella che dovrebb'esser la sua ragione di esistere. Quanto non ha potuto compiere col rigore, tenta ora di

(464) Habert Praxis Sacr. Poenit. Tract. I. c. iii. n. 1, 2.

(465) Concina Theol. Christ. contracta Lib. II. Diss. ii - Esplicazione di Quattro Paradossi, c. ii. § 1, n. 4.

(466) Arsdekin Theol. Tripart. P. III. Tract. 1, c. 1.



compiere colla « benignità »; abbandonata l'impresa di sopprimere il male, cerca ora di travestirlo (467). Se si può prestar fede al vescovo di Saint-Pons, citato con approvazione dal Liguori, ambedue i piani non servono se non a dare incentivo al peccato. Ei gode che i rigoristi siano stati battuti, ma piange sugli eccessi prodotti dal loro rigore che hanno tratto gli uomini alla disperazione, e dice che la loro mala vita merita più scusa sotto questo rigorismo, che non sotto il pretesto di lassismo (468). Evidentemente il sistema di interporre tra Dio e l'uomo il prete non è stato coronato da successo.

Tra la rivoluzione avvenuta nei secoli XII e XIII e quella che abbiamo visto nei secoli XVII, XVIII e XIX, si potrebbe fare un parallelo ed anche un contrasto. Nella prima, tutta la dottrina e l'intelligenza erasi virtualmente schierata dalla parte dei novatori; costoro, messo a tacere Abelardo, riuscirono a trionfare con lieve opposizione, e le loro teorie vennero ridotte a sistema dall'Aquinate. Nella seconda, il conflitto fu più lungo ed aspro, poichè dall'una e dall'altra parte militavano grandi ingegni ed uomini dottissimi. Il conflitto fu d'importanza capitale, perchè la nuova scienza della Teologia Morale era basata sul probabilismo, e giocava la sua stessa esistenza. La vittoria fu a lungo incerta fra i vari partiti; la lotta venne complicata dall'intervento di questioni civili. Il Liguori fu l'Aquinate della nuova rivoluzione, ma il suo trionfo venne posposto fin dopo la sua morte, ed il successo della causa da lui incarnata deve, in parte, attribuirsi alla necessità in cui versò la chiesa di studiare il mezzo di orientare i suoi confessori attraverso l'inestricabile labirinto della casuistica.

(467) Probabilmente il Turchi, vescovo di Parma, non fu Giansenista, giacchè fu cappellano papale, ma sarebbe difficile descrivere con più vivace linguaggio i metodi demoralizzanti del probabilismo e della casuistica di quello che lo faccia lui nella sua pastorale del 1789. - « Si volge e si rivolge da ogni parte il vangelo per accomodarlo alle nostre passioni: si trovan ragioni per dubitare nella pratica di tutti i precetti; si stancano i casisti con infinite consulte; e non si riesce che ad imbrogliare le regole de' costumi, e faticar molto per non trovare la verità nell'atto stesso che si finge pur di cercarla... Entra molte volte anche ne' confessori la brama di piacere e la paura di dispiacere: allora tutto è perduto; e tutti si adunano in un sol punto che è quello d'ingannare e di voler essere ingannati. - Lettera Pastorale di Fr. Adeod. Turchi, vescovo di Parma. Roma, 1789, p. 19. Quasi egualmente vigoroso è Giorgio, vescovo di Ceneda (Venetiis, 1790) in un'omelia diretta ai suoi parroci.

(468) Liguori, Apologia della Teologia Morale, § II. n. 45. Per un altro verso, il Card. Gerdàl (Convitto ecclesiastico) mette i confessori in guardia contro i più lievi compromessi intaccanti la santità della morale, ricordando loro la maledizione lanciata contro chi chiama il male bene e bene il male.



---

## CAPITOLO XXII.

### INFLUENZA DELLA CONFESIONE.

SOMMARIO. — SERVIGI RESI DALLA CHIESA. — TEORIA DELLA CONFESIONE. — BENEFICÏ CHE SE NE ASPETTARONO. — EFFETTI DELLA CONFESIONE OBBLIGATORIA. — SUO OGGETTO E L'ASSOLUZIONE, NON L'EMENDAMENTO. — MALANNI DERIVANTI DALLA FACILITÀ DI OTTENERE L'ASSOLUZIONE. — MORALE ARTIFICIALE. — PREVALENZA DELLA CONFESIONE FITTIZIA. — EFFETTI DELLA CONFESIONE RIDOTTA AI MINIMI TERMINI. — CONDIZIONI DELLA MORALE POPOLARE. — CONFRONTO TRA LA MORALE CATTOLICA E LA PROTESTANTE. — STATISTICHE COMPARATIVE MODERNE. — AUTORITÀ DEL CONFESSORE. — USO POLITICO DELLA CONFESIONE PER PARTE DELLA CHIESA. — CONFESSORI REALI. — CONCLUSIONE.

Nei limiti permessici dalle prove, ci resta ora da esaminare l'influenza esercitata sulla chiesa ed i suoi membri dal sistema della confessione e dell'assoluzione.

Ho già accennato agli effetti salutari dei Penitenziali, nonostante gli elementi rozzi e contraddittorii di cui si compongono, nell'opera di civilizzazione delle barbare tribù che la chiesa si propose di condurre all'ordine. Certo il giorno in cui si tentò di tradurre in pratica il precetto evangelico che il peccato si può commettere tanto col cuore che colle mani, e che chi desidera commettere un delitto ma non ne ha i mezzi è soggetto alla metà della penitenza cui andrebbe soggetto se l'avesse commesso, fu un guadagno per la morale (1). Ai primi albori della civiltà, la chiesa studiosi di regolare le relazioni dell'uomo coi suoi simili mediante un diritto più alto dei crudi e spesso ingiusti costumi dei primi tempi. Qualunque possano esser stati i suoi interessi privati, essa diede per lo meno all'umanità un modello più elevato di

---

(1) Pœnit. Vinniai § 3. - Pœnit. Columbani A. c. ii - Theodori Pœnit. Lib. I, c. ii. §§ 21-22 (Wasserschleben pp. 109, 186, 333).



condotta delle prescrizioni della legislazione civile, e, per lo meno teoreticamente, impose i precetti biblici della pace e del buon volere. Sola custode della morale, per secoli i suoi precetti furono i soli che influissero potentemente sulla grande maggioranza dei cristiani sì da dar la stura al concetto di qualche cosa di più vero e di migliore del diritto del più forte. La cura attenta da lei messa nel vedere di regolare la vita umana trova sua espressione nella collezione di canoni concernenti i doveri dei laici fatta da Ivone di Chartres (2).

Molti di questi canoni divennero antiquati nel secolo XII, col sorgere degli scolastici, autori di un cambiamento tanto completo nella dottrina e nella pratica. L'opera da loro compiuta di sondare tutti i più reconditi recessi del vizio e della virtù, di bilanciare i motivi e le conseguenze, e le sottili distinzioni da essi fatte furono veramente utili, anche se i modelli imitati furono spesso arbitrari ed artificiali. Promossero lo sviluppo morale ed abituarono il pensatore ad applicare alla vita pratica i principii più delicati, mentre fornivano, contemporaneamente, i mezzi dialettici con cui riconciliare il rigore della dottrina di Cristo colle necessità dell'umana natura. L'esame minuto del valore etico delle azioni fatto dagli scolastici portò i suoi frutti; esso riuscì a stabilire i principii e le abitudini di pensiero che sono la eredità comune del giorno d'oggi.

Una volta stabilitosi il potere delle chiavi, ed ammessa universalmente la necessità dell'assoluzione sacramentale, potevasi benissimo accettare la pratica della confessione obbligatoria, come istrumento efficace di inculcare ed imporre i precetti della morale. Esso assoggettava tutto l'essere umano, una volta giunto all'uso della ragione, al tribunale di Dio, dove dovevasi giudicare non solamente degli atti esterni ma perfino dei più reconditi pensieri, promettendo il perdono solo a condizione che esistesse il pentimento e l'emendazione, colla tremenda alternativa della beatitudine o del tormento eterno. Sotto la promessa di un'ineffabile ricompensa e la minaccia di indicibili tormenti, si spingeva fortissimamente il peccatore a cambiar rotta, ad emendarsi delle colpe accusate in confessione, e, per principiare, doveva sottoporsi alla disciplina salutare di scrutare a fondo la propria coscienza, passando in rassegna tutte le sue azioni, i suoi desiderî e le sue passioni, portando poi il tutto ai piedi di un consigliere dello spirito, il quale, padre amoroso più che rigido giudice,

---

(2) Ivon. Carnôtens. Decreti Lib. XVI.



doveva eccitare il di lui cuore a contrizione rinforzandolo di sapienti rimproveri ed amichevolmente ammonendolo prima di impartirgli l'assoluzione che, liberandolo dal peso dei peccati, lo avrebbe messo in grado di dar principio ad una nuova vita (3).

Certo era un sogno radioso, questo di raccogliere tutti i peccati ed i dolori della cristianità fra le braccia della santa madre Chiesa, che faceva così vivere nella virtù i suoi figli, sradicando il male, incoraggiando il bene, rendendo vitali i quasi dimenticati precetti del vangelo, traducendo in pratica il regno di Dio fra l'errante e fuorviata umanità. Se siffatto ideale fosse stato possibile, la chiesa avrebbe compiuto quello che nè prima nè dopo potè esser fatto da umana organizzazione, giacchè essa si sarebbe assicurata la sorveglianza delle menti e delle anime dei suoi sudditi, in modo mai prima di lei raggiunto. Sarebbe stato un beneficio supremo; nel mondo morale e spirituale essa non avrebbe avuto rivali, sarebbe stata l'arbitra esclusiva di quanto concerne la vita intima ed il destino delle anime. Se essa avesse avuto siffatto potere, e l'avesse esercitato come andrebbe esercitato, gli uomini avrebbero progredito nelle vie della giustizia; in caso contrario, gli uomini avrebbero continuato nelle vie del peccato. L'Europa del medio evo ed i fedeli della cristianità latina d'oggi ciò che son diventati in forza della dottrina del confessionale. La chiesa ha preteso ed esercitato il dominio assoluto su di essi; essa ne è pure responsabile.

Disgraziatamente, per realizzare questo sogno diurno essa avrebbe avuto bisogno di avere per confessori una legione di angeli, e non è necessario ricapitolare qui quale razza d'uomini la chiesa presen-

---

(3) Il canone lateranese non prescrive al penitente di fare l'esame preparatorio, ma il concilio di Trento lo ordina come parte essenziale della confessione (Sess. XIV. De Poenit. c. 5). Ma è quasi impossibile imporlo, ed il Marchant afferma (Trib. Animar. T. I. Tract. II, Tit. 7, Q. 2) che quando fosse fatto in modo insufficiente sarebbe meglio non rinviare il penitente perchè lo rifacesse, poichè sebbene egli prometta di ritornare può anche darsi che non torni, la confessione vien resa odiosa e può darsi che il penitente muoia in peccato. E' vero che S. Carlo Borromeo ordina a tutti i confessori di farlo (Instr. Confessar. pp. 54-55) ma il Liguori accetta l'idea del Marchant (Theol. Mor. Lib. VI, n. 607). Nei manuali ad uso del pubblico l'esame vien inculcato come preparazione necessaria alla confessione, e vi si dà con insistenza una lista dei peccati più in voga (Joseph Faà di Bruno, Catholic Belief, pp. 302-5). Un aiuto più dettagliato venne studiato da padre Leuterbreuver nel libretto: « La confession coupée, ou la methode facile pour se preparer aux confessions » (Paris, 1751), e consiste in una lista minuta di tutti i peccati possibili, ingegnosamente disposti in modo che ognuno occupa un posto separato, facile a presentarsi all'occhio del penitente, il quale può così facilmente vedere di che cosa deve confessarsi.



tasse come rappresentanti di Dio nel tribunale della coscienza. Quanto maggiore è il potere, maggiore è la responsabilità per l'abuso dello stesso; affidato a mani mondane od indolenti, che ne facevano fonte di lucro oppure ne adempivano i doveri da semplici funzionarii, il confessionale non poteva diventare per il peccatore fonte di spirituale elevazione, e doveva necessariamente esser considerato come qualche cosa di abitudinario; una volta insegnato a considerare l'assoluzione come essenziale alla salute, pur di assicurarsela il peccatore non badava più ai mezzi; i dottori avevano bel dire che, senza contrizione e volontà ferma e stabile di non peccar più, la confessione era nulla e sacrilegio il sacramento; il popolo, dato pure che siffatte teorie fossero ad esso accessibili, prestava loro ben poca attenzione, purc'è il parroco od il vicario pronunciasse su di esso la magica formula ed a Pasqua lo ammettesse alla comunione.

Anche sotto il regime dei Penitenziali, un'influenza malefica fecesi sentire nel sistema delle redenzioni da penitenza, che, però, tornò utile al prete, producendo un abbassamento generale di morale, per lo meno fra le popolazioni gallo-romane, ancor soggette al codice romano e visigotico, ed in cui i tribunali civili non erano ancora abituati al *wer-gild* mediante il quale, fra barbari, componevasi a denaro per pene dovute a delitti. Abbiamo visto come, in epoca più recente, fiorisse il sistema delle redenzioni, coll'abuso affine delle penitenze pecunarie, e fino a qual punto lo stesso venisse applicato, non solo dal sacerdozio in genere, ma ben anche dalla Santa Sede nelle sue tariffe d'assoluzione, e come anche oggi siffatte composizioni siano in uso in casi di restituzione obbligatoria, le quali cose, tutte, non han potuto mancare di esercitare un'influenza deleteria famigliarizzando le menti all'idea che la salute sia una specie di mercanzia da cercarsi e comprarsi, e che il peccato rappresenti un lusso che possono benissimo permettersi coloro che sono in grado di pagare il perdono.

Tutti i benefizii derivanti dall'imposizione della confessione vennero neutralizzati dai malanni che ne scaturirono. Il peccatore che, preso dai rimorsi di coscienza, si presentasse spontaneamente a confessarsi, si sarebbe naturalmente sfogato senza reticenze; costretto dal pentimento, era a sperarsi che si sarebbe pure emendato. Costretto, in quella vece, a confessarsi in date epoche dell'anno era naturale che adempiesse a quest'obbligo per abitudine, umiliandosi il meno possibile e facendo la minor quantità possibile di penitenza. Il formalismo e l'ipocrisia doveva necessariamente sostituire lo zelo



spirituale, la coscienza si induriva e s'educava all'inganno, e la morale subiva un inevitabile abbassamento. Ma mezzo secolo dopo gli ordini del concilio lateranese, e prima dell'esaurirsi dell'entusiasmo dell'Ordine Francescano, le istruzioni impartite da S. Bonaventura ai suoi frati dimostrano come, anche fra questi, il penitente fosse già a conoscenza di tutte le astuzie necessarie per palliare e nascondere e scusare i suoi peccati e come già si ricorresse ad ogni genere di sotterfugi pur di evitare le conseguenze (4). In pratica la teoria sulla quale il confessionale era basato era già perduta. Il vescovo Pelayo, che per l'esperienza fatta nella sua qualità di legato papale aveva ben diritto di parlare, ai tempi di Giovanni XXII, sembra che in ciò scorgesse una particolare caratteristica degli Ordini religiosi e dei prelati e dei dotti, i laici ed il clero secolare si confessano onestamente, ma quelli alle suddette classi appartenenti sono quasi universalmente finti ed ipocriti si accusano solo in termini generici e di peccati veniali, senza la minima intenzione di emendarsi. Probabilmente ciò puossi spiegare in base alla più frequente confessione imposta agli ordini religiosi, i quali così, in luogo di sentirsi stimolati a virtù, non facevano che battere una via fatta di abitudini in cui agli altri peccati s'aggiungevano l'ipocrisia ed il sacrilegio (5).

Collo svilupparsi del sistema sotto le assidue cure degli scolastici, questi malanni non fecero che aumentare. Abbiamo visto com'essi analizzassero ogni atto della vita interna ed esterna e cercassero di classificare accuratissimamente ogni singola aberrazione, e come il confessore dovesse pesare e distinguere la relativa moralità delle più complicate azioni regolando ogni più minuto particolare dell'esistenza del suo penitente. Naturalmente siffatto dovere era troppo arduo per le intelligenze più acute, e la comune dei pastori, dato l'affollamento

(4) S. Bonaventurae de Puritate Conscientiae Cap. I.

(5) Alv. Pelagii de Planctu Ecclesiae Lib. II. Art. 78: « In nullo peccato hodie quidem religiosi tantum credo quod Deum offendunt quantum in fictis et hypocriticalibus confessionibus. Vix enim aut rarissime aliquis talium confitetur nisi per verba generalia, vix unquam aliquod grave specificant. Quod dicunt una die dicunt et altera, acsi in omni die aequaliter offendant. Vix unquam habent intentionem cessandi nec vitam mutandi. De peccatis quae confitentur, confitentur quaedam venialia... sed rarissime confitentur de pecunia, de inobedientia, de suspecta familiaritate etc... Unde veraciter sicut dādici inter fratres et in officio Pœnitentiariae domini Papæ in qui sum, purius et humiliter et veracius incomparabiliter confitentur maximi peccatores sæculares et clerici quam religiosi communiter hypocriticaliter confitentes. Quanto autem magis sunt in ordine litterati aliqui magistri et lectores et baccalauerei et prelati tanto in confessionibus sunt magis cæci et hypocriticaliter confitentur ».



di penitenti al confessionale di Pasqua, doveva rifugiarsi in un sistema fatto di abitudini. Inoltre, la classificazione dei peccati fatta dagli scolastici non poteva fare a meno di contribuire ad abbassare il livello della morale per la banale ed illogica divisione dei peccati in mortali e veniali. Dal momento che le interminabili divagazioni dei dottori sulla classificazione dei peccati portava una confusione enorme in ogni concezione di morale, era necessario escludere dalla spaventosa categoria dei mortali tutti le azioni incompatibili con un genere di vita ordinato, e siccome i veniali si potevano cancellare anche solo coll'intingere la mano nell'acqua santa, o con una benedizione vescovile, questi, per esser degni di confessione, divennero troppo triviali, per cui se ne dedusse che essi contavano poco o nulla. Con tutto ciò la tendenza ognor crescente ad ampliare il catalogo dei peccati mortali, quale si manifesta nella minuta nota di domande da farsi dal confessore al penitente, nota redatta perchè servisse di guida ai confessori, dal XIV al XVI secolo, ben lungi dal produrre un miglioramento, non fece che aumentare i malanni. Sebbene teoreticamente ciò servisse ad elevare il modello di morale e cercasse di tener alto l'ideale di Cristo agli occhi di una generazione mondana e corrotta, era incompatibile con tutto il sistema adoperato dalla chiesa per conservarsi padrona dei destini delle anime, per il quale la chiesa — non potendo di più — pretendeva di applicare questo modello impossibile di condotta pratica al confessionale. Il dire ad un negoziante che l'attendere ai suoi affari semplicemente per far denaro, o ad un cortigiano che l'aspirare ad una carica od ufficio semplicemente per esser onorato era peccato, equivaleva all'andare contro tutti gli istinti dell'umana natura. Teoreticamente non si potevano certo abbandonare questi sublimi principî, ma in pratica vi si era costretti. In teoria esigeva che un penitente dovesse esser pentito di azioni che nessun uomo, che debba lottare per l'esistenza, considererà mai come peccato, esigendo da lui, se voleva ottenere l'assoluzione, di abbandonarle, ottenendo poi l'assoluzione senza la più leggiera penitenza per azioni siffatte o senza l'intenzione di abbandonarle. Questo lo sapeva tanto il prete che impartiva l'assoluzione quanto il penitente, ed il sacramento, che in teoria doveva significare emendamento e salvezza, diventava semplice traffico di inganno e d'ipocrisia. Il prete accontentavasi di sapere che se il penitente non era sincero il sacramento era nullo; ed il penitente accontentavasi dell'ottenuta assoluzione senza preoccuparsi granchè della sua validità. Le forme della chiesa erano osservate e riconosciuta



la sua autorità, ma ambo le parti ledevano profondamente la morale pigliandosi gioco delle cose dichiarate sante.

Le cose non migliorarono col tempo. Se, fin dal secolo XIII, Guglielmo di Parigi ebbe a dire che la maggior parte delle assoluzioni erano illusorie per mancanza di contrizione da parte del penitente (6), verso la fine del XV Roberto, vescovo di Aquino, affermava che molti si presentavano al confessionale senza divozione e compunzione, e senza darsi la pena di ricordarsi dei loro peccati, mentre indescrivibilmente corrotta era la morale della maggior parte del popolo che per due secoli e mezzo era stato continuamente educato alla routine del confessionale. Giovani e giovanette non ancora arrivati alla pubertà si abbandonavano alla lussuria, gli uomini dichiaravano apertamente la fornicazione non esser peccato, e così per mancanza di castità la maggior parte di ambo i sessi piombavano nell'inferno sempiterno (7). Nel secolo XVI, il Card. Caietano affermava che la maggior parte di confessori e penitenti non si preoccupavano affatto di fare una confessione minuta e completa, mentre nulla era più comune di sentire dai penitenti dichiarare apertamente di non volersi astenere in avvenire dal peccato (8). Evidentemente sì gli uni che gli altri scorgevano in ciò una semplice formalità. Ciò è pure confermato da Rosemundo, il quale dice che la maggior parte delle confessioni sono imperfette, per cecità e malizia dei confessori e per negligenza e mancanza di disposizione per parte dei penitenti, per cui, come dimostra l'esperienza, la malvagità pervade tutte le classi e le gradazioni d'uomini, facendosi ogni giorno peggiore, con grave danno delle anime (9). Pochi anni dopo, il vescovo Guevara osserva pochi esser gli uomini che tornano dall'Italia senza esser assolti pur restando dissoluti, la qual cosa egli caritatevolmente attribuisce al fatto che l'Italia è popolata di peccatori (10).

Nessun miglioramento produsse il concilio di Trento. Domingo Soto ci informa che la maggior parte di confessori e penitenti sono contenti se la confessione è completa, senza preoccuparsi di emendarsi (11). S. Carlo Borromeo attribuisce a mancanza per parte dei confes-

(6) Guill. Parisiens. de Sacram. Poenit. c. 6.

(7) Rob. Episc. Aquinat. Opus Quadragesimale Serm. XXVIII. c. 1; XXIX. c. 1; XXX, c. 1.

(8) Caietani Opusc. Tract. V. De Confess. Q. 3, 5.

(9) Godescalci Rosemondi Confessionale Proem. (Antverp. 1519).

(10) A. de Guevara, Epistolae Familiares N. XVIII. (Ochoa, Epistolario Espanol, I. 103).

(11) Dom. Soto in IV. Sentt. Dist. XVIII, Q. ii. Art. 4.



sori il fatto che gli uomini se ne vanno quasi tutti alla confessione di anno in anno senza emendarsi mai; la confessione non è fatta se non per abitudine e formalità, mentre l'assoluzione è concessa sconsideratamente e negligenemente con grave detrimento delle anime (12). Un progetto di riforme dello stesso periodo accenna agli abusi di queste deficienze nell'amministrazione dell'assoluzione, che così, in luogo di riformare il peccatore, non fa che ferirne la coscienza (13). Ancor più esplicito è il Card. Bellarmino. Turbe di fedeli si affollano alle porte dell'inferno per la negligenza dei loro direttori, spirituali e temporali. Molti confessori, sebbene di loro privata autorità, assolvono tutti quelli che loro si presentano, contriti o no, tanto se si confessano minutamente che genericamente, preparati o no a dare soddisfazione. Così il popolo si corrompe, e le vie della penitenza gli si chiudono, nè oggi si peccerebbe con tanta facilità se con tanta facilità non si concedesse l'assoluzione. Gli uomini si presentano al confessionale carichi di peccati, in cui mille volte sono caduti; vengono senza un segno di dolore, e noi, giudici indegni, alziamo la mano e diciamo loro: « Io ti assolvo, vanne in pace » (14). Corella deplora amaramente la profanazione del santuario; poco o nulla delle disposizioni necessarie; sommario è l'esame di coscienza; nascosti o scusati i peccati; sopresse le circostanze necessarie; leggiero il dolore d'aver offeso Iddio; debolissime le risoluzioni di emendarsi, come si vede in coloro che per anni guazzano nel peccato; nessuna restituzione dell'onore e della reputazione altrui o dei beni di malo acquisto; continuazione di odii; mantenute le relazioni illecite. Ed esclama: quanti, Dio mio! si avvicinano all'altare con cuore immondo! quanti, come Giuda, si cibano

(12) S. Caroli Borrom. *Instructioes Præd. et Confess. Brixiae*, 1676, pp. 48, 58, 60.

(13) Cod. Bibl. Ambros. Mediol. G. 22 (Döllinger, *Beiträge zur politischen, kirchlichen u. Cultur-Geschichte*, III. 241).

(14) Bellarmini de *Gemitu Columbæ* Lib. III. c. 7; Concio VIII. De Dominica 4 Adv. - « Illi postremo se ministri et dispensatores non agnoscunt, qui quasi non essent Domino rationem reddituri, summa facilitate omnibus manum imponunt, et tam contritos quam non contritos, tam plene ac perfecte confitentes quam peccata sua quadam confusa generalitate involventes, tam satisfacere paratos quam non paratos, quasi propria potestate et auctoritate absolvunt. Isti sua imperitia et superbia corrumpunt populos et eis veræ penitentiae viam præcludunt. Nec enim esset hodie tanta facilitas peccandi si non esset tanta facilitas absolventi. Veniunt homines onusti peccatis et qui millies in eisdem ceciderunt, et veniunt sæpe sine ullo signo doloris... et nos iudices inconsiderati, dispensatores, omnibus manum imponimus, omnibus dicimus, *ego te absolvo, vade in pace* ». Già nel secolo XV il Dr. Weigel lagnavasi che la facilità con cui ottenevasi l'assoluzione costituisse un incentivo a peccare. - *Claviculæ Indulg.* c. xix.



sacrilegamente del pane degli angeli! Il peccato ha molti seguaci mentre derelitta è la virtù; le vie dell'inferno sono affollate ed abbandonata la strada del paradiso (15). Difficilmente si potrebbe con parole più esplicite condannare tutto il sistema ed i suoi deplorabili risultati. La chiesa si è assunta un compito superiore alle forze umane, e l'imperfezione umana da essa riconosciuta ha convertito i mezzi stabiliti per la salute in strumenti con cui vulnerare le anime e diffondere la corruzione. Il risultato pratico si scorse quando l'Inquisizione spagnuola si accinse all'impresa di sradicare a credenza popolare dominante che la fornicazione non fosse peccato. Nei processi figurano molte conversazioni in cui l'accusato sostiene l'opinione proibita con forti ragionamenti. Fra questi non è raro il caso di sentir dire che i preti, confessando, nulla avevan detto di ciò, assolvendo da siffatto peccato, come se fosse veniale (16). Tale fu il risultato del controllo delle umane coscienze arrogatosi dalla chiesa; essa è responsabile dei peccati che non punisce, e gli uomini si mettono al sicuro dietro di essa; il credente è esonerato da ogni responsabilità e su di essa fa ricadere tutto il peso dei suoi peccati.

S. Carlo Borromeo ed il Bellarmino invano esposero i malanni derivanti dall'eccessiva facilità con cui s'accordava l'assoluzione. La tendenza a concederla senza troppo discernimento non fece che crescere. Gobat osserva che è facile il dire: « torna fra sei giorni, e frattanto lotta strenuamente », ma difficilmente un confessore può esaminare non in sei ma in cento giorni, e la maggior parte ne trarrebbe poco o niun profitto (17). Abbiamo visto con quanto calore si inculcasse ai confessori di non respingere i penitenti colla loro durezza (18). e gli argomenti addotti dal Salvatori in difesa di questa pratica denotano il dilemma fatale scaturiente da un sistema che sostiene l'assoluzione sacerdotale esser essenziale alla salute (19). Rifiutata, induce il peccatore a disperazione rendendolo peggiore che mai; concessa, lo abitua a creder che il peccato conti poco, poichè con tanta facilità è perdonato. Perfino il Liguori, con tutta la sua lassezza, riconosce che l'eccessiva indulgenza dei confessori è sempre stata di danno alla chie-

(15) Corella Praxis Confess. P. II. Perorat. n. 5-6.

(16) MSS. Königl. Biblioth., der Univ. Halle, Yc. 20, T. 1.

(17) Gobat Alphab. Confessar. n. 321-22.

(18) S. Alph. de Liguori Praxis Confessar. c. I. § 2, n. 8, 11, 12. Cf. Müller, Catholic Priesthood, III. 176.

(19) Salvatori, Istruzione per i novelli confessori P. II. § 1.



sa (20). Alla pari di tanti dolori altri tentativi umani, il confessionale ha il torto di venir a mancare quando più ce ne sarebbe il bisogno.

Com'è naturale, le cose non volsero in meglio coll'introdursi e lo svilupparsi del probabilismo, che mise al sommo della scala l'interposizione del prete tra Dio e l'uomo, sostituendo la coscienza del peccatore con tutta una serie di regole arbitrarie ed artificiali formulate per servir di guida ai confessori nell'adempimento del loro ministero. Così il peccato divenne, non trasgressione di una legge divina impressa nell'anima umana, ma tutto ciò che i casuisti potevano definir per tale. Lo stesso furto non è che veniale, giacchè la *parvitas materiae* lo può spogliare del carattere di mortale, ed il ladro chiede, non se ha trasgredito i comandamenti, ma se l'ammontare della refurtiva è tale da farlo rientrare nelle definizioni dei casuisti. La coscienza vien abbandonata a tutta la sua rozzezza, poichè non vien riconosciuta come guida, e le azioni sono pesate e misurate in base ad un modello puramente artificiale — o, se si tratta della coscienza, questa è colpita dalla massima esser peccato solo ciò che l'attore riconosce per tale. Chi accetta tutto questo, chi si sottopone ciecamente al suo direttore spirituale, ha già fatto i suoi conti con Dio e può star sicuro di evitare le pene dell'inferno e del purgatorio con poche preghiere ed un'indulgenza; chi si basa sulla propria coscienza, chi scruta soggettivamente le proprie azioni e cerca di accertarsi da solo se è caduto o no in disgrazia di Dio è messo in ridicolo come scrupoloso, ed è denunciato come il terrore del confessionale da sopprimersi con tutto l'esercizio della pienezza del potere confessoriale (21).

Invano i rigoristi protestarono contro la crescente lassezza pratica dimostrando come non si dovrebbe mai concedere l'assoluzione senza

(20) S. Alph. de Ligorio Theol. Moral. Lib. VI. n. 426.

(21) Contemporaneamente, a giudicare dalle frequenti allusioni che si riscontrano nei libri di testo, assai numerosa dev'esser la classe di coloro che sono vittime della « scrupolosità » causata dall'aver imposto al devoto di frenare tutti i cattivi pensieri e le azioni che possono parere cattive, per poter riportare, col sacramento della penitenza, l'anima alla sua purezza battesimale. Trattandosi di persone timide e dubbiose questo poteva far sì che i peccati veniali venissero ritenuti mortali producendo il timore di incorrere nella dannazione eterna per aver trascurato pratiche lievissime non debitamente confessate e soddisfatte. Che questo, portato all'estremo, potesse tornare a detrimento del corpo e dell'anima apparisce dall'avviso dato a siffatti penitenti esser meglio qualche volta omettere dei peccati (sebbene ciò renda la confessione nulla e sacrilega) che restare perennemente preda dell'ansietà, lasciarsi vincere dal dolore ed incorrere nel pericolo di perdere la testa ed il sentimento. - Zenger Instruct. Prac. Confess. § 71. - La Croix (Theol. Moral. Lib. I. n. 514) afferma che gli scrupoli portano sovente alla pazzia ed abbreviano la vita.



evidente contrizione, od almeno con vera attrizione ed ardente desiderio di emendarsi. Invano ei denunciarono l'abitudine di alcuni confessori di assolvere sempre i peccatori abitudinarî, senza tentare affatto di riformarli, e di pretendere di supplire essi stessi al difetto colle loro ardenti esortazioni, giacchè il ritener valida siffatta assoluzione equivale a credere che il confessore abbia il potere di fare miracoli. Invano ei sostennero che se uno passa la vita in peccato, fatta eccezione delle solennità pasquali, il suo pentimento non può non esser finto, basato sull'indolenza del confessore, e col solo effetto di profanare il sacramento e di produrre l'impenitenza finale del peccatore. Invano affermarono che il presumere che la vera confessione avvenga mentre il confessore parla, e che in seguito avvenga il mutamento di volontà nel peccatore, è esporre i misteri della fede alle beffe degli infedeli (22). Costoro vennero denunciati per giansenisti e macellai delle anime, perchè colla loro rigidità privavano il peccatore di ogni speranza negandogli il beneficio dei mezzi stabiliti da Dio per la salvezza dell'uomo. Così la lassezza è riuscita a trionfare, sebbene di tanto in tanto sorgessero delle voci ad ammonire che il peccato trovasi incoraggiato dalla dominante facilità nell'accordare l'assoluzione. Il Ferraris cita il Bellarmino, nonchè una frase di un sinodo in cui è detto che per questa eccessiva facilità nell'accordare l'assoluzione vanno perduti un numero infinito, non solo di penitenti ma ben anche di preti (23). Il concilio di Urbino del 1859, pur ammonendo i confessori a non mostrarsi troppo severi coi ben disposti, aggiunge il detto del Bellarmino che oggi non si pecherebbe con tanta facilità, se con tanta facilità non se ne ottenesse l'assoluzione (24), ed il concilio di Collocz del 1863 dice che i preti sono responsabili delle ricadute e di altri malanni scaturienti da indebite assoluzioni per le quali periscono un numero infinito tanto di penitenti che di confessori (25).

La teoria meccanica della salute mediante l'assoluzione fa sì che il penitente faccia tutto il possibile per ottenere il sacramento, non solo senza pentimento ed emendamento, ma, se necessario, corrompendo il confessore. Questa abitudine, denunciata nel secolo XIV da Alvaro Pelayo è ancor oggi in vigore. Il catechismo Tridentino di-

(22) Habert Praxis Sacr. Pœnit. Tract. III. Reg. 1, 2, 5.

(23) Ferraris Prompta Biblioth. v. *Absolvere* Art. 2.

(24) C. Urbinatens. anno 1859, P. I. Tit. viii. n. 49 (Coll. Lacens. IV, 20).

(25) C. Colocens. anno 1863 Tit. III. c. vii. (Collect. Lacens. V. 652).



chiara che gran parte di fedeli adempiono all'obbligo della confessione nella maniera più sommaria, non curandosi di ricordarsi dei peccati nè di fare quanto è richiesto per ottenere la divina grazia (26). Non solo un rigorista della tempra di Bethune, vescovo di Verdun, ammonisce i confessori che la maggior parte delle volte le parole e le lacrime dei penitenti sono mendaci (27), ma ben anche un lassista della forza del Salvatore deplora che i peccatori non di rado ingannino il confessore con confessioni menzognere, sia negando i peccati attuali che affermando di aver fatta una penitenza che in realtà non hanno fatta. Ei si vantano perfino, dec'egli, coi loro amici di aver corrotto il confessore; essi abbisognano dell'assoluzione ed, una volta ottenuta questa, sono contenti, non riflettendo che il demonio si è impadronito di loro e che in luogo di essersi liberati dai peccati, ve ne hanno aggiunto un altro ancor più grave (28). Un altro sotterfugio al quale ricorrono coloro che vogliono avere l'assoluzione senza abbandonare il peccato abituale consiste nel tacerlo in confessione e sostituirlo con i peccati della vita passata già confessati, mentre i peccatori scandalosi, breve tempo prima di Pasqua, corrono in cerca di un confessore lassista che facilmente li assolva e poscia, a Pasqua, corrono dal proprio parroco al quale si confessano di peccati veniali (29). L'influenza morale di siffatto concetto del perdono e del peccato è evidente, ed è quasi deplorabile ugualmente dell'abitudine che ci si dice prevalessesse, anche fra persone pie, di confessarsi dei proprii peccati, ma senza dolore od intenzione alcuna di emendarsi, mentre altri si confessano per abitudine, o perchè così fanno i loro compagni (30). Data la proporzione immensa di confessioni imperfette e fittizie, si presenta naturale la conclusione che il sistema fosse fatto assai più per portare a perdizione che a salvezza, giacchè ci vien detto commettere peccato mortale il confessore che impartisca l'assoluzione ad un penitente tutt'altro che ben disposto, poichè così egli espone il penitente al pericolo di dannarsi, in forza del falso sentimento di sicurezza in cui si vive per il fatto di non esser stato perdonato, e per la maggior licenza accordata al peccato, cose tutte che induriscono il cuore e predispongono all'impenitenza finale (31).

(26) Cat. Trid. *De Pœnit.* c. xi.

(27) Epist. Pastoral. in Habert Praxis Sacr. Pœnit. - Clericati de Pœnit. Decis. XXIX. numero 12.

(28) Salvatore, Istruzione per i novelli confessori P. I. § 4; P. II. § 2.

(29) Habert Praxis Sacr. Pœnit. Tract. III. Reg. 5; Tract. IV.

(30) Sala, Prontuario del Confessore, pp. 84-5 (Vich, 1866).

(31) Th. ex Chames Theol. Univ. Diss. V. De Pœnit. c. vi. Q. 5.



Una naturale deduzione dell'eterna ed alterna vicenda di peccati e di assoluzione è l'idea espressa nel *Refran* spagnuolo attribuito al penitente che si amministra la disciplina: *Esto es por la vaca que hurte, y esto por la vaca que voy a hurter*, questo per la vacca che rubo, e questo per la vacca che sto per rubare. Questo concetto, come dice il Segneri, è proprio di molti penitenti che rimirano la confessione come se fosse una tassa imposta da Cristo per ogni singola trasgressione, simile alle tasse messe sull'importazione; così, purchè uno paghi la gabella, è libero di portare i suoi beni; altrettanto è del peccatore, il quale colla confessione si purga delle sue macchie ed è libero di tornare a peccare, soggetto alla stessa tassa (32). Certo, tutto questo, per portare all'emendamento, e sebbene non sia accettato dai teologi questi hanno però accettato una dottrina affine ed ancor più demoralizzatrice, che non si può negare senza negare tutta l'efficacia del sacramento, e cioè, che chi pecca nella speranza di ottenere il perdono mediante l'assoluzione, non incorre in una circostanza aggravante il peccato. L'Aquinate lo ammette, ma aggiunge esser peccato il peccare coll'intenzione di continuare a peccare nell'aspettativa del perdono (33). Tamburini pure asserisce che il peccare nell'aspettativa del perdono, ben lungi dall'esser una circostanza aggravante ne è una attenuante (34). Non si aveva difficoltà a riconoscere in ciò uno stimolo a peccare, ma dicesi che Cristo aveva istituito tutti i particolari della confessione, compreso questo, e quindi occorre accettare, insieme al bene, anche il male della confessione (35). La Croix, seguendo l'Aquinate, afferma che se un peccato viene ripetuto nell'aspettativa di averli rimessi ambedue con uguale facilità in una sola confessione, è errore ed è presumere troppo della misericordia di Dio (36), ciò è vero, ma nello sviluppo moderno del lassismo è stato rigettato anche questo limite, ed il Gury afferma la perfetta legittimità dell'argomento giacchè il confessarsi di peccati ripetuti è altrettanto facile quanto il confessarsi di un solo (37). Virtualmente tutto questo

(32) Segneri *Instruct. Confessarii* c. viii.

(33) S. Th. Aquin. *Summæ* II, II. Q. xxi. Art. 2 ad 3.

(34) Tamburini *Method. Confess. Lib. II. c. ii. § 3, n. 9.*

(35) Benzi *Prax. Tribun. Conscient. Disp. I. Q. iii. Art. 2, Par. 3, n. 13.*

(36) La Croix *Theol. Moral. Lib. VI. P. ii. n. 982.*

(37) Gury *Casus Conscient, I. 205.* - Un secolo prima Leuterbreuver disse doversi pure confessare come peccato il fatto di aver commesso con maggiore facilità i peccati nella certezza di poterne esser assolti con uguale facilità - *La Confession coupée*, pagina 66.



rappresenta quasi una licenza di peccare ed una licenza ancor più formale trovata nelle facoltà concesse dalla Sacra Penitenzieria; colle quali si autorizzava a scegliersi un confessore che avesse il potere di assolvere da tutti i casi riservati, esclusi quelli riservati in forza della bolla in *Cœna Domini*. E qui presentavasi la questione se il penitente potesse esser assolto anche di peccati commessi tra la data della facoltà e quella della confessione; Marco Paolo Leone dice di propendere per la negativa, perchè questo farebbe sì che nell'intervallo il peccatore potesse sbrigliarsi a piacer suo, ma, consultato il Reggente della Penitenzieria, questi rispose che siffatte lettere hanno valore sino al tempo della confessione (38).

Non è difficile immaginare quale influenza esercitasse sulla morale la dottrina che l'assoluzione restituisca l'anima allo stato di innocenza; il debito contratto con Dio è pagato, il peccato non esiste più nell'anima e se ne può smarrire perfino il ricordo. Abbiamo visto come, nel confessionale, il penitente potesse negare di aver commesso un peccato mortale del quale fosse già stato assolto, e l'applicazione di questa dottrina agli affari della vita porta a risultati che urtano profondamente il senso morale. Un'adultera che già sia stata assolta può negare con giuramento la sua colpevolezza, giacchè possiede la certezza morale che il peccato è stato rimesso. Un caso comunissimo è quello accennato dal Gury, di una fanciulla che, pur essendo incinta, può sposare un uomo che non sia il suo seduttore, senza commetter peccato, purchè siasi confessata e ne abbia ricevuta l'assoluzione (39); ma i moralisti non si danno la briga di dirci che si debba dire del marito, costretto a nutrire il bastardo di un altro.

Nei tempi moderni la penitenza è stata veramente ridotta ai minimi termini e quindi ciò non poteva tardare ad influire in modo deplorevole sul concetto popolare dell'odiosità del peccato, nonostante tutte le indulgenze che vi suppliscono, le quali si possono lucrare con pratiche di carattere trivialissimo. Il fatto che queste leggerissime pratiche si pretende possano placare l'ira di Dio, redimere le anime dalle pene del purgatorio ed aprir loro le porte dell'inferno, apprezzate in base alle formalità prescritte per ottenere il perdono, non può far a meno di far considerare la morale come indifferente. Qualunque

(38) Marc. Paul. Leonis Praxis ad Litt. Maior. Pœnitentiarii, p. 392.

(39) Gury Casus Consc. I. 418; II. 872. Cf. Alph. de Iigorio Theol. Mor. Lib. III. numero 162



possa essere lo zelo con cui i moralisti insistono sulle sanzioni della legge morale, tutto questo è virtualmente obliterato nello spirito popolare dalla facilità con cui se ne condonano le infrazioni. La comune dei mortali difficilmente concepisce peccato più grave di quello dell'adultera che avvelena il marito per convolare a nuove nozze col l'amante, eppure in siffatti casi la Penitenzieria le accorda l'assoluzione e la dispensa per poter vivere col secondo marito, imponendo solo la leggiera soddisfazione di un'elemosina proporzionata ai suoi beni, di alcune messe da celebrarsi in suffragio dell'anima dell'ucciso, di confessarsi mensilmente, e di badare che gli eredi ed i dipendenti non ne abbiano a soffrire, qualora ciò si possa fare senza destare sospetto; inoltre, per lo spazio di un anno essa deve fare una leggiera penitenza ed il Leone suggerisce che si potrebbe far consistere nell'astenersi due volte alla settimana dalla carne, sotto pretesto di salute, tardare di un'ora più dell'usuale a coricarsi, ed evitare per lo spazio di un anno di intervenire a balli e danze (40). Siffatto sistema confonde il senso morale e toglie ogni significato alla dottrina con tante cure inculcata di ricompense e punizioni eterne. Chiericato deplora gli effetti di questa lassezza, che, dic'egli, fanno dimenticare al penitente la gravità dell'offesa fatta a Dio, e lo lasciano disposto a ripescare (41), e ciò è pure riconfermato dal Vasquez e dal Sanchez, i quali affermano esservi una classe di anime scrupolose, nervosamente ansiose di ottenere la remissione dei loro peccati passati, pur continuando a vivere nell'immondezza, incuranti dei peccati che vanno continuamente commettendo. Siffatte persone sono spesso turbate dal pensiero di voti che credono d'aver fatti, o da questioni di fede o di bestemmie di nessuna importanza, mentre si conservano indifferenti di fronte alle più gravi trasgressioni (42).

Allorquando, nel secolo XVI, gli eretici rigettarono il sacramento della penitenza, il catechismo del Concilio di Trento arditamente asserì che questo costituiva una barriera contro il peccato ed un baluardo della morale. «Abolite la confessione sacramentale, e vedrete la società inondata da un diluvio di delitti d'ogni genere, specie segreti - di delitti aperti, e di altre cose di maggior gravità, che gli uomini, una volta depravati da cattive abitudini, non avranno paura di commettere alla luce del sole. La vergogna salutare che accompagna

(40) Marc. Paul. Leonis Praxis ad Litt. Maior. Pœnit. p. 205.

(41) Clericati de Pœnit. Decis. III. n. 7.

(42) Th. Sanchez in Præcepta Decalogi Lib. I. c. x. n. 86.



la confessione limita la licenza, imbriglia il desiderio e frena le malvagie inclinazioni della corrotta natura» (43). Tale è il concetto ufficiale. Domingo Soto già aveva ricorso quasi alle identiche frasi ampollate, aggiungendo che, quando egli trovavasi in Germania, la città di Nürnberg inviò un'ambasciata all'imperatore chiedendo che la confessione fosse resa obbligatoria mediante decreto imperiale, in conseguenza del numero aumentato di delitti dopo la sua abrogazione, ma gli inviati vennero beffeggiati perchè non seppero spiegare come, rifiutandosi di conoscere l'assoluzione, avrebbero potuto costringere uno a confessarsi di delitti segreti (44), giacchè pare che quegli onesti borghesi avessero bisogno di costringere la disciplina della confessione senza il perdono demoralizzatore. Ai nostri giorni Miguel Sanchez ha rievocata quell'asserzione: la confessione è incompatibile colla corruzione, rappresenta un ostacolo insuperabile al pervertimento ed alla corruzione dei popoli, ed in ciò sta il segreto degli sforzi fatti dagli eretici per abolirla, ma costoro non possono trovar proseliti altro che fra persone che non hanno alcun timor di Dio nè ritegno morale (45). La prova della verità di questa declamazione va ricercata nelle condizioni morali delle nazioni alle quali, per quasi sette secoli, la chiesa ha imposto il suo freno e la sua azione purificatrice. Se veramente fosse vero quanto è detto, queste nazioni avrebbero dovuto essere modelli di morante, ignare dei cattivi pensieri e delle cattive azioni, ed in contrasto tra esse e gli eretici abbandonati alle loro sbrigliate passioni avrebbe dovuto esser tale da convincere forzatamente anche le menti più retrive.

La storia dimostra sufficientemente la deplorable persistenza dell'umana perversità e l'inutilità di tutti i tentativi di mettervi un freno colle astuzie artificiali del confessionale. Può darsi che il sentimento di decenza aumentato nei tempi moderni renda il vizio meno ripugnante che non fosse nella franchezza medioevale, ma si è guadagnato assai più in ipocrisia che in virtù, solo che il movimento umanitario dello scorso secolo ha raddolcito i costumi, ha vinta la ferocia e ci ha resi più sensibili alle sofferenze del nostro prossimo. Corella non fu rigorista, ma il quadro da lui tracciato delle condizioni morali della Spagna alla fine del XVII secolo è vergognoso; eppure la Spa-

(43) Catechism of the C. of Trent, versione di Donovan, p. 190.

(44) Dom. Soto in IV, Sentt. Dist. XVIII. Q. 1, Art. 1.

(45) Mig. Sanchez, Prontuario de la Theologia Moral, Trat. VI. Punto ii. § 3; Punto V. § 2.



gua erasi conservata perfettamente immune dalla tabe ereticale, e tutte le pratiche della religione vi erano rigorosamente imposte. Ovunque, dic'egli, si trova il vizio ed il delitto, lussuria e crudeltà, frode e rapina nel commercio, nei tribunali della giustizia, nelle famiglie, a corte, nelle chiese, mentre è, se possibile, ancor peggiore del laicato (46). Mezzo secolo dopo, il Concina fa un quadro egualmente desolante della degradazione morale d'Italia; i missionarii attraversano regolarmente le singole provincie, il popolo si affolla loro dintorno, e sotto il timore del fuoco dell'inferno, fanno la loro confessione, sono assolti dei loro peccati, e subito si accingono ad accumulare peccati su peccati per gli esercizi del prossimo anno; passano la loro vita in una vicenda incessante di confessioni e ricadute, e difficilmente su mille penitenti se ne troverebbero cinque che dessero veramente segno di vera giustificazione cristiana, raccogliendo il frutto di tante fatiche apostoliche.

La fonte di questo mostruoso inganno sta nel fatto che sin dalla fanciullezza sono abituati ad esser spettatori di questa continua alternativa di sacramento e ricaduta, e pensano basti a confessarsi pur persistendo ad avvoltolarsi nel brago della loro lussuria (47). Se credessimo che il rigorismo del Concina pregiudicasse il valore della sua testimonianza, potremmo rivolgerci al Salvatore il quale, nel 1802, dichiarava che allora assai più di prima, si sarebbe potuto dire, come ai tempi di Noè, che ogni carne aveva corrotte le sue vie sulla faccia della terra; egli dice che la licenza aveva pervaso universalmente tutte le età e tutti i sessi, e tutte le classi, sì che tutti se ne vantavano, ed i pochi che vivevano castamente erano messi in burletta (48). I vescovi radunati nel 1850 al concilio di Siena pubblicarono una lettera sinodale, che è un abietto riconoscimento del fallimento della chiesa; essa è riuscita a schiacciare tutti i dissidii verificatesi nel secolo XVI, e da allora ha avuto il dominio indisputato delle scuole e del confessionale, eppure i vescovi affermano che fra le persone colte si trova un'infinita moltitudine di persone che sono cristiane solo di nome, mentre ancor più numerose si riscontrano persone siffatte nelle classi più basse, l'ignoranza delle quali le abbandona senza difesa in balia di false dottrine (49).

(46) Corella Praxis Confession. P. II. Perorat. n. 3.

(47) Concina Theol. Christ. contractæ Lib. XI. Diss. I, c. 9, § 3, n. 2, 3, 8 - Cf. Esplicazione di quattro Paradossi, c. ii. § I, n. 4.

(48) Salvatore, Istruzione per i novelli confessori, P. I. § ix.

(49) Synod. Senarum. anno 1850, Litt. Synod. (Collect. Lacens. VI. 277-8).



Si tratta qui di testimonianze positive, scelte fra le più competenti a giudicare delle condizioni del popolo in due fra le più ortodosse religioni d'Europa, in cui la chiesa ha sempre potuto imporre i suoi precetti senza esterne intrusioni. Ci resta da esaminare l'interessante questione della comparativa moralità di protestanti e cattolici; tale comparazione ci aiuterà a valutare l'effetto del sacramento della penitenza nell'opera di promuovere la giustizia.

Da una parte, il Döllinger ha raccolto un ammasso di testimonianze per dimostrare che, a partire dal 1525 fino alla fine del secolo XVI, numerosi pastori protestanti si lagnavano che la morale del popolo fosse peggiore che sotto il cattolicesimo (50). Gli uomini, disillusi nelle loro speranze che la semplice dottrina del vangelo potesse piegare le cattive tendenze dell'umana natura, ed irritati del confronto fra la loro diminuita autorità e quella goduta dai preti dell'antica fede, non erano alieni dal rimirare con occhio benigno gli strappi fatti ad un tipo rigido di morale ed alle loro affermazioni bisogna por mente. Per un altro verso, allo scoppiare della Riforma, la chiesa germanica navigava in un mare di corruzione; il popolo era ignorante e rozzo, ed il clero gli forniva esempi di cinica malvagità. Coloro che si rifiutarono di seguirlo, attribuirono in gran parte il successo di Lutero, al disgusto generale del popolo per i suoi depravati pastori (51). In siffatte circostanze qualunque cambiamento era il benvenuto. E' bensì vero che Giorgio Witzel, giustificò il suo ritorno al cattolice-

(50) Döllinger, *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen*, Vol. II. (Regensburg, 1848).

(51) A questo proposito io ho accumulate molte prove nella mia *Storia del Celibato*, pp. 430, 514, 518, 527, 529, 548, 556. Vedi pure il memoriale inviato, verso il 1543, da Frid. Nausea, vescovo di Vienna, al Card. di S. Croce, stampato dal Döllinger, *Beiträge zur politischen u. Cultur-Geschichte*, III. 154. Le lettere dai primi gesuiti inviate in Germania, citate da Stewart Rose (*St. Ignatius Loyola and the early Jesuits*, pp. 354-55, 359, 364, 459, 526, ecc.), danno un resoconto ugualmente deplorabile. In Vienna da più di 20 anni nessuno aveva ricevuto gli ordini sacri. In Worms, Pierre Favre avrebbe desiderato di trovare almeno due o tre ecclesiastici, che non vivessero apertamente in peccato o non fossero macchiati di delitti notorii. Erasmo afferma che fra laici il titolo di chierico o di prete o di frate era considerato insulto mortale (*Milit. Christianæ Enchirid. can. 6*). In forza della spinta ricevuta dalla Riforma, a lungo andare, la chiesa doveva diventare un'organismo che si mantenesse in vita semplicemente a scopi politici e finanziari. Come strumento spirituale essa era virtualmente morta. Una lettera di S. Pio V, scritta verso il 1570 (*Pii V. Epistolarum Lib. II. Epist. 20, Antverpiæ, 1640, p. 109*) dimostra quanto ancor piccolo fosse il progresso fatto, e ci offre un divertente commentario della gonfia retorica del contemporaneo Catechismo tridentino.



simo, avvenuto nel 1534, dichiarando che la licenza a peccare era maggiore fra gli evangelici che fra gli ortodossi (52), ma più tardi vide assai meglio le ragioni del suo cangiamento e nel memoriale indirizzato all'imperatore Ferdinando afferma che la morale dei luterani è superiore a quella dei cattolici (53). Un secolo dopo, più signifi-  
cante è la testimonianza del Caramuel, zelante persecutore di eretici, il quale dice che in molte provincie della Germania i Luterani sono più morali dei Cattolici, i quali vivono in modo scandaloso (54). Da quell'epoca la Contro-Riforma ha maturato i suoi effetti, ed i sistemi rivali hanno tutta l'opportunità di dimostrare i loro rispettivi meriti.

Non si tratta, qui, se non di generalità, alle quali va dato il valore che possiedono. Se ci rivolgiamo ai tempi moderni, ed a quel grande campione del cattolicismo che fu il Balmes, nulla troviamo all'infuori di vaga e vuota rettorica, come, ad esempio, l'ipotesi aprioristica che il sacramento della penitenza è uno dei mezzi più potenti per dirigere la vita umana sui sentieri della morale, e che l'umana debolezza esige di esser guidata da un confessore, pur ammettendo la possibilità della virtù del protestantesimo, per gli esempi che se ne hanno quotidianamente (55). Altrettanto bisogna dire degli eloquenti periodi di padre Ventura da Raulica, che nessuna prova può dare all'infuori della sua asserzione e di quella dei suoi correligionari (56). De Becker riconosce come naturale l'influenza benefica del confessionale, e cita a questo proposito le opinioni teoretiche di Voltaire, di Rousseau e di Lord Fitzgerald (57). L'apologista cattolico più recente è abbastanza avveduto per vedere ed ha sufficiente schiettezza per riconoscere che, per lo meno nel medio evo, la fede ebbe poca o nessuna influenza sulla morale (58). Bellingham porta alcuni dati statistici per dimostrare la moralità superiore del cattolicismo, ma i suoi tentativi non hanno il benchè minimo valore scientifico, e ben poco di più si può dire di una delle più nobili figure del cattolicismo, il Card.

(52) « Vidi apud nos licentius peccare quam apud eos quos pro antichristianis jure nostro judicamus ». - Döllinger, Die Reformation I. 36 (Zweite Aufl. 1851).

(53) Döllinger, Beiträge, III. 179.

(54) Caramuelis Theol. Fundam. n. 1347.

(55) Balmes, El protestantesimo comparado con el Catolicismo, c. XXX. (Barcelona 1844, II. 165-7.

(56) Ventura de Raulica, Conferencia decimaoctava (Traducida por José Nieto, Madrid, 1856).

(57) De Decker, L'eglise et l'ordre social chretien, p. 112 (Louvain, 1887).

(58) Lilly's Claims of Christianity, pp. 133-5 (New York, 1894).



Gibbons (59). Tutte queste opere sono viziate dal principio che il solo padre von Hammerstein. S. J., ha avuto il coraggio di confessare, e cioè, di affrontare siffatti argomenti colla convinzione che la fede e la disciplina cattolica assicurano la morale più pura; che, quindi, vanno accettati tutti i fatti che armonizzano con questo principio, rigettando quelli che lo contraddicono (60).

Nella seconda metà del secolo la maggior parte delle nazioni europee sono venute accumulando accurate statistiche sui delitti commessi entro i loro confini, e queste statistiche gettano un bagliore di luce sull'argomento che ci interessa, qualora vengano usate con prudenza e con giudizio, nonostante che i sociologi, che hanno studiato a fondo la questione, siano d'accordo nel dire che le statistiche criminali comparative internazionali, in complesso, sono troppo vaghe per potersene servire per formulare conclusioni assolute. Per offrire dei dati comparativi accurati, troppo gravi sono le differenze di leggi e costumi, di attività politiche e di rigore nei tribunali; i paesi che sono in possesso delle leggi più severe, della miglior polizia e del sentimento morale popolare più fine danno i peggiori risultati, mentre miglior figura fanno quelli che sembrano meno progrediti (61). Su di un punto importante, tuttavia, si ha un consenso unanime di opinioni, ed è quello che, ad eccezione fatta della Gran Bretagna, nel periodo in cui le statistiche hanno un certo valore, il delitto è ovunque in aumento. Ciò non si deve attribuire ad un'influenza della religione, giacché è comune tanto a cattolici che a protestanti, ma a rilassamento nella giurisprudenza criminale e nell'amministrazione della giusti-

(59) Bellingham, *Social Aspects of Catholicism and Protestantism*, chap. VII. (London, 1879). - Gibbons, *The faith of our Fathers*, pp. 421-7 (Baltimore, 1893)

(60) L. von Hammerstein, *Konfession und Sittlichkeit*, pp. 8-9 (Trier, 1893). Vedi pure il suo *Nochmals: Konfession U. Sittlichkeit*. L'argomento suo principale è che fra cattolici si danno annualmente 58 casi di suicidio per milione, mentre fra protestanti se ne danno 190. E' certo che la dottrina cattolica si presta assai più della protestante a scoraggiare siffatti atti di debolezza, ma allora com'è che nella chiesa greca di Russia la media è di 28? In Inghilterra ed in Galles è di 69, ed in Francia di 160. La tendenza tedesca al suicidio dà al protestantesimo questa media; in Sassonia è di 338 (Van Oettingen, *Die Moralstatistik*, Anhang, Tab. CXX). Naturalmente da questi fatti non se ne può trarre conclusione generale, fatta eccezione della proclività al suicidio che è questione più di razza che di religione.

(61) Köbner, *Die Methode einer Wissenschaftlichen Rückfallstatistik*, Berlin, 1893, pp. 76-79. Ved pure von Oettingen, *Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine socialethik*, Erlangen, 1882, p. 455. - Ferri, *La Sociologie Criminelle*, Paris; 1893, p. 139. - Morrison, *Crime and its Causes*, London, 1891, pp. 5-7, 9, 10.



zia, compresa l'estensione assunta dal sistema dei giurati, all'aumento della popolazione urbana e all'aumentato consumo dell'alcool, mentre la diffusione dell'educazione, da cui tanti tanto si aspettavano, non è riuscita ad arrestarne i progressi deplorabili. L'eccezione, a questo riguardo, dell'Inghilterra si presume derivi dalla sostenuta severità con cui colà è amministrato il diritto penale. In fatto, la religione ha sulla morale, per lo meno su quella morale che cade sotto le sanzioni del diritto penale, un'influenza assai minore di quella che comunemente si pensa, e la nostra fiducia nei benefici morali derivati dalla dottrina cristiana non è, disgraziatamente, giustificata dai fatti. Nel secolo XVI il vescovo Guevara fu costretto a riconoscere che la morale dei mori di Spagna era più elevata di quella dei cristiani (62). Altrettanto deve dirsi oggi che le fedi rivali sono in competizione. In Algeria, la media dei processi intentati ad europei stranieri colà residenti è di 3 per 10.000; quella di processi intentati a francesi è di 71, e solo di 34 quella degli arabi (63). Ancor più strepitose sono le statistiche dell'Indostan, paese in cui la densità di popolazione e la povertà parrebbe offrire maggior incentivo al delitto; colà la media è minore che non nelle nazioni cristiane, tanto per ciò che concerne i delitti contro la persona che per quelli contro la proprietà. Stando ai dati del 1880, i processi per delitti in Inghilterra ammontarono all'uno su quarantadue della popolazione, mentre in India la proporzione era di uno su cento novantacinque, ossia poco più di un quinto, ed i competenti attribuiscono questa comparativa immunità non ai dogmi del Bramanesimo, ma al sistema castale per il quale l'individuo fa parte di una corporazione che sorveglia tutte le sue azioni e punisce tutte le trasgressioni, con pene che toccano il culmine nell'espulsione, che distrugge la carriera dell'individuo (64). Una disciplina consimile si riscontra nella Società degli Amici, istituita per l'educazione morale della famiglia; essa fa di questa un'organizzazione eccezionalmente pura fra cristiani, e la superiorità morale delle piccole comunità protestanti di Francia su quella della massa della popolazione si spiega colla continua vigilanza dei loro membri (65). Disgraziatamente, allo stato attuale dell'umana natura, le pene corporali presen-

(62) Caramuelis Theol. Fundam. n. 1347.

(63) Tarde, *La criminalité comparée*, Paris, 1890, p. 14.

(64) Morrison, *Crime and its Causes*, pp. 55, 134.

(65) Joly, *La France criminelle*, 3.ª ed. Paris, 1889, p. 63.



ti hanno un'efficacia assai maggiore delle contingenti future, che si possono evitare con un buon pentimento. Se, poi, si confronta il Giudaismo col Cristianesimo, il paragone non torna certo in onore di quest'ultimo. In Francia la proporzione degli ebrei che cadono sotto le sanzioni della legge è eccezionalmente leggiera (66). In quella forma di immoralità che è manifestata dalle statistiche delle nascite illegittime i Giudei si fanno veramente più onore dei Cristiani. A Vienna, la proporzione delle nascite illegittime in confronto delle legittime fra giudei varia da un terzo ad un quarto di quelle che si verificano fra i cristiani; in Prussia va da un terzo ad una metà di quelle dei cristiani (67).

Le statistiche delle nascite illegittime in Europa presentano curiose anomalie che abili polemisti dall'una e dall'altra parte adducono per dimostrare la superiorità della morale delle rispettive fedi. I cattolici accennano con legittimo orgoglio all'Irlanda, che non solo ha la percentuale infima di nascite illegittime d'Europa (25 p. 1000), ma rivela questo fatto a seconda perfino delle varie provincie. Così la contea di Connaught, col 95% di popolazione cattolica, ha solo la media del 7 per 1000, mentre l'Ulster, col 52% di protestanti, ha una media del 40 (68). Questo sembrerebbe per sè concludente, sopra tutto quando si faccia il confronto colla Scozia calvinista, che ha una percentuale di 84 nascite illegittime su 1000; ma un'occhiata un poco più ampia alle statistiche europee dimostra subito come difficilmente la religione in questo possa esser uno dei fattori, e come, d'altra parte, non sarebbe difficile fare dei quadri egualmente convincenti in senso inverso, soprattutto qualora si volesse confrontare l'Inghilterra coll'Austria, oppure Berlino con Vienna (69). Il quadro seguente, che tolgo dal

(66) Joly, *loc. cit.*

(67) Von Cettingen, *Die Moralstatistik*, p. 324.

(68) Leffingwell, *Illegitimacy*, London, 1892, p. 28.

(69) La comparazione tra Vienna e Berlino per una serie di anni è:

Percentuale di nascite illegittime				Percentuale di nascite illegittime			
		Vienna	Berlino			Vienna	Berlino
1867	. . .	50.6	14.6	1874	. . .	39.1	13.5
1868	. . .	49.9	14.7	1875	. . .	39.9	13.3
1869	. . .	47.7	14.4	1876	. . .	41.8	12.9
1870	. . .	43.6	14.1	1877	. . .	41.9	13.1
1871	. . .	42.	14.1	1878	. . .	42.8	13.3
1872	. . .	39.3	13.2	1879	. . .	44.1	13.1
1873	. . .	38.9	13.7				



Dr. Leffingwel, il quale lo ha preso da Bertillon, indica le varie posizioni religiose in questo genere tutt'altro che onorifico di competizioni :

		Nascite illegittime su 1000
		Media di 5 anni, dal 1878 al 1882
Irlanda	<i>Cattolica</i>	25.
Russia	<i>Greca</i>	28.
Olanda	<i>Per due terzi Protestante</i>	30.
Svizzera	<i>Quasi egualmente divisa</i>	47.
Inghilterra e Galles	<i>Protestante</i>	48.
Italia	<i>Cattolica</i>	73.
Francia	<i>Cattolica</i>	74.
Belgio	<i>Cattolico</i>	77.
Prussia	<i>Luterana</i>	77.
Norvegia	<i>Luterana</i>	82.
Scozia	<i>Calvinista</i>	84.
Impero Germanico	<i>Due terzi Protestante</i>	89.
Danimarca	<i>Luterana</i>	101.
Svezia	<i>Luterana</i>	101.
Sassonia	<i>Luterana il 96 %</i>	127.
Baviera	<i>Cattolica</i>	132.
Austria	<i>Cattolica</i>	143. (70)

Se è consolante vedere che in Inghilterra le nascite illegittime, dal 67 per 1000 che erano nel 1842 sono discese al 46 nel 1889, per un

Le statistiche parallele delle principali città d'Europa, disposte per ordine delle loro nascite illegittime sono :

Per cento		Per cento	
Graz (1861) . . . . .	62.5	Pietroburgo (186) . . . . .	20.2
Munich (1861) . . . . .	50.9	Dresden (1861) . . . . .	18.
Vienna (1868) . . . . .	49.9	Madrid (1862) . . . . .	17.2
Praga (1869) . . . . .	49.6	Berlino (1864) . . . . .	14.9
Roma (1871) . . . . .	44.5	Riga (1862) . . . . .	10.
Stoccolma (1860) . . . . .	40.	Edinburgh (1871) . . . . .	9.5
Mosca (1861) . . . . .	38.1	Hamburgo (1876) . . . . .	9.2
Pest (1870) . . . . .	30.5	Mittau (1864) . . . . .	9.
Parigi (1869) . . . . .	28.5	Revel (1863) . . . . .	8.1
Copenhagen (1860) . . . . .	25.	Londra (1866) . . . . .	3.9
Bruxelles (1870) . . . . .	22.5	Barmen (1864) . . . . .	2.8
Lisbona (1861) . . . . .	21.		

Von Oettingen, op. cit. pp. 317. 19.

La media annuale aggregata di nascite illegittime in Europa è di circa 700.000 (Ibid. Anhang, p. xxxvii.) - prova addirittura scoraggiante dell'inefficacia dell'educazione cristiana.

(70) Leffingwel, p. 52. Una tavola siffatta altro non può che dimostrare che indizi generali. Degni qualche volta di nota sono i contrasti coi confini nazionali. Così parecchie provincie d'Italia hanno per gli anni 1872-79, di nascite illegittime per 1000 :

Lombardia . . . . .	27.9	Toscana . . . . .	101.3
Piemonte . . . . .	34.5	Emilia . . . . .	140.5
Venezia . . . . .	51.4	Umbria . . . . .	199.3
Basilicata . . . . .	52.8	Stato Romano . . . . .	215.4
Sardegna . . . . .	100.3		

- (von Oettingen, p. 324).

Dove trovasi una popolazione mista di cattolici e protestanti è facile avere una statistica favorevole al protestantesimo. Così in Vienna la percentuale delle nascite ille-



altro verso, non è men vero che un uguale aumento si verifica pure nella Carinzia in cui da 330 per 1000 che erano nel 1831 sono salite a 460 nel 1876, ed in Istria da 27.5 per cento che erano nel 1831, sono salite a 35 nel 1874 (71).

Esaminando le statistiche nel loro complesso, colle loro rimarchevoli anomalie, i sociologi sono arrivati alla conclusione che l'influenza restrittiva delle differenti fedi nel numero delle nascite illegittime vi ha a che vedere assai meno dei costumi, dell'ereditarietà e della razza, e che in linea generale i teutoni sono meno casti dei latini. Nel Tirolo, le vallate a popolazione tedesca vi daranno il 10% di nascite illegittime, mentre le confinanti valli italiane non danno che l'uno (72). Eppure si dice che le razze nordiche abbiano per la santità del matrimonio un rispetto maggiore di quelle del Sud, e che se si potesse fare il paragone colle nascite da unioni adultere il confronto potrebbe restare materialmente intaccato (73).

Le statistiche dell'omicidio, ragionevolmente immuni dagli elementi ingannevoli che intaccano il confronto dei minori delitti, offre una comparazione ancor più sfavorevole per il cattolicesimo. La tavo-

gittime è di 44 per i cattolici, di 22 per i protestanti, di 12 per gli Ebrei (Ib. p. 321). In Baviera, il Palatinato con una popolazione mista ha solo una percentuale di 5; nella Bassa Baviera è quasi di 16, mentre per la popolazione protestante è solo di 7 (Ib. p. 315). Von Hammerstein (Konfession u. Sittlichkeit, p. II) spiega il maggior numero di nascite illegittime nella Germania meridionale col fatto che nel nord il numero delle prostitute è maggiore; così in Berlino ce n'è una su 62 abitanti, mentre in Vienna la proporzione è di una su 169.

(71) Leffingwell, p. 21. - Von Oettingen, p. 314.

(72) Von Oettingen, p. 314.

(73) E' a sperare che il Garofalo esageri quando dice (La criminalité, Paris, 1892, p. 19): « La grande majorité des jeunes filles continuera toujours a se laisser séduire, comme la grande majorité des femmes continuera a se laisser entraîner a l'adultère. La *Unico gaudens mulier marito* que Juvenal cherchait inutilement, n'a jamais été qu'une exceptions en tous temps et en tous lieux ». A cui aggiunge (p. 162): « Des dames tres croyantes peuvent passer toute leur vie dans l'adultère, et a l'église pleurer agenouillées au pied de la croix. Car la luxure est un péché mortel, comme la haine et la colere, mais la benediction du pretre peut également les absoudre tous ». Ed accenna al fatto frequente di briganti ed assassini devoti della Vergine e dei santi. Ferri ha dell'influenza della religione la stessa stima. « Il faut cependant renoncer a l'illusion psychologique commune d'après laquelle le sentiment religieux serait par lui même un preventif du crime. Il arrive au contraire que la grande majorité des criminels sont des croyants sincères, et parmi les athées il y a d'honnêtes gens et des coquins comme il y en a parmi les croyants ». - La Sociologie criminelle, p. 240. Joly ne dà una prova affermativa in Francia, dove il Dipartimento della Lozère è uno di quelli che dà la percentuale più elevata di criminali, e con tutto ciò ha una popolazione particolarmente religiosa. - C'è un detto popolare nel vicinato: « Lozérien! la corona in una mano, il coltello nell'altra ». - Joly, La France Criminelle, p. 274.



la seguente, contenente la proporzione fra gli omicidii per ogni 100.000 abitanti, dimostra a chiare note che per lo meno qui il confessionalismo cattolico ha fallito di fronte alla dottrina più semplice del protestantesimo.

Italia (1887)	. . .	12.67	Germania (1887)	. . .	1.14
Spagna (1886)	. . .	8.59	Irlanda (1887)	. . .	1.93
Austria (1885)	. . .	3.11	Inghilterra (1886)	. . .	1.08
Belgio (1885)	. . .	2.52	Scozia (1886)	. . .	0.91 (74)
Francia (1887)	. . .	2.13			

Quanto ai reati minori contro le persone e la proprietà sarebbe inutile fare delle statistiche comparative, per le ragioni già esposte più sopra, che le leggi e la loro esecuzione, nonchè l'interpretazione del delitto, variano da nazione a nazione in modo tale da non potersi fare una vera e propria comparazione. Il dire che nel 1886 in Inghilterra vennero pronunciate 653.750 sentenze per trasgressioni di leggi, in Francia 168.302, ed in Italia 337.394 (75), significa solo che il sistema giudiziario e la legislazione di questi tre paesi sono così radicalmente diversi da non potersi tirare alcuna conclusione dalle loro statistiche sulla relativa moralità della loro popolazione. Quando ci vien detto che i processi annuali per furto per ogni 100.000 abitanti so-

(74) Garofalo, *La Criminologie*, Paris, 1892, pp. 440-1. - In Ungheria, omessa nella tavola suesposta, la media degli omicidii fu, nel 1882-7, di 1231 all'anno (ib. p. xvi), la qual cosa da la cifra di 7-8 per 100.000. Metà circa della popolazione è cattolica, l'altra metà è divisa in parti quasi uguali fra Greci e Protestanti. Il Garofalo ritiene che il numero complessivo degli omicidii che si commettono ogni anno in Europa sia di 15.000. Negli Stati Uniti, stando al prof. E. S. Morse (*Popular Science Monthly*, August, 1890), il numero degli omicidii ufficialmente riconosciuti in sei anni, dal 1884-9 fu di 14.770. Questo darebbe una media annua di circa 3-9 per 100.000. Probabilmente questa cifra è troppo bassa. L'U. S. Census del 1890 dice che in quell'anno degevano in prigione, per omicidio, 7351 persone. Stando alle recenti statistiche, il numero degli omicidii nel 1891, fu di 5906, nel 1892 di 6781, nel 1893 di 6615, nel 1894, di 9800 e nel 1895, di 10.090. Se questi quadri sono esatti, il deplorabile aumento verificatosi va spiegato in base alla perfezione introdotta nella compilazione del censimento ed all'aumentata immigrazione dal Sud e dall'Oriente d'Europa. Se le statistiche dell'omicidio nell'America spagnuola e nei possedimenti inglesi d'America e d'Australia si potessero compilare ed aggiungere alle sopra citate, è probabile che occorrerebbe aggiungere un olocausto annuale di più di 25.000 vittime all'umana passione che inferisce entro i confini della cristianità. Ma la terra classica dell'omicidio è pur sempre l'Italia. Garofalo (p. 125) cita dal Gabelli (Roma e i Romani, Roma, 1884), « Il y a quinze ou vingt ans à peine, une jeune fille n'aurait guère accepté pour mari un jeune homme n'ayant jamais eu affaire avec le gendarme, ou n'ayant jamais tiré son couteau ».

(75) Ferri, *La Sociologie Criminelle*, Paris, 1893, p. 164. Leffingwell accenna (pagina 100) che nel 1879 i casi di attacchi criminali avvenuti in Inghilterra e registrati furono di 542 e nel 1887 il numero crebbe a 1210, ma che la differenza fu il prodotto di un atto del parlamento che ampliava la definizione del reato.



no in Ispagna di 74, in Italia di 221 ed in Inghilterra di 228 (76), nulla ci si insegna sulla comparativa moralità dei rispettivi popoli, ma l'informazione ha un valore per ciò che concerne l'efficacia della loro organizzazione di polizia. Negli Stati Uniti, la proverbiale trascuratezza delle statistiche vitali ci priva dei dati necessari per istituire un paragone coll'esperienza europea, ma qualche cosa di importante puossi arguire dall'informazione raccolta dall'U.S. Bureau di Educazione servendosi delle istituzioni penali dal 1892, in cui si sa che il 42 % dei reati erano commessi da cattolici (77). Siccome i cattolici costituiscono solo un settimo della popolazione, così pare che alle classi criminali essi contribuiscano più di quanto ci si potrebbe aspettare. Data la prominenza attribuita dai criminologi all'ubriachezza fra le cause dei delitti, ciò si può forse spiegare almeno parzialmente, col fatto, assodato nella recente polemica suscitata dall'atteggiamento del delegato apostolico Satolli a proposito della vendita dei liquori, che i due terzi dei frequentatori di bettole degli Stati Uniti sono cattolici.

Da ciò ragionevolmente se ne conclude che qualunque possa essere il potere frenatorio del confessionale sugli spiriti, esso è più che controbilanciato dalla nebulosa moralità inculcata dal probabilismo e dalla facilità di concedere l'assoluzione, che, come vien insegnato al peccatore, solleva l'anima sua dal peso dei peccati.

Se il sacramento della penitenza non è riuscito nello scopo apparente di rinforzare le anime contro la tentazione, è però riuscito ad assodare il dominio del prete sulle coscienze dei fedeli in modo impossibile a qualunque altra istituzione, e che non ha l'uguale nella storia. Il Bramino Indu, il Lama buddista, il parso, lo sciamano tartaro, il flamine romano, il levita ebraico, il rabbi talmudico, l'alfaqui maomettano, tutti, a loro modo, hanno cercato di assicurarsi il dominio sulle anime dei loro fedeli, ma nessuna fede è riuscita ad ideare un piano tale da fare del direttore spirituale l'autocrata assoluto di ogni

(76) Morrison, *Crime and its Causes*, p. 130.

(77) Mac Donald, *Abnormalman*, p. 28 (Bureau of Education, Circular N. 4, 1893). Circa il 27 per cento della popolazione delle prigioni era costituito da stranieri; l'Irlanda vi contribuiva col 11 per cento, l'Inghilterra col 4, il Canada col 3, la Germania col 3, la Scozia col 0.8, la Francia col 0.4, l'Italia coll'1, e gli altri paesi col 4. Della popolazione totale delle prigioni, il censimento del 1890 afferma che il 25.55 per cento era costituita da bianchi discendenti da nativi ed il 34.66 per cento da stranieri, mentre il 29.49 per cento era costituito da negri ed il restante 10.30 di popolazioni miste o di ignoti, compresi alcuni pochi cinesi ed Indiani.



azione, interna od esterna, di chi si sottomette alle sue direttive (78).

Ancor prima che la confessione fosse resa obbligatoria, Pseudo-Agostino esorta il penitente a rimettersi per completo al giudizio del prete, disposto a fare, dietro suo ordine, quanto egli sarebbe stato disposto a fare per evitare la morte del corpo, e questo precetto, adottato da Pier Lombardo, divenne luogo comune della scuola (79). Siccome la confessione non era ancora obbligatoria, così Pietro Cantore consiglia il confessore di accontentarsi di aver pochi penitenti, sì da poter esercitare su di essi una vigilanza continua, visitandoli spesso per vedere di far osservare le sue prescrizioni (80). Colla confessione obbligatoria e coll'annessa dottrina della giurisdizione, per la quale tutti i membri di una parrocchia dovevano confessarsi al proprio parroco, non fu più possibile esercitare su vasta scala una sorveglianza minutissima, soprattutto con vicarii indolenti o pieni di mondane faccende, ma si potè allora col confessionale venir a conoscenza delle segrete trasgressioni del proprio gregge e crebbe immensamente in autorità il potere arbitrario di dettare la somma della penitenza da farsi. Bisognò allora che ogni contadino ed ogni borghese andasse d'accordo col proprio pastore, ed ogni fanciulla o matrona che avesse confessate le proprie debolezze carnali trovavasi virtualmente in sua balia. Un potere siffatto è pericoloso anche se affidato a mani giuste; figuriamoci le occasioni di abusarne in mani tutt'altro che giuste.

Coll'avvento degli Ordini Mendicanti, dedicati al pulpito ed al confessionale, confessore e penitente vennero a trovarsi in più stretti rapporti. La faccenda del confessionale venne perfettamente organizzata e sistematizzata, e le liste di interrogazioni redatte ad uso dei confessori dimostrano come tutta la vita privata e pubblica del penitente fosse a sua discrezione. Ogni azione, ogni contratto, ogni emozione o passione, doveva a lui svelarsi, perchè, come vicario di Dio,

---

(78) « La potestad de perdonar los pecados que el sacerdote recibe en su ordi-  
nacion es verdaderamente drande y sublime, y excede a todo quanto puede imagi-  
narse de mas grande y de mas terrible. Es un poder superior a todos los poderes de  
los hombres y a todos los de los Angeles; es un poder divino que el sacerdote no  
divide mas que con el Dios que se lo ha conferido; es la autoridad misma de Jesu-  
cristo sobre las almas que el ha redimido ». - Ventura de Raulica, Conferencia De-  
cimaoctava, p. 197 (Madrid, 1856).

(79) Ps. August. de vera et falsa Pœnit. c. 14, 15. - P. Lombardi Sentt. Lib. IV.  
Dist. xvi. § 1.

(80) P. Cantoris Verb. Abbrev. c. 144.



potesse giudicare dello stato dell'anima del peccatore. Man mano che la soddisfazione veniva ridotta ai minimi termini, divenne pure superflua, e, se venne conservata, ciò fu, per un verso, per impressionare il penitente col terribile carattere di quel tribunale, e, per un altro, per acquistare e mantenere il dominio su di lui. L'influenza benefica di siffatta sorveglianza sarebbe incontestabile, qualora potesse esser esercitata da una intelligenza e da un amore sopramondano, ma a ciò fare sarebbero necessarie qualità soprannaturali; probabilmente gli uomini migliori e più saggi tremerebbero al pensiero di maneggiare rapporti così complessi e delicati; la media degli uomini buoni farebbe più male che bene, mentre incalcolabile è l'opportunità offerta al male.

Un esempio della facilità con cui ogni uomo viene a trovarsi alla mercè del suo confessore è fornito dalla regola che il commerciante non deve acquistare al di sotto del giusto prezzo e vendere ad un prezzo superiore, sotto pena di peccato mortale e di restituzione (81). Così ogni contratto del negoziante e del bottegaio è soggetto a revisione perchè materia di coscienza nel confessionale, purchè il confessore faccia il suo dovere. Egli in coscienza non può disinteressarsene, giacchè, se lo fa, il sacramento che amministra può esser nullo, e l'anima del peccatore condannata alle fiamme eterne. Lo trascuri o no, ciò gli offre l'opportunità di giudicare e di rendersi infinitamente sgradito a tutto il ceto mercantile in una materia in cui egli è perfettamente incompetente a formarsi un giudizio ragionato. Così l'Escobar ha tutte le ragioni di dire che, nel trattare cogli uomini d'affari, il confessore

---

(81) Savonarolæ Confessionale, fol. 57. - Summa Angelica v. *Interrogationes* (fol. 180-b). - Reuter, *Neoconfessarius instructus*, n. 157. - S. Alph. de Ligorio *Theol. Mor. Lib. IV. n. 292.* - Il *Turpelucrum* di comprare a prezzi irrisorii e vender caro ebbe origine da un capitolare di Carlomagno (Capit. Noviomagens. anno 806, c. 18), che così qualificava l'acquisto di granaglie o vino al tempo della trebbiatura o della vendemmia, mettendole poi in serbo per venderle al rialzarsi dei prezzi. Questo capitolare venne incorporato da Ansetise e Benedetto il Levita nelle loro collezioni (Capitul. I. 125, v. 265), di qui passò attribuito a Giulio I, attraverso a Burchard ed Ivone di Chartres a Graziano (c. 9, Caus. XIV. Q. iv.). Bernardo di Pavia nel suo commento a questo sta per un onesto guadagno quando si tratti di acquistare ad Alessandria e vendere in Bologna, ma l'acquistare ed il trattenerne fino all'elevarsi dei prezzi è non solo guadagno sordido ma punibile. - Bern. Papiens. *Summæ Lib. V. Tit. XV. § 4.* Bisogna, però, osservare che i moralisti più recenti passano discretamente sotto silenzio la questione, limitandosi a condannare il monopolio. - Varceno *Comp. Theol. Mor. Tract. XII, P. ii. c. 2, § 7.* Abbiamo pure visto come i casuisti eludessero il precetto.



deve farsi spiegare tutte le particolarità degli affari e dei contratti, per vedere se c'è obbligo di restituzione per il passato o l'avvenire; inoltre, uno che sia impegnato in una causa ingiusta o sia invescato in un odio, prima di esser assolto, deve promettere di abbandonare la causa e l'odio (82). Così deve dirsi di ogni atto della vita; tutta l'esistenza dell'individuo è soggetta alla discrezione del prete. Ogni qualvolta uno senta qualche dubbio sulla convenienza di un atto deve rivolgersi per consiglio al confessore ed accettare la sua opinione (83). Una fanciulla all'atto della prima comunione, emette sconsideratamente un voto di castità; a vent'anni le si presentano vantaggiose offerte di matrimonio, ed essa ricorre, com'è naturale, al suo confessore, per sapere se deve accettarle, dicendo che quando emise il voto era ancora troppo giovane e non sapeva che si facesse. Una fanciulla prevede che sarà invitata a ballare per le nozze di sua sorella e consulta il suo confessore se accettare o no; egli le consiglia di cercare qualche scappatoia per evitare di ballare, ma se non può farne a meno, balli pure, concentrando i suoi pensieri sulla morte ed il giorno del giudizio (84). Il giudice deve rendere conto di tutte le sue azioni di giudice, le quali devono esser regolate più in base a quanto ne dicono i teologi che in base alle leggi del paese, giacchè il Pontas discute quale sentenza debba darsi di un falso accusatore che non ha potuto provare la sua accusa, ne conclude, sull'autorità dell'Aquinate, che deve ammettersi la legge del taglione, se l'accusa, cioè, è suscettibile di sentenza capitale, l'accusatore va condannato a morte (85). Data l'infinita varietà delle circostanze della vita, è impossibile fornire delle regole assolute che servano di guida al confessore in tutte le cose, ma fra i precetti riconosciuti dalla chiesa il Card. Lugo comprende questo, che tutto debba esser a lui sottoposto, perchè, illuminato dall'alto, egli possa decidere in conformità dello stato del penitente che cosa possa tornar utile alla sua salute (86). Il significato di questa regola si può apprezzare solo ricordando funzione del confessore esser non solo il decidere delle azioni passate, ma ben anche esigere che si abbandonino tutte le occasioni di peccato. Da quanto si è già detto si comprende di leggieri fino a qual punto la vita del peni-

(82) Escobar Theol. Mor. Tract. VII, Exam. iv. c. 8, n. 43.

(83) Marc Institt. Moral. Alphons. n. 40.

(84) Gury Casus Conscient. I. 44, 236.

(85) Pontas, Dict. de Cas de Conscience, v. *Accusation*, c. 4.

(86) Laemmer, Meletematum Romanorum Mantissa, p. 302 (Ratisbonae, 1875).



tente dipenda dalla discrezione del prete, e quale uso possano farne preti indegni. Fin dai tempi dell'Astesano dicevasi che se il confessore proibisce l'intimità con un amico, perchè gli sembra mondana, bisogna obbedire (87), ed un autore recente afferma che si può rifiutare l'assoluzione ad una madre che si rifiuti di chiudere la porta sul muso di un uomo che le corteggia la figlia (88). Così può estendere all'infinito, a discrezione del confessore, la questione delle occasioni prossime e remote di peccato, facendo così di lui il despota della famiglia, poichè ai suoi ordini occorre conformarsi, pena la vita eterna — potere essenzialmente arbitrario e soggetto ai più gravi abusi, sia per eccesso di zelo che per l'introdursi di motivi mondani. A quella guisa che il medico non solo deve curare le malattie ma anche prevenirle, così è dovere del confessore custodire e corroborare il suo penitente contro tutte le tentazioni ed i peccati (89), e, per far ciò, deve possedere la necessaria autorità. La sua vigilanza arriva perfino nella camera dell'ammalato, poichè il parroco deve assiduamente visitare quelle delle sue pecorelle che sono ammalate, studiando bene che nulla si faccia per la salute del corpo che possa tornare a detrimento della salute dell'anima (90).

Questo è, in modo particolare, il caso di quelli che sono eletti a direttori spirituali, ai quali il peccatore è consigliato a sottomettersi in tutto e per tutto ciecamente. Il beato Giovanni da Avila dice che nulla si deve fare senza prima aver sentita l'opinione della propria guida spirituale, che si deve seguire sicuri che Dio ispira il suo cuore e la sua lingua in ciò che concerne la nostra salute (91); ed un autore ancor più recente ci assicura che la miglior prova che possa darsi di vera pietà in un penitente è quella di sottomettersi completamente al suo direttore, il quale gli parla e lo governa in nome e coll'autorità di Dio, sì da rendere diabolica l'ostinazione di chi gli rifiuta obbedienza (92). Una fase curiosa di questi rapporti di penitente a direttore spirituale è quella dei rapporti che così si stabiliscono tra il direttore e le sue penitenti. Il rigorista Habert afferma che quanto più un

(87) Astesani Summæ de Casibus Lib. V. Tit. xxxi. Q. 2.

(88) Mach, Tesoro del Sacerdote, II. 264.

(89) Fornarii Institut. Confessar. Tract. III.

(90) Ritualis Roman. Tit. V. Cap. 4.

(91) Regole del P. Maestro d'Avila (Vita scritta dal P. F. Luigi di Granata, Roma, 1746, p. 292).

(92) Bernardo Sala, Prontuario del Confesor, Vich, 1866, p. 21.



prete si studia di guidare le donne tanto più diventa inutile, e descrive minutamente e vivacemente il modo con cui la penitente finisce col'esser totalmente assorbita dal suo confessore mentre cerca di assorbirlo, ricorrendo per salvezza a lui e non al Cristo, desiderando di trovarsi sempre con lui e gelosa di tutte le altre penitenti, pensando il miglior modo di servirsi dei suoi beni esser quello di contribuire a render a lui più facile la vita. Si tratta qui di una pittura di vita, quale difficilmente un eretico avrebbe saputo fare. Il prete sensuale, dic'egli, ne gode; il virtuoso non lo permette, eppure esita a rimandare una penitente di questo genere, perchè spesso così facendo la espone al pericolo di morte (93). Spesso i preti mondani si studiano di indurre siffatte penitenti con giuramenti e voti a non confessarsi che da loro; ciò apparisce da una proibizione del concilio di Rouen del 1850, colla quale oltre al proibir questo dichiara nulla qualunque promessa fatta in questo senso (94).

Oltre di ciò, esiste un potere riservato per il quale il penitente si accorge che il suo eterno destino trovasi per completo nelle mani del suo confessore; diffatti, la dottrina dell'intenzione esige che il prete impartendo l'assoluzione abbia veramente l'intenzione d'impartirla, altrimenti è nulla (95). Così se nutre qualche rancore in riguardo di uno, può piombarlo nelle pene eterne dell'inferno semplicemente col sottrarre l'intenzione di assolvere mentre pronuncia le parole sacramentali. Il penitente crede di aver ottenuta la remissione dei suoi peccati, nè più pensa sia necessario ripetere la confessione, e nel giorno del giudizio i suoi peccati non rimessi si leveranno contro di lui. Possiamo credere benissimo che siffatto abuso del potere delle chiavi sia raro, ma la coscienza della sua possibilità è un fattore tutt'altro che disprezzabile nei rapporti tra pastore e popolo.

Era inevitabile che un potere siffatto sulle coscienze dei fedeli venisse organizzato per poter esser meglio sfruttato, facendo della chiesa un elemento pericoloso alla vita dello stato. Diffatti, Miguel Sanchez, dopo aver discusso a lungo le tendenze della società moderna, ammonisce i confessori, ogni volta che si presenti al loro confessionale un uomo politico, un pubblico scrittore, od altra persona influente, a dire

(93) Habert Praxis Sacr. Pœnit. Tract. I, c. 3, n. 3 - Vedi pure Lochon, *Traité du Secret de la Confession*, ch. XIX.

(94) C. Rothomag. anno 1850, Decr. XVII. § 2 (Collect. Lacens. IV. 529).

(95) C. Trid. Sess. XIV. De Pœnitentia c. 6.



a costoro che se si presentano ai sacramenti con fede, la fede senza le opere è morta; che, minata la fede, sottentrano la licenza e l'anarchia; che bisogna esser o cattolici o socialisti o comunisti, senza via di mezzo, e che occorre non dimenticar mai che la vita è breve ed il problema dell'eternità è terribile (96). Evidentemente così non è difficile organizzare senza pericolo un vero e proprio ufficio di informazioni politiche, facendo del confessionale un ufficio di polizia politica. Diffatti il Fornari diceva che qualora un penitente sia a cognizione di qualche delitto che minacci la compagine sociale non si può assolvere fino a che non abbia promesso di rivelarlo alle autorità (97). Similmente S. Carlo Borromeo si servì di questo mezzo per scoprire e perseguire gli eretici, come appare dalle sue istruzioni ai confessori di chieder sempre ai penitenti se sanno di qualche eretico o sospetto di eresia, costringendoli a rivelarlo qualora ne conoscano qualcuno (98). Così il confessionale può senza scrupolo servire a qualunque cosa piacesse alla chiesa di farlo servire, e la *Dispositio Congrua*, richiesta con tanta liberalità in riguardo dell'attrizione e per salvaguardare dai peccati abitudinarii, è sufficientemente elastica da coprire qualunque scopo politico del momento, mentre la precauzione di non indurre mai il peccatore alla disperazione sembra applicabile solo ai peccati e non a fini politici. Nel 1881, nel Belgio i preti si servirono con tutta libertà dei sacramenti nella lotta impegnata fra lo Stato e le scuole parrocchiali (99). Negli Stati Uniti anche i più scrupolosi non esitano a ricorrere agli stessi mezzi. Padre Müller, parlando del dovere di tutti i cattolici, non solo di inviare i loro figliuoli alle scuole parrocchiali, ma ben anche di contribuire alla loro costruzione ed al loro mantenimento, osserva: « e se vi fossero di quelli che si rifiutassero di pigliarsi a cuore l'educazione cattolica, i preti rifiutino loro l'assoluzione come a penitenti mal disposti, indegni di ricevere i sacramenti. E non si facciano alcuno scrupolo a questo proposito... Io non vedo, disse l'arcivescovo di Cincinnati, e molti altri vescovi hanno detto altrettanto, io non vedo come si possano assolvere genitori che non sono disposti ad aiutare le scuole cattoliche e ad inviargli i loro figliuoli ».

(96) Mig. Sanchez, Prontuario de la Teologia Moral, Trat. VI. Punto vi. n. 4.

(97) Fornarii Institut. Confessar. Tract. I. c. 2.

(98) S. Car. Borromei Instruct. Confessar. Ed. 1676, p. 58 - Abbiamo visto quale uso si facesse nel secolo XIII del confessionale per scoprire l'eresia.

(99) N. Y. Nation, 21 aprile 1881. Il curato di Virginal ebbe a dichiarare esser minor peccato l'omicidio che il votar per un liberale, perchè il Liberalismo è eresia.



« Il dovere ci obbliga, dice il vescovo di Vincennes, Ind., nella sua lettera pastorale del 1872, il dovere ci obbliga ad ammonire i pastori delle nostre chiese di rifiutare l'assoluzione a quei genitori che, avendo mezzi ed opportunità di educare cristianamente i loro figliuoli, per motivi mondani, li espongono al pericolo di perdere la fede » (100). Qualche volta questo mezzo confessionale è stato usato a scopo migliore, come avvenne nel tentativo fatto recentemente dal vescovo Watterson di Columbus, Ohio, di diminuire i malanni provenienti dal commercio dei liquori, adottando, fra le altre misure, di rifiutare l'assoluzione ai bettolieri che violassero la legge, ed i suoi provvedimenti vennero approvati dal Delegato Apostolico, Satolli.

Il segreto in cui tanto accuratamente si chiude tutto ciò che avviene al confessionale, cela la maggior parte degli abusi al pubblico, ma gli esempi noti bastano a giustificare l'ipotesi che a siffatti abusi si ricorra ogni volta che ne torni il conto. Allorquando, nel 1308, Clemente V stava preparando una crociata ad istigazione dei cavalieri di S. Giovanni, ordinò a tutti i confessori d'Europa di servirsi del confessionale per ottenere il denaro necessario a siffatta opera buona (101). De Thou afferma che, nel 1587, i confessori furono i migliori aiutanti nell'opera di costituire ed organizzare la lega; ei assicurano i loro penitenti della perfetta legalità di siffatte corporazioni, anche se non erano permesse dalle autorità, e rifiutarono l'assoluzione a coloro che si rifiutarono di darvi il loro nome. Lagnanze furono mosse dapprima al vescovo di Parigi, poscia al cardinal legato Morosini, il quale proibì ai confessori di abusare così del loro ministero. L'unico risultato fu che si usò maggior prudenza e si prese a sostenere la nuova dottrina che il sigillo copre tanto ciò che vien detto dal penitente quanto ciò che vien detto dal confessore (102). Allorquando, nel 1589, dopo l'assassinio di Enrico III, la Signoria di Venezia riconobbe Enrico IV per re cristianissimo, il Sarpi afferma che i gesuiti di Venezia ne fecero questione di coscienza per i senatori loro penitenti, rifiutando l'assoluzione a chi si fosse rifiutato di disdire siffatto riconoscimento, ed, in altro passo, accenna all'enorme influenza esercitata dai confessori sui loro penitenti nell'opera di ampliare e con-

(100) Müller's Catholic Priesthood, III. 117-8.

(101) Clement. PP. V. Bull. *Exurgat Deus*, II Aug. 1308 (Regest. Clement. V. Ann. III. n. 2989).

(102) De Thou, Hist. Univers. Liv. 86 (Ed. Bâle, 1742 T. VI. p. 723).



solidare l'autorità della Santa Sede (103). Nel 1706, quando la guerra per la Successione di Spagna era in pieno furore, l'inquisizione, ad istanza di Filippo V, emanò un editto in cui diceva che, nonostante tutte le censure lanciate da Clemente XI contro tutti gli ecclesiastici che fossero venuti meno all'obbedienza dovuta al re, parecchi confessori continuavano in confessionale a sollecitare i loro penitenti al tradimento ed alla ribellione, assicurandoli che il giuramento di fedeltà da loro emesso non li vincolava in coscienza; perciò ordinavasi a tutte le persone così sollecitate di denunciare, entro nove giorni, siffatti confessori all'Inquisizione, sotto comminatoria della scomunica maggiore e di altre pene a discrezione (104). Ancora, in Spagna, nel 1767, dopo l'espulsione dei Gesuiti, i partigiani che costoro avevano fra il clero ricorsero al confessionale per produrre torbidi, riuscendo a produrre tanti da indurre il Consiglio Reale ad ordinare ai vescovi di mettere un termine a siffatti abusi (105). Nel 1790, quando le riforme di Giuseppe II e di Leopoldo II eccitarono l'ostilità della Curia il confessionale fu uno dei mezzi adoperato per raffreddare i Paesi Bassi e la Toscana (106). Pare che nella provincia di Quebec uno degli espedienti riconosciuti per vincere nelle elezioni assai contestate fosse il confessionale (107). Il caso di questo genere più recente e notorio accadde in Irlanda, nella elezione di South Meath, avvenuta nel luglio 1892, che venne scartata dopo un'esauriente arringa del cattolico Justice O' Brien, il quale dovette riconoscere che « la chiesa era stata allora convertita in una vasta agenzia elettorale, in una grandiosa macchina morale, moventesi con irresistibile influenza, unendo l'azione e l'unità di volontà »; in quell'elezione preti e vescovi si unirono nel dichiarare peccato l'opposizione al candidato clericale ed il confessionale ed i sacramenti diventarono fucina di voti; l'on. Healy, nei suoi argomenti di difesa, dovette riconoscere che se « una chiesa era competente e a decidere casi di morale, lo doveva pur esser nel decidere in che cosa consistesse la morale » e che « finchè uno è del potere, finchè va alla chiesa ad ascoltare le dottrine morali di quella chiesa, non può

(103) Sarpi, Storia delle cose passate tra Paolo V e la Repubblica, Lib. III. (Ed. Helmstadt, III. 42); Epist. V. ad Leschasserum (Ibid. VI. 40).

(104) Bibl. Nacional de Madrid, Seccion de MSS. H. 177, fol. 251.

(105) Carta de Edicto de Don Manuel Antonio de Palmero y Rollo, Obispo de Gerona, 8 febr. 1768. Il generale francescano, Juan de Molina, in una circolare al suo Ordine, lo riconferma come cosa da lui risaputa. - Letras de Fr. Francisco Marca, Barcelona, 12 Dic. 1767.

(106) Scaduto, Stato e Chiesa sotto Leopoldo I, Firenze, 1885, p. 380.

(107) Ruines clericales, Montréal, 1893, p. 49, 50.



venir meno alle dottrine dei maestri che gli hanno insegnata la loro morale, una morale che si ciba degli ardori e delle passioni, o delle follie e degli errori degli uomini » (108). Diffatti, la chiesa, arbitra suprema della morale, può sempre dire che una data azione politica è peccato, e quindi rientra nell'ambito della giurisdizione spirituale del confessionale alla pari di qualunque infrazione del decalogo.

Col declinare della monarchia assoluta ed il sorgere della democrazia sotto le varie forme costituzionali innumerevoli vie vennero aperte a chi poteva avere il dominio del confessionale. Nei tempi antichi questo potere venne esercitato dai confessori di principi e magnati, e ad esso si può attribuire il successo della chiesa nell'opera di stabilire e consolidare le sue così dette « libertà » e di esentare i suoi membri dalla giurisdizione civile, giacchè su questi punti insistevansi in modo particolare nelle istruzioni impartite ai confessori (109). Ogni atto ufficiale di magistrati, giudici e legislatori è soggetto a revisione nel tribunale della coscienza, ed è dovere del confessore pronunciarsi sulla sua innocenza o colpevolezza. Gli antichi formularii per interrogatorii hanno sezioni consacrate a funzionarii d'ogni genere, ed il carattere indagativo delle domande che si facevano dimostra come i preti avessero il potere ed il dovere di decidere della maggior parte delle misure di polizia nonchè delle private trasgressioni dell'individuo. Allo scrutinio del confessore doveva sottoporsi l'uso che un monarca facesse della sua autorità, ma ben anche la legittimità del suo titolo, e vi si dice che se si tratta di un usurpatore i suoi atti sono nulli, e tutto il denaro raccolto dai suoi sudditi è roba di mal acquisto che bisogna restituire (110). Naturalmente trattasi qui di un caso estremo che difficilmente il confessore avrebbe avuto il coraggio di imporre, ma dimostra come teoreticamente il sovrano fosse totalmente alla mercè del suo consigliere spirituale. Nel secolo XIV Pietro il Cerimonioso di Aragona enumerando i doveri del confessore reale li fa consistere nell'imporre al re le opere di pietà, nel rammentargli le pratiche omesse, e nel rimproverarlo segretamente di cosa che può aver detta o fatta, che possa in qualche maniera offendere Dio (111) — funzione quanto

(108) South Meath Election Petition, Tried at Trim, Nov. 16-30, 1892. Dublin, 1892, pp. 235, 275-6, 281.

(109) Fornarii Institutio Confessarior. Tract. II, c. 1.

(110) Bart. de Chaimis Interrogat. fol. 64-66.

(111) Ordenacions fetes per lo molt alt senyor en Pere terc (Coleccion de Documentos inéditos de la Corona de Aragon, V. 134-4). Pedro aggiunge che il suo confessore dovette giurare di rivelargli quanto potesse sapere di pericoloso per la persona reale, e di non acconsentire mai a cose di questo genere nè con parole nè con atti.



mai elastica che, fatta coscienziosamente, aveva per lo meno il vantaggio, in periodi di assolutismo, di conservare vivo nel monarca il sentimento della sua responsabilità di fronte a Dio. L'avvento del probabilismo introdusse un mezzo di temporeggiare tra l'autorità spirituale e la temporale, giacchè sappiamo che, qualora un confessore di un principe ritenesse che una legge, un trattato, una guerra, una tassa, od un decreto fosse contraria a Dio, mentre il legislatore, seguendo il parere dei suoi consiglieri, la riteneva giusta, e data l'unanimità dei suoi ministri, esiste la probabilità estrinseca che la loro opinione sia vera, ed il monarca può esser ammesso all'assoluzione, ma se i ministri sono d'accordo col confessore quest'ultimo deve mantenere il suo parere (112).

Secondo i principii esposti dal Bellarmino, il confessore di un sovrano è il vero e proprio legislatore del regno. Egli non può assolvere il suo penitente se si confessa solo dei suoi peccati privati e non anche di quelli che commette come capo dello stato; il principe, personalmente, può esser pio e giusto, e con tutto ciò oppressore del popolo; non lo scusa l'ignoranza, a meno che sia invincibile; è responsabile delle azioni dei suoi subordinati, ed è suo dovere indagare come compiano i loro doveri. Il confessore fa da giudice in luogo di Dio, e non deve accontentarsi di sapere dai rapporti che gli ufficiali si comportano male, nè può assolvere il principe che si accontenta di dare soddisfazione con una semplice penitenza, ma deve da lui esigere che restituisca l'onore alla parte lesa, risarcisca i danni inflitti, paghi prontamente i suoi debiti e veda che tutti paghino i loro aggravii. E' questa, una eccellente dottrina, ma bisognerebbe che fosse praticata dall'imperfezione umana, ed il Bellarmino dimostra di conoscere le tentazioni a cui va soggetto che occupa un posto così eminente, quando ammonisce il confessore a non frequentare la corte, a non pigliar parte agli intrighi, a non cercar di alzare od abbassare gli aspiranti al reale favore (113). Il venerabile Palafox ammonisce i confessori che commettono peccato e si rendono complici di peccato se non alzano la voce contro le ingiustizie governamentali (114). Non tutti sarebbero disposti a diportarsi come il Baronio che, essendo confessore di Clemente VIII ed avendo ripreso il suo penitente per aver concesso il monopolio del frumento al proprio nipote, ed avendolo quest'ultimo, nell'ira, mi-

(112) Gobat *Alphab. Confessar.* n. 558-9.

(113) Bellarmino *de Officio Principis Christiani*, Lib. I. c. 6.

(114) Juan de Palafox, *Historia Real Sagrada*, Lib. IV. c. 5, n. 11.



nacciato di privarlo della porpora, pacificamente rispose: « lascierei senza dispiacere ciò che possiedo senza desiderio » (115). Nè, è lecito temerlo, molti sarebbero gli incapaci di abusare della loro posizione, come S. Bernardo da Talavera che, conscio della sua superiorità, ascoltando per la prima volta la confessione della sua penitente Isabella di Castiglia, rifiutossi di inginocchiarsi con lei ad un inginocchiatoio, com'era costume, e le disse che ella doveva inginocchiarsi ed egli starsene seduto, perchè essa se ne stava dinanzi al tribunale di Dio, in cui egli faceva da giudice (116). Nè molti rassomigliavano al suo successore Ximenes, il quale impose per condizione di non esser obbligato a risiedere a corte, ma solo di recarvisi quando fosse necessario, e che, per tutto il tempo che vi restò in qualità di confessore, visitò a piedi tutta la sua provincia, in qualità di Provinciale Franciscano (117). Rari erano gli uomini della tempra di un Fenelon, che scrisse per il Duca di Borgogna il suo *Examen de Conscience sur les Devoirs de la Royaute*, esortazione ammirabile ad un monarca di condurre vita personalmente virtuosa, di esser di buon esempio morale ai suoi sudditi, di amministrare equamente la giustizia, di praticare l'economia e di sollevare il popolo dalle tasse, di evitare le guerre non necessarie di conquista e di gloria e, costretto ad aprire le ostilità, condurle con umanità e terminarle al più presto, e, in breve, di fare della corona una fonte di interminabili doveri e responsabilità, da compiersi in ispirito della più rigida devozione ed abnegazione (118).

Le qualità che assicurano il trionfo nelle corti, non sono, ordinariamente, le virtù cristiane, e la posizione del confessore reale, nella maggior parte dei casi, è caduta in mani d'uomini della tempra di un Père La Chaise, il quale, stando a quanto ne dice Madame de Maintenon, poteva, per un verso, permettere i sacramenti a Luigi XIV, che pur consumava continui adulterii, e, per l'altro, poteva assicurarlo che la revoca dell'Editto di Nantes non avrebbe fatto spargere

(115) Clericati de Pœnit. Decis. XXXVI. n. 9.

(116) Gil Gonzalez Davila, *Theatro ecclesiastico de la Iglesia de Avila*, Salamanca, 1618, p. III.

(117) *Gomecii de Rebus gestis a Francisco Ximeno*, Compluti, 1569, Lib. I. fol. 6.

(118) Forse senza saperlo, questa è la critica più terribile della vita e del governo di Luigi XV, e venne gelosamente custodita dal duca di Beauvilliers, sfuggendo così alla distruzione del MSS. del Fenelon, ordinata dal re alla morte del duca di Borgogna. Quando, nel 1734, il marchese di Fenelon volle stamparla in appendice alla sua edizione del *Telemaque*, venne soppressa per ordine reale. - *Querrard, La France Litteraire*, III. 91.



una goccia di sangue (119), e che, compiacendo a tutte le voglie del re, divenne il più influente dei suoi ministri (120). Nessun confessore, diffatti, è disposto a sacrificare il favore reale con un esercizio troppo assoluto della sua autorità di rappresentante di Dio, giacchè raramente si trovano dei re che si sottomettano oltre un certo punto, ma, giudiziosamente guidando la reale coscienza, l'influenza di un astuto e giudizioso confessore sulla politica dello stato e sulle fortune di ministri e cortigiani è troppo grande per non fare di lui uno dei personaggi più importanti della corte. Sui primordii del secolo XV, l'agente dell'ordine teutonico in Roma avvertiva il Gran Maestro della necessità di propiziarsi con donativi il patriarca di Grado, che, nella sua qualità di confessore di Martino V, influiva grandemente su di lui, mentre sotto il suo successore, Eugenio IV, il suo confessore domenicano fu tanto potente che chi avesse voluto ottenere qualche favore a lui doveva rivolgersi (121). Si trattava qui di un elemento che poteva diventare pericolosissimo per lo stato; lo si può vedere dalle istruzioni impartite, nel 1510, da Ferdinando il Cattolico a Luis Caroz, suo ambasciatore in Inghilterra. Vi si dice di indurre Enrico VIII alla guerra colla Francia; qualora sia necessario deve ottenere a quest' uopo l'aiuto della regina Caterina, e, qualora essa rifiuti, deve ricorrere al frate suo confessore, il quale deve dirle esser suo dovere di buona

(119) Rulhiere, *Eclaircissements historiques sur les causes de la Revocation de l'Edit de Nantes*, pp. 86, 192. - « Il a deplore vingt fois avec moi les egarements du Roi; mais pourquoi ne lui interdit-il pas absolument l'usage des sacrements? Il se contente d'une demi-conversion. Il y a du vrai dans les lettres Provinciales. Le Père de la Chaise est un bonnette homme, mais l'air de la cuir gate la vertu la plus pure et adoucit la plus severe ».

(120) Fenelon, nella sua ardita lettera a Luigi XIV dice: « Pour votre confesseur, il n'est pas vicieux, mais il craint la solide vertu, et il n'aime que les gens profanes et relaches; il est jaloux de son autorité, que vous avez poussée au delà de toutes les bornes. Jamais confesseurs des rois n'avaient fait seuls les évêques et décidé de toutes les affaires de conscience. Vous êtes seul en France, Sire, à ignorer qu'il ne sait rien, que son esprit est court et grossier, et qu'il ne laisse pas d'avoir son artifice avec cette grossiereté d'esprit. Les jésuites mêmes le méprisent et sont indignes de le voir si facile à l'ambition ridicule de sa famille. Vous avez fait d'un religieux un ministre d'état... Il est le dupe de tous ceux qui le flattent et lui font des petits presents... Il va toujours hardiment sans craindre de vous égarer; il penchera toujours au relachement et à vous entretenir dans l'ignorance... Ainsi c'est aveugle qui conduit un autre aveugle, et, comme dit Jesu Christ, ils tomberont tous deux dans la fosse ». - Fenelon, *Oeuvres* Ed. 1838, III. 428. La Chaise morì nel 1709, dopo un servizio di trenta giorni in qualità di confessore di Luigi XIV.

(121) Johannes Voight, *Stimmen aus Rom* (von Raumers Historische Taschenbuch, 1833, p. 128).



cristiana il prestarsi a ciò (122). Indubbiamente Caterina fu meno compiacente del pronipote Filippo III, il confessore del quale, Fray Caspar de Toledo, vantavasi che qualunque cosa gli avesse imposto di farla doveva farla sotto pena di peccato mortale, e se gli diceva che una cosa era peccato, egli subito obbediva (123). In una corte di questo genere il confessore era tutto, ed era naturale che quella carica fosse considerata come carica politica. In Francia, col continuo crescere della pazzia di Carlo VI, i suoi confessori si succedevano secondo che pigliavano il predominio la casa di Borgogna o quella d'Orleans — il partito al potere aveva bisogno di aver per rappresentante uno che tenesse in mano la coscienza del re, e così quella carica nello spazio di pochi anni venne coperta da Michel de Creney, vescovo di Auxerre, da Jean Manson, da Pierre de Chantelle, e da Renaud de Fontaines (124). Un esempio tipico lo diede la Spagna quando, sotto la reggenza di Anna d'Austria, vedova di Filippo IV, il suo confessore, il gesuita tedesco Nithard, fu onnipotente; essa fece di lui l'inquisitore generale fino a che un cambiamento politico la costrinse a dimmetterlo, morale per cui egli sen venne a Roma, dove diventò arcivescovo titolare di Edessa e cardinale (125). Il figlio di lei, Carlo II, debole, verso la fine del regno, cadde sotto il dominio di un triumvirato composto del suo confessore, Fray Pedro Matilla, la regina, Maria Anna di Neuburg, e Juan Tomas, ammiraglio di Castiglia, nelle mani del quale l'amministrazione del regno toccò tutte le gradazioni. Carlos odiava il suo confessore, ma non osò rimuoverlo fino a che, nel 1698, il Card. Portocarrero, col quale egli erasi aperto, indisse una conferenza di amici, in cui si convenne che l'unico mezzo di produrre un cambiamento di governo era quello di allontanare il Matilla. Segretamente il Portocarrero propose al re un confessore domenicano, professore di Alcalà, a nome Froylan Diaz; egli entusiasticamente accettò, ed il Froylan, senza che alcun ne avesse sentore, se ne partì ed entrò a corte. Il Matilla trovavasi, per caso, nell'anticamera reale, quando vide passare il Ciamberlano, il Cont de Benavente, in compagnia del Froylan, ed entrare negli appartamenti reali; s'accorse allora della situazione,

(122) Bergenroth, Calendar of Spanish State Papers, II. xxxviii. 52.

(123) Davila, Hist. de Felipe Tercero, Lib. II. c. lvii.

(124) Gregoire, Hist. des Confesseurs des Empereurs etc. pp. 276-77. - Nicola di Clemangis parla altamente di Michel (De novis Celebratibus non instituendis) e Pierre e Renaud furono fra i suoi corrispondenti (Epist. CXXIII., CXXIII. sqq.) la qual cosa sembra denotare che costoro non furono indegni del posto che occuparono

(125) Llorente, Historia Critica de la Inquisicion, c. XXVII. Art. vi. n. 3.



si ritirò nella sua cella del convento del Rosario ed ivi morì una settimana dopo. L'Ammiraglio venne relegato alla sua carica, e gli amici del Portocarrero presero in mano le redini del governo. Froylan era un dotto e degno uomo, ma punto rotto agli intrighi di corte. Nel suo zelo per il re, la cattiva salute ed impotenza del quale egli attribuiva a sortilegio, unitosi all'Inquisitore generale Rocaberti, studiosi di apprendere, a mezzo di monache ossesse, chi lo avesse stregato e come lo si potesse curare. Ne ebbe l'informazione che il filtro gli era stato propinato, il 3 aprile 1675, in una tazza di cioccolatta, a cura della madre, desiderosa di ritornare al potere, eppoi, un'altra volta, il 24 settembre 1694, ed anche qui la regina entrò nella faccenda. Dopo un anno di tentativi di questo genere, il giugno 1699, moriva il Rocaberti. La regina ardeva di sdegno per il modo in cui era stata giocata, ed anelava a vendicarsi. Dal debole re ottenne la nomina ad inquisitore generale di Mendoza, vescovo di Segovia, ed a costui promise la porpora cardinalizia se l'avesse aiutata a distruggere il Froylan. Si incominciò col citarlo dinanzi all'inquisizione per eresia per aver trattato coi demoni dai quali eran possedute le monache; Carlo, che aveva ardentemente preso parte all'investigazione, fu costretto a sacrificarlo e ad accettare per confessore il suo più acerrimo nemico, Nicolas de Torres-Padmota, domenicano tedesco. Froylan riuscì a fuggire a Roma, ma vennero scritte lettere reali al Duca di Uceda, ambasciatore spagnuolo, coll'ordine di impadronirsi del Froylan ed inviarlo in Ispagna, giacchè era cosa implicita il permettere che uno dei principali ministri della monarchia risiedesse all'estero, dove poteva tradirne i segreti. Froylan venne colto e rimandato indietro, e gettato a marcire nelle prigioni dell'Inquisizione, di dove venne poi trasferito in una cella del collegio di S. Tomas di Madrid, dove stette tre anni lontano da ogni consorzio umano, sebbene per ben due volte, quando gli venne fatto il processo, i *Calificadorts* dell'Inquisizione dichiararono che nulla si poteva addurre a suo carico. Carlo moriva il 1 novembre 1700, e, data la confusione allora dominante per essersi aperta la guerra per la Successione di Spagna, il Mendoza potè farne di ogni erba fascio. Finalmente, nell'ottobre del 1704, Filippo V intervenne ed ordinò che il Froylan venisse scarcerato (126). Lo stesso Filippo fu lì lì per assoggettarsi al suo confessore come il suo predeces-

(126) Proceso Criminal fulminado contra el Rmo P. M. Fr. Froylan Diaz, Madrid 1788. - Criticos Documentos que sirven como de Segunda Parte al Proceso Criminal, Madrid, 1788.



sore. Il primo ad occupare questo posto fu il gesuita Guillaume d'Aubenton, abile intrigante, che strinse alleanza col card. Alberoni. La Principessa degli Orsini riuscì a spodestarlo, sostituendolo con padre Robinet, altro gesuita, al quale il re affidò il patronato ecclesiastico del regno. Quando, nel 1715, restò vacante la sede primaziale di Toledo, la regina e l'Alberoni avrebbero voluto darla all'Inquisitore generale, Card. Giudice, ma il Robinet l'assicurò a Francesco Valera y Losa, vescovo di Badajoz, per cui essi lo costrinsero a dimettersi ed a rimettere al suo posto il D'Aubenton, il quale influì grandemente sulla politica della Spagna (127). L'unione del confessionale colla politica continuò. Nel 1823, durante la calata dei francesi sotto il Duca d'Angouleme, ristoratore dell'assolutismo, Ferdinando VII nominò suo « ministro universale » il canonico Victor Saez, facendolo anche suo confessore, ma il ministero fu di corta durata, giacchè la violenta e sanguinaria reazione condotta dal Saez disgustò talmente Luigi XVIII ed Alessandro I, che costrinsero Ferdinando a deporlo; venne ricompensato colla sede di Tortosa (128).

Per funzioni di questo genere i gesuiti erano adatti in modo particolare, perchè educati nella morale e negli intrighi. Prima che sorgesse la Compagnia di Gesù il posto era generalmente tenuto da Domenicani. Verso il 1400, il monaco di S. Denis afferma che essi occupavano quasi tutti i posti eminenti nella corte papale e nelle altre corti, ed erano quasi esclusivamente impiegati dai re di Francia fino allo scandalo che, nel 1387, scoppiò all'università di Parigi, a proposito della negazione dell'Immacolata Concezione della Vergine. Guillaume de Vallan, vescovo di Evreux e confessore di Carlo VI, fu costretto ad abbandonare la corte, e l'Ordine venne dichiarato perpetuamente incapace di fornire confessori ai re (129). Monteiro pretende che nel secolo XIII il domenicano Gonzalez Telmo coprisse la carica di confessore di S. Ferdinando III, e che da allora per 500 anni, fino alla morte di Carlo II, i confessori reali di Castiglia fossero domenicani (130), ma va errato, giacchè Hernardo de Talavera era Geronimitano, ed il Ximenes francescano. Ma coll'avvento dei Gesuiti, i domenicani vennero presto sbalzati di seggio. Il Portogallo pel primo li accolse a braccia aperte, giacchè quando il Loyola inviò colà il suo

(127) Gregoire, op. cit. pp. 223-5.

(128) Modesto de la Fuente, *Historia de Espana*, XXVIII. 172, 288, 297, 329.

(129) Religieux de S. Denis, *Hist. de Charles VI*. Liv. VIII. ch. xiv.

(130) Monteiro, *Historia da Santa Inquisicao*, I. 314



compagno Simon Rodriguez a fondarvi l'Ordine, egli in brevissimo tempo, servendosi del confessionale, fece della Compagnia la padrona del regno; gesuiti furono i confessori della famiglia reale, e dei nobili, e, fatta eccezione del tempo della dominazione spagnuola, essi dettarono la politica del reame. Quando il Pombal ne decretò la rovina, il primo passo fu un ordine reale del 20 ottobre 1759, col quale li spogliava dei posti che occupavano: preludio alla loro soppressione (131). In Francia, il primo confessore gesuita fu Edmondo Auger, che occupò questo posto alla corte di Enrico III. Quando Enrico IV ebbe accettato il gesuita Coton, la linea rimase ininterrotta fino alla soppressione dell'Ordine in Francia avvenuta nel 1763, fatta eccezione dell'abate Fleury, il quale, nominato dal reggente d'Orleans, fu confessore del giovane Luigi XV dal 1716 al 1721. Ma, sotto Luigi XV, si trattava quasi esclusivamente di un titolo, sebbene, trovandosi egli ammalato a Metz, chi lo confessò fosse il gesuita Perusseau, ma chi gli rifiutò i sacramenti fino a che non si fosse separato dalla Duchessa de Chattauroux fu il grande elemosiniere Fitz-James vescovo di Soissons (132). In Germania, fino ai tempi di Giuseppe II, i confessori degli imperatori e degli Elettori di Baviera vennero costantemente presi dall'Ordine dei Gesuiti (133).

Nei primi tempi della loro esistenza, ai gesuiti, nella loro qualità di confessori di principi, venne caldamente inculcato di non immischiarsi negli affari mondani. Il quarto generale dell'Ordine, Everardo Mercuriano, nel 1759, promulgò a questo proposito un editto; la Congregazione generale del 1593-4 ne prescrisse la rigorosa osservanza, ed altrettanto fece l'Aquaviva nelle sue istruzioni del 1588 e

(131) Seabra di Silva, *Deducion Chronologica y Analitica en que.. se manifiestan los horrorosos estragos que hizo en Portugal la Compania llamada de Jesus*, Madrid, 1768, T. II. p. 310. Il titolo dell'opera basta a denotarne la violenta partigianeria, ma contiene fatti e documenti bastanti a dimostrare quale influenza superiore i Gesuiti esercitassero in Portogallo. Pombal scrisse, 20 febb. 1758, a Don Francesco d'Almada, ambasciatore portoghese a Roma, spiegandogli quest'ordine: « Questo sembrava essere il mezzo più opportuno di disarmare questi religiosi e di toglier loro la riputazione che godevano per mezzo dei confessori della loro Maestà e della Famiglia Reale. Si abusavano di questa riputazione sino a porsi sotto ai piedi i ministri medesimi e tutti i cittadini per il timore che ad essi cagionavano con il loro gran potere e con la pompa formidabile che ne facevano agli occhi di tutto il mondo. Donde ne venne fra gli altri perniciosi effetti che nel corso di molti anni non si ebbe il coraggio di eseguire verun ordine regio il quale potesse recare il minimo dispiacere a questi Padri ». - Carlo Bosco, *Anecdotti interessanti sulla Memoria Cattolica*, Roma, 1787.

(132) De Backer, II. 42 - Gregoire, op. cit. pp. 389-93.

(133) Saint-Priest, *La Chute des Jesuites*, p. 186.



del 1602, ma venne poco obbedito, giacchè Clemente VIII rimproverò loro di intrigarsi negli affari dei principi e di voler governare il mondo a piacer loro (134). Per uomini abili ed ambiziosi, le occasioni e le tentazioni del posto erano irresistibili, e se ne servirono sempre per ottenere un sempre crescente incremento della Compagnia e della Santa Sede. Furonvi, com'è naturale, delle eccezioni, e se dobbiamo credere ad un aneddoto raccontato da Giuseppe II, suo nonno Giuseppe I fu fortunato di avere un confessore eccezionale. Quest'ultimo venne sospettato di curare più gli interessi del suo penitente che quelli del papato, e venne perciò richiamato a Roma. Giuseppe previde la sorte crudele alla quale sarebbe stato esposto, e cercò di trattenerlo, ma invano. Il nunzio gli ordinò di partire, e l'imperatore allora dichiarò che, se proprio doveva partire, doveva farsi accompagnare da tutti i gesuiti residenti nei domini austriaci, poichè egli avrebbe espulsa la Compagnia; la minaccia bastò e il buon padre venne concesso di restare. Più zelante e meno scrupoloso fu il gesuita Parhammer, confessore di Maria Teresa. Quando, nel 1771, si parlò per la prima volta di una spartizione della Polonia, essa lo consultò sulla moralità del progetto. La cosa era troppo grave, perchè egli decidesse da solo, e ricorse per consiglio ai suoi superiori. Wilseck, ambasciatore imperiale a Roma, si procurò una copia della lettera e l'inviò alla sua padrona, la quale dichiarò di essersi decisa ad unirsi alla Francia ed alla Spagna per sopprimere la Compagnia (135). Più umile servitore del suo penitente fu il gesuita Didier Cheminot, confessore di Carlo IV duca di Lorena, il quale, dopo aver sposata la cugina Nicolina ed aver con lei convissuto per dodici anni, stancatosene innamorossi di Beatrice de Cusance, principessa vedova di Cantecroix. Cheminot lavorò a tutt'uomo per vedere di sciogliere il matrimonio, e recossi a Roma, dove sentì l'opinione di quattordici dottori gesuiti che si pronunziarono per la nullità del matrimonio, perchè, fra l'altro, Nicolina era stata battezzata da un prete a nome le Chante, poscia perseguitato per magia, per cui il suo battesimo era nullo ed essa non era cristiana (136).

(134) Reusch, Beiträge zur Geschichte des Jesuitenordens, pp. 228-9.

(135) Gregoire, op. cit. pp. 169, 170.

(136) Calmet, Hist. de Lorraine, III. 372. - Senza attendere una decisione, Carlo sposò Beatrice, facendo prestare a lei il giuramento di fedeltà, e rifiutossi di separarsi da lei quando gli arrivò l'ordine papale. Per questo il pari venne scomunicato da Urbano VIII nel 1642, e, nel 1653, la Rota dichiarò nullo il loro matrimonio. - Ibid. Preuves. DXXV. DXXXI, DXXXV.



E' lecita l'ipotesi che, in complesso, i confessori reali non fossero nè migliori nè peggiori degli altri cortigiani, pronti al bene ed al male appena se ne presentasse il tornaconto, sebbene, moralmente parlando, in questo secondo caso la loro influenza fosse peggiore, poichè giustificavano il male, non con ragioni di stato, ma col pervertire i principii della religione e della morale inferendo un colpo alle coscienze dei loro penitenti. Essi ferivano pure la loro propria coscienza, quando sfruttavano il posto che occupavano in favore dei loro Ordini o della Santa Sede, sacrificando gli interessi dello Stato, del quale in realtà erano i ministri più alti. In taluni casi è indubitato che diedero eccellenti consigli, come avvenne quando Carlo V, dopo la battaglia di Pavia, invitò i suoi consiglieri a decidere che cosa dovesse fare del suo prigioniero Francesco I. Il suo confessore, Garcia di Loyasa, interrogato pel primo sulla sua opinione, propose di rimettere senz'altro in libertà Francesco senza condizioni di sorta, giacchè questo avrebbe ridonata la pace e l'amicizia ed ambedue i monarchici avrebbero potuto unirsi per l'estirpazione dell'eresia luterana, ma egli restò vinto dal duca d'Alba e dal cancelliere Gattinara (137). Pur rigettando i suoi saggi consigli qualche volta, ne venne qualche altra volta accettato il cieco fanatismo, e diffatti la fondazione dell'Inquisizione spagnuola viene attribuita alle persuasioni del Torquemada, confessore di Ferdinando ed Isabella (138). Inoltre, qualche volta confessore e penitente facevano stretta alleanza, come avvenne fra Filippo il Bello ed il suo padre spirituale, Guillaume de Paris, l'inquisitore dei Templari; e c'è ragione di dubitare dell'efficacia del sacramento amministrato ad un peccatore di tal fatta dal suo complice nel delitto.

Non si può negare la verità di queste parole del Card. Newman: «quante anime si trovano preda del turbamento, dell'ansietà della solitudine, per il bisogno di trovare un'anima nella quale riversare la piena dei propri sentimenti che non si possono dire al mondo. Hanno bisogno che loro si parli e nessuno parla loro; vorrebbero parlare ad uno abbastanza forte per poterli ascoltare ma non troppo forte per disprezzarle. La chiesa per erigere il suo dominio ha speculato su questa debolezza dell'umanità — la debolezza di chi sente tutto il proprio peso, senza potervi bastare da sè, non sentendosi in grado di affrontare tutte le possibilità della vita futura, la debolezza di coloro che trovano con-

(137) Spondani Annal. Eccles. anno 1525, n. 5 - Touron, Hommes illustres de l'Ordre de S. Dominique, IV. 96-7.

(138) Paramo de Origine Officii S. Inquisitionis, Madrid, 1598, p. 135.



forto in un sistema costruito dall'esperienza dei tempi, fatta esplorando le follie e le credulità del cuore umano. E con tutto ciò che ha a vedere l'argomento del Newman colla confessione obbligatoria, fatta in una data epoca dell'anno, senza riguardo alle disposizioni del penitente e dalla capacità del prete? L'anima che può trovare conforto e consolazione a fonte siffatta è veramente un'anima debolissima e credula che potrebbe benissimo trovare conforto e consolazione in qualunque altra formalità. Il postulato del Newman, che il confessore debba esser sufficientemente forte, ma non troppo, ci porta alla questione del dove trovare la persona ideale a ciò adatta. Teoreticamente ci si aspetta che il confessore, nella sua qualità di rappresentante di Dio, pesi e misuri esattamente il carattere peccaminoso delle più complicate transazioni umane e dei più intricati umani motivi, eppure le definizioni date dai dottori dei requisiti a lui essenziali per esser atto alla sua delicata missione, dopo aver ricapitolato l'ammasso di dottrine e di esperienze richieste dai doveri del confessionale, ci permettono di concludere coll'osservazione che la qualità più necessaria è la diffidenza per la propria capacità, la facilità a dubitare, e la facilità a ricorrere per consigli ad altri più saggi (139). Si sa che una parte del suo bagaglio necessario all'adempimento dei suoi doveri è rappresentata da un amore e da una carità inesauribile nonchè da un'immensa discrezione (140), ma amesso pure che tutti questi essenziali elementi possano trovarsi agglutinati in una sola persona ci si imbatte pur sempre nella difficoltà che la coscienza delicata che sola può esser atta a rappresentare degnamente la parte di Dio, nei rapporti col peccatore, debba accorgersi dell'impossibilità di assumersi la spaventosa responsabilità della sua carica. Se i poteri del confessore hanno da esser quelli descritti dai teologi, il solo fatto di un uomo che non ha difficoltà ad assumerli basta ad indicare che non è atto. Gli angeli tremerebbero al pensiero di assumersi le responsabilità che il più stolido pastore di anime si assume con tanta facilità (141), ed il Liguori non si accorge di mettere in de-

(139) S. Alph. de Liguori Theol. Mor. Lib. VI. 627-S. - Cf. Marchant Tribun. Animar. T. I. Tract. II. Tit. 5. Q. 5, Dub. 6, 7.

(140) Müller's Catholic Priesthood, III. 126-7, 138.

(141) Atque hoc onus angelicis humeris formidandum majoris esse ponderis quam ut propriis viribus ab homine sustineri possit nisi divina roboretur virtute. - Mart. Fornerii Institutio Confessarium Tract. I. c. I. Pare che S. Carlo Borromeo non facesse troppo a fidanza coll'aiuto divino, giacchè inculcò ai confessori di classificare secondo i casi che loro si fossero presentati. - S. Car. Borrom. Instruct. Confessar. pagina 79.



risione tutto il sistema quando in un passo enumera mette fra le doti necessarie ad un confessore la conoscenza di tutte le scienze, di tutte le arti, di tutti i doveri e del vero significato, di tutte le leggi e di tutti i canoni, ed in un altro fa osservare che per i piccoli centri ed i paesi di campagna bisogna accontentarsi di avere i preti che si possono avere, per ignoranti che possano essere (142). Più nel giusto sembra essere Emanuele Sa quando dice che un confessore iracondo ed ignorante più che medico è nemico delle anime (143), ed il detto di S. Pio V che con un buon confessore tutto il mondo andrebbe salvo, per poco che noi esaminiamo le condizioni della morale dal secolo XIII ad oggi, altro non fa che mettere in mostra la nullità del confessore. Al tempo stesso, qualora dal confessionale si elimini l'elemento soprannaturale, eccettuato quel tanto che può servire ad impressionare il penitente, è indubitato che un prete zelante, illuminato ed intelligente, può far tanto bene nell'opera di allontanare il peccatore dalle vie del male, di elevare gli elementi migliori della natura e di indurli ad emendarsi ed a riconoscere i loro doveri verso il loro prossimo. Frammezzo al caos del formalismo e del probabilismo ci si incontra di tanto in tanto in meravigliose istruzioni morali impartite ai confessori perchè loro servano nel disbrigo delle loro funzioni esortatorie (144).

Nell'esaminare i cangiamenti introdottisi nella teoria, nello polizia e nella pratica della chiesa, quali siano venuti delineando a partire dalle origini, bisogna tener debito conto delle condizioni eccezionali che dovette affrontare e del numero stragrande di problemi che dovette risolvere. Fra i primi discepoli di Cristo, la legge d'amore bastò in gran parte a coloro che avevano fede e tutti i giorni meditavano sul prossimo ritorno di Cristo e sulla prossima venuta del giorno del giudizio. Man mano che nella sacra corporazione si ammettevano i più o meno corrotti gentili, e man mano che svaniva l'aspettativa della Seconda Venuta, col decrescere dell'entusiasmo spirituale

---

(142) S. Alph. de Liguori Praxis Confessar. c. 1, § iii, n. 17; Theol. Moral. Ubi Sup. Alquanto simile è l'osservazione dell'Herzig (Man. Confessar. P. I. n. 26-8) il quale, dopo aver detto eloquentemente che il confessore siede in qualità di medico, di dottore e di giudice, pesando i peccati, prescrivendo i rimedii e pronunciando la sentenza, cita con approvazione l'osservazione del La Croix (*Supra*) che molta dottrina può *per accidens* esser assai più dannosa che utile e che basta al confessore l'aver letta una *Summa* di casi.

(143) Em. Sa Alphor. Confessar. v. *Confessor*, *Addit.* ad calcem.

(144) La miglior opera del genere che ho potuto avere tra mano è quella del vescovo Zenner, *Instructio Practica Confessarii*, Vienna, 1857.



e man mano che l'umana natura dimostrava di non esser stata rigenerata dall'acqua battesimale, si riconobbe poco a poco la necessità di un codice penale spirituale che definisse le pene terrene dovute al peccato, insegnando al peccatore i mezzi più adatti a rendere l'anima sua pronta a subire il giudizio del Divin Padre. Data l'autonomia locale allora universale, ciascuna diocesi o provincia ebbe codici suoi proprii, adatti ai bisogni ed alle aspirazioni sue, e le regole erano qua e là adottate o rigettate a seconda che erano conformi o contrarie alle correnti di idee qua e là predominanti. Nei casi di peccato pubblico e notorio, inoltre, l'aumentata facoltà di scomunicare accordava ai vescovi una giurisdizione che li metteva in grado di costringere il peccatore a penitenza ed a chiedere di esser riconciliato colla chiesa, la qual cosa, col decorrere del tempo, venne ad esser considerata come una corporazione che si interponeva fra Dio e l'uomo, ed affermava di esser la porta del paradiso. La credenza in uno stato intermedio delle anime, nota sotto il nome di purgatorio, poco a poco si andò diffondendo facendo sì che la chiesa potesse affermare di avere un'influenza assoluta sul destino delle anime dopo morte.

Nuovi problemi sorsero quando il cristianesimo venne a trovarsi di fronte ai barbari, con la prospettiva gigantesca di dover conquistare all'obbedienza le loro selvagge nature. In questa missione la chiesa doveva necessariamente aver da perdere e da guadagnare. Fu costretta ad accomodarsi ai nuovi convertiti, ed in molte cose si dovette accontentare di una semplice forma esterna di sottomissione. Era inevitabile che le concezioni diventassero sempre più materialistiche; il formalismo andò sempre più occupando il posto dello zelo spirituale; i Penitenziali, ossia codici che prescrivevano le penitenze adatte a ciascun peccato, sorsero allora, e per secoli vennero considerati come guide infallibili, mentre la loro severità veniva mitigata dal sistema delle commutazioni, pecuniarie o meno, ammesse per piegarsi al costume universale dei barbari. L'erezione di nuove diocesi e le aumentate cure temporali dei prelati rendevano impossibile il controllo esclusivo della penitenza e della riconciliazione per parte dei vescovi, controllo che venne sempre più usurpato dai preti, i quali finalmente, nel secolo XII, riuscirono ad assicurarsi una parte del potere delle chiavi.

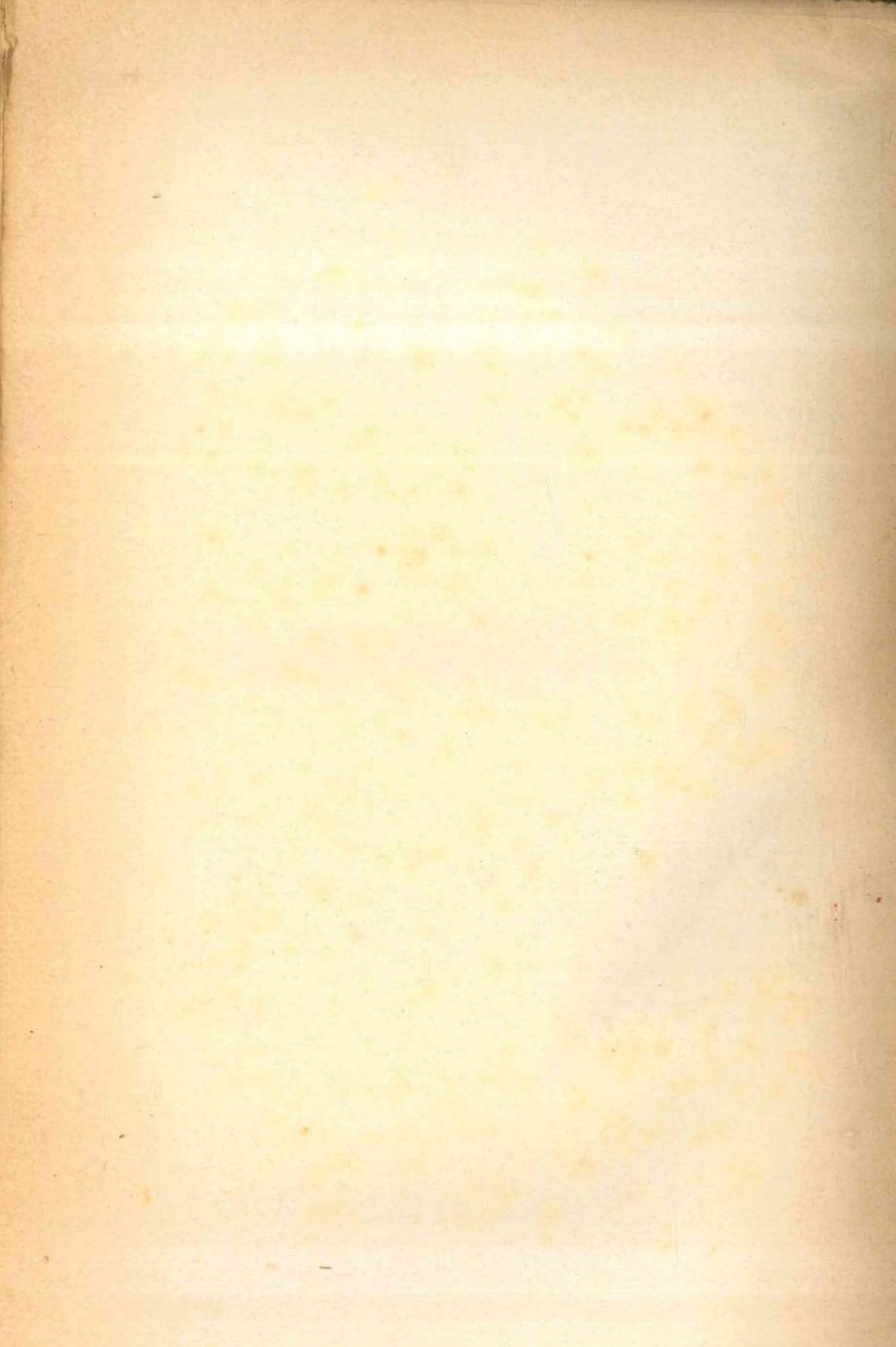
Col lento progredire della civiltà, decaddero le rigide prescrizioni dei Penitenziali, che poco a poco caddero in disuso, sebbene continuassero a conservare un'autorità nominale. Era necessario trovare



qualche cosa che meglio rispondesse ai nuovi bisogni del popolo, e ciò venne trovato dagli scolastici di Parigi. Essi svilupparono la teoria dei sacramenti e stabilirono il potere delle chiavi; il sacerdotalismo ricevette allora una spinta potentissima; confessione e penitenza divennero allora sacramento; la penitenza pubblica e la riconciliazione dei tempi antichi morirono e vennero sostituiti dalla confessione auricolare e dall'assoluzione, ed il prete si sostituì all'umiltà del ricorrente interponendosi tra lui e Dio per il peccatore. La teologia scolastica anelò a spiegare e definire tutte le particolarità del modo seguito da Dio nel governo dell'universo ed impiegò tutta l'inesauribilità del suo genio dialettico nel trarre tutte le volute conclusioni da premesse di poco conto. La lacuna restata nella teoria dell'assoluzione sacramentale venne colmata colla scoperta del tesoro dei meriti di Cristo affidato alla chiesa perchè lo distribuisse, erigendo un sistema plausibile a base di logiche deduzioni abbastanza verosimili atte a soddisfare un'epoca in cui la cultura e l'attività intellettuale era rigorosamente subordinata alla fede. Venne poscia la rivolta del secolo XVI, per affrontare il quale il concilio di Trento vagliò le speculazioni degli scolastici e manipolò le loro conclusioni più accettabili in un corpo di dottrine autorevolmente presentato all'accettazione dei fedeli. Abbiamo visto come ciò seguisse la nuova scienza teologica morale, che modificò gran parte delle concezioni dei rapporti intercedenti tra il peccatore ed il suo Dio, producendo una corrispondente alterazione nei doveri del confessionale. Eppure lateralmente a questo incessante cambiamento si è pure venuto accentuando un altro sviluppo del potere della chiesa; esso è noto sotto il nome di Indulgenze, di cui ci occuperemo nel volume terzo di quest'opera; esso divenne un fattore di prim'ordine nel sistema della salute. Ad esso abbiamo già accennato incidentalmente più sopra, ma se vogliamo farci un'idea comprensiva delle funzioni della chiesa, in quanto strumento in cui Dio si serve per trattare cogli uomini, dobbiamo esaminare più minutamente quest'argomento; cosa che faremo nel volume seguente, terzo ed ultimo di quest'opera.

---







## INDICE DEL VOLUME II.

---

CAPITOLO XV.	— Requisiti richiesti per ottenere l'assoluzione . . . . .	<i>Pag.</i>	5
»	XVI. — Penitenza pubblica e privata . . . . .	»	73
»	XVII. — Sistema penitenziale . . . . .	»	102
»	XVIII. — Riscatto della penitenza . . . . .	»	145
»	XIX. — Soddisfazione . . . . .	»	167
»	XX. — Classificazione dei peccati . . . . .	»	230
»	XXI. — Probabilismo e casuistica . . . . .	»	482
»	XXII. — Influenza della confessione . . . . .	»	406

---



