

Un rito in continua evoluzione.

La Chiesa e il Perdono¹.

Il giudeo-cristianesimo: alleanza, responsabilità, salvezza.

Il cristianesimo, dando il suo compimento alla tradizione giudaica, introduce nella storia un ordine di legami nel quale la qualità degli atti è segno della verità dei rapporti: della loro forza come della loro giustizia. La Grazia nella quale il divino appare ha per contenuto esplicito il legame e la libertà, come forme dell'amore. La rivelazione di Gesù rettifica e dà compimento a quell'idea anticotestamentaria di Dio che si lega all'uomo nella forma di una *alleanza* e che si lascia nominare nel lessico della *paternità*. La qualità dell'agire prende perciò significato all'interno di questi legami, e precisamente come *segno* di una libera e fedele adesione ad essi. La questione del compimento personale, e in essa quella della colpa, diventano definitivamente tema della responsabilità. La consegna personale ai gesti che custodiscono quella alleanza vale come via libera del compimento di sé. La loro deformazione o addirittura il loro misconoscimento rappresenta invece il disegno di una velleitaria autonomia. Nessuno in ogni caso si dispone in questo ventaglio di possibilità senza chiamare in causa l'adesione della propria libertà. Il primo cristianesimo sente profondamente questa alternativa. Anzi, esso ha piena coscienza di scaturire precisamente da essa. Il numero degli eletti, di coloro che compongono la chiesa neotestamentaria, si convoca per differenza dai costumi del mondo, e in adesione alle esigenze dell'annuncio evangelico.

1.2 La vita nella grazia: battesimo e *metànoia*.

La chiesa apostolica, quella che si riflette nel nuovo testamento, edifica sé stessa sulla persuasione di partecipare della vita di Spirito che nel legame a Gesù le viene assicurata. Essa si esprime in una discontinuità decisamente netta nei confronti dei costumi pagani. La rivelazione di Dio in Gesù infatti è simultaneamente anche rivelazione di lineamenti della forma umana dell'esistenza assolutamente inediti nella loro interpretazione e radicali nel loro spirito. Quei lineamenti sono espressione di una vita nella Grazia in cui si concretizza l'alleanza nuova. Il Battesimo è l'atto che introduce a questa condizione e associa alla comunione dei *santi*: così infatti si definisco i cristiani della chiesa apostolica. Il Battesimo in effetti è sacramento di radicale sottrazione al dominio del peccato. Ad esso si giunge mediante l'abbandono consapevole e radicale di ogni precedente forma di vita incompatibile con la novità evangelica. Nel lessico del primo cristianesimo tale passaggio si chiama *metànoia*, cioè conversione, trasformazione. Il Battesimo, che sancisce il compimento di un itinerario di conversione, vale come perdono della condizione di tutta la vita precedente. Dopo di che, la libertà, rigenerata nello Spirito, è immaginata come persistente immersione nel dominio e nella custodia della Grazia, rimanendo nella quale la libertà stessa gode di una forma di immunità dal male. La conversione e il perdono sono pensati perciò nelle comunità apostoliche come situazioni irreversibili e stabili. Una volta nella sfera della Grazia il cristiano sa di vivere al di fuori della presa del peccato. Nel contesto di un fervore carismatico che caratterizza questo primissimo tempo della storia cristiana l'idea ha una sua probabilità e un suo riscontro. Il fondamento di tale persuasione del resto è di natura anzitutto *cristologica*, cioè legata alla presenza viva di Gesù, quindi di natura *ecclesiologica*, cioè legata alla santità della comunità ecclesiale che si edifica come corpo di Gesù, e infine di natura *escatologica*, cioè legata al tempo della vita definitiva in Dio di cui nella comunione della chiesa viene in qualche modo anticipata la condizione.

¹ Per un certo approfondimento della questione generale si possono consultare con utilità alcuni manuali ormai classici. F.J.Noche, *Dottrina dei sacramenti*, Queriniana, 2000. L.M.Chauvet-P.De Clerck, *Il sacramento del perdono*, Cittadella, 2002. J.Ramos-Regidor, *Il sacramento della penitenza*, LDC, 1985. G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, Glossa, 1996.

Colpa e scomunica nella chiesa apostolica.

I segni di tensione interna a questo ideale compaiono tuttavia quasi immediatamente. Nei testi del Nuovo Testamento è scopertamente affiorante l'inquietudine e l'interrogativo circa la presenza del peccato che rinasce obiettivamente anche *dentro* la comunità cristiana e anche *dopo* il battesimo. Il Battesimo certo perdona e rinnova coloro che da una vita precedente diventano cristiani. Ora però l'interrogativo si rivolge al problema del peccato di coloro *che sono già* cristiani. L'esperienza di *peccato dei credenti* innesca perciò una profonda riflessione sul significato del Battesimo, sulla possibilità del perdono dopo di esso, sul potere che la chiesa può riservarsi nel dispensarlo. Nella chiesa apostolica di fatto il Battesimo è pensato come unica occasione di perdono. Sono probabilmente possibile alcune forme di perdono per episodi di quotidiana imperfezione: essi possono essere rimessi nella preghiera, specialmente il Padre Nostro, o con la stessa eucaristia, o nella correzione fraterna. Ci sono tuttavia colpe particolarmente gravi che non possono essere perdonate. Di esse nel nuovo testamento ci sono diversi cataloghi. Rappresentano una gerarchia di vizi giudicati radicalmente incompatibili con la novità della vita cristiana². Il problema che questi peccati pongono al nascente cristianesimo non è legato all'interrogativo sulla loro remissibilità da parte di Dio: l'idea della misericordia che Egli riserva per ogni uomo è assolutamente acquisita, e non è messa a repentaglio dal peccato dei cristiani. Il problema si pone invece sulla remissibilità *da parte della comunità* cristiana: se cioè quei vizi siano compatibili con l'appartenenza alla chiesa, in che rapporto poter ricomporre il peccato dei cristiani e la santità della chiesa. In realtà essi sono sentiti appunto come una obiettiva ferita alla qualità spirituale della comunità. E come tali devono essere messi in condizione di non nuocere e di non corrompere la santità del corpo ecclesiale. Nel caso infatti in cui lo stato di vizio raggiunge il livello della stabilità il battezzato peccatore viene sottoposto a *scomunica* (*ex-communico*), cioè posto fuori dalla comunità e interdetto alle sue pratiche. Interessante è che l'iniziativa di tale forma di scomunica coinvolge ogni soggetto della comunità³: il fatto del fratello peccatore è davvero sentita come una questione di responsabilità collettiva. I procedimenti che la comunità mette in atto non sono mirati alla reintegrazione del peccatore scomunicato, piuttosto perseguono l'intenzione di recuperare in tempo il fratello prima che la sua distanza dalla comunità sia manifestamente irreparabile. Questa forma di estromissione comunitaria del peccatore inquadra peraltro il provvedimento della scomunica nel suo senso spirituale e non come procedura giudiziale. Nell'atto della scomunica la chiesa apostolica sente di esercitare il compito di *legare* e di *sciogliere* che le viene dalla stessa memoria di Gesù⁴. Dentro la coscienza di tale compito vince sempre tuttavia la preoccupazione pastorale di doversi occupare

² Tenendo conto di tutte le varianti si propone normalmente il seguente elenco come possibile gerarchia sintetica delle colpe gravi e imperdonabili. 1. Impurità (adulterio, fornicazione, pederastia, concupiscenza, parole disoneste). 2. Uccisione (omicidio, parricidio, matricidio). 3. Idolatria. 4. Magia. 5. Avarizia. 6. Furto. 7. Invidia (gelosia, avidità, amore della vana gloria, odio). 8. Menzogna (falsa testimonianza, spergiuro, ipocrisia, calunnia). 9. Cattiveria (collera, insubordinazione, litigio, perversità, cattivo carattere, maldicenza, ingiuria, ingiustizia, raggio). 10. Orgoglio (ambizione, vanità, arroganza). 11. Incostanza. 12. Ubriachezza e intemperanza. L'elenco qui riportato è quello ricostruito da C. VOGEL. Cfr. G. MOIOLI, op. cit., p. 49.

³ Non solo è compito di ogni fratello ammonire il peccatore mentre egli percorre la strada del vizio, ma è dovere di ciascuno fare parola ai responsabili della comunità circa i segnali di scorrettezza eventualmente scorti nella vita del fratello, col rischio non troppo remoto di una deriva delatoria. Ed è infine ingiunto di rompere ogni rapporto col fratello peccatore una volta che di questi si sia ratificata la scomunica. A proposito di questo carattere comunitario della correzione del peccato il testo che si legge in Matteo 18,15-18 quasi certamente riflette la procedura pratica di gestione della colpa tra battezzati in uso presso la comunità che è sullo sfondo di quel vangelo. Vale la pena di riportarlo per poter apprezzare la già effettiva istituzioni di gradi diversi di intervento: *“Se il tuo fratello commette una colpa, va e ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato il tuo fratello; se non ti ascolterà, prendi con te una o due persone, perché ogni cosa sia risolta sulla parola di due o tre testimoni. Se poi non ascolterà neppure costoro, dillo all'assemblea; e se non ascolterà neanche l'assemblea, sia per te come un pagano e un pubblicano. In verità vi dico: tutto quello che legherete sopra la terra sarà legato anche in cielo e tutto quello che scioglierete sopra la terra sarà sciolto anche in cielo”*.

⁴ Il testo evangelico che rimane di fondamentale riferimento alla riflessione ecclesiale sulla penitenza è quello di Mt 18,18 (vedi nota 2).

anche dei battezzati peccatori e della loro salvezza. È però senz'altro da escludere in questo momento l'esistenza di un rito di perdono che restituisca i doni del battesimo.

Certamente da qui dovette tuttavia sorgere una profonda riflessione di merito, e conseguentemente l'urgenza di una pratica penitenziale successiva e *seconda* rispetto al battesimo. Se non altro per le contraddizioni che diversamente finivano per generarsi nella vita della chiesa. L'unicità del perdono nel battesimo dissuadeva sempre di più dal celebrarlo in età giovanile e inclinava invece a rimandarlo al termine della vita. Il risultato imbarazzante era una chiesa composta per lo più da anziani accanto a una maggioranza di simpatizzanti non battezzati. Sarà il caso di drammatiche circostanze pratiche a sbloccare il sistema.

Appartenenza ecclesiale e penitenza pubblica in epoca patristica. II – VII secolo.

L'ambiente culturale che accompagna l'espansione del primo cristianesimo è abitato da persistenti umori gnostici e dualisti, inclini in generale a screditare radicalmente l'elemento sensibile e corporeo dell'esperienza umana. Dentro la fitta rete di correnti cristiane in cerca di una fisionomia comune, tali umori hanno buon agio nel produrre correnti dagli esiti paradossalmente opposti. Da un lato lo spregio della dimensione fisica, associato alla presunzione di una impeccabilità garantita dallo spirito, incoraggia una forma di cristianesimo decisamente lassista, specialmente in materia sessuale: non contando nulla la sfera corporea dell'esperienza, essa è intesa come anche sottratta ad ogni tipo di giudizio, libera perciò di esercitarsi nella più totale disinvoltura⁵. Al lato opposto il discredito della sensibilità conclude invece nel suo netto rifiuto: dunque in un rigorismo radicale⁶. L'ortodossia cristiana nei confronti della prima tendenza oppone con immediata risolutezza il proprio dissenso e il proprio distacco. Il controllo della seconda deriva, avviene invece in maniera un poco più complessa. Essa passa attraverso episodi critici che hanno posto con grande evidenza il problema di una pratica penitenziale più adatta alle nuove circostanze che la vita cristiana va attraversando. La più emblematica di queste è la questione dei *lapsi*, coloro cioè che pur battezzati, durante le persecuzioni avevano rinnegato la fede, e che ora chiedono la reintegrazione nella chiesa. Le ragioni del rigorismo avrebbero voluto ratificare per essi in maniera definitiva la perdita della grazia battesimale e l'esclusione dalla chiesa. Soprattutto nel contesto della chiesa africana⁷, invece, prevale un atteggiamento più duttile e pastoralmente mirata, e matura l'affermarsi di una nuova istituzione ecclesiale: la *penitenza pubblica*.

L'istituzione della penitenza pubblica ha il significato di introdurre definitivamente nella vita cristiana la possibilità di una *seconda* penitenza, differente e successiva rispetto a quella accordata col Battesimo. Il legame di questa seconda occasione penitenziale con il sacramento battesimale rimane tuttavia nettissimo: come quest'ultimo difatti anche la penitenza pubblica viene concessa in forma *unica e non reiterabile*. Inoltre la struttura rituale della nuova forma di penitenza si configura nettamente su quella del battesimo. L'evidenza di questo nesso si può apprezzare dal fatto che l'aspetto esteriormente più vistoso della penitenza pubblica è l'introduzione di una gradualità nel rapporto coi penitenti che si tenderà a misurare attraverso forme variabili e progressive di avvicinamento o allontanamento dall'eucaristia. Non troppo raramente anche secondo modalità volutamente umilianti. L'offerta di una penitenza successiva al battesimo è accordata difatti a condizione della sua intensa *laboriosità*.

⁵ Il caso più emblematico di questa corrente è quello dei marcioniti, setta raccolta attorno all'ambiguo carisma di un sacerdote romano di nome Marco, e nella quale il tema della libertà di Spirito della condizione cristiana conclude in una dottrina ampiamente lassista, soprattutto in ambito sessuale.

⁶ Uno degli esempi più noti del rigorismo della chiesa dei primi secoli è la corrente montanista, alla quale ha potuto aderire una personalità cristiana celebre come Tertulliano.

⁷ La chiesa africana, stanziata soprattutto nelle terre di Libia e Tunisia, è a quel tempo una chiesa giovane ed esemplare. A motivo del grande fervore che caratterizza la sua vita le feroci persecuzioni che la mettono alla prova lasciano nello stesso tempo la testimonianza alta della tenace fedeltà di molti come la detestazione viscerale per l'apostasia si qualcuno. Per questa ragione in questa chiesa in particolare si pone esplicitamente la questione di uno scontro violento sulla riammissibilità degli apostati e il problema di un sistema penitenziale adeguato.

Essa consiste di un itinerario iniziale di esecuzione della penitenza, variabile nei tempi, ma sempre decisamente prolungato, anche anni se necessario, al quale i penitenti si iscrivono pubblicamente entrando a far parte di un vero e proprio ordine (*ordo poenitentium*). Una confessione pubblica dello stato di peccato, non necessariamente dettagliata, ma sempre proclamata nel contesto di una assemblea liturgica raccolta attorno al vescovo, ammette il penitente, per l'imposizione delle mani da parte del vescovo stesso, e per la vestizione di un abito particolare, a far parte dell'ordine. Tale ingresso, comporta, oltre l'interdizione dei momenti comunitari della vita liturgica, in special modo dell'eucaristia, l'adozione di misure penitenziali molto dure: un regime alimentare drasticamente essenzializzato, tempi di completo digiuno, astinenza sessuale, forme di abbigliamento umilianti, una vita di preghiera decisamente intensificata, astensione dai divertimenti pubblici, rinuncia alle comodità domestiche. La vistosità esteriore di questa forma penitenziale, impossibile da dissimulare agli occhi della comunità, la rende tutt'altro che una semplice opera di penitenza privata, ma le conserva la qualità di un atto di natura ecclesiale. Tutta la comunità del resto accompagna nella preghiera l'itinerario dei suoi penitenti.

La durata dell'itinerario di espiazione è, come detto, variabile, ed è relativa alla gravità della condotta da emendare. La determinazione di tale durata peraltro, è anzitutto decretata dal vescovo, ma sovente non senza la partecipazione della comunità stessa. Durante tutto questo tempo i cristiani soggetti a penitenza nell'assemblea liturgica prendono posto in un vestibolo appartato coperti dell'abito del penitente. Quale che sia il tempo da trascorrere nella penitenza la sua fase conclusiva occupa sempre il tempo quaresimale che precede la Pasqua. Questo itinerario conclusivo culmina solitamente il Giovedì Santo: una seconda imposizione delle mani riammette i penitenti alla comunione ecclesiale e alla partecipazione del pasto eucaristico. La reintegrazione nella comunità non è mai tuttavia del tutto integrale e non è mai priva di strascichi. I penitenti riammessi continuano in realtà ad essere soggetti ad una serie di restrizioni che li confinano in una posizione di credenti di seconda scelta. Certamente nessuno di essi, per quanto ravveduto, può aspirare a nessun ministero ecclesiastico.

Sviluppi interni della penitenza pubblica: tra oriente e occidente.

Le differenti sensibilità che come è noto rendono sempre più divergenti l'occidente cristiano dalla sua parte orientale si rendono visibili anche in una gestione della penitenza cristiana che a partire dal quarto secolo acquista già intonazioni sensibilmente distinte. Nelle chiese d'oriente tende a svilupparsi una concezione più *medicinale* della penitenza e di riflesso un tono più *pedagogico* della sua disciplina. La ruvida laboriosità della penitenza pubblica verrà perciò lasciata cadere molto presto, dapprima integrata con forme di accompagnamento personale degli stessi penitenti iscritti all'ordine, ed in seguito definitivamente sostituita da pratiche penitenziali di carattere individuale. Un ruolo decisivo nel determinare un'atmosfera spirituale favorevole a questi sviluppi è dato dalla sempre più influente vita monastica. Essa introduce nella comune sensibilità cristiana d'oriente l'idea di un carattere permanentemente penitenziale della vita cristiana, cioè di una quotidiana conquista della propria statura spirituale a fronte del male esteriore ma anche dei propri limiti interiori. Di qui il principio della *confessione* come necessità di un'apertura del cuore e di un sapiente esercizio di manifestazione dei pensieri. Questa accentuazione dell'aspetto di itinerario interiore della penitenza nasce dalla pratica quotidiana all'interno dei monasteri. Ma tendendo questa a rappresentare la forma ideale della vita cristiana diviene atteggiamento pratico generalizzato alla vita cristiana comune. In questa maniera la penitenza in oriente si collega molto presto all'esercizio di un discernimento spirituale sotto la guida di un maestro. A sua volta il rapporto essenziale tra maestro e discepolo che così si configura favorisce un'interpretazione decisamente *spirituale*, più che gerarchica, del potere ecclesiale di legare e di sciogliere.

In occidente invece la penitenza pubblica tende a solidificarsi in un istituto giuridico. Il ruolo di amministrazione civile che l'autorità ecclesiastica va accumulando finisce per determinare la

sovrapposizione tra la sua disciplina del perdono e l'esplicito ordinamento penale della società⁸. Tale sovrapposizione certo non può contribuire a riassorbire l'obiettiva durezza dell'itinerario penitenziale. Lo inclina per contro a formalizzarsi in maniera piuttosto rigida secondo la formula di un diritto. La penetrazione capillare del cristianesimo in ambiente civile, fino all'esito di una sua definitiva egemonia sociale, affievolisce drasticamente la qualità e il fervore della vita cristiana e dei suoi costumi. L'originario ideale di purezza carismatica della prima chiesa è svanito con la sua stessa diffusione. Esso finisce per essere raccolto e coltivato, in opposizione polemica alle ragioni del mondo, all'interno della prima edificazione monastica. Ma una vita cristiana ordinaria, non necessariamente ricavata da una fuga dal mondo, è sempre più commista a costumi civili in cui la colpa grave, quella da sempre ritenuta imperdonabile, diventa pane quotidiano. In questo contesto la necessità della penitenza pubblica viene ingiunta con enfasi. Ma la sua pratica è diventata ormai un peso insopportabile. E di fatto precipitata nel disuso. O se non altro rimandata ad oltranza fino alle soglie della morte. Ciò non nasce sempre e solo dal rifiuto dei penitenti: spesso essa è sconsigliata proprio dal buon senso dei pastori, che non trovano realisticamente opportuno ingiungere il cammino di penitenza a persone non in grado di condurlo a termine⁹. L'ordine dei penitenti perciò è ridotto ormai a raccogliere solo vedovi in tarda età e vecchi cristiani. La chiesa nel suo complesso vive del paradosso della presenza di molti peccatori e pochi penitenti. È il segnale sempre più evidente del palese anacronismo di un sistema penitenziale e dunque del suo conseguente fallimento.

Il tempo della penitenza tariffata. VII-X secolo.

L'inattualità conclamata della penitenza pubblica ha certo molte ragioni. Ma uno degli elementi che contribuiscono ad accumulare estraneità nei confronti di quel sistema è anche l'esito di uniformità esteriore a cui esso è approdato per inerzia. Il senso profondo di riconciliazione comunitaria, che per molto quel sistema ha potuto custodire, si è col tempo eroso fino ad apparire una sovrastruttura impersonale. La complessa articolazione interna di un cristianesimo ormai coincidente con la società civile invoca invece, già nel VII secolo, la cura di un rapporto più personale, adeguato ad una esperienza umana, anche del cristiano, ormai più variabile nelle sue forme e dinamiche nei suoi tempi. Forme alternative ad una pratica penitenziale pubblica e unica si sviluppano quasi istintivamente già sul finire del VI secolo. Nella chiesa spagnola il concilio di Toledo (589) deve deprecare la diffusione spontanea di una pratica di penitenza privata e ripetuta¹⁰. L'ingiunzione al ritorno della corretta forma canonica, cioè pubblica, è più che mai il sintomo del suo inesorabile declino. Indirettamente è testimonianza dell'imporsi nei fatti delle nuove forme penitenziali che la pratica pastorale produce oramai in maniera ordinaria.

Il modello destinato ad imporsi, pur nella linea di questi precedenti, viene dall'ambiente delle missioni anglosassoni. Escogitato nel contesto dell'esperienza pastorale dei monaci irlandesi il nuovo modello penitenziale si distingue radicalmente dall'antica penitenza pubblica, anzitutto per il suo carattere privato, contenuto cioè nello stretto rapporto tra penitente e ministro; in secondo luogo per la sua reiterabilità, accostabile cioè ogni volta che se ne presenti la necessità. In continuità con la penitenza antica questo nuovo modello cerca tuttavia di conservare l'aspetto di laboriosità del cammino di riconciliazione. L'esecuzione di penitenze relative alla colpa continua a costituire un costo soggettivo particolarmente alto. A differenza però della penitenza antica

⁸ È ancora C. Vogel a rendere conto dello sviluppo che subisce il catalogo dei peccati gravi, quelli che impongono la penitenza pubblica. 1. Idolatria e sacrilegio. 2. Adulterio e fornicazione. 3. Omicidio. 4. Falsa testimonianza. 5. Abbandono della vita monastica. 6. Crimini colpiti dalla giustizia civile (omicidio volontario, sequestro, adulterio, falsificazione di testamenti o di monete, attentato alla sicurezza dello stato, lesa maestà, corruzione elettorale, distrazione di fondi pubblici, concussione). Cfr. G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*.

⁹ Un concilio celebrato a Orléans nel 538 decreta quanto segue: "Ai giovani anche la penitenza non deve essere facilmente affidata per la fragilità dell'età". Cit. in G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, p.186.

¹⁰ "Poiché abbiamo saputo che in alcune chiese della Spagna gli uomini non fanno la penitenza secondo la regola, ma in modo del tutto vergognoso, cioè che tutte le volte che vogliono peccare, altrettante volte chiedono al presbitero di essere riconciliati, per questo motivo, a frenare una presunzione esecrabile, dal santo concilio viene dato questo ordine, che la penitenza venga imposta secondo la forma canonica...". Cit. in G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, p.191.

l'assegnazione delle opere espiatorie rappresenta un meticoloso calcolo di rapporti tra il grado e l'intensità del peccato commesso, e il tipo di pena da soddisfare, calcolata come una vera e propria *tariffa* con la quale pagare il prezzo della colpa. Di qui la definizione attribuita a questo modello di riconciliazione: *penitenza tariffata*. Per regolare tali corrispondenze tariffarie, tra peccato e pena, e non esporre il loro calcolo all'arbitrarietà di giudizi eccessivamente soggettivi, vengono compilati appositi cataloghi, detti *libri paenitentiales*¹¹, di cui ogni ministro deve essere dotato, e di cui ci si serve per computare debitamente la *tariffa*. Ad ogni colpa il suo prezzo: elemosine, digiuni, forme di astinenza, pellegrinaggi¹². Il conteggio della tariffa tiene conto di sfumature oggettive del peccato commesso, delle sue attenuanti, come pure della condizione del peccatore: la penitenza sale notevolmente tanto più il peccatore appartiene a qualche grado della gerarchia ecclesiastica. È probabile però che la pena finale di ogni confessione non fosse mai la somma matematica di tutte le tariffe relative ai peccati dichiarati: si finiva per comminare solo la pena relativa alla colpa più grave. Si fa però strada, molto presto, la possibilità di commutare le opere di penitenza, o attraverso l'applicazione di penitenze alternative, oppure attraverso un vero e proprio prezzo monetario, sicché la definizione di tariffa acquista un senso decisamente letterale¹³. Questo sistema contempla anche la possibilità di adempiere la penitenza per interposta persona, dietro naturalmente una congrua ricompensa¹⁴. Rispetto alla penitenza antica quella tariffata mantiene inoltre il principio di una certa distensione nel tempo del rito penitenziale. Se esso infatti ha inizio con la confessione elencativa delle colpe, ad essa segue il tempo necessario all'esecuzione completa e rigorosa della penitenza comminata. Solo una volta espletato questo lavoro espiatorio il penitente può tornare dal ministro e ricevere l'assoluzione del peccato.

La penitenza tariffata, propagata capillarmente dall'apostolato itinerante dei monaci irlandesi, diviene la forma penitenziale prevalente. La memoria e l'ideale di quella antica rimane tuttavia ancora un poco nell'aria. In epoca carolingia una riforma vorrebbe restituirla, screditando la penitenza tariffata e mettendo al bando i libri penitenziali. Ma sarà un completo fallimento. L'esigenza di una celebrazione pubblica della penitenza troverà però le modalità per esprimersi, come forma eccezionale accanto a quella tariffata stabilita ormai come ordinaria. Il principio che guida questa sopravvivenza di una penitenza pubblica e solenne, e la distingue da quella privata, suona in questi termini: "*a peccato pubblico penitenza pubblica, a peccato occulto penitenza occulta*". La visibilità dello scandalo dunque impone la pubblicità della penitenza. Uno dei modi più frequenti con il quale essa trova esecuzione è il *pellegrinaggio*. Ma sopravvive anche un itinerario di penitenza pubblica, detto *paenitentia publica solemnis*, riservato a colpe di particolare scandalo pubblico, che

¹¹ Il gran numero di libri tariffari prodotti per l'uso della penitenza possono essere raccolti in famiglie legate al luogo d'origine. In J.RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, LDC, 1985, ne vengono segnalate quattro: penitenziali bretoni, penitenziali irlandesi, penitenziali anglosassoni, penitenziali continentali. Vedi p.178.

¹² Qualche esempio di corrispondenza tariffaria: "Se uno ha commesso effettivamente atti come l'omicidio o la sodomia, farà dieci anni di digiuno. (...) L'omicida digiunerà per tre anni a pane e acqua, senza portare armi e vivrà in esilio. Dopo questi tre anni, ritornerà in patria e si metterà al servizio dei parenti della vittima, sostituendo colui che ha ucciso. Così potrà essere riammesso alla comunione secondo il giudizio del suo confessore. (...) Se un laico avrà avuto un figlio dalla moglie di un altro, cioè avrà commesso adulterio, faccia penitenza per tre anni astenendosi dai cibi grassi e dall'uso del matrimonio, rendendo inoltre il prezzo del disonore al marito della moglie violata. (...) Quando un chierico fornicava con una donna, ma senza lasciarla incinta – e quando questo peccato sia rimasto segreto – farà digiuno per tre anni se si tratta di un chierico [negli ordini inferiori], per cinque anni se si tratta di un monaco o di un diacono, per sette anni se si tratta di un prete, per dodici anni se si tratta di un vescovo". Cit. in J.RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza*. P.179

¹³ "Commutazione per digiuno di tre giorni: stare in piedi un giorno e una notte senza dormire (o molto poco), oppure la recita di 50 salmi con i cantici corrispondenti, oppure la recita dell'Ufficio di dodici ore, con 12 inclinazioni profonde ad ogni ora con le mani levate". Ecco qualche esempio di commutazione della penitenza in offerta di denaro: "1 denaro riscatta un giorno di digiuno, 3, 10 o 20 denari (a seconda della possibilità del peccatore) riscattano 7 settimane". Ma anche la celebrazione delle messe è un buon mezzo per commutare la penitenza: "1 messa riscatta 7 giorni di digiuno, 10 messe riscattano 4 mesi di digiuno (...) 30 messe riscattano 1 anno di digiuno penitenziale". Ibid. p.181

¹⁴ "Se un penitente non può recitare i salmi scelga un uomo giusto che li reciti per lui, e lo ricompensi col giusto prezzo". Ibid. p.181

viene ingiunta in maniera non reiterabile, come nell'uso antico, e si svolge nel tempo quaresimale. Essa ha peraltro assunto un carattere particolarmente coercitivo: non solo ai penitenti è imposto il cilicio, ma sovente per l'esecuzione di questo itinerario penitenziale è prevista la reclusione del penitente. Anche per queste ragioni questa forma penitenziale sarà sempre più eccezionale. Fino a scomparire.

Dalla *penitenza* alla *confessione*. XI-XV secolo.

Dal VII al X secolo, la penitenza tariffata si impone dunque come modello prevalente della riconciliazione nella chiesa. Essa tuttavia non mantiene inalterata la sua fisionomia. Di tutte quante le pratiche cristiane quella della penitenza è davvero la più mutevole. Quasi senza pace. Un primo progressivo mutamento riguarda i tempi della sua esecuzione espiatoria che separano il penitente dal momento dell'assoluzione: lo spazio di espletamento della tariffa penitenziale si restringe sempre di più. Tale riduzione si accentua fino a provocare un ribaltamento d'ordine nella procedura rituale. L'assoluzione, in origine concessa soltanto al termine del tempo necessario ad eseguire la penitenza, comincia ad essere accordata nel momento stesso della confessione dei peccati, e l'esecuzione delle opere penitenziali viene postposta all'assoluzione, *graviter onerata conscientia*. Si comprenderà come l'entità di tali opere di penitenza, data l'impossibilità di una loro verifica, affidate semplicemente alla volubile coerenza del singolo, tende essa stessa a divenire poco più che simbolica. La perdita di peso effettivo delle opere di espiazione penitenziale è per contro compensata, e giustificata, dal valore espiatorio attribuito alla confessione orale dei peccati da parte del singolo: il turbamento e il disagio patiti per il fatto di rivelare al confessore angoli imbarazzanti e segreti della propria coscienza vengono contati come opera che soddisfa l'esigenza di espiazione. Questo naturalmente sposta il centro di gravità della penitenza cristiana sul lato della meticolosa individuazione della colpa, di una sapiente ricognizione del paesaggio interiore, della capacità di nominarlo con un linguaggio adeguato, e della necessità di una sua veritiera comunicazione. La penitenza è diventata a tutti gli effetti *confessione*. Ristabilimento di un legame teologale mediato, più che da un'opera che preme sul corpo, dalla parola che scava nella coscienza.

Durante tutto il primo millennio l'accento della riflessione teologica sulla penitenza è rivolto soprattutto alla legittimità ecclesiale e alle modalità pratiche della sua applicazione. La domanda che prevale è se sia giusto che la chiesa riaccolga i battezzati che col peccato hanno perduto la grazia, e a quali condizioni. L'aspetto irrisolto del periodo antico della penitenza riguarda il rapporto tra l'azione della chiesa e la riparazione personale. La questione in questo caso si riflette nell'interrogativo se l'efficacia del perdono sia legata all'iniziativa quasi decretativa della comunità o piuttosto dalle disposizioni soggettive del penitente. Nel tempo della prima scolastica l'eredità problematica e sospesa di questi rapporti viene esplicitamente raccolta diventando una aperta questione teologica. In realtà è lo statuto del sacramento cristiano come tale che viene posto come tema di portata generale della riflessione teologica. Questo è il tempo nel quale, una volta messa a punto, non senza aspre dispute, come testimonia la polemica attorno all'eucaristia, una dottrina condivisa sulla natura dei sacramenti, si può determinare il loro numero e la loro gerarchia, fissando in maniera definitiva il *settenario sacramentale*. Nel contesto di questa febbrile stagione teologica fa la sua comparsa un esplicito trattato teologico *De poenitentia*. Al suo interno vengono messe a fuoco le condizioni soggettive della validità del sacramento, vale a dire il grado di consapevole distanza che il peccatore guadagna nei confronti del proprio peccato, e che si esprime in una particolare forma di intensità affettiva. Si rivela decisiva sotto questo profilo la categoria della *contrizione*, come interiore testimonianza della verità del pentimento nel suo riverbero dolente sulla vita dell'anima. La misurazione *sensibile*, per non dire proprio sensoriale, del grado di desolazione interiore che segnala il pentimento, viene schematicamente distinta in due livelli. La *contritio* (contrizione) rappresenta il *dolore perfetto*, che unisce all'afflizione interiore l'orrore per la colpa commessa, trova origine nella sincera coscienza di un amore violato e matura la volontà precisa di non ricadere nella colpa. L'*attritio* (attrizione) rappresenta invece il *dolore imperfetto*, nasce semplicemente dal timore della pena e si rivela incerta sulle occasioni future di peccato. La determinazione di queste sfumature

interiori richiede una capacità di discernimento assolutamente più articolata che non la meccanicità della penitenza tariffata. Del resto anche la concezione del peccato si è fatta meno materiale. La grezza contabilità dei libri penitenziali viene perciò sostituita, nel sostegno all'ufficio dei confessori, dai *manuali di confessione*, o dalle *somme penitenziali*.

L'elaborazione teologica di un ordine sacramentale ormai fissato nei suoi elementi fondamentali richiede anche in questo periodo la maturazione di una sua disciplina ecclesiastica. Essa deve intervenire in particolare modo per favorire la pratica dei sacramenti. La situazione è in effetti quella di un generale abbandono. *Summae* di teologi e decreti ecclesiastici sono costantemente impegnati a innalzare la frequenza ai sacramenti. Tuttavia all'inizio del XIII secolo il ricorso ad una sola confessione annuale è ormai un costume collettivo. Sicché si introduce, accanto all'obbligo della comunione, il principio dell'obbligatorietà della penitenza. La norma che la decreta tuttavia non sembra poter altro che ratificare l'inerzia del costume già diffuso. Nel 1215 perciò il Concilio Lateranense IV fissa la norma disciplinare che ha costituito a lungo, e per certi versi continua a costituire, il ritmo della pratica cristiana media:

Ogni fedele dell'uno e dell'altro sesso, giunto all'età di ragione, confessi lealmente, da solo, tutti i suoi peccati al proprio parroco almeno una volta l'anno, e adempia la penitenza che gli è stata imposta secondo le sue possibilità; riceva con riverenza, almeno a Pasqua, il sacramento dell'eucaristia, a meno che, su consiglio del proprio parroco, per un motivo ragionevole, non creda opportuno di doversene astenere per un certo tempo¹⁵.

La piena evoluzione dell'istituto penitenziale dalla sua antica celebrazione pubblica alla nuova forma privata e *auricolare*, si misura anche, come appare ormai definito da questa indicazione, nella evidente funzione di primo piano del sacerdote, a scapito di un ruolo della comunità ormai del tutto in ombra. La concezione del corpo ecclesiale è del resto in questo momento decisamente contrassegnata in senso sociologico, e di riflesso organizzata in senso gerarchico. La sottrazione dell'esperienza penitenziale alla sfera comunitaria è peraltro congruente al carattere di *segretezza*, scrupolosamente garantito, che accompagna l'apertura di coscienza del penitente. L'esigenza del *segreto* contribuisce alle condizioni definitive che avvicinano l'esercizio della confessione alla direzione della coscienza. La perdita dello sfondo comunitario è in qualche modo compensata dallo stretto e personale rapporto tra penitente e confessore che acquista la forma del *consiglio spirituale*. La personalizzazione del sacramento ha ovviamente i suoi risvolti esteriori. Non essendo più celebrata nel contesto di una assemblea liturgica, la confessione che si svolge ora nel dialogo privato del sacerdote col penitente, necessita di un luogo di discrezione entro il quale poter avvenire. Già la confessione iniziale e il perdono finale ai tempi della penitenza tariffata potevano aver luogo, indifferentemente nell'abitazione del sacerdote o all'interno della chiesa. Nel suo sviluppo verso la forma auricolare della confessione è sempre più raccomandato che essa abbia debitamente luogo presso uno degli altari laterali. Un risvolto rituale di tale sviluppo riguarda invece la formula di *assoluzione*: un tempo espressa in forma *deprecativa*, tale cioè da invocare il perdono in tono di preghiera, ora l'assoluzione dal peccato si esprime in forma *dichiarativa*, tale cioè da decretare il perdono come accordato: *ego te absolvo a peccatis tuis*.

Genesi del soggetto e investimenti per l'al di là.

Nel corso di queste transizioni, quelle che dalla penitenza pubblica conducono prima alla personalizzazione della penitenza tariffata, e in seguito al netto rapporto individuale della confessione auricolare, si possono rintracciare i passi che procedono verso l'edificazione di una coscienza moderna, di una capacità introspettiva inedita, che concorre in modo determinante, a partire soprattutto dalla rinascenza europea tra XI e XII secolo, alla scoperta dell'individuo, e che consegna alle potenzialità culturali dell'occidente la forma della confessione anche come *genere*

¹⁵ CONCILIO LATERANENSE IV, Costituzione n.21, in CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA, EDB, 1996, p.245.

letterario¹⁶. Un certo frequente atteggiamento di ricostruzione storica, che giudica dal facile pulpito dei luoghi comuni moderni e post moderni, e che crede possibile valutare i fenomeni dall'alto di contesti successivi, può avere buon gioco a rovistare in certi fenomeni di distorsione che pur obbiettivamente hanno potuto segnare molti aspetti di questi modelli penitenziali¹⁷: tra i più sottolineati, una certa sessuofobia, l'indebito indugio, se non l'aperta intrusione, da parte dei confessori in sfere profondamente personali dei penitenti, l'abuso di posizione, certi ambigui risvolti economici. Tuttavia un bilancio effettivamente critico di questi percorsi non può non riconoscere il ruolo decisivo della pratica penitenziale cristiana, in tutte le fasi della sua evoluzione, verso la edificazione in occidente della coscienza individuale¹⁸, il passo di un processo di raffinazione di tutto un universo personale che l'attualità post moderna non può certo vantare come patrimonio esclusivo e congenito. Congruente a questi sviluppi è anche la forma moderna di spiritualità (*devotio moderna*), interiormente sofisticata e sentimentalmente articolata, che trova nella confessione frequente, detta anche di devozione, uno strumento decisivo. La confessione di devozione diventa perciò uno strumento primario di formazione della coscienza.

Sullo sfondo di questa configurazione spiccatamente individuale con la quale, a fronte di un assestamento gerarchico e istituzionale della dimensione ecclesiale, si manifesta la forma cristiana dell'esistenza, di cui la confessione è momento emblematico, si comprende bene l'affermarsi di strategie personalizzate per una salvezza pensata come stato di garanzia. I modi attraverso i quali acquisirne i meriti sono svariati e fantasiosi¹⁹. Il pellegrinaggio è un classico che non tramonta. Ma ci si può affidare anche ad elemosine e lasciti. La pratica della carità offre tutto il ventaglio delle opere di misericordia corporali: assistenza e beneficenza sono strade particolarmente battute. È tuttavia l'universo del suffragio a rivelarsi particolarmente creativo. Persino in senso letterale: il prodigo e lauto finanziamento dell'arte e dell'edilizia ecclesiastica è spesso un esplicito investimento *pro anima*. Le pratiche più note che sgorgano da questo universo sono però l'*intercessione eucaristica* per i defunti e l'acquisto dell'*indulgenza*. Entrambe entrano presto con una massiccia presenza nella gestione cristiana della penitenza. Il fondamento teologico che le ispira è anche plausibile: in fondo si ricollega all'idea di una comunione ecclesiale, dei vivi e dei morti, nella quale la preghiera comune può venire in soccorso di ciascuno²⁰. Certo però che la sua gestione effettiva si esprime con criteri francamente contabilistici. Siamo pur sempre nell'epoca del mercante. Del resto la fissazione della geografia ultraterrena contribuisce a rendere ancora più materiale l'immaginario attorno alla salvezza cristiana. La memoria infatti di queste pratiche parapenitenziali, benché seriamente radicate nel comune deposito della teologia cristiana, arriva oscurata e compromessa dalle loro oggettive derive: per esempio, l'abuso lucrativo dell'indulgenza e la moltiplicazione indebita delle messe, congiunte alla tendenza del clero a ricavarne una sorta di professionalizzazione. Come si sa non stanno in queste distorsioni le ragioni profonde della crisi innescata dalla riforma: tuttavia esse si riveleranno un argomento eccellente.

È utile segnalare, che durante tutto questo percorso evolutivo delle forme penitenziali, continua ad essere concessa e praticata una *confessione fatta ai laici*. Naturalmente la sua sopravvivenza è connessa a precisi criteri di validità. Ad essa si può ricorrere per la riconciliazione di veniali imperfezioni

¹⁶ MARÌA ZAMBRANO, *La confessione come genere letterario*, Mondadori, 1997.

¹⁷ Celebre ed emblematico un saggio di UTE RANKE-HEINEMANN (*Eunuchi per il regno dei cieli*, Mondadori) che qualche anno fa si è conquistato una grande risonanza grazie ad una lettura storica venata di un astio tanto evidente quanto stucchevole, decisa senz'altro da consistenti moventi ideologici. La testimonianza invece di un atteggiamento opposto, più critico ed equilibrato, può essere apprezzata, a titolo proprio esemplificativo, in merito soprattutto al metodo interpretativo, in R. PÉROUD, *Pour en finir avec le Moyen Age*, Seuil, 1977.

¹⁸ Sull'intreccio tra penitenza cristiana, confessione del peccato e sviluppo della coscienza soggettiva, si possono vedere: C. MORRIS, *La scoperta dell'individuo*, Liguori, 1985; M. ZAMBRANO, *La confessione come genere letterario*, Mondadori, 1997; M. CATTO (a cura di), *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna*, Mulino, 2004; J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono: le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, Edizioni San Paolo, 1992.

¹⁹ M. BACCI, *Investimenti per l'al di là. Arte e raccomandazione dell'anima nel Medioevo*, Laterza, 2003.

²⁰ All'indulgenza come questione teologica ha dedicato alcuni espliciti trattati K. RAHNER. Essi sono raccolti in K. RAHNER, *La penitenza nella chiesa. Saggi teologici e storici*, Edizioni San Paolo, 1992.

quotidiane. Oppure, per peccati più gravi, in caso di morte imminente. In ogni caso ad essa non viene mai negato fin qui un chiaro valore di efficacia. Anche questa pratica superstite si presterà da appiglio alle serrate dispute che caratterizzeranno il futuro scontro confessionale.

Conflitti confessionali: la Riforma e Trento.

Il volano propagandistico della riforma luterana attinge ampiamente alle molte forme di abuso e di irresponsabile disinvoltura che caratterizzano il cristianesimo rinascimentale. Tuttavia le ragioni della sua fortuna e della sua espansione sono da individuare in uno strato più profondo del sentire comune dell'Europa del '500. Uno degli aspetti atmosfericamente più rilevanti, in ordine sia al nascere delle istanze di riforma sia alla loro ampia ricezione, è il senso diffuso di una grande angoscia collettiva²¹. L'incombere della morte, come esperienza effettiva in decenni flagellati da guerre e carestie, e di riflesso come tema dalla presenza ossessiva, si congiunge all'inquietudine che circonda la questione del peccato e della salvezza. Dentro questo vortice di irrequietezza esistenziale si possono comprendere le origini profonde e le *chances* di successo della particolare visione del cristianesimo di cui Martin Lutero è primo ed emblematico sistematore. La biografia stessa del monaco tedesco, a conferma delle radici esistenziali dei turbamenti di quel periodo, è segnata dalla scoperta della misericordia di Dio. Ma l'interpretazione rigida e radicale della tradizione agostiniana a cui egli appartiene lo inclinano a tradurre quell'intuizione in una idea della *giustificazione* unilaterale e problematica. La dottrina che ne scaturisce gli consente di posare l'accento della vita cristiana sul gradimento che Dio accorda al credente senza sollecitazione alcuna dell'opera umana e in una forma il più possibile sgombra da intermediazione ecclesiastica. Anche il tema del perdono dei peccati è tendenzialmente riservato in questa visione ad una sfera, più che privata, proprio del tutto intima e interiore. In effetti Lutero attacca frontalmente il sacramento cattolico della penitenza giudicandolo un legame con Dio ridotto ad atto giudiziario²², alimento ingiustificato di scrupoli, pretesto per il controllo delle coscienze, occasione sistematica di abusi. La prassi disinvoltata che circonda la gestione dei suffragi e delle indulgenze finisce poi per conferire alle sue rivendicazioni un prezioso alone di plausibilità. La confessione del peccato resta per Lutero un aspetto decisivo della vita cristiana. Ma la svincola dal suo tradizionale legame con le opere di soddisfazione, e soprattutto affida la sua gestione alla efficacia del sacerdozio comune, che egli rivendica come uno degli aspetti qualificativi di un ritorno del cristianesimo alla spontaneità delle origini.

Si può capire come mai per la riforma cattolica, e in particolare per il Concilio di Trento, la dottrina della penitenza si rivela un'area strategica di primaria importanza. Su quel fronte di fatto ne va della posta in gioco complessiva del confronto con la protesta luterana²³. In effetti il sacramento della confessione esce dal Concilio²⁴ non solo ribadito nelle sue forme tradizionali ma se possibile ancora più assestato su criteri di rigore dottrinale. È ratificata la sistemazione che Tommaso applica al sacramento della penitenza secondo la quale le opere umane del penitente (contrizione, confessione, soddisfazione) costituiscono la *quasi materia* del sacramento, e di cui invece l'assoluzione, come atto della chiesa, rappresenta la *forma*²⁵. In questo modo i due momenti sono come vincolati a un rapporto di reciproca necessità. In esso si riserva in modo definitivo ed esclusivo l'esercizio della confessione al solo ministro ordinato. È confermata inoltre la disciplina formulata nel Concilio Lateranense IV, a proposito della scansione obbligatoria del sacramento²⁶. La dimensione giudiziaria della confessione sacramentale viene esplicitamente affermata conferendo all'istituto penitenziale cattolico l'aperta forma di un tribunale. San Carlo Borromeo,

²¹ J. DELUMEAU, *La riforma. Origini e affermazione*, Mursia, 1988.

²² Il rifiuto dell'assoluzione cattolica come atto giudiziario è peraltro paradossalmente speculare ad una idea della giustificazione da parte di Dio che in Lutero acquista a sua volta una netta interpretazione forense e giudiziale: Dio, senza essere condizionato dalle opere dell'uomo, lo dichiara giusto quasi in forma di decreto unilaterale.

²³ A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Einaudi, 2001.

²⁴ Sessione XIV del 25 Novembre 1551.

²⁵ *Concilium Tridentinum*, sessione XIV, cap.III, in CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA, p.704.

²⁶ Ivi, cap.V, p.707.

uno dei più meticolosi attualizzatori della riforma tridentina, provvederà all'invenzione di una architettura destinata ad ospitare in modo conveniente il suo esercizio. Il *confessionale* è in effetti il primo vero luogo della storia pensato esplicitamente per la confessione. La messa a punto dei suoi elementi e del suo *design* è assolutamente minuziosa e dettagliata: non c'è luogo liturgico che nasca dal niente sulle basi di una progettazione più definita e di indicazioni più accurate²⁷. A fronte del tabernacolo il confessionale costituisce con esso la coppia di luoghi che guiderà per tre secoli buoni la struttura di una intera vita spirituale.

Nel periodo immediatamente contiguo ai conflitti dottrinali e ai conseguenti assestamenti politici, bisogna registrare il levitare di un risvolto disciplinare della polemica confessionale assai prossimo allo stato di polizia. Lo strumento dell'Inquisizione si ingigantisce in istituto giudiziario con ampi margini di competizione nei confronti dell'ordinario sacramento della penitenza. Non è raro, nel parossismo che trascina i conflitti in gioco, che alcuni casi riferiti in confessione vengano dirottati immediatamente alla competenza dell'inquisizione. Il foro interno della penitenza sacramentale viene peraltro sovente raccomandato come luogo nel quale incoraggiare l'appuramento di casi di eresia, con esplicito invito alla delazione²⁸.

Stemperato però il clima di polizia religiosa e radicalmente ridimensionato il ruolo dell'istituto inquisitorio, prende finalmente rilievo definitivo lo sviluppo delle virtualità pastorali della riforma tridentina. Dove essa è applicata con metodo l'ambizione di restituire alla cura della vita cristiana una sua qualità si dimostra sincera e laboriosa. Nel contesto della pratica pastorale la difesa del sacramento della penitenza viene perseguita anzitutto sollecitando il ritorno dei pastori ad un costume diligente e coscienzioso. Le riforme tridentine mettono fine all'attività lucrosa con cui l'esercizio della confessione era solitamente accompagnato. Inoltre lo scrupoloso svolgimento del rito penitenziale viene raccomandato come momento proprio della spiritualità sacerdotale. Nel confessore vengono identificati, come parti della figura sintetica del pastore, i ruoli complementari del medico, del giudice, e del padre. In epoca barocca fioriscono manuali per confessori destinati a sostenere un dialogo penitenziale divenuto complesso e delicato. Le categorie morali che la teologia sviluppa in quel momento si esprimono nella pratica attraverso l'attenta considerazione dei *casus di coscienza*, il cui discernimento si rivela spesso faticoso per gli stessi confessori, specialmente in caso di *dubbio*. Gli stessi moralisti, sui criteri di valutazione del peccato, si dividono in correnti non di rado conflittuali. Il conflitto delle interpretazioni riguarda tanto la determinazione del peccato, quanto la valutazione del penitente. La differenza tra attrizione e contrizione divide anche i pareri tra chi ritiene che per una buona e giusta confessione sia sufficiente il primo atteggiamento e chi invece pensa che sia assolutamente necessario il secondo. Controversie a parte, è però la diretta pratica pastorale a sciogliere certe riserve. La convinzione che ai penitenti non sia necessario e neppure efficace aggiungere il peso di un discernimento interiore eccessivamente pretenzioso è ampiamente diffusa tra i confessori. Del resto la finezza psicologica necessaria a tale discernimento non è una dote generale dei fedeli: e spesso neanche dei confessori. In effetti l'atteggiamento che prevale è quello della comprensione e dell'indulgenza. Il quale non necessariamente si applica in alternativa alla severità di giudizio richiesta da un sostanziale rigorismo del costume e della morale. La loro adeguata coniugazione è piuttosto affidata alla cura dello *stile* che un confessore deve maturare. Accanto ai manuali di casistica morale nasce perciò anche una cospicua letteratura destinata all'edificazione dello stile di conduzione del dialogo penitenziale (*modus confitendi*) capace

²⁷ S. DELLA TORRE-M. MARINELLI (a cura di), *Instructionum fabricae et suppellectilis ecclesiasticae libri duo Caroli Borromei*, Editrice Vaticana, 2000.

²⁸ Al generale dei frati minori il Card. Michele Ghisleri comunica l'ordine che i frati confessori "non debano né presumano assolver alcuno che habbi direttamente vel indirettamente, per propria o altrui udita cognizione di qual si voglia persona infetta over sospetta di eresia o che retenga libri proibiti se prima quella tal persona che sarà venuta per confessarsi non haverà denunciato giuridicamente alli ministri del Officio dela Santa Inquisitione ciò che sa over ha inteso in preiudicio over pericolo della Cattolica Fede; (...) li confessori, si come nel principio della confessione adimandano a' penitenti se hanno casi reservati o se sono excomunicati, cossì adimandino parimente se conoscano huomo o donna alcuna infetta o sospetta di eresia o far vita men che catholica". Cit. in A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, p.128.

di integrare l'esigenza di serietà del sacramento con precise strategie di colloquio²⁹. La sensibilità più o meno dotata dei singoli ha poi provveduto a confermare o smentire di volta in volta la sapienza di quelle indicazioni.

Verso la tarda modernità: l'erosione del soggetto morale.

Il transito del sacramento tra epoca barocca e tarda modernità lascia sostanzialmente intatta la conformazione rituale della penitenza, e si consuma invece nel divampare di nuove polemiche a riguardo dei suoi impliciti teologici. In parallelo alla disputa *de auxiliis*, quella che riguarda la complessa articolazione dei rapporti tra la grazia di Dio e la libertà dell'uomo, si radicalizza la questione a riguardo del grado di valore e di efficacia che si può attribuire al pentimento espresso nella confessione. Il riaffiorare di una versione rigorista dell'ispirazione di Agostino, emblematicamente rappresentata dal fenomeno giansenista, tende a negare valore effettivo alla semplice attrizione, come forma sollecitata solo dal timore e non ispirata dall'amore, forma che quindi non implica una vera disposizione della libertà del penitente. D'altro canto a tale rigore si oppone chi sottolinea, in continuità con la dottrina di Trento, l'efficacia dell'azione della chiesa attraverso la formula di assoluzione. L'inconciliabilità di fondo delle posizioni, sia nella questione del pentimento, come in quella più generale della grazia e della libertà, ha le sue radici nelle concezioni incompatibili e alternative con cui i due termini sono pensati. Le categorie con cui, sia il tema dell'azione di Dio (la grazia) sia quello della risposta umana (la libertà), vengono formulate, si rivelano sempre di più profondamente inadeguate. Il pensiero della modernità sta infatti elaborando istanze a fronte delle quali il pensiero cristiano è chiamato a riformulare il sistema complessivo delle proprie categorie. La modernità in particolare nasce attorno alla questione filosofica del soggetto, alle condizioni di un intreccio tra conoscenza e volontà che non può più essere compreso attraverso lo schema aristotelico tomista delle facoltà. Esso di fatto prima vacilla sotto la pressione del nuovo impianto cartesiano, poi evapora al levarsi dell'aurora freudiana. Il tema morale è il vero travaglio di questo transito: e la struttura della coscienza umana la vera posta in gioco. La coscienza soggettiva, nella tarda modernità, si coltiva e si edifica alla fine sempre più a margine di appartenenze istituzionali e di etiche percepite come eterodirette. Il modello razionalista della coscienza che nel frattempo diventa culturalmente egemone declina questa svolta come erosione del soggetto morale.

È nel quadro di questa erosione che si consuma il declino della confessione definita col concilio di Trento. Esso tuttavia avanza segretamente sotto la copertura di una pratica del sacramento a lungo ancora socialmente rilevante e frequentata. I segnali di erosione difatti, prima che nella diserzione più tipica dell'epoca contemporanea, si manifestano nel sostanziale formalismo del suo esercizio. Sempre meno aderente all'esperienza reale del costume morale la confessione si ripiega sulla propria inerzia rituale. La sua applicazione precettistica si prolunga in maniera sempre più esteriore rispetto all'adesione delle coscienze. La misura di tale esteriorità può essere verificata nel carattere stereotipo che lo stesso dialogo del sacramento tende ad assumere e il codice del tutto convenzionale che il suo lessico finisce per adottare. Coerentemente l'assoluzione acquisisce tutta la leggerezza di una litania formale. Una testimonianza di questo ripiego può essere cercata in una memoria collettiva che della confessione trattiene per lo più immagini di diffidenza e di disagio, di ironia e di risentimento, di rigore e di pedanteria, di un puritanesimo prossimo all'ossessione. È probabile che anche nelle esperienze che hanno prodotto questa immaginazione la confessione abbia lasciato un'indubbia ricchezza, difficile da stimare con precisione: ma della loro *percezione* soggettiva non si può non tener conto nel valutare, per l'ennesima volta nella storia, le condizioni di tenuta di un sistema penitenziale.

Riforma conciliare e attualità della crisi.

Lo spirito del Vaticano secondo si è rivolto al sacramento della penitenza soprattutto per un atteggiamento di rilettura delle sue condizioni pastorali più che per una revisione dogmatica. I

²⁹ J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono: le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*.

vettori principali di tale atteggiamento sono legati a due sollecitazioni particolari. La prima è quella del rinnovato sfondo teologico che ispira complessivamente la visione cristiana del Concilio. Da questo punto di vista anche il sacramento della confessione trae indubbiamente vantaggio da una nuova idea di rivelazione e da una svolta nella concezione ecclesiologicala. La necessità di legare di nuovo la confessione dei peccati alla comunione ecclesiale è se non altro netta negli auspici. Dal punto di vista della revisione rituale si introducono difatti inedite modalità di una sua celebrazione comunitaria. Tuttavia questo rinnovato radicamento comunitario della penitenza ha l'aria di rimanere incerto. Nel lessico comune della pastorale che definisce il quarto sacramento il termine *riconciliazione* tende a sostituire quello di confessione e di penitenza. Ma non è chiaro se dietro questa definizione dolce e incoraggiante ci sia il recupero dell'idea di una pace che la penitenza realizza con la chiesa, o piuttosto l'immaginazione un po' psicologica di un'intimità quasi amicale direttamente ritrovata tra Dio e il penitente. Qualcosa può dire il fatto che i testi biblici più tradizionali a cui la storia del sacramento ha sempre legato il proprio fondamento scritturistico e teologico sono tendenzialmente sostituiti dall'affinità elettiva che il senso comune sembra accordare all'icona del padre misericordioso.

La seconda sollecitazione che ispira un nuovo atteggiamento nei confronti della confessione può forse spiegare in parte queste incertezze. Essa è più di carattere culturale, ed è relativa alle istanze del pensiero contemporaneo in merito alla natura dell'esistenza emana, e in particolare alla sua struttura interiore. Il rilievo originario della corporeità e la scoperta dell'universo psichico sono capitoli essenziali di categorie che hanno ispirato anche la necessità di elaborare una teologia morale più aderente alla condizione umana nella contemporaneità. Il lavoro tuttavia si è rivelato arduo e laborioso, climaticamente in ostaggio di egemonie culturali per lo meno indifferenti, se non proprio contrarie, all'impresa di un fondamento etico forte; in parte perché inibito dai limiti stessi, di impostazione teorica e di inerzia pratica, della stessa coscienza cristiana. La difficile esecuzione di questo compito, peraltro compiuto in evidente dissonanza con i luoghi comuni del costume pubblico, si rivela emblematicamente nelle molte figure che di fatto assume oggi la confessione: per un verso la resistenza di un canovaccio convenzionale dei peccati recitato per formalità precettistica; per un altro, la conversazione esistenziale con risvolti terapeutici, che si misura meno sul peccato che sui sensi di colpa. Il tratto comune sembra essere difatti quello di una radicale difficoltà a nominare il peccato. La lunga tradizione medicinale legata alla penitenza ha trovato nel nostro tempo una netta declinazione psicologica, come il suo apporto alla direzione della coscienza ha preso più la forma del sostegno emotivo. Tutti gli interrogativi sono legittimi.

L'aspetto più eclatante del ripensamento contemporaneo del sacramento della penitenza è senza dubbio, sociologicamente parlando, la sua inefficacia. Il crollo vertiginoso della sua pratica alimenta la retorica dell'incoraggiamento ma scava nel sentimento di frustrazione. Strategie di rianimazione si alternano ad attribuzioni di responsabilità. Ma l'alternativa nella quale veramente la coscienza cristiana è impegnata a operare il proprio discernimento sui segni del nostro tempo è legata a questo interrogativo: se *questa* crisi della confessione sia da interpretare come la temporanea e improvvida flessione di un sistema che occorre rigenerare oppure come un momento di mutazione epocale spontaneamente in atto nel sistema penitenziale³⁰. Si stanno corrompendo i costumi o si sta evolvendo un sistema? Scommettere sulla seconda possibile interpretazione significa aver appreso sapientemente lezione dalla storia di un sacramento in continua evoluzione.

³⁰ La questione è descritta con estrema lucidità da SERGIO COLOMBO, *La confessione in crisi*, in "La rivista del clero italiano", Maggio 1996, pp. 338-352.