

LA PENITENZA NEI RIFORMATORI PROTESTANTI DEL XVI SECOLO

ÁNGEL GARCÍA IBÁÑEZ

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Martin Lutero*. 1. La dottrina luterana sulla penitenza. 2. La prassi penitenziale proposta da Lutero. III. *Ulrico Zwingli*. IV. *Giovanni Calvino*.

I. INTRODUZIONE

Il presente lavoro intende mostrare quali furono le ragioni che portarono i riformatori protestanti a scostarsi dalla pratica sacramentale vissuta nella Chiesa. Non si pretende realizzare un'analisi esaustiva della questione né fare apologia della posizione cattolica, nonostante alcuni giudizi favorevoli a essa con ragionati motivi. Semplicemente, si presentano i testi e gli argomenti dei riformatori affinché il lettore possa avere una maggiore conoscenza della questione.

I principali esponenti del movimento protestante, Martin Luther (†1546), Philip Schwartzertdt (†1560), noto nella storiografia italiana come Melantone, Huldrych Zwingli (†1531) e Jean Calvin (†1564), misero in discussione la teologia e la prassi penitenziale vigenti fino ad allora nella Chiesa, e proposero nuove forme di celebrazione della penitenza post-battesimale¹.

In particolare, essi negarono che la penitenza è un vero e proprio sacramento istituito da Cristo, e la compresero come un “segno” che annuncia e avvia verso la

¹ Per un primo approccio al pensiero della Riforma sulla penitenza, cfr. E. FISCHER, *Zur Geschichte der evangelischen Beichte*, I: *Die katholische Beichtpraxis bei Beginn der Reformation und Luthers Stellung dazu in den Anfängen seiner Wirksamkeit*, II: *Niedergang und Neubelebung des Beichtinstituts in Wittenberg in den Anfängen der Reformation*, Leipzig 1902-1903 (rist. Aalen 1972); A. MICHEL, *Pénitence*, IV: *La pénitence de la réforme à nos jours*, II: *Les doctrines de la Réforme*: DTC 12, Parigi 1939, 1053-1069; E. ROTH, *Die Privatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren*, Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1952; J.A. MÖHLER, *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Florian Kupferberg, Mainz 1832 (tr. it.: *Simbolica, o esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, Milano 1984); W.BÖHME, *Bußsakrament im protestantischen Glaubensverständnis*, Lexikon für Theologie und Kirche, II, Herder-Verlag, Freiburg im Breisgau 1957, 838-841; H. STROHL, *Il pensiero della Riforma. Il protestantesimo nell'unità fondamentale dei suoi principi e dei suoi orientamenti*, Il Mulino, Bologna 1971, 109-155; 293-307; T.N. TENTLER, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton University Press, Princeton 1977, 345-370; E. ISELOH, *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß*, Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1985³ (tr. it.: *Compendio di storia e teologia della riforma*, Morcelliana, Brescia 1990); O. BAYER, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989³, 164-202; E. BEZZEL, *Beichte*, III: *Reformationszeit*, in G. KRAUSE - G. MÜLLER (eds.), *Theologische Realenzyklopädie*, vol. v, W. de Gruyter, Berlin - New York 1976ss, 421-424; K.J. LUALDI - A.T. THAYER (eds.), *Penitence in the Age of Reformations*, Ashgate Publishing, Aldershot 2000, 10-115.

salvezza, e la cui struttura sarebbe stata stabilita dalla Chiesa. Sostennero inoltre che da tale “segno” dovevano essere esclusi i tre atti del penitente di cui parlava la teologia medievale (*contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*), affermando che essi non possono essere rettamente compiuti dal peccatore, né, tanto meno, preparare l’uomo alla giustificazione. Il “segno” della penitenza, per loro, sarebbe dunque costituito esclusivamente dall’assoluzione elargita dal ministro, nella quale, però, essi vedevano soltanto l’annuncio di un’offerta di perdono da parte di Dio. Asserirono infine che l’assoluzione può essere impartita da ogni fedele cristiano.

A sostegno delle loro tesi i riformatori addussero diversi argomenti.

a) *Sulla condizione dell’uomo dopo il peccato*. Sia per Lutero sia per gli altri riformatori, il peccato originale avrebbe oscurato e distrutto l’immagine di Dio nell’uomo, cancellando, così, la sua capacità di cooperare con Dio. Avrebbe inoltre corrotto la natura e reso schiava la volontà umana. L’uomo, di conseguenza, non sarebbe in grado di opporsi risolutamente al peccato neanche dopo aver ricevuto il battesimo, e non avrebbe la capacità di realizzare con le proprie forze un atto di contrizione, né di prepararsi da solo alla giustificazione.

b) *Sulla giustificazione del peccatore per sola fede*. In conformità con il principio fondamentale della Riforma «*solus Deus, solus Christus, sola Scriptura, sola fide, sola gratia*», i protestanti intendevano la giustificazione come un puro dono che Dio offre direttamente ai peccatori, senza nessun altro mediatore al di fuori di Cristo Redentore. Le opere penitenziali dell’uomo, dunque, non svolgerebbero alcun ruolo nel conseguimento del perdono, e Dio concederebbe la giustificazione per *sola fide*, ossia esclusivamente in virtù della fede nella Parola di Dio e nelle sue promesse di salvezza riportate dalla Sacra Scrittura. Per i teologi riformati, del resto, la fede non è un “atto” che l’uomo compie da solo, ma è il risultato dell’azione di Dio, che agisce «*in nobis et sine nobis*», in noi e senza di noi².

c) *Sulla negazione del ministero ordinato*. I riformatori non ammettevano l’esistenza del sacramento dell’ordine, né di un ministero specificamente sacerdotale: riconoscevano unicamente il sacerdozio comune di tutti i battezzati. Secondo loro, dunque, la missione di proclamare le parole della promessa del perdono divino dei peccati non sarebbe riservata esclusivamente al Papa, ai vescovi e ai presbiteri, in quanto Cristo avrebbe affidato tale incarico a tutta la Chiesa, ad ogni suo discepolo.

Un esame più attento del pensiero dei principali riformatori ci consentirà di capire meglio la teologia e la prassi penitenziale elaborate dalla Riforma protestante.

² Cfr. MARTIN LUTERO, *De captivitate babylonica Ecclesiae*, in *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Weimarer Ausgabe, Weimar 1883ss, 6, 530, 12-18 (da adesso in poi WA).

II. MARTIN LUTERO

La tematica della penitenza è centrale nella riflessione teologica di Martin Lutero (1483-1546), tanto che molti autori riconducono la nascita della Riforma proprio alla rinnovata comprensione del peccato, della penitenza e della giustificazione proposta dal teologo di Wittenberg³.

1. *La dottrina luterana sulla penitenza*⁴

Per comprendere il pensiero di Lutero sulla penitenza, occorre tener conto dell'ambiente teologico in cui si formò il riformatore tedesco. All'inizio del XVI secolo nelle università di Erfurt e Wittenberg dominava il nominalismo. Sotto l'influsso della teologia di Guglielmo di Ockham (†1349) e di Gabriel Biel (†1495), si sottolineavano la sovranità di Dio e la sua libertà non vincolata da nulla, neanche dalla sua stessa natura. Si affermava che i comandamenti dipendono esclusivamente dalla volontà di Dio, non dal suo essere né dalla natura dell'uomo, e che, se volesse, Dio potrebbe comandare l'omicidio o l'adulterio, e tali atti diventerebbero buoni. Secondo i fautori della dottrina nominalista, quindi, il fatto che

³ Le principali opere in cui Lutero affronta la questione della penitenza sono: *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (1517): WA 1, 229-238; *Ein Sermon von Ablass und Gnade* (1518): WA 1, 239-246; *Instructio pro confessione peccatorum* (1518): WA 1, 257-265; *Sermo de poenitentia* (1518): WA 1, 317-324; *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518): WA 1, 531-628; *Eine kurze Unterweisung, wie man beichten soll* (1519): WA 2, 59-65; *Ein Sermon von dem Sakrament der Buße* (1519): WA 2, 714-723; *De captivitate babilonica Ecclesiae* (1520): WA 6, 497-573; *Confitendi ratio* (1520): WA 6, 158-169; *Von der Beicht, ob die der Papst Macht habe zu gebieten* (1521): WA 8, 138-185; *Von der Heimlichen Beicht* (1522): WA 10/3, 58-64; *Der Große Katechismus* (1529), IV; *Ein kürzte Vermahnung zu der Beicht*: WA 30/1, 233-238 (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche herausgegebenen im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930*, Göttingen 1959, 725-733 [da adesso in poi BSELK]); *Artikel christlicher Lehre (Die Schmalkaldischen Artikel, 1537)*, III: WA 50, 225-240; 244-247 (BSELK 436-449; 453-457).

⁴ Sul tema cfr. ROTH, *Die Privatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren*, 71-101; K. ALAND, *Die Privatbeichte im Luthertum von ihren Anfängen bis zu ihrer Auflösung*, in IDEM, *Kirchengeschichtliche Entwürfe. Alte Kirche, Reformation und Luthertum, Pietismus und Erweckungsbewegung*, Gütersloh 1960, 452-519; L. KLEIN, *Evangelisch-lutherische Beichte. Lehre und Praxis*, Paderborn 1961; M. GESTEIRA GARZA, *El sacramento de la penitencia en Lutero hasta el año 1521*, in XXX SEMANA DE TEOLOGÍA, *El sacramento de la penitencia*, 14-18 septiembre 1970, Csic, Madrid 1972, 251-302; J.N. WALTJ, *Rémision des péchés chez Luther*, in CONFÉRENCES SAINT-SERGE, XX^e SEMAINE D'ÉTUDES LITURGIQUES, *Liturgie et rémission des péchés*, Paris 2-5 juillet 1973, Edizioni liturgiche, Roma 1975, 265-272; U. STOCK, *Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermonen von 1519*, Brill, Leiden 1982, 111-142; J.E. VERCRUYSE, *Schlüsselgewalt und Beichte bei Luther*, in H. JUNGHANS (a cura di), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag*, 2 voll., Göttingen 1983, 153-169; 775-781; B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, 110-122, 152-154, 274-283; O. BAYER, *Martin Luthers Theologie: eine Vergegenwärtigung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004², 244-245; M. BRECHT, *Luthers neues Verständnis der Buße und die reformatorische Entdeckung*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 101 (2004) 281-291; S. CAVALOTTO, *La pratica della confessione dei peccati nelle Chiese della Riforma*, «Chiesa e Storia» 1 (2011) 157-198, specialmente 160-180.

qualcuno sia condannato o santificato troverebbe la sua ragione non nell'uomo, ma soltanto nell'accettazione da parte di Dio.

Lutero rigettò questa teologia e, con essa, anche la concezione di un Dio irascibile e capriccioso, sempre pronto a punire il peccatore. Egli cercava un "Dio benigno", ma ogni suo sforzo sembrava inutile: in lui, infatti, restavano sempre vive l'esperienza del peccato e della concupiscenza (che egli intendeva come peccaminosità innata)⁵ e la paura dell'ira divina. Tale esperienza del peccato, incancellabile e invincibile, fece cadere Lutero in una profonda angoscia esistenziale, che egli riuscì a superare soltanto quando comprese in modo "nuovo" il significato di Rm 1,17: «È in esso [nel Vangelo] che si rivela la giustizia di Dio, da fede a fede, come sta scritto: "il giusto per fede vivrà"». In questo passo, affermava Lutero, la giustizia di Dio si rende nota non nel senso "attivo", secondo il quale Dio, giusto, punisce il peccatore, ma nel senso "passivo", secondo il quale Dio misericordioso ci rende giusti⁶.

La "scoperta" della *iustitia Dei* passiva fu per Lutero risolutiva. Da essa prese le mosse la sua teologia della giustificazione, il cui primo principio può essere formulato come segue: la giustificazione è operata direttamente ed esclusivamente da Dio, per mezzo della fede che Egli suscita in noi, donandoci la sua grazia; le opere, quindi, non svolgono alcun ruolo nella giustificazione dell'uomo. Imperniata sulla dialettica fede-opere, tale formulazione, che escludeva di fatto la possibilità di una collaborazione del peccatore all'opera della propria salvezza, fornì al riformatore di Wittenberg il fondamento per la critica della concezione della penitenza intesa come sacramento costituito dagli atti del penitente.

⁵ Si noti che nel pensiero di Lutero "l'esperienza del peccato" si identificava non tanto con il senso di colpa conseguente a un'azione peccaminosa, quanto con la *concupiscentia*, ossia con un atteggiamento fondamentale di egoismo che, secondo il teologo di Wittenberg, precederebbe ogni singola azione e spingerebbe al peccato. Mentre dunque per la teologia cattolica la concupiscenza, conseguenza del peccato originale, è *fomes peccati* (stimolo al peccato) ma non è peccato, per Lutero lo è, in quanto la Legge prescrive di «Non desiderare» (Es 20,17; Dt 5,21).

⁶ Lutero giunse a questa conclusione nel 1514, mentre si trovava a Wittenberg nella torre dell'orto del suo convento: è per questo che le sue biografie fanno spesso riferimento alla cosiddetta "esperienza della torre" (*das Turmerlebnis*). Ecco come l'ha raccontata lo stesso riformatore: «Nel momento in cui, per la misericordia di Dio, dopo aver meditato giorno e notte, considerai la connessione tra queste parole: "La giustizia di Dio si rivela in esso [nel Vangelo], come sta scritto: 'il giusto vive della fede' (Rm 1,17)", cominciai a pensare che la giustizia di Dio è quella per la quale il giusto vive mediante il dono della fede, cioè per la fede; e che il senso era che la giustizia di Dio si rivela mediante il Vangelo; la giustizia passiva in virtù della quale il Dio misericordioso ci giustifica per la fede, come sta scritto: "il giusto vive della fede". Da allora, quanto più avevo odiato in passato l'espressione: "giustizia di Dio", tanto più adesso l'amavo e la trovavo piena di dolcezza. E così questo passo di san Paolo fu per me la porta del paradiso» (*Vorrede zum 1. Bande der Gesamtausgaben seiner lateinischen Schriften*, Wittenberg 1545: WA 54, 186. Si veda anche: WA Tr 3, nn. 3232 a-c).

a) *Critica della teologia medievale sulla struttura del segno sacramentale della penitenza*

Lutero rifiutò totalmente e radicalmente la posizione della teologia scolastica, che considerava il sacramento della penitenza costituito da due elementi essenziali: a) la quasi-materia (gli atti del penitente); b) la forma (le parole di assoluzione pronunciate dal ministro).

Il riformatore di Wittenberg negò che si possano far risalire alla Sacra Scrittura — alla esplicita volontà di Cristo — le “tre parti della penitenza” che l’analisi teologica dei maestri medievali aveva individuato e integrato⁷, e respinse con forza, come dottrina pelagiana, l’idea che gli atti del penitente (i suoi sforzi penitenziali) costituiscono la struttura fondamentale della penitenza post-battesimale e svolgano un ruolo determinante nella riconciliazione dell’uomo con Dio. Tali “atti”, anzi, così come erano intesi dagli scolastici, gli apparivano falsi, inutili e oltraggiosi nei confronti di Cristo e del suo sacrificio redentore. Ma vediamo più in concreto su quali argomenti il riformatore tedesco fondava queste ultime tesi.

— Secondo Lutero l’attrizione non sarebbe che lo strazio della coscienza causato dalla Parola di Dio, che, “come un martello che spacca le pietre”, dichiara che ogni uomo è peccatore, e che la punizione per il peccato è la dannazione eterna all’inferno. L’attrizione sarebbe in ultima analisi un sentimento egoistico dell’uomo (si identificherebbe con il timore di soffrire, di perdere la felicità), e non comporterebbe, come affermavano gli scolastici, un moto libero della volontà verso Dio e contro il peccato, né una vera avversione al male (si noti che per Lutero l’attrizione influenzerebbe soltanto il comportamento esteriore dell’uomo, in quanto lo tratterrebbe dal peccare per paura, ma gli lascerebbe il cuore orientato e attaccato al peccato): essa, in definitiva, sarebbe un pentimento falso, che rende l’uomo ipocrita e, di conseguenza, ancora più peccatore davanti a Dio⁸. Affermando che soltanto la fede dà valore al pentimento, Lutero rimproverava inoltre ai teologi “sentenziatori” di teorizzare una contrizione che non ha come principio

⁷ Già nel *Sermone sull’indulgenza e la grazia* (1518) Lutero scriveva: «L’affermazione secondo cui sono tre le parti della penitenza, cioè la contrizione, la confessione e la soddisfazione, non ha alcun fondamento nella Sacra Scrittura né negli antichi santi dottori cristiani» (MARTIN LUTERO, *Ein Sermon von Ablass und Gnade*: WA 1, 243, 4-10. Si veda anche IDEM, *Sermo de poenitentia*: WA 1, 319-324; IDEM, *De captivitate babilonica Ecclesiae*: WA 6, 543-549; IDEM, *Die Schmalkaldischen Artikel*, III, *Von der falschen Buße der Papisten*: BSELK 438-449).

⁸ «La contrizione [...] che è preparata dalla discussione, dalla ricapitolazione e dalla detestazione dei peccati, con la quale uno passa in rassegna i suoi anni, nell’amarezza dell’anima, ponderando la gravità, la moltitudine e la bruttezza dei suoi peccati, la perdita della beatitudine eterna e il conseguimento dell’eterna dannazione, questa contrizione rende ipocrita, anzi addirittura più grande peccatore, perché soltanto porta al timore dei precetti e al dolore per ciò che si perde» (*Sermo de poenitentia*: WA 1, 319, 10-17). Come si può notare, questa concezione della contrizione imperfetta o attrizione è diversa da quella formulata dalla scolastica del XIII secolo: mentre, infatti, per Lutero l’attrizione è un’opera umana meschina, per gli scolastici essa è un moto della volontà dell’uomo, realizzato con l’ausilio divino, contro il male compiuto, e comporta un vero pentimento del peccato, collegato a un inizio di amore verso Dio, Creatore, Legislatore e Bene Supremo.

la fede, e li accusava di aderire al pelagianesimo, perché insegnavano che la sola detestazione della colpa commessa è sufficiente per cancellare il peccato⁹.

— La confessione integra, in cui si enumerano davanti al sacerdote le singole colpe, sarebbe, secondo Lutero, irrealizzabile. Egli, infatti, riteneva impossibile per un uomo conoscere tutti i suoi peccati mortali e arrivare a comprenderne pienamente la malizia¹⁰. Lo sforzo compiuto dal peccatore per fare un'accusa di tutti i peccati, inoltre, non sarebbe, per lui, che un vano tentativo di "autogiustificarsi" attraverso una confessione perfetta, e non lascerebbe alcuno spazio al perdono e alla misericordia divina¹¹.

— La soddisfazione imposta al penitente, finalizzata secondo gli scolastici a cancellare la pena temporale dovuta ai peccati commessi, per Lutero non sarebbe che un uso introdotto arbitrariamente dagli uomini, o, peggio, un abuso perpetrato dall'autorità ecclesiastica, in quanto non sarebbe riconducibile a un'istituzione divina: quando Dio ci perdona, affermava il riformatore, lo fa gratuitamente, senza esigere altro che la fede e la speranza nella sua misericordia; e quando perdona la colpa del peccato perdona anche le pene ad esso collegate¹².

Secondo Lutero, inoltre, l'ingiunzione di opere soddisfattorie costituirebbe un oltraggio al sacrificio redentore di Cristo, unico Salvatore; sarebbe un'ingiuria al Signore Gesù, che ha redento tutta l'umanità peccatrice da ogni colpa e da ogni pena, offrendo al Padre una soddisfazione perfetta, sovrabbondante e infinita: pretendere di soddisfare ulteriormente la giustizia divina con il compimento di opere penitenziali costituirebbe un'imperdonabile mancanza di fede nella giustizia che viene da Cristo e soltanto da Lui, e non sarebbe che un vano tentativo umano di ottenere la giustificazione al di fuori dell'economia della *sola gratia*¹³.

⁹ Cfr. *De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 545, 25-34.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, 16-24.

¹¹ In questo senso Lutero affermava: «Quando vogliamo confessare proprio tutto, non facciamo altro che non voler lasciar nulla da perdonare alla misericordia divina» (*Sermo de poenitentia*, 2: WA 1, 323, 5-6). L'argomento, però, appare poco convincente; al contrario, sarebbe più corretto dire che il penitente che, con retta intenzione, vuole confessare tutto non desidera altro che ricevere dalla misericordia divina il perdono di tutti i peccati.

¹² «Circa la penitenza sacramentale, non abbiamo nessun precetto di Cristo. Essa è stata stabilita dai Pontefici della Chiesa, almeno per quanto riguarda la sua terza parte, cioè la soddisfazione. Perciò è modificabile a discrezione della Chiesa» (*Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, 2: WA 1, 531, 34-36). In altri luoghi Lutero ha negato apertamente che Dio imponga delle pene o esiga soddisfazioni da coloro ai quali ha perdonato le colpe: «Deum autem imponere poenas peccatori confitendi, nego, nec potest probari [...]. Imo Deus remittens peccatum simul culpam et poenam remittit, sciens sat poenarum esse peccatori, si bene vivat ac cum viciis pravisque moribus, praesertim inolitit pugnet [seguono citazioni di Ez 18,21; Jl 2,13; Ps 51,5]. Quibus verbis probatur, Deum esse contentum odio peccati et amore iustitiae» (*Asteristici Lutheri adversus Obeliscos Eckii* [1518]: WA 1, 284, 13-24). Idee analoghe si trovano anche in altri testi: si vedano, ad esempio, *Ein Sermon von den Ablass und Gnade*: WA 1, 244, 15-20; *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, 5: WA 1, 538, 1-35.

¹³ È per queste ragioni che Lutero rimproverava alla teologia romana di aver trattato in modo errato l'argomento della soddisfazione: «Come cosa prima, l'insegnano in modo tale che il popolo non capisce che la vera soddisfazione è il rinnovamento della vita. E, poi, insistono tanto e la rendono così necessaria, da non lasciar posto alla fede in Cristo, tormentando le coscienze con scrupoli, cosicché

— Per quanto riguarda l'assoluzione impartita dal ministro, Lutero rimproverava alla teologia scolastica di aver posto l'accento sul potere gerarchico, e di ignorare che a Pietro e agli Apostoli Cristo ha conferito esclusivamente il ministero della predicazione del Vangelo, che suscita la fede nella remissione dei peccati, e rende così il penitente certo sulla terra della sua giustificazione in cielo. Il riformatore di Wittenberg rigettava inoltre l'insegnamento della teologia romana secondo cui il potere di perdonare i peccati, concesso da Cristo a Pietro e agli altri Apostoli, si trasmette ai loro successori attraverso il sacramento dell'ordine. Tale potere, infatti, secondo Lutero non sarebbe ereditabile come un qualunque bene di questo mondo, e i testi di Mt 16,18-19, Mt 18,15-18, e Gv 20,21-23, in cui si parla della promessa del potere delle chiavi e della facoltà di legare e di sciogliere, di rimettere e di ritenere i peccati, sarebbero da riferire a tutti i fedeli, ad ogni singolo credente, alla Chiesa intera, e non alla sola gerarchia ecclesiastica¹⁴.

b) Rifiuto delle indulgenze

Lutero respinse con particolare forza la dottrina e la prassi delle indulgenze¹⁵, alle quali egli negava ogni valore ai fini della remissione delle pene temporali dovute alla giustizia divina per i peccati commessi¹⁶. Esse, dunque, dovevano essere abolite, in quanto, di fatto, non erano che uno strumento di lucro e di potere nelle mani del clero. Infondevano inoltre una falsa sicurezza nei penitenti, non li inducevano a una vera conversione, non giovavano a guarire la concupiscenza e non stimolavano in loro il desiderio di Dio. Portavano infine al lassismo, e il loro unico risultato era far sì che «il popolo impari a temere, fuggire, avere in orrore la pena dei peccati, non invece allo stesso modo i peccati. Il frutto delle indulgenze

uno corre a Roma, un altro qua, un altro là, chi va alla Certosa, chi in altri posti, chi si flagella con verghe, chi si strazia il corpo con veglie e digiuni [...]; pensando che con l'osservanza di queste pratiche venga il regno di Dio, che invece è dentro di noi. Queste mostruosità le dobbiamo a te, sede romana, alle tue leggi e ai tuoi riti perniciosi, che distruggono l'uomo e portano alla perdizione del mondo, diffondendo la convinzione che si può dare soddisfazione a Dio dei peccati con le proprie opere buone, mentre ciò avviene soltanto attraverso la fede di un cuore contrito» (*De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 548, 20-30). La traduzione italiana è tratta, con le variazioni che abbiamo ritenuto opportune, da MARTIN LUTERO, *La cattività babilonese della Chiesa*, in IDEM, *Scritti politici* (tr. G. Panzieri Saija), Torino 1978, 225-347. Sul tema della soddisfazione come proposito di allontanarsi dal peccato e di condurre una vita nuova, migliore, più cristiana, punto dottrinale decisivo della riforma luterana, cfr. *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, 5, WA 1, 538; *Ein Sermon von dem Sakrament der Buße*, WA 2, 722, 6-7.

¹⁴ Cfr. *De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 546-547; *Evangelium von den zehn Aussätzigen* (1521), WA 8, 394.

¹⁵ Oltre che nelle *Tesi sulle indulgenze* (*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, WA 1, 229-238), Lutero espose il suo pensiero su questo tema nel *Sermone sull'indulgenza e sulla grazia*: WA 1, 239-246, e nelle *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, WA 1, 531-628.

¹⁶ Per Lutero le indulgenze possono eventualmente cancellare le sole pene canoniche, le uniche, secondo lui, su cui la Chiesa ha giurisdizione; in questo senso egli scrisse: «Cum indulgentiae prorsus nihil boni conferant animabus ad salutem aut sanctitatem, sed tantummodo poenam externam olim canonice imponi solitam, auferant» (*Lettera ad Alberto di Brandeburgo, arcivescovo di Magonza* [31 ottobre 1517], WA Br 1, 111, 34-36 [n. 48]).

è considerato perciò di scarso valore, mentre è grande la sicurezza e la licenza di peccare [...]. Il popolo dovrebbe piuttosto essere esortato ad amare la pena e ad abbracciare la croce»¹⁷.

c) Negazione della penitenza come vero e proprio sacramento

A partire dal 1520 Lutero negò il numero settenario dei sacramenti, e ne ammise soltanto tre: il battesimo, la penitenza e il pane eucaristico¹⁸. Successivamente, sulla base del concetto di sacramento da lui formulato, negò anche il carattere sacramentale della penitenza, riducendo a due il numero dei sacramenti veri e propri: il battesimo e la Cena del Signore. Egli affermava infatti che i sacramenti della Nuova Alleanza devono necessariamente contenere un segno visibile (una *res*, che egli intendeva come realtà corporea o azione fisica: il lavacro con l'acqua, nel battesimo; la comunione con il pane e il calice, nella Cena) istituito direttamente da Cristo, legato alla promessa della remissione dei peccati, fatta dallo stesso Signore, e atto a suscitare la fede che giustifica. Ritenendo tuttavia che nella penitenza non esista una *res* di questo tipo, Lutero concluse che essa non può essere considerata un vero sacramento¹⁹. Ciò che, secondo lui, nella Chie-

¹⁷ MARTIN LUTERO, *Sermo in die S. Matthiae* (24 febbraio 1517), WA 1, 141, 23-28. Questo testo aiuta a comprendere meglio la critica teologica di Lutero alla dottrina e alla pratica cattolica delle indulgenze. Secondo il riformatore tedesco l'indulgenza intesa come dispensa dalla pena è da rifiutare perché si oppone al significato autentico delle opere penitenziali, mediante le quali il cristiano peccatore si unisce al sacrificio di Cristo e si conforma al mistero della sua croce salvifica; l'intera vita del cristiano, pertanto, deve essere penitenza: «Il Signore e nostro Maestro Gesù Cristo — si legge nella prima delle sue tesi sulle indulgenze —, dicendo: “Fate penitenza...!” (Mt 4,17), volle che tutta la vita dei fedeli fosse una penitenza» (*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, 1: WA 1, 233). In discussione, dunque, non era l'esercizio di opere penitenziali volontarie da parte dell'uomo giustificato, al fine di morire quotidianamente alla concupiscenza (al peccato, avrebbe detto Lutero) e di vivere in conformità con la nuova vita in Cristo. Lo conferma, del resto, anche la *Confessione di Augusta* (1530): «[I luterani] hanno sempre insegnato, riferendosi alla croce, che i cristiani devono sopportare le afflizioni [...]. Inoltre insegnano che ogni cristiano debba esercitarsi nella disciplina del corpo e tenerlo a bada con esercizi fisici e fatiche, in modo che la sazietà o l'ozio non lo stimolino a peccare, ma non perché mediante quegli esercizi meritiamo la grazia o diamo soddisfazione per i peccati» (*Confessio Augustana*, 26, BSELK 105-106).

¹⁸ Cfr. *De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 501, 33-34.

¹⁹ «È sembrato opportuno chiamare sacramenti le promesse che sono state fatte [da Cristo] e associate a segni particolari. Le altre, non unite a segni, sono pure e semplici promesse. Ne segue, se vogliamo parlare con proprietà, che nella Chiesa di Dio ci sono solo due sacramenti: il battesimo e il pane [eucaristico], poiché solo in questi vediamo che è stato istituito da Dio un segno associato alla promessa della remissione dei peccati. Infatti, il sacramento della penitenza, che io ho annoverato [in altre occasioni] con questi due, è privo di un segno visibile istituito da Dio» (*De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 572, 10-16). Come si può notare, l'argomento utilizzato da Lutero (la penitenza non è vero sacramento perché è segno senza *res*) è decisamente debole. Altri riformatori invece, come ad esempio Melantone, riconoscevano un segno nella pratica della “confessione evangelica”, anche se lo identificavano soltanto con alcuni *verba*, ossia con le parole dell'assoluzione, che risalgono a Cristo (cfr. Gv 20,21-23) e sono in grado di suscitare la fede nella promessa divina della remissione dei peccati. Nella *Confessione di Augusta*, infatti, si parla della penitenza come di un vero sacramento, che tuttavia, in quanto *signum efficax*, è inteso, come già in Lutero, più come uno strumento di conoscenza atto a suscitare o a confermare la fede, che come un canale della grazia di Dio e un mezzo per comunicare la salvezza; cfr. *Confessio Augustana*, 25, BSELK 97-100.

sa romana “usurperebbe” tale nome non sarebbe altro che una mera istituzione ecclesiastica²⁰.

Cos’era, allora, la penitenza per Lutero? Era un semplice segno di salvezza collegato all’assoluzione, momento in cui risuonano le parole della promessa divina del perdono dei peccati (“a chi rimetterete i peccati, saranno rimessi” [Gv 20,23]), promessa avverata una volta nel battesimo e valida per sempre. Attraverso tali parole, affermava il riformatore di Wittenberg, il penitente può far memoria del perdono battesimale, così che, mediante la fede si riattivino in lui i suoi effetti²¹: in questo senso Lutero intendeva la penitenza come «memoria baptismatis» e «via ac reditus ad baptismum»²².

A proposito di quest’ultimo punto, è opportuno ricordare che il riformatore tedesco rifiutava anche la dottrina patristica che vedeva nella penitenza la seconda tavola di salvezza dopo il naufragio della grazia battesimale perduta a causa dei peccati personali²³. Egli, infatti, sosteneva che la “nave di salvezza”, che è il battesimo, non può naufragare²⁴: è impossibile, dunque, che venga meno il *testamentum* o promessa divina di remissione dei peccati, purché, ogni volta che è assalito dal terrore a causa delle sue colpe, l’uomo ricordi e riattualizzi, mediante la fede, le parole di salvezza pronunciate nel lavacro battesimale. Da qui l’insistenza con cui Lutero affermava la necessità che nella penitenza il cristiano faccia memoria del suo battesimo: «Come la verità della promessa concessa da Dio a noi perdura nei suoi effetti fino alla morte, così la fede in essa non deve mai mancare, deve invece essere alimentata e rafforzata fino alla morte nel ricordo della promessa fatta a noi nel battesimo. Perciò, quando ci rialziamo dal peccato e facciamo penitenza, non facciamo altro che ritornare alla fede del battesimo, da cui ci eravamo allontanati, ritorniamo a quella promessa che avevamo nel peccato dimenticata [...]. Vedi che ricchezza possiede il cristiano, cioè chi ha ricevuto il battesimo: anche volendo, non può perdere la sua salvezza, sia pur coi peggiori peccati, purché non si rifiuti di credere. Nessun peccato può condurlo alla dannazione, fatta eccezione per la miscredenza: tutti, se la fede ritorna o rimane salda nella promessa divina fatta a chi riceve il battesimo, in un attimo sono sommersi dalla fede medesima,

²⁰ Cfr. *De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 543-544; *Die Schmalkaldischen Artikel*, III, 4, BSELK 438-441; 447.

²¹ Cfr. *De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 535, 1-11.

²² *Ibidem*, WA 6, 572, 16-17; cfr. *Der Große Katechismus*, IV, *Von der Taufe*, BSELK 706, 26-27. Sulla relazione tra battesimo e penitenza in Lutero cfr. KLEIN, *Evangelisch-lutherische Beichte*, 57-59.

²³ Cfr. TERTULLIANO, *De paenitentia*, 4,2; CCL 1,306; GIROLAMO, *Epist.* 130, 9, CSEL 56, 189.

²⁴ «Intenderai quanto sia pericoloso, anzi falso, tenere la penitenza in conto di seconda tavola dopo il naufragio e quanto più pericoloso ancora sia credere che attraverso il peccato si annulli la potenza del battesimo e che la nave sia stata colpita. Quella nave sarà sempre intatta ed invulnerabile, mai si dissolverà in pezzi, in essa tutti sono trasportati verso un porto di salvezza, cioè verso la verità di Dio che promette nei sacramenti» (MARTIN LUTERO, *De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 529, 22-27).

anzi dalla veracità di Dio, che non può rinnegare se stesso, se tu lo riconoscerai e avrai ferma fiducia nella sua promessa»²⁵.

Lutero, dunque, vedeva la penitenza come un complemento o un prolungamento del sacramento del battesimo, in cui il fedele riceve non soltanto l'assicurazione che gli sono stati perdonati tutti i peccati commessi prima della sua ricezione, ma anche il pegno della remissione di quelli futuri. La promessa divina della remissione dei peccati, fatta nel battesimo, possiede, osservava il riformatore, una validità permanente (si estende a tutta la vita), e a tale promessa il credente deve continuamente tornare, così da ripristinare ciò che è stato interrotto a causa del peccato post-battesimale²⁶.

Per Lutero, in definitiva, il *paenitentiae sacramentum* vero e autentico sarebbe il battesimo, mentre la penitenza post-battesimale graviterebbe nell'orbita di quest'ultimo. In qualche modo, dunque, egli collocava la penitenza in un ambito sacramentale, senza però mai ammettere che essa possa essere considerata un sacramento nel senso rigoroso del termine.

d) *Gli elementi costitutivi della penitenza secondo Lutero*

Eliminati dal suo “segno” gli atti umani, Lutero riduceva la penitenza all'accettazione nella fede della misericordia di Dio, che vuole salvare i peccatori, misericordia che viene loro annunciata nel momento dell'assoluzione.

Più precisamente, secondo il riformatore tedesco, la penitenza sarebbe costituita da tre elementi: a) la “parola” che annuncia il perdono, ossia l'assoluzione; b) la “grazia”, per la quale Dio non imputa più i peccati al peccatore; c) la “fede”, con cui il penitente ascolta la parola di perdono e si abbandona alla misericordia di Dio, che lo riveste dei meriti di Cristo e lo considera giustificato²⁷.

²⁵ *Ibidem*, WA 6, 528, 6-10 - 529, 11-17.

²⁶ In questo senso Lutero scriveva: «Il battesimo non può diventare vano mai, a meno che, perduta la fede, non rifiuti di ritornare alla salvezza; potrai allontanarti dal sacramento, ma non per questo diventa vano. Così sei stato battezzato una volta col sacramento, ma devi sempre esser battezzato con la fede (*semel es baptisatus sacramentaliter, sed semper baptisandus fide*)» (*De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 535, 8-11).

²⁷ Così spiegava Lutero: «Vi sono tre cose in questo sacramento della penitenza: La prima è l'*absolutio*, cioè la parola del sacerdote che ti dice, indica e annuncia che sei sciolto e il tuo peccato è perdonato davanti a Dio, secondo quello che dicono e nella forma delle parole sopra citate di Cristo a san Pietro. La seconda è la grazia, il perdono del peccato, la pace e la consolazione della coscienza, come dicono le parole; per questo è chiamato sacramento, un segno santo, nel quale si ascolta esteriormente la parola che significa i beni spirituali comunicati interiormente, così che il cuore è consolato e pacificato. La terza è la fede, che ritiene con fermezza nello spirito che l'assoluzione e la parola del sacerdote sono vere in virtù della parola di Cristo: “Ciò che scioglierai sarà sciolto, ecc.”. E dalla fede dipende l'insieme di questi elementi perché è solo la fede a far sì che il sacramento operi ciò che significa e si avveri tutto ciò che il sacerdote dice, perché come credi così ti accade. Senza questa fede ogni assoluzione e ogni sacramento sono vani e anzi sono più dannosi che utili» (*Ein Sermon von dem Sakrament der Buße*, WA 2, 715, 21-34). Lo schema proposto da Melantone era diverso, ma presentava alcuni elementi simili: «La penitenza consiste propriamente in queste due parti. L'una è la contrizione, vale a dire i terrori che colpiscono la coscienza per la conoscenza del peccato; l'altra è la fede, che è concepita ad opera del Vangelo o dell'assoluzione, ed egli [il peccatore] crede che i peccati

Di fronte a questa dottrina si potrebbe pensare che Lutero non riconoscesse alcun ruolo alla confessione dei peccati. In realtà una certa funzione gliela attribuiva, in quanto, nel riconoscersi peccatori al cospetto di Dio e del ministro dell'assoluzione, egli vedeva e indicava la via obbligata per poter ascoltare le parole divine di perdono, fonte di grande consolazione spirituale²⁸. Relativizzava molto, però, il valore della confessione auricolare, fino ad affermare che la manifestazione dei peccati deve essere sempre lasciata alla libera scelta dell'uomo: la confessione integra dei peccati, in altre parole, non sarebbe necessaria per ottenerne il perdono²⁹.

Per quanto riguarda l'imposizione di opere soddisfattorie finalizzate alla remissione delle pene temporali, Lutero, come si è visto, la riteneva una pratica inutile ai fini della salvezza, e ne negava risolutamente l'istituzione divina. Ciò non significa, tuttavia, che egli negasse anche la potestà della Chiesa di imporre in alcuni casi opere penitenziali, o di comminare, se necessario, una scomunica³⁰. Più esattamente, secondo il riformatore tedesco, tali opere potevano essere imposte, come accadeva nella Chiesa antica, ma soltanto come "pene canoniche", da infliggere ai peccatori pubblici come misura disciplinare, e non, dunque, come soddisfazione per le pene temporali. Volte ad aiutare i peccatori a correggersi,

gli sono rimessi a causa del Cristo; egli consola la sua coscienza e la libera dai terrori» (*Confessio Augustana*, 12, *Von der Buße*, BSELK 66-67).

²⁸ Cfr. *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, 7, WA 1, 540. Riguardo alla confessione come strumento di conforto per l'uomo tormentato dalla coscienza dei suoi peccati, Lutero scrisse: «La confessione segreta, come viene fatta ora, sebbene non trovi conferma nella Scrittura, tuttavia mi piace moltissimo e la stimo utile, anzi necessaria, né vorrei che non ci fosse; anzi, mi rallegro che sia stata istituita nella Chiesa di Cristo, poiché è l'unico conforto per le coscienze tormentate (*afflictis conscientis unicum remedium*). Infatti, manifestati i nostri rimorsi al fratello ed avendogli rivelato in spirito fraterno la colpa nascosta, riceviamo dalla sua bocca una parola di conforto detta da Dio. Ascoltandola con fede, ritroviamo la pace nella misericordia di Dio, che ci rivolge la sua parola per mezzo del fratello» (*De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 546, 11-17).

²⁹ Per comprendere i testi citati occorre ricordare che per Lutero, se la confessione dei peccati è effettivamente riconducibile a un ordine di Cristo, alla base della confessione segreta e integra delle colpe davanti a un confessore non vi sarebbe che un mero precetto ecclesiastico, fonte di numerosi abusi sulle coscienze. In questo senso egli scrisse: «Poiché l'assoluzione e la virtù delle chiavi sono anche di consolazione e di aiuto contro il peccato e la cattiva coscienza e nel Vangelo sono state istituite da Cristo stesso, la confessione e l'assoluzione non dovranno mai essere abolite nella Chiesa, particolarmente per le coscienze delicate e timorose e per la gioventù ribelle e insolente, perché venga ascoltata, esaminata e formata nella dottrina cristiana. L'enumerazione dei peccati però dev'essere lasciata alla libertà di ciascuno, cosicché si dica o non si dica ciò che si vuole» (*Die Schmalkaldischen Artikel*, III, 8, BSELK 454-455). Lutero, in particolare, negava alla Chiesa la potestà di imporre l'obbligo della confessione integra dei peccati gravi, da compiersi una volta all'anno, come stabilito da una norma emanata dal Concilio Lateranense IV (1215); cfr. *Von der Beicht, ob der Papst Macht habe die zu gebieten*, WA 8, 138-185; *Confitendi ratio*, WA 6, 158-169; *De captivitate babilonica Ecclesiae*, WA 6, 546-548; *Der Große Katechismus*, IV, BSELK 725-726.

³⁰ Lutero distingueva due tipi di scomunica: a) la scomunica maggiore (comminata dal Papa) che, prevedendo l'imposizione di pene temporali, doveva essere riservata, a suo avviso, alle autorità civili; b) la scomunica minore, che egli considerava la vera scomunica cristiana, e che consisteva nel «non ammettere i peccatori pubblici e pertinaci al sacramento e alla comunione con la Chiesa, fino a che non siano riusciti a emendarsi e a evitare i loro delitti» (*Die Schmalkaldischen Artikel*, III, BSELK 456-457).

ma anche a mantenere l'ordine e a tutelare la pubblica moralità e il buon costume nella comunità cristiana, esse, secondo Lutero, non contribuirebbero in alcun modo alla remissione dei peccati³¹. Dovrebbero inoltre scontarsi prima dell'assoluzione, in modo da suscitare e manifestare la conversione del peccatore³².

Collocandosi nella stessa linea della scuola scotista, rappresentata da Guglielmo di Ockham, il riformatore di Wittenberg intendeva poi l'assoluzione e la sua efficacia come espressione del patto o promessa divina della remissione dei peccati, promessa contenuta nel Vangelo (cfr. Mt 18,18; Gv 20,23) e annunciata a viva voce agli uomini. All'assoluzione, tuttavia, egli riconosceva soltanto un valore puramente dichiarativo del perdono concesso da Dio.

Sulla base della dottrina della giustificazione da lui elaborata, infine, Lutero intendeva in modo nuovo la grazia del perdono offerta con l'assoluzione: la giustificazione, per lui, non sarebbe che l'azione con cui Dio dichiara il credente giusto per i meriti di Cristo, riversando su di lui una "giustizia straniera" (la grazia divina), la quale avvierebbe poi nell'uomo un processo di risanamento, di trasformazione morale e di santificazione. La grazia, però, era intesa dal riformatore non come partecipazione alla natura divina e, quindi, come elevazione dell'uomo alla vita soprannaturale, ma come una realtà esterna alla persona. Egli, infatti, sosteneva che il peccatore resta tale anche dopo aver ricevuto la giustificazione, in quanto l'atteggiamento peccaminoso della concupiscenza rimane nel suo essere. È questa convinzione che lo portò a dire, a proposito dell'uomo giustificato: «È dunque completamente giusto? No, egli è al tempo stesso giusto e peccatore (*simul iustus et peccator*), peccatore in realtà [per la concupiscenza che c'è in lui], ma giusto in forza della considerazione e della sicura promessa di Dio di redimerlo dal peccato fino a guarirlo completamente; egli è completamente sanato nella speranza, in realtà tuttavia è un peccatore; possiede però la primizia della giustizia, affinché continui ad adoperarsi, sempre con la consapevolezza di essere ingiusto»³³.

³¹ Cfr. *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, 5, WA 1, 538, 1-4.

³² Cfr. *ibidem*, 12, WA 1, 551-552.

³³ MARTIN LUTERO, *Die Vorlesung über den Römerbrief*, 4, 7, WA 56, 272, 16-21. Dall'ultima frase del testo citato si deduce che Lutero non escludeva che l'uomo debba compiere opere buone e progredire nella sequela di Cristo, ma, come precisava in altri luoghi, deve farlo sempre gloriandosi soltanto in Dio e non nelle proprie opere; cfr. MARTIN LUTERO, *In Ep. S. Pauli ad Galatas Commentarius*, WA 40/1, 51, 21-32. Sul significato dell'espressione *simul iustus et peccator* in Lutero, cfr. R. KÖSTERS, *Luthers These "Gerecht und Sünder zugleich". Zu dem gleichnamigen Buch von Rudolf Hermann*, «Catholica» 18 (1964) 48-77; 193-217; 19 (1965) 136-160; 210-224; J. WICKS, *Living and Praying as "Simul Iustus et Peccator"*. A Chapter in Luther's Spirituals Teaching, Gr. 70 (1989) 521-548; G. IAMMARRONE, *Il dialogo sulla giustificazione: la formula "simul iustus et peccator" in Lutero, nel Concilio di Trento e nel confronto ecumenico attuale*, Padova 2002.

e) *Il ministro della confessione e dell'assoluzione*

Lutero affermava che ogni discepolo di Cristo ha facoltà di ascoltare la confessione e di dare l'assoluzione a un suo fratello nella fede, di ricordargli, cioè, il Vangelo della misericordia (Gv 20,21-23) e di rassicurarlo circa l'avvenuto perdono dei suoi peccati in virtù della promessa del Signore: «In questa interpretazione — scriveva il riformatore di Wittenberg — abbiamo dalla nostra parte un'altra affermazione di Cristo che dice: “Tutto ciò che legherete sulla terra, sarà legato in cielo; tutto ciò che scioglierete sulla terra, sarà sciolto anche in cielo” (Mt 18,18). Cristo parla per tutti i cristiani, e ripete: “Ancora dico a voi: se due di voi saranno d'accordo sulla terra, otterranno dal Padre mio che è nei cieli tutto ciò che chiederanno” (Mt 18,19). E il fratello che manifesta al fratello i suoi segreti, chiedendo perdono, certo consente con lui nella verità, cioè in Cristo. Confermando ancor più chiaramente le cose dette prima, Cristo aggiunge: “In verità vi dico: dovunque saranno due o tre persone raccolte in mio nome, io sarò con loro” (Mt 18,20). Perciò io non dubito che sia assolto dai suoi peccati chiunque confessandoli, spontaneamente o indotto dal rimprovero, chiederà perdono in presenza di un fratello, qualsiasi cosa vaneggi a questo proposito la prepotenza dei Papi, avendo Cristo dato a qualsiasi suo fedele la facoltà di assolvere»³⁴.

Per Lutero, dunque, ogni cristiano può agire come ministro della penitenza e impartire l'assoluzione; a differenza di quanto insegna la Chiesa romana, non è necessario che egli riceva il sacramento dell'ordine e una speciale potestà di giurisdizione³⁵. Il riformatore insisteva inoltre nell'affermare che il confessore non è, come sostenevano gli scolastici, un giudice che esercita il suo ministero valutando il pentimento e la gravità delle colpe dei peccatori, al fine di imporre loro soddisfazioni adeguate e di emettere poi una sentenza di assoluzione³⁶, ma è un semplice servitore della parola, il cui compito si esaurisce nell'annuncio del Vangelo della remissione dei peccati. Egli, dunque, attua sempre e soltanto come

³⁴ MARTIN LUTERO, *De captivitate babilonica Ecclesiae*: WA 6, 547, 7-20. Più avanti il riformatore tedesco tornava con forza sull'argomento: «Voglio esortare codesti principi di Babilonia e vescovi di Bethaven [luogo in cui secondo il profeta Osea si praticava l'idolatria: cfr. Os 10,8] a trattarsi dal riservare a sé la remissione dei peccati e a permettere libera facoltà di udire le confessioni a tutti i fratelli e sorelle, affinché il peccatore riveli la sua colpa a chi vuole, cercando perdono e conforto nella parola di Cristo udita dalla bocca del fratello» (*ibidem*: WA 6, 547, 26-30).

³⁵ «Nel sacramento della penitenza e nel perdono del peccato, non fa più il Papa o il vescovo del più umile sacerdote; anzi, nel caso che manchi il sacerdote, può fare lo stesso qualunque cristiano, sia egli donna o bambino» (*Ein Sermon von Sakrament der Buße*: WA 2, 716, 25-28). La tesi fu annoverata tra gli errori di Lutero condannati dalla Bolla «*Exsurge Domine*» (16-06-1520) di Leone X: cfr. DH 1463.

³⁶ Cfr. *De captivitate babilonica Ecclesiae*: WA 6, 543-544; *Assertio omnium articulorum*, 11: WA 7, 119-120. Valga come esempio il seguente testo di Melantone: «L'assoluzione è infatti semplicemente il mandato di assolvere e non è un nuovo obbligo giudiziale a indagare i peccati. Dio è infatti il giudice, che ha conferito agli Apostoli non l'ufficio di giudicare, ma l'esecuzione della grazia (*nicht das Richteramt, sondern di Gnadexekution*), ha comandato di assolvere coloro che lo desiderano e di scioglierli anche dai peccati che non ricordano. L'assoluzione è perciò voce del Vangelo mediante la quale noi riceviamo consolazione e non è un giudizio o una legge» (MELANTONE, *Apologia Confessionis Augustanae*, 12: BSELK 273, 15-20).

strumento dell'azione della parola di Dio, l'unica che causa la fede e concede la grazia del perdono.

Si ricordi, però, che Lutero, se da un lato affermava che ogni discepolo di Cristo può ascoltare le confessioni dei suoi fratelli, dall'altro riconosceva che, di norma, è preferibile confessare i propri peccati al ministro (*der Beichtiger* o *der Beichtväter*) approvato dalla comunità ecclesiale, non soltanto in ragione della sua scienza ed esperienza, ma anche, e soprattutto, perché egli ha ricevuto il ministero della parola di Dio e della cura pastorale dei fedeli³⁷.

2. La prassi penitenziale proposta da Lutero

Nonostante rifiutasse la forma di celebrazione della penitenza in uso nella Chiesa Cattolica Romana, Lutero non soppresse mai la pratica della confessione privata o individuale³⁸: per tutta la vita, anzi, consigliò vivamente ai credenti di confessare i loro peccati per trovare la pace della coscienza³⁹.

Ne riformò, tuttavia, la celebrazione, fino a cambiarne radicalmente il rito, dal quale escluse sia la manifestazione del pentimento del peccatore, sia la necessità della confessione integra dei peccati commessi, sia, infine, l'imposizione delle

³⁷ Cfr. *De captivitate babilonica Ecclesiae*: WA 6, 543-544; *Kleiner Katechismus* (ediz. 1529), *Eine kurtze weise zu beichten für die einfältigen, dem Priester*: WA 30/1, 343-345; BSELK 517-519.

³⁸ È interessante notare, a questo proposito, che tra il giugno del 1521 e il marzo del 1522, mentre Lutero (rifugiatosi nel castello di Wartburg dopo essere stato messo al bando dall'editto di Worms) era assente da Wittenberg, Carlostadio (Andreas Rudolph Bodenstein, di Karlstadt) soppresse nella città sassone la confessione privata, sostenendo che essa non soltanto non è necessaria a preparare alla comunione eucaristica, ma è addirittura dannosa ai fini della retta ricezione della Cena del Signore: se infatti la confessione donasse già il perdono, affermava il teologo protestante, la Cena perderebbe il suo valore e il suo significato. Rientrato a Wittenberg nel marzo del 1522, Lutero condannò i cambiamenti introdotti dagli iconoclasti esaltati (*Schwärmer*) guidati da Carlostadio e, soprattutto, riprovò gli abusi derivanti dall'abolizione della confessione. La sua soppressione, infatti, aveva portato i fedeli ad accostarsi alla Cena senza la dovuta preparazione, in quanto era stato loro insegnato che, per accedere alla Comunione, era sufficiente avere fede nella presenza del corpo e del sangue del Signore nel pane e nel vino. Era dunque negato ogni valore all'insegnamento apostolico secondo cui, prima di accostarsi alla Mensa del Signore, ognuno deve esaminare la propria coscienza, chiedersi perché vada a ricevere il sacramento e se vi si accosti in modo degno, e, qualora si trovi in stato di peccato, confessarsi e chiedere previamente l'assoluzione; cfr. MARTIN LUTERO, *Ein Sermon am grünen Donnerstag* (1523): WA 12, 476-482.

³⁹ Valga come esempio ciò che egli scrisse nel *Grande Catechismo*: «Noi insegniamo dunque che la confessione è cosa eccellente (*magnifica*), preziosa (*pretiosa*) e consolante (*plenaque consolationis res*), ed esortiamo a non disprezzare un tale bene, di cui la nostra grande miseria deve farci sentire tutto il pregio [...]. Quando esorto alla confessione, non faccio dunque altro che esortare ciascuno ad essere cristiano. Se riesco a condurti fin là, sarò riuscito, nello stesso tempo, a condurti alla confessione. Perché quelli che desiderano diventare pii cristiani, essere liberati dai loro peccati ed avere una coscienza gioiosa, hanno la vera fame e la vera sete e cercano avidamente il pane che può saziarli, come il cervo che è inseguito e divorato dalla sete, cerca una sorgente rinfrescante. «Come un cervo brama le acque correnti, così l'anima mia anela a te, o Dio!», dice il Salmo 42. E cioè, come un cervo assetato aspira a trovare una sorgente fresca, così la mia anima ha sete della Parola di Dio, dell'assoluzione e del sacramento» (*Der Große Katechismus*, IV, *Ein kurtze Vermahnung zu der Beicht*: BSELK 732-733).

opere soddisfattorie. Lo si evince da uno dei più noti formulari da lui elaborati per la confessione privata:

«La confessione comprende due cose. Prima di tutto si devono confessare i peccati; in secondo luogo, bisogna che si riceva l'assoluzione o il perdono da parte del confessore come da Dio stesso e che, lungi dal dubitarne, si creda fermamente che, per mezzo di ciò, i nostri peccati sono perdonati davanti a Dio, nel cielo [...]. Tu devi dire al confessore: "Caro e venerato maestro, vi prego di voler ascoltare la mia confessione e di annunciarmi la remissione dei miei peccati per l'amor di Dio". [Confessore] "Parla!". [Penitente] "Confesso davanti a Dio, io, povero peccatore, che sono colpevole di tutti i peccati" [...]. Ciascuno aggiunga qui quello che ha in più commesso, contro i comandamenti di Dio ed i doveri del suo stato. Ma se qualcuno non si sente gravato da peccati di questo genere o da peccati più gravi, non stia a preoccuparsi, non cerchi ancora altri peccati, non ne fabbrichi con l'immaginazione e non faccia della confessione una tortura. Si limiti, invece, a dichiarare uno o due peccati che sa di aver commesso, e dica: "In particolare, confesso che mi è capitato di bestemmiare, o di pronunciare quelle parole indecenti, o di essere negligente", ecc. Ciò basta. Dopo il confessore dirà: "Dio ti faccia grazia e fortifichi la tua fede! Amen. Credi tu che il mio perdono sia il perdono di Dio?". Il penitente risponderà: "Sì, caro maestro". Ed il confessore aggiungerà: "Ti sia fatto secondo la tua fede. Ed io, per il comandamento di nostro Signore Gesù Cristo, ti perdono i tuoi peccati, nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Amen. Va in pace"»⁴⁰.

Altrove, sempre a proposito del modo di fare la confessione, Lutero affermò che è sufficiente che il penitente si riconosca peccatore genericamente (o reo di ogni colpa), e che manifesti poi in particolare quei peccati che turbano maggiormente la sua coscienza, senza alcun bisogno di fare un esame dettagliato⁴¹ o di tener conto delle circostanze dei peccati⁴².

⁴⁰ *Kleiner Katechismus* (ediz. 1531), *Wie man die Einfältigen soll lehren beichten*: WA 30/1, 383-387; BSELK 517-519. Per il rito si veda anche WA Tr 3, 581 (n. 3739).

⁴¹ Così Lutero giustificava la validità di una confessione generica, non preceduta da un esame analitico e circostanziato della coscienza: «Questa penitenza non è parziale e limitata, come quella [papista] dei peccati attuali e non è incerta come quella. Qui non si discute se vi sia o non vi sia peccato, ma ci si prostra a terra, si afferma che tutto ciò che ci riguarda è soltanto peccato e che non vi è nulla in noi che non sia peccato ossia colposo. Perché allora continuare a cercare, a dividere, a distinguere? [...]. La confessione non potrà essere falsa, incerta, manca o incompleta. Chi confessa infatti che tutto in lui è soltanto peccato, costui include tutti i peccati, non ne esclude e non dimentica nessuno» (*Die Schmalkaldischen Artikel*, III, 3; BSELK, 446-447). Qui Lutero sembra aver dimenticato che l'uomo non pecca "in maniera generale", ma si rende colpevole di trasgressioni "singole e determinate". «Di conseguenza — sostiene Möhler — anche la vera confessione della colpa davanti a Dio scende ai particolari e, in modo simile, anche la confessione davanti al sacerdote» (cfr. MÖHLER, *Simbolica*, 250). Non bastano, quindi, né un pentimento "generale" (per quanto esso possa includere la detestazione di ogni peccato) né una confessione "indeterminata".

⁴² «Io direi — scriveva Lutero — di ignorare del tutto l'aspetto delle circostanze dei peccati. Presso i cristiani ha valore una sola circostanza, e cioè che il fratello ha peccato. Nessuna persona, infatti, può essere messa alla pari con la fraternità cristiana, e non conta niente la considerazione dei luoghi, dei tempi, dei giorni, delle persone e di altri elementi irrilevanti, che diventano solo superstizione e

Accanto a questa forma privata di confessione, libera e volontaria, in cui i penitenti cercano il perdono delle loro colpe, la consolazione dello spirito e la pace della coscienza, Lutero ne ammetteva un'altra, cui attribuiva carattere di obbligatorietà: la cosiddetta "confessione-esame", da compiersi prima di accedere alla Comunione, e orientata a preparare i fedeli a ricevere l'Eucaristia con la giusta disposizione, ossia con fede nella presenza eucaristica di Cristo e liberi dai peccati personali. Secondo il riformatore tedesco, infatti, chi intendeva partecipare alla Cena doveva comunicarlo personalmente al suo pastore. Successivamente, attraverso un colloquio-esame da tenersi nel tempo stabilito, il ministro si accertava che il fedele avesse la necessaria fede, la giusta comprensione del sacramento e le altre condizioni richieste per accedere alla Comunione. In particolare, gli chiedeva di ripetere le parole dell'istituzione dell'Eucaristia e di spiegare cosa lo spingesse ad accostarsi. A questo esame sul dogma seguiva la "parte morale", nella quale il pastore verificava se il fedele aveva commesso qualche peccato pubblico, se se ne era allontanato o, almeno, se era veramente pentito e aveva intenzione di confessarsi e di chiedere l'assoluzione⁴³.

Come si evince da questa prassi, Lutero riaffermò dunque la stretta connessione tra Comunione e confessione assai viva nel Medioevo⁴⁴. Per lui, come per i suoi seguaci, chi non si accostava alla confessione non doveva essere ammesso neanche alla Cena⁴⁵.

che non servono ad altro che a dare importanza a cose di nessun peso in confronto con quelle che pesano davvero, quasi che esistesse qualcosa di più alto e grande della gloria della fraternità cristiana. Ci inchiodano ai luoghi, ai giorni, alle persone, affinché il nome del fratello significhi sempre meno per noi e ci pieghiamo alla schiavitù dimenticando la libertà: invece per noi queste circostanze hanno tutte la stessa importanza» (*De captivitate babilonica Ecclesiae*: WA 6, 548, 9-17). In questo testo Lutero sembra riferirsi non tanto alle circostanze oggettive degli atti che possono mutare la gravità o la specie dei peccati, quanto piuttosto ad altre circostanze come, ad esempio, l'essersi confessati o meno nel tempo pasquale, l'essersi rivolti al proprio parroco, ecc.

⁴³ Cfr. MARTIN LUTERO, *Formula Missae et communionis* (1523), § *De communione populi*: WA 12, 215-216; ID., *Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn* (1528), § *Von der rechten christlichen Beicht*: WA 26, 220. Come si è accennato, in nessun caso il pastore poteva costringere i fedeli a confessare le loro colpe; al più poteva negare la Comunione a chi, avendo commesso un peccato pubblico, non si mostrava pentito. Nella pratica a tale esame si aggiungeva una confessione volontaria dei peccati, cui seguiva l'assoluzione; cfr. MARTIN LUTERO, *Ein Brief an die Frankfurt am Main* (1532, stampa 1533): WA 30/3, 565-571.

⁴⁴ A quanto detto si può aggiungere che nell'ordinamento della *Reformatio Wittenbergensis* (14 gennaio 1545), tra i peccati e i delitti sanzionati con la scomunica, si annoverava anche il caso di «quis toto anno nec absolutionem petit, nec accedit ad Coenam Domini» (CREf 5, 639). Come si può notare, quindi, anche se i riformatori rifiutavano il decreto *Omnis utriusque sexus* del Concilio Lateranense IV, la norma ivi stabilita della confessione e della comunione annuale continuò ad esistere presso le loro comunità. Su questo tema si veda anche L. BRAECKMANS, *Confession et communion au Moyen Âge et au Concile de Trente*, Gembloux 1971, 82-86.

⁴⁵ È quanto si evince, ad esempio, dalla *Confessione di Augusta*, in cui si legge: «La confessione nelle nostre chiese non è abolita. Non si usa porgere il corpo del Signore se non a quelli che sono stati prima interrogati e assolti» (*Confessio Augustana*, 25 [*Von der Beicht*]: BSELK 97, 33-37). Qualcosa di simile si affermava nell'ordinamento ecclesiastico promulgato nel 1542 dal Concistoro di Wittenberg: «Il santo sacramento dell'altare non deve essere dato a nessuno che non si sia presentato in precedenza al suo pastore e non sia stato da lui ascoltato individualmente o insieme agli altri e si sia mostrato pentito con l'accusa del peso della sua coscienza e delle mancanze nei beni spirituali e abbia ricevuto

Occorre infine rilevare che a partire dal XVI secolo, accanto alla “confessione-consolazione della coscienza” e alla “confessione-esame catechetico-disciplinare” (entrambe di carattere privato e individuale), fu introdotta nelle comunità luterane una terza forma di confessione, questa volta di carattere pubblico: si tratta della cosiddetta “confessione generale o comunitaria”, integrata nella liturgia eucaristica. Aveva luogo all’inizio della Cena, era fatta ad alta voce dal ministro, che parlava in prima persona plurale, e si concludeva con un’assoluzione collettiva, impartita dallo stesso ministro evangelico⁴⁶. Successivamente essa fu anteposta alla Cena, e celebrata abitualmente dopo i vesperi della domenica. Questo tipo di confessione si diffuse ampiamente tra le comunità luterane e riformate dell’epoca⁴⁷.

* * *

Come si è visto, Lutero propone una dottrina della giustificazione per grazia mediante la fede, opposta alla dottrina e alla prassi penitenziale insegnate e visute dalla Chiesa Cattolica. La posizione luterana, tuttavia, non costituisce di per sé e necessariamente motivo di divisione tra i cristiani, perché anche la Chiesa Cattolica, che rigetta il pelagianesimo, insegna che l’uomo non è giustificato per le sue opere, ma perché, guidato dalla grazia di Dio, si unisce a Cristo nella fede. E tale unione non può non comportare un cambiamento della sua mente, della sua volontà e della sua condotta (la fede, se è viva, è seguita necessariamente dalle opere: cfr. Gc 2,17-26), attraverso il compimento di atti personali liberi e responsabili, come quelli propri del penitente. Secondo la Chiesa Cattolica, dunque, la

consolazione per questo; nel caso i pastori dubitino anche che la persona conosca gli articoli della fede, la ascoltino anche sul catechismo, perché nessuno sia ammesso senza sapere chi sia o che cosa sappia della fede o del sacramento, recando ingiuria al medesimo sacramento» (*Constitution und Artikel des geistlichen Consistorii zu Wittenberg* [1542], in E. SEHLING – G. SEEBASS – E. WOLGAST et alii (a cura di), *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, 18 voll., Leipzig-Heilderber 1902-2006, 1/1, 202). Si vedano, inoltre, le disposizioni del riformatore di Strasburgo Bucero (†1551) per chi voglia accostarsi alla Cena: MARTIN BUTZER, *Von bekerung von sünden, wahrer buß und Christlichem Bannen*, in R. STUPPERICH – CH. STROHM – G. SEEBASS ET ALII (a cura di), *Deutsche Schriften*, 18 voll., Gütersloh 1960-2011, 11/1, 357-360.

⁴⁶ Non sempre, però, questa prassi fu vista favorevolmente, soprattutto per timore che la pratica della confessione privata individuale cadesse in disuso. Nell’ordinamento ecclesiastico promulgato nel 1542 dal Consistoro di Wittenberg, ad esempio, si legge: «Si presti attenzione a che i parroci mantengano un ordinamento e un uso uniforme riguardo alla confessione e che a ciascuno che accusa i propri peccati sia data separatamente l’assoluzione cristiana; e se in qualche luogo fosse accaduto che il popolo abbia ricevuto senza essersi confessato il santo sacramento, o che qualche parroco abbia riunito in un gruppo coloro che intendono comunicarsi all’indomani e abbia pronunciato per loro un’assoluzione generale, questo non deve più accadere» (*Constitution und Artikel des geistlichen Consistorii zu Wittenberg* [1542], in E. SEHLING – G. SEEBASS – E. WOLGAST ET ALII (a cura di), *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, 1/1, 202).

⁴⁷ Si veda, ad esempio, *Kirchenordnungen Anhalt* (1532), in E. SEHLING – G. SEEBASS – E. WOLGAST ET ALII (a cura di), *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, 1/2, 542. Per disposizioni analoghe, emanate dai concistori di altre città, come Brema (1534), Norimberga (1545), ecc., cfr. CAVALLOTTO, *La pratica della confessione*, 176-179. Sul tema si veda anche PH. DENIS, *Remplacer la confession: absolutions collectives et discipline ecclésiastique dans les Églises de la Réforme au XVI^e siècle*, in GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II: quinze études d’histoire*, Paris 1983, 165-176.

fedè in Cristo Redentore è alla base di tutto il processo penitenziale e non può mai mancare nei momenti della contrizione, della confessione, dell'assoluzione e della riparazione delle conseguenze del peccato.

Come ha osservato E. Iserloh, «Lutero [...] ha combattuto come dottrina della Chiesa qualcosa che non era dottrina della Chiesa, ma un'unilaterale opinione della teologia delle scuole del suo tempo, un'opinione comunque assai diffusa. Nei maestri nominalisti di Lutero, ad esempio in Gabriel Biel, l'antica sentenza "se l'uomo compie ciò che è nelle sue forze, Dio non gli nega la grazia" (*Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam*), viene di fatto intesa come se l'uomo potesse da sé prepararsi alla grazia. Se fosse così, l'iniziativa sarebbe comunque dell'uomo. La dottrina cattolica generale invece sottolinea con Lutero che ogni ricerca dell'uomo è preceduta dalla misericordiosa grazia di Dio, l'uomo rientra nell'ordine non per la sua giustizia ma per la grazia che è riversata su di lui "dall'esterno", per una giustizia "straniera", come dice Lutero. "Giustizia straniera" non significa però una giustizia che rimanga estranea e che ci venga attribuita solo dall'esterno. Questa giustizia deve diventare nostra propria»⁴⁸. È, in definitiva, una giustizia che non resta *extra nos*, ma cambia ontologicamente l'uomo, facendolo diventare, in virtù della grazia, figlio di Dio in Cristo, e avviando in lui un effettivo processo di risanamento.

Altri aspetti problematici del pensiero di Lutero sul peccato e la penitenza, già rilevati dai teologi cattolici al tempo del Concilio di Trento, sono i seguenti: a) la concezione del peccato incancellabile e della corruzione della natura umana; b) l'affermazione che gli atti del penitente sono vani e non possono cooperare all'azione della salvezza; c) la negazione della penitenza come vero e proprio sacramento istituito da Cristo, e il suo assorbimento nel battesimo; d) la visione della contrizione come opera umana che pretende di meritare la grazia e il perdono dei peccati; e) la negazione del valore morale dell'attrizione, identificata con "i terrore della coscienza" di fronte a un Dio vendicatore (il che è ben lontano dal concetto biblico di *metánoia*), laddove invece anche all'origine di essa vi è un amore iniziale di Dio, frutto delle mozioni della Misericordia divina; f) la negazione della necessità della confessione integra dei peccati, e l'affermazione della sufficienza di una confessione generica o dell'accusa dei soli peccati che tormentano maggiormente la coscienza; g) l'affermazione che con il perdono delle colpe sono perdonate anche tutte le pene dovute per i peccati, e, allo stesso tempo, il rifiuto dell'imposizione, da parte del ministro, di una penitenza salutare, quasi ciò significasse negare che Cristo è la fonte di ogni riparazione, e, quindi, recare un'offesa ai sovrabbondanti meriti della croce del Salvatore (quando, in realtà, si tratta semplicemente di far partecipare il penitente all'azione riparatrice di Cristo); h) la negazione del ministero ordinato dei vescovi e dei presbiteri (ossia del sacramento dell'ordine e della potestà sacerdotale di perdonare i peccati); l'affermazione

⁴⁸ ISERLOH, *Compendio*, 35-36.

che il potere di rimettere le colpe è stato dato da Cristo a tutta la Chiesa, ad ogni singolo fedele, e che tutti, quindi, possono ascoltare le confessioni dei fratelli e annunciare loro il perdono da parte di Dio; i) la conseguente riduzione del ruolo del confessore a quello di semplice annunciatore della promessa incondizionata di remissione dei peccati, fatta da Cristo e attualizzata in suo nome.

III. ULRICO ZWINGLI

Secondo Ulrico Zwingli (1484-1531), il riformatore di Zurigo, la penitenza evangelica è originata nel peccatore dalla disperazione circa se stesso e le proprie opere, per diventare poi implorazione della misericordia divina, e tale deve rimanere per sempre, in quanto si identifica con la perenne chiamata alla vita nuova ricevuta nel battesimo⁴⁹.

Zwingli concordava con Lutero nell'affermare che Cristo ha istituito soltanto due sacramenti: «Il Cristo ci ha lasciato soltanto due sacramenti: il battesimo e la Cena del Signore [...]. Gli altri sacramenti sono semplici cerimonie che non introducono nulla di nuovo nella Chiesa di Dio. Perciò, non senza giusto motivo, vengono tolte dalla Chiesa»⁵⁰.

A differenza di Lutero, però, il riformatore svizzero rifiutava la confessione privata, seguita dall'assoluzione del ministro, come via per ottenere il perdono dei peccati, affermando che tale perdono è concesso unicamente da Dio, attraverso la sola mediazione di Cristo⁵¹, e che la Scrittura non prevede altra confessione se non quella con cui l'uomo conosce se stesso e si abbandona alla misericordia del Signore, il solo che può perdonare le colpe. Riconosceva naturalmente al cristiano la possibilità di aprire la sua coscienza e di chiedere consiglio a un fratello saggio, in particolare al suo pastore, ma ricordava che questi non può far altro che rimandare il fedele al medico divino, l'unico capace di sanare le ferite del peccato⁵². Il compito del pastore, infatti, consisterebbe per Zwingli non nell'elargire benefici (impartire l'assoluzione), ma nel predicare la parola di Dio, per rendere manifeste, attraverso di essa, sia la miseria del peccato sia la grandezza della grazia divina⁵³. In definitiva, secondo lui la confessione individuale sarebbe

⁴⁹ Cfr. ULRICO ZWINGLI, *De vera et falsa religione commentarius* (1525), 8 (*De poenitentia*): CRef 90, 701-706.

⁵⁰ *Ibidem*, 15 (*De sacramentis*): CRef 90, 761-762.

⁵¹ Cfr. *ibidem*, 19 (*De confessione*): CRef 90, 820-821. Per uno studio sul pensiero di Zwingli riguardo alla confessione privata cfr. ROTH, *Die Privatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren*, 102-132.

⁵² In questo senso Zwingli affermava: «Confessio igitur auricularis ista, nihil aliud est, quam consultatio, qua consilium accipimus ab eo, quem ad hunc usum Deus posuit, ut legem ex ore ipsius quaeramus, quoniam pacto possimus menti requiem parere. Ecce ergo claves, ecce euangelium, de quibus satis dictum est. Euangelizat ergo te verbi minister; tu vero quum [sic!] euangelizatus es, hoc est: cum Christum recepisti, iam absolutus a liberatus es ab onere peccatorum, quam tu alleviationem in mente sentis, etiam si nullus pontifex concepta verba super te imprecetur» (ULRICO ZWINGLI, *De vera et falsa religione commentarius*, 19 [*De confessione*]: CRef 90, 821).

⁵³ Cfr. *ibidem*, CRef 90, 822-823.

utile soltanto come direzione spirituale, in quanto consentirebbe di chiedere e di ricevere consigli utili per la conduzione di una vita cristiana.

A causa dei principi teorizzati e divulgati dal riformatore svizzero, la pratica della confessione scomparve molto presto dalla città di Zurigo. Lo testimonia lo stesso Zwingli che, già nel 1525, annoverava la confessione, assieme all'ordine episcopale, al celibato dei presbiteri, ai voti monastici, al culto dei santi, alla prassi dell'indulgenza, alla dottrina del purgatorio e al culto delle immagini, tra gli abusi della Chiesa "papista" cui l'introduzione della Riforma nella città aveva posto fine⁵⁴.

IV. GIOVANNI CALVINO

Giovanni Calvino (1509-1564), il riformatore di Ginevra, riprese, sia pure con accenti originali, molti tratti della dottrina luterana sulla penitenza, dando alla teologia e alla prassi penitenziale riformata una configurazione più sistematica⁵⁵.

Come Lutero, Calvino affermava che la penitenza ha un ruolo centrale nella teologia cristiana: «La sintesi del Vangelo è racchiusa nella penitenza e nella remissione dei peccati»⁵⁶. Analogamente, sosteneva che la giustificazione è una elargizione divina, che ci viene concessa per mezzo di Gesù Cristo, e che dobbiamo accogliere nella fede. È in Lui, in Cristo, e non in noi, che «dobbiamo sempre cercare la nostra giustizia [...], e non attribuire nulla alle nostre opere»⁵⁷.

Quanto alla penitenza, era vista anch'essa come un singolare dono di Dio, che avvia nell'uomo un processo di superamento del peccato, attraverso due fasi fondamentali: «la mortificazione della carne e la vivificazione da parte dello Spirito»⁵⁸. Entrambe, affermava Calvino, sono opera dello Spirito Santo e provengono dall'inserimento in Cristo, nella sua morte che crocifigge l'uomo vecchio, e nella sua risurrezione che rigenera a vita nuova⁵⁹. Si tratta però, ammoniva il riforma-

⁵⁴ Cfr. *ibidem*, CRef 90, 638-912. Lo dimostra anche il fatto che nella *Züricher Prädikantenordnung* del 1532, un ordinamento in cui si determinano i doveri dei pastori e dei predicatori, non si fa menzione alcuna della pratica della confessione dei peccati: cfr. AE.L. RICHTER (a cura di), *Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Urkunden und Regesten zur Geschichte des Rechts und der Verfassung der evangelischen Kirche in Deutschland*, 2 voll., Weimar 1846 (rist. Nieuwkoop 1967), I, 168-173.

⁵⁵ Calvino ha affrontato il tema della penitenza soprattutto nella sua opera fondamentale: *Institutio religionis christianae* (1559), III, 4, 1-39 e IV, 19, 14-17: CRef 30, 455-490 e 1075-1078. Per le citazioni in italiano utilizzeremo, con le variazioni che riterremo opportune, GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della religione cristiana* (G. TOURN ed.), 2 voll., Torino 1971. Per il pensiero del riformatore ginevrino sulla penitenza, la confessione dei peccati e l'esercizio del potere delle chiavi, cfr. ROTH, *Die Privatbeichte und Schlüsselgewalt in der Theologie der Reformatoren*, 133-144; M. THURIAN, *La confessione*, Ave, Roma 1967, 163-167; 171-186; CAVALLOTTO, *La pratica della confessione*, 183-190.

⁵⁶ GIOVANNI CALVINO, *Institutio religionis christianae*, III, 3, 1: CRef 30, 434.

⁵⁷ *Ibidem*, III, 3, 2, CRef 30, 435.

⁵⁸ *Ibidem*, III, 3, 8, CRef 30, 439.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, III, 3, 9, CRef 30, 440.

tore, di una rigenerazione progressiva che deve protrarsi per tutta la vita, e che non sottrae pienamente il fedele alla sua condizione di peccatore⁶⁰.

Come Lutero, Calvino negava che la penitenza fosse un vero e proprio sacramento della Nuova Alleanza⁶¹. Muovendo da una definizione che sosteneva di aver tratto da sant'Agostino, egli affermava che ogni vero sacramento deve avere un "segno terreno", cioè una "materia" (nel senso comune del termine, come l'acqua nel battesimo o il pane e il vino nell'Eucaristia) istituita da Cristo come segno sacro di salvezza. Non ravvisando tuttavia nella penitenza alcuna materia istituita dal Salvatore, concludeva che essa non può essere considerata un vero sacramento⁶².

Aggiungeva inoltre che il rito della penitenza non è fondato su una promessa divina di perdonare i peccati post-battesimali, e che i testi matteani che fanno riferimento alla potestà delle chiavi e al potere di legare e di sciogliere (cfr. Mt 16,18-19; Mt 18,15-18), così come quello giovanneo che parla del potere di rimettere e di ritenere i peccati (cfr. Gv 20,21-23), non alludono in alcun modo a una nuova potestà di assolvere che Cristo avrebbe promesso alla Chiesa, ma vanno invece collegati al conferimento della missione di proclamare e attualizzare il perdono dei peccati già avvenuto in quell'evento primordiale che è il battesimo⁶³. Sempre sulla scia di Lutero, egli vedeva dunque il rito della confessione e dell'assoluzione come una semplice *recordatio baptismi*, ossia come un'occasione per rinnovare la fede del battesimo, nel quale ci sono stati perdonati (cioè coperti dai meriti di Cristo) tutti i peccati⁶⁴.

Per quanto riguarda l'utilità e il modo di effettuarla, Calvino distingueva cinque tipi di confessione. Vediamo quali sono.

a) *La confessione segreta, fatta davanti a Dio solo*, come quella del pubblicano della parabola di Gesù (cfr. Lc 18,9-14), l'unica necessaria e comandata dalla Parola del Signore: «Essa ci ordina un solo modo autentico di confessarci; poiché è il Signore che rimette, dimentica e cancella i peccati, confessiamoglieli per ottenere da Lui grazia e perdono. Egli è il medico, mostriamogli dunque le nostre piaghe.

⁶⁰ «Dio, col rigenerare i suoi, fa sì che il regno del peccato sia abolito in loro, in quanto li fa oggetto della potenza del suo Spirito Santo per renderli forti e vincitori nella lotta che devono affrontare; da quel momento il peccato cessa soltanto di regnare, non di abitare in loro. Perciò diciamo che l'uomo vecchio è crocifisso ed è abolita per i figli di Dio la legge del peccato, quando le tracce permangono (cfr. Rm 6,6), non già per dominare in loro ma per umiliarli rendendoli consapevoli della loro infermità. Affermiamo che tali residui di peccato non sono loro imputati, come se non esistessero; ma affermiamo che ciò accade in virtù della misericordia di Dio. E così, sebbene assolti per grazia, non cessano di fatto, di esser peccatori e colpevoli» (GIOVANNI CALVINO, *Institutio religionis christianae*, III, 3, 11: CRef 30, 441-442). Come si può notare, in questo passo il pensiero di Calvino si avvicina molto alla dottrina luterana della giustificazione. Come Lutero, infatti, anche il riformatore francese sosteneva che l'uomo giustificato è al tempo stesso giusto e peccatore (*simul iustus et peccator*).

⁶¹ Cfr. *ibidem* IV, 19, 17: CRef 30, 1078.

⁶² Cfr. *ibidem* IV, 14, 1-4; *ibidem* IV, 19, 15: CRef 30, 941-944; CRef 30, 1077. Si noterà che su questo punto Calvino non ha fatto che ripetere quanto aveva già detto Lutero; cfr. *supra*, nota 19.

⁶³ Cfr. *ibidem* IV, 19, 17: CRef 30, 1078.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*.

È Lui che è stato offeso e ferito, chiediamogli dunque grazia e pace. È Lui che conosce i cuori e vede tutti i pensieri, apriamo dunque i nostri cuori a Lui»⁶⁵.

b) *La confessione generale pubblica straordinaria*, fatta dalla comunità cristiana in occasioni eccezionali per chiedere perdono a Dio degli errori commessi e per rendergli la gloria dovuta: «Se questo tipo di confessione deve essere abituale nella Chiesa, è però opportuno valersene anche in casi particolari, se accade, ad esempio, che l'intero popolo abbia commesso un errore comune, sicché tutti risultino colpevoli davanti a Dio [...]. Tutte le volte, dunque, che siamo colpiti da peste o da guerre o da sterilità o da qualche avversità, il nostro compito sarebbe di piangere e digiunare e dare altri segni di umiltà, prima di tutto con la confessione, da cui dipende tutto il resto»⁶⁶.

c) *La confessione pubblica ordinaria*, fatta dall'assemblea durante la celebrazione della Cena: «Vediamo infatti che le Chiese ben ordinate hanno questa usanza: ogni domenica il ministro pronuncia una confessione tanto a nome suo quanto a nome del popolo, per rendere tutta l'assemblea partecipe della colpa davanti a Dio, e chiedere perdono; ciò non accade senza risultato. Anzi, è una chiave per aprire la porta alla preghiera collettiva e individuale»⁶⁷.

d) *La confessione individuale segreta*, fatta a un fratello — in particolare al pastore — per trovare un conforto nell'afflizione per i peccati commessi, e ottenere la certezza del perdono divino, la pace della coscienza e consigli per cambiare vita, oppure fatta davanti alla persona offesa, per riconciliarsi con lei⁶⁸.

In particolare, riguardo alla confessione volta a ottenere un sostegno nella vita spirituale, Calvino scriveva: «Quanto al primo tipo, la Scrittura non indica nessuno da cui trarre sollievo e ci lascia la libertà di scegliere, tra i credenti, chi ci parrà adatto per confessarsi a lui; ma poiché i pastori devono essere, fra tutti, i più atti, la cosa migliore è rivolgersi a loro. Li considero i più idonei in quanto, per l'esigenza del loro ministero sono designati da Dio ad insegnarci come dobbiamo vincere e correggere il peccato, e a garantirci, a nostra consolazione, la bontà di Dio (Mt 16,19; Mt 18,18)»⁶⁹. Questa modalità di confessione, sottolineava il riformatore francese, deve essere sempre libera, perché in nessun caso l'autorità ecclesiastica può imporre come obbligatoria una confessione integra dei peccati, da farsi in tempi stabiliti. Allo stesso tempo, però, egli raccomandava vivamente a tutti i cristiani di accostarsi prima di partecipare alla Santa Cena, soprattutto a quei fedeli che, troppo angosciati dalla paura del castigo divino per i peccati commessi, non sarebbero in grado di liberarsi dai loro tormenti senza l'aiuto di un fratello (in particolare del pastore)⁷⁰.

⁶⁵ *Ibidem*, III, 4, 9: CRef 30, 463-464.

⁶⁶ *Ibidem*, III, 4, 11: CRef 30, 465.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Cfr. *ibidem*, III, 4, 12-13: CRef 30, 466.

⁶⁹ *Ibidem*, III, 4, 12: CRef 30, 466.

⁷⁰ «Dobbiamo consolarci reciprocamente; d'altra parte vediamo che i pastori sono da Dio posti come testimoni e quasi garanti per attestare alle coscienze la remissione dei peccati, tant'è vero che è detto

Quanto al secondo caso, ossia alla confessione per riconciliarsi con il prossimo, Calvino si limitò ad affermarne l'origine divina e, quindi, la necessità: «C'è poi un secondo tipo di confessione particolare, di cui parla il nostro Signore in san Matteo, quando dice: "Se offri la tua offerta sull'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia qui la tua offerta, e va prima a riconciliarti con tuo fratello; poi farai la tua offerta" (Mt 5,23). Così dobbiamo ristabilire il vincolo di carità eventualmente spezzato per colpa nostra, confessando cioè che abbiamo sbagliato e chiedendo perdono»⁷¹.

e) *La confessione individuale pubblica*, cui doveva sottoporsi chi aveva commesso un peccato scandaloso con detrimento della Chiesa, e doveva quindi riconciliarsi con essa. Questo tipo di confessione, strutturata sul modello di quella in uso nella Chiesa antica, era da collegarsi, secondo Calvino, con il precetto di Gesù precedentemente citato (cfr. Mt 5,23): «Rientra anche in questa categoria la confessione pubblica dei penitenti che abbiano commesso qualche scandalo palese nella Chiesa. Se il nostro Signore Gesù tiene in tanto conto l'offesa privata di un solo uomo, da respingere dall'altare colui che ha offeso suo fratello, finché non gli abbia dato soddisfazione e si sia riconciliato con lui, a maggior ragione chi ha ferito la Chiesa con qualche cattivo esempio si deve riconciliare con lei riconoscendo la sua colpa. In tal modo l'incestuoso di Corinto fu ricevuto nella comunione dei credenti dopo essersi umilmente sottomesso alla correzione (cfr. 2Cor 2,6). Questa forma di confessione perdurò costantemente nella Chiesa antica, come attesta san Cipriano. Riferendosi ai pubblici peccatori, dice: "Fanno penitenza per un certo tempo; poi vengono a confessare il loro peccato e sono ricevuti nella comunione, con l'imposizione delle mani da parte del vescovo e del clero"»⁷². Del resto, concludeva Calvino: «Non si trova nella Scrittura altra forma di confessione»⁷³.

Per quanto riguarda l'assoluzione, secondo il riformatore di Ginevra essa non farebbe che applicare al singolo le promesse generali fatte da Gesù alla comu-

che rimettono i peccati e sciolgono le anime. Vedendo che hanno questa prerogativa, dobbiamo pensare che è per il nostro bene. Ogni credente, quando si troverà ad essere angosciato nel suo cuore dal rimorso dei suoi peccati, al punto da non poter trovar riposo se non ricevendo aiuto da qualcun altro, si ricordi di valersi di questo rimedio offertogli da Dio, aprendo anzitutto l'animo suo al suo pastore per averne sollievo, stante che il compito di quest'ultimo è di consolare il popolo di Dio con l'insegnamento dell'Evangelo, in pubblico e in privato. Bisogna però sempre stare in guardia che laddove Dio non ha imposto leggi, le coscienze non siano vincolate da un giogo obbligatorio. Tale forma di confessione deve essere libera, nessuno deve esservi costretto; si raccomanda soltanto a quelli che ne hanno bisogno, di servirsene come di un valido aiuto. Di conseguenza, coloro che ne usano liberamente per loro necessità, non devono essere costretti da un ordine né indotti con astuzie a raccontare tutti i loro peccati, ma solo nella misura in cui lo giudicheranno efficace per ricavarne un vero sollievo» (GIOVANNI CALVINO, *Institutio religionis christianae*, III, 4, 12: CRef 30, 466). A ciò si aggiunga che secondo il riformatore di Ginevra la pratica della confessione completa dei peccati non avrebbe fondamento nella Sacra Scrittura (non sarebbe di diritto divino), ma sarebbe piuttosto un'istituzione puramente ecclesiastica, la cui origine risalirebbe al Concilio Lateranense IV del 1215; cfr. *ibidem*, III, 4, 7: CRef 30, 461.

⁷¹ *Ibidem*, III, 4, 13: CRef 30, 466.

⁷² *Ibidem*: CRef 30, 466-467.

⁷³ *Ibidem*: CRef 30, 467.

nità dei discepoli, così che ogni fedele possa sentire come rivolte a lui le parole del Vangelo “Ti sono perdonati i peccati”⁷⁴. Calvino riconosceva che impartire l’assoluzione comporta l’esercizio della potestà delle chiavi, ma confutava l’interpretazione dei “papisti”, che intendevano tale potestà come l’esercizio di uno speciale potere giudiziale da parte del ministro. Sosteneva inoltre che l’efficacia dell’assoluzione non dipende dal giudizio del ministro sul pentimento e sulla fede del peccatore, ma dall’annuncio della promessa della remissione dei peccati, che il credente deve accogliere con fede nella misericordia divina⁷⁵. In Calvino, in definitiva, l’esercizio del potere delle chiavi finisce sempre con l’identificarsi con la predicazione del Vangelo⁷⁶.

Quanto alla soddisfazione, intesa come parte della penitenza, il riformatore francese ne negava risolutamente la legittimità, ricordando la totale gratuità del perdono divino: «L’Agnello di Dio è la sola oblazione per i peccati, la sola espiatione, la sola soddisfazione»⁷⁷. Chiedere a un uomo di soddisfare per i suoi peccati significherebbe dunque, secondo Calvino, sminuire il valore dell’offerta di Cristo e privare le coscienze della pace⁷⁸. Come Lutero, inoltre, egli negava che dopo il perdono del peccato permanga un residuo di pena da saldare alla giustizia divina, perché Cristo «ha preso su di sé tutta la pena e la vendetta dovuta ai nostri peccati»⁷⁹. Le opere penitenziali di cui talvolta parla la Scrittura devono quindi essere intese, secondo il riformatore, non come pene o castighi, ma come sofferenze medicinali e correttive⁸⁰. Anche nella Chiesa antica i peccatori che si sottoponevano alla penitenza canonica erano tenuti a compiere le opere espiatorie da essa previste, ma tali atti, affermava Calvino, non costituivano una compensazione resa a Dio, quanto piuttosto una pubblica attestazione con la quale i penitenti scomunicati dimostravano e garantivano alla Chiesa il loro pentimento. Secondo il riformatore di Ginevra, dunque, si trattava, al più, di una soddisfazione resa alla Chiesa, non a Dio⁸¹.

⁷⁴ Cfr. *ibidem*, III, 4, 14: CRef 30, 466-468.

⁷⁵ Cfr. *ibidem*, III, 4, 22-23: CRef 30, 474-476.

⁷⁶ Cfr. *ibidem*, III, 4, 14: CRef 30, 467-468.

⁷⁷ *Ibidem*, III, 4, 26: CRef 30, 478.

⁷⁸ *Ibidem*, III, 4, 27: CRef 30, 478-479.

⁷⁹ *Ibidem*, III, 4, 30: CRef 30, 481. Questo principio lo porterà a rifiutare totalmente la dottrina e la prassi medievale delle indulgenze, così come la dottrina sul Purgatorio; cfr. III, 5, 1-10: CRef 30, 490-501.

⁸⁰ Cfr. *ibidem*, III, 4, 31-37: CRef 30, 482-489.

⁸¹ «Non mi turbano molto le affermazioni contenute nei libri degli antichi, riguardo all’espiatione. A dire il vero, alcuni di loro, e quasi tutti coloro le cui opere son giunte a nostra conoscenza, o hanno errato su questo punto ovvero si sono espressi in modo eccessivamente rigido [...]. Per lo più hanno chiamato “espiatione” non già una ricompensa resa a Dio, ma una pubblica testimonianza con cui i credenti puniti con la scomunica, quando rientravano nella comunione della Chiesa, davano alla comunità dei credenti un attestato del loro pentimento; infatti si prescrivevano loro digiuni ed altre pratiche, con cui dimostrare che si pentivano veramente di cuore della loro vita passata, o piuttosto cancellare il ricordo della malvagità della loro vita. In tal modo si diceva che costoro soddisfacevano, non già a Dio, ma alla Chiesa [...]. Da questa antica usanza derivano le confessioni e le espiationi oggi in uso; e si tratta veramente di una discendenza velenosa, che ha a tal punto soffocato quel che di

A quanto detto va aggiunto che Calvino diede molta importanza alla disciplina esteriore o giuridica della Chiesa, necessaria, a suo avviso, a scongiurare la corruzione della comunità cristiana e a garantire la coesione del corpo ecclesiale⁸². Tra le diverse forme di questa disciplina ecclesiastica, collegata all'esercizio del potere delle chiavi, ma priva di valore propriamente sacramentale, egli distingue l'ammonizione privata, l'ammonizione pubblica, le correzioni e altri provvedimenti, come la scomunica, da comminare a coloro che rifiutavano di sottomettersi all'autorità della Chiesa⁸³. A queste pratiche si aggiungeva la prassi del colloquio-esame obbligatorio, da tenersi col proprio pastore in determinati giorni e circostanze, in particolare prima di partecipare alla Cena, e il cui scopo era evitare la profanazione della Comunione da parte dei peccatori, e suscitare in loro il desiderio di cambiare vita⁸⁴.

Di fatto, Calvino e i suoi discepoli si servirono di tutti questi mezzi disciplinari per mantenere un forte controllo sulla società. Tali pratiche e norme assunsero presto tratti essenzialmente inquisitori, e divennero strumenti per indagare sull'osservanza delle leggi (di Dio, della Chiesa, della società civile), e per porre domande sulle formule ortodosse di fede e sui buoni costumi⁸⁵. In pochi anni, nelle comunità di orientamento calvinista la disciplina ecclesiastica finì col sostituire la confessione privata, che praticamente scomparve⁸⁶.

* * *

La teologia penitenziale di Calvino presenta non pochi aspetti problematici, assai simili, in realtà, a quelli che abbiamo riscontrato nel pensiero di Lutero. Vi sono, tuttavia, quattro punti su cui ci sembra opportuno soffermarci.

a) La nozione di sacramento da cui Calvino muoveva, e che era alla base della sua negazione della sacramentalità della penitenza, era in realtà succube di un rigido scolasticismo e non appare ben fondata. Come ha osservato Max Thurian, «per decidere che non vi è sacramento, non basta la mancanza di una “materia” (nel senso volgare). La definizione di sacramento che egli [Calvino] pretende

buono c'era nella forma antica, che non ne è sopravvissuta nemmeno l'ombra» (*Ibidem*, III, 4, 38-39: CRef 30, 489-490).

⁸² Sul tema cfr. A. MAFFEIS, *Teologia della Riforma. Il Vangelo, la Chiesa e i sacramenti della fede*, Morcelliana, Brescia 2004, 177-203.

⁸³ Cfr. GIOVANNI CALVINO, *Institutio religionis christianae*, III, 4, 12, 1-4: CRef 30, 553-556.

⁸⁴ Cfr. *ibidem*, IV, 12, 4: CRef 30, 556. Questa prassi è menzionata nella *Lettera a Guglielmo Farel* (4. Calend. Aprile 1540), in cui Calvino spiegava che a tale “colloquio” dovevano sottoporsi tutti coloro che desideravano accedere alla Comunione: cfr. CRef 39, 31, n. 214. Il riformatore francese era convinto che questa pratica avrebbe progressivamente sostituito quella della confessione privata: «Saepe id tibi testatus sum, non videri mihi utile esse ecclesiis abrogari confessionem, nisi id quod nuper institui in eius locum subrogetur» (Calvino, *Lettera a Guglielmo Farel* [s. d.]: CRef 39, 41 [n. 218]). Sul tema cfr. V. VINAY, *La riforma protestante*, Brescia 1982², 213; DENIS, *Remplacer la confession*, 172-173.

⁸⁵ Cfr. TENTLER, *Sin and Confession*, 345-347; DENIS, *Remplacer la confession*, 171-176; MAFFEIS, *Teologia della Riforma*, 177-203. Riguardo all'effettiva applicazione della disciplina ecclesiale, si noti che, dopo la morte di Calvino, nella città di Ginevra si infliggevano in media cinque scomuniche alla settimana: cfr. DENIS, *Remplacer la confession*, 174.

⁸⁶ Cfr. *ibidem*, 174-176.

di ricavare da sant'Agostino è una definizione fra tante, arbitraria, extrabiblica. Inoltre, come non vede egli la promessa così esplicita di Cristo ai suoi Apostoli riguardo alla remissione dei peccati?»⁸⁷.

b) Un altro limite della teologia penitenziale di Calvino si riscontra nel valore da lui attribuito alla confessione dei peccati, che egli consigliava essenzialmente per ragioni antropologiche e psicologiche. La considerava, infatti, un utile rimedio contro l'angoscia spirituale generata nel peccatore dalla consapevolezza delle sue colpe, ma non un passo previo necessario per poter ottenere da Dio la grazia della giustificazione, attraverso la mediazione del ministro di Cristo e della Chiesa. Il Concilio di Trento formulerà una concezione della confessione (e della sua necessità) assai più ricca e profonda, vedendo in essa non soltanto un rimedio "sintomatologico" per l'angoscia, ma anche un rimedio eziologico per il disagio spirituale, in quanto, con l'assoluzione e l'infusione della grazia che formalmente santifica l'uomo, essa rende possibile l'eliminazione della causa ontologica del male, che è il peccato non perdonato.

c) Nella sua critica alla concezione cattolica della soddisfazione Calvino è caduto in un duplice equivoco: la dottrina cattolica, infatti, non intende contrapporre né un'azione riparatrice dell'uomo all'azione gratuita di Dio che perdona, né un'azione soddisfattoria del penitente alla soddisfazione operata da Gesù Cristo. Essa vuole semplicemente ricordare che il cristiano, mediante gli atti impostigli nel sacramento della penitenza, può configurarsi e unirsi a Cristo e al suo sacrificio redentore, e così, in Cristo e con Cristo, può essere inserito nel piano salvifico di Dio.

d) Nella concezione calviniana della disciplina ecclesiastica si riscontra un chiaro tentativo di collegare l'esercizio del potere delle chiavi con la comunione nel corpo ecclesiale. È evidente, tuttavia, che, considerando la scomunica e la successiva riconciliazione con la Chiesa come interventi puramente disciplinari, il riformatore francese non ha saputo cogliere la sacramentalità della penitenza e ha frainteso il valore ecclesiale e salvifico della prassi penitenziale in uso nel periodo patristico.

ABSTRACT

La tematica della penitenza è centrale nella riflessione teologica dei riformatori protestanti del XVI secolo, tanto che molti autori riconducono la nascita della Riforma proprio alla rinnovata comprensione del peccato, della penitenza e della giustificazione elaborata da loro. Essi misero in discussione la teologia e la prassi penitenziale vigente fino allora nella Chiesa e proposero nuove forme di celebrazione della penitenza. Più concretamente, i riformatori negarono che la penitenza è un vero e proprio sacramen-

⁸⁷ THURIAN, *La confessione*, 172. Si tenga presente che questo testo fu pubblicato per la prima volta nel 1966, quando Thurian faceva ancora parte della comunità monastica riformata di Taizé.

to istituito da Cristo, e la compresero come un “segno” che annuncia e avvia verso la salvezza, e la cui struttura sarebbe stata stabilita dalla Chiesa. Sostennero inoltre che da tale “segno” dovevano essere esclusi i tre atti del penitente di cui parlava la teologia medievale (*contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*), affermando che tali atti non possono essere rettamente compiuti dal peccatore, né, tanto meno, preparare l'uomo alla giustificazione. Il “segno” della penitenza, per loro, sarebbe dunque costituito esclusivamente dall'assoluzione elargita dal ministro, nella quale, però, essi vedevano soltanto l'annuncio di un'offerta di perdono da parte di Dio. Asserirono infine che l'assoluzione può essere impartita da ogni fedele cristiano. Per quanto riguarda la prassi rituale, nelle comunità luterane e calviniste si eseguirono fondamentalmente tre forme di celebrazione della “confessione”: a) la “confessione – consolazione della coscienza”, fatta liberamente davanti al pastore o ad un fratello; b) la “confessione – esame catechetico-disciplinare”, da tenersi col proprio pastore prima di accedere alla Comunione durante la Cena; c) la “confessione generale”, fatta dalla comunità cristiana nella prima parte della celebrazione della Cena.

The topic of penance is at the heart of the theological reflection of the Protestant Reformers of 16th Century, so much so that many authors actually reduce the birth of the Reform to their elaboration of a renewed understanding of sin, penance and justification. They called into question the theology and praxis current in the Church until then, and proposed new forms of celebrating penance. More concretely, the Reformers denied that penance is a true and proper sacrament instituted by Christ; they understood it as a “sign” announcing and leading to salvation, and whose structure was established by the Church. They further maintained that the three acts of the penitent referred to in medieval theology (*contritio cordis, confessio, satisfactio operis*) should be excluded from such “sign”, affirming that such acts cannot be rightfully fulfilled by the sinner, and much less prepare man's justification. For them therefore, the “sign” of penance is constituted exclusively by the absolution granted by the minister, which they considered, nevertheless, only as the announcement of an offer of forgiveness on God's part. They affirmed hence that absolution can be given by any Christian faithful. As regards ritual practice, Lutheran and Calvinist communities basically carry out three forms of celebration: a) the “confession-consolation of conscience”, done freely before the pastor or a brother; b) the “confession-catechetical-disciplinary examination”, held in the presence of one's own pastor before communion during the Lord's Supper; c) the “general confession”, done by the Christian community in the first part of the celebration of the Lord's Supper.