

Genesi del modello di confessione della sessualità nel cattolicesimo moderno¹

Pino Luà Trombetta

Il ruolo positivo giocato dalla Chiesa cattolica nel definire le forme dell'esperienza sessuale è stato messo in luce da M. Foucault. I suoi studi sulla storia della sessualità hanno mostrato come il disciplinamento di quei comportamenti attraverso la confessione dei peccati di lussuria non consistette solo in una repressione di desideri, di azioni, ma in primo luogo in un'opera fondamentale di produzione di relazioni di potere, di realtà psichica, di sensibilità. Con l'intensificazione delle pratiche penitenziali, la diffusione della «direzione di coscienza», le raffinate analisi del piacere, la Chiesa predispose un complesso «dispositivo» di controllo che non si basava sulla confisca di energie ma, all'opposto, sulla espansione e articolazione degli ambiti di esperienza.

Foucault fa risalire l'origine remota di questo processo alle dottrine penitenziali, diffuse fin dal Medioevo, che favorirono l'abitudine alle indagini accurate dell'interiorità: la confessione metodica imposta ai fedeli fin dal XIII secolo, i metodi dell'ascetismo e dell'esercizio spirituale. Un mutamento decisivo è però rintracciato all'inizio dell'età moderna, nella «rottura» che le due Riforme comportarono in ciò che Foucault definisce «la tecnologia tradizionale della carne». In entrambi i casi, egli afferma, si verifica un affinamento dei metodi di analisi e di «trasposizione in discorso della 'concupiscenza'»; si impone una «tecnica ricca, raffinata, che si sviluppa a partire dal XVI secolo attraverso lunghe elaborazioni teoriche e che si fissa alla fine del XVIII secolo in forme che possono simbolizzare da una parte il rigorismo mitigato di Alfonso de Liguori e dall'altra la pedagogia

¹ In questo articolo affronto alcune questioni di metodo che hanno riguardato la mia ricerca sulla genesi del moderno modello di indagine penitenziale della «lussuria» nella Chiesa cattolica. Cfr. P. LUÀ TROMBETTA, *La confessione della lussuria. Definizione e controllo del piacere nel cattolicesimo*, Genova 1991.

wesleyana» (Foucault, 1978, p. 103). Fu il diffondersi di queste procedure a creare i presupposti del moderno «dispositivo di sessualità», cioè di un insieme di tecniche di sapere e di potere che hanno fatto della sessualità individuale, anche all'esterno dell'ambito religioso, «l'oggetto privilegiato dei discorsi» e un obiettivo centrale degli interventi del potere. Foucault distingue tuttavia fra il momento in cui le procedure analitiche furono elaborate, e il periodo in cui esse si generalizzarono in quanto strumenti ordinari di gestione degli individui. E afferma che la loro diffusione al di fuori dell'ambito ristretto delle classi egemoni, ecclesiastiche o «borghesi», fu tardiva e si realizzò solo grazie alle volgarizzazioni della complessa problematica dottrinale della «concupiscenza» diffuse a partire dalla metà del XVIII secolo (*ibidem*, p. 107)².

L'analisi di Foucault dirige l'attenzione su una fonte importante di informazioni sulla genesi delle forme contemporanee del disciplinamento sociale il cui studio è stato a volte trascurato e troppo spesso abbandonato alle riflessioni dei teologi. Si tratta della ricca produzione di manuali per confessori e penitenti, opere per la direzione di coscienza e il perfezionamento spirituale, *summae* di teologia morale, che ebbe larghissima e pressoché ininterrotta diffusione nel mondo cattolico fino al XVIII secolo. È infatti dalle argomentazioni e dalle direttive contenute in quei testi, dalla loro evoluzione nel tempo, dalla loro diffusione presso strati diversi di popolazione, che si può dedurre l'instaurarsi di una specifica forma di controllo del comportamento come quella ipotizzata da Foucault, in cui giocano un ruolo determinante la disciplina interiore, l'abitudine all'autoanalisi, la messa in discorso dell'esperienza pulsionale.

Alcuni autori hanno analizzato in tempi relativamente recenti questa letteratura e hanno tentato di precisare le fasi in cui quel modello di analisi si è affermato nel cattolicesimo.

Nella ricostruzione della concezione del peccato nel cattolicesimo fra il XV e il XVI secolo T. Tentler mette in luce come già nel '400 fossero sviluppati, nei manuali e nelle *summae* i principi teologici che stanno alla base della «messa in discorso della concupiscenza» e innanzitutto la teoria che fa risiedere il peccato in un atto interno e segreto di adesione volontaria ad un deside-

² Nel cattolicesimo, solo a partire dal metodo penitenziale di S. Alfonso de Liguori si sarebbe assicurata alle nuove pratiche di indagine della concupiscenza «una qualche diffusione più ampia, ma al prezzo di una semplificazione considerevole» (Foucault, 1978, p. 107). In realtà i tentativi di volgarizzazione delle tematiche del desiderio e della concupiscenza sono anteriori e si trovano nei manuali per confessori e penitenti fin dal periodo post-tridentino.

rio, ad una sensazione, ad un cattivo proposito. E fa osservare che alcune categorie chiave come *cogitatio morosa* o *mora perfecta*, indispensabili per rilevare il grado minimo significativo di adesione dell'individuo al male, derivano direttamente dall'opera di San Tommaso. I grandi moralisti medievali, Gerson, Rosemond, Matteo di Cracovia illustrano con un livello di dettaglio simile a quello degli autori moderni i diversi stadi e i passaggi obbligati che portano dalla tentazione, innocente ancora per il soggetto e meritoria se egli vi resiste, all'indugio nello scacciarla, all'adesione al diletto, all'accettazione del piacere, al desiderio... Queste tecniche, che inducono ad una incessante autoanalisi, rimasero invariate nella loro struttura fino al XVIII secolo e oltre (Tentler, 1977, pp. 155 ss.).

I mutamenti decisivi in questa direzione sarebbero quindi avvenuti molto più indietro nel tempo. Gli studi sulla teologia medievale mostrano che il passaggio da una visione del peccato come evento empirico, socialmente rilevante e pubblicamente punito, ad una visione che ritiene prevalenti gli aspetti «interni» della volontà e del desiderio si compì in pieno con la teologia scolastica nel XII e XIII secolo e fu ufficializzata dal Concilio Laterano IV che fin dal 1215 impose a tutti i fedeli di analizzare periodicamente la loro coscienza, di presentarsi al proprio confessore per denunciare tutti i peccati, ed obbligò quest'ultimo ad indagare minutamente sui peccati interni ed esterni (Bossy, 1975, p. 22).

È in quel periodo – fa osservare anche J. Delumeau – che si predispongono tecniche di analisi, si crea il rapporto di intimità e segretezza fra penitente e confessore, inizia la grande opera di colpevolizzazione che sarà uno dei cardini del disciplinamento ecclesiastico. A partire da queste considerazioni Delumeau rintraccia una continuità nei modi in cui furono vissute, propagate, inculcate ad opera della Chiesa le paure e le ossessioni relative all'esercizio della sessualità, attraverso le opere penitenziali ed una predicazione martellante e terroristica, per il lungo periodo che va dal XIII a buona parte del XVIII secolo. Se da un lato questo autore riconosce che la Chiesa ha avuto un ruolo determinante nella costituzione di una «scienza della sessualità» e nella produzione di una ricca sensibilità erotica attraverso le indagini incessanti, le teorizzazioni intellettuali, le confessioni, che stanno all'origine della «messa in discorso della concupiscenza», fa risalire però il processo alla rottura che la teologia scolastica impose nel modo tradizionale di concepire la colpa e alla sua propagazione attraverso la pastorale medievale (Delumeau, 1987, pp. 400-401).

Queste analisi sembrano ridimensionare la portata delle svolte operate in questo settore dal Concilio di Trento e rintracciano una continuità nel modo con cui la Chiesa si rapportò ai problemi legati al comportamento sessuale. Questa emergerebbe dalla continuità del trattamento teorico di quelle tematiche nei trattati di casistica e nei manuali moderni rispetto alle opere precedenti. Ma anche dal fatto che la Chiesa non avrebbe dedicato ad esse, per gran parte almeno dell'età moderna, quel supplemento di attenzione che ne avrebbe fatto «l'oggetto privilegiato dei discorsi» nel confessionale e nella direzione spirituale.

J. Bossy ha tentato di verificare queste affermazioni analizzando il trattamento cui la Chiesa sottopose, prima e dopo il Concilio, due specifici peccati di lussuria: la mollizie e le pratiche anticoncezionali. Il caso della mollizie che riguarda attività «solitarie» e prive di macroscopici effetti sociali dovrebbe meglio di altri peccati segnalare l'eventuale accresciuta sensibilità della Chiesa verso forme segrete e nascoste del comportamento sessuale. Tuttavia, osserva Bossy, nella condanna e nell'investigazione di quel peccato, nessun moralista moderno si spinse oltre, nella severità dei giudizi, J. Gerson, autore all'inizio del XV secolo di un dettagliato e indiscreto trattato dal titolo *De confessione mollitiei*. Egli nota piuttosto negli autori successivi una maggior prudenza negli interrogatori dovuta anche alla preoccupazione di non «scandalizzare» i bambini che sempre più numerosi frequentavano la confessione. Se il caso della mollizie non conferma l'ipotesi di una accresciuta sensibilità alle tematiche della sessualità privata, essa sarebbe senz'altro smentita dal caso della contraccezione. La Chiesa infatti, afferma Bossy che riprende alcune considerazioni del Noonan, ribadì fino alla metà del XVIII secolo la validità del canone medievale *Si aliquis* che collegava le pratiche contraccettive, di qualsiasi natura, all'omicidio, privilegiando gli aspetti «sociali» del peccato rispetto a quelli «soggettivi» legati al comportamento sessuale e quindi alla lussuria (Noonan, 1969, pp. 460-466). Piuttosto, egli nota, in età moderna l'interesse confessionale per la contraccezione sembra diminuire. Il fatto che la Chiesa posttridentina non abbia esasperato le indagini su quelle due colpe porta Bossy a negare che vi sia stata in questo periodo una eccessiva preoccupazione dei confessori relativamente alle tematiche della concupiscenza e in generale al comportamento sessuale privato dei fedeli. «Qualunque cosa fosse a governare l'universo sociale del peccato nel momento in cui il cattolico medio doveva fare i conti col confessionale, non penso che ciò possa esser stato una ossessione verso la sessualità individuale» (Bossy, 1975, pp. 35-37).

J. Delumeau estende queste conclusioni a tutta l'età moderna. Analizzando la struttura delle opere dedicate alla confessione, egli nota infatti che nell'intero periodo da lui esaminato, fino cioè al XVIII secolo, non si registra uno straripamento delle tematiche sessuali rispetto agli altri argomenti di indagine. E ciò egli valuta come un indizio che la Chiesa rimase a lungo interessata a controllare attraverso la confessione ogni aspetto del comportamento individuale (Delumeau, 1987, p. 400). La Chiesa non avrebbe avuto – anche secondo G. Angelozzi – un vero interesse a psicologizzare eccessivamente le indagini sul comportamento dei fedeli o a focalizzarle sulle colpe private finché coltivò la fiducia di poter realizzare, attraverso un graduale e progressivo indottrinamento ed una capillare opera educativa rivolta a tutte le componenti della società, una «*res publica integralmente cristiana*». Solo in epoca tarda, nel XVIII secolo, allorché si manifestò l'ostilità e il distacco delle classi dirigenti e intellettuali, essa avrebbe ridimensionato i propri obiettivi di predominio sociale, e ripiegato su una dimensione più intimistica. Fino ad allora il terreno privilegiato di intervento sarebbero stati problemi connessi con la vita collettiva e pubblica: «le attività economiche oggetto di poderose speculazioni morali, la moralità connessa all'esercizio delle professioni, le solidarietà famigliari, il rispetto dei precetti della Chiesa, l'obbedienza alle leggi civili eccetera» (Angelozzi, 1986, p. 85).

L'attenzione e le fobie che la cultura teologica ebbe nei confronti di ciò che riguarda l'aspetto fisico e sessuale, i pregiudizi e le precauzioni non andrebbero dunque collegate, secondo gli autori citati, ad una pastorale monopolizzata da quei problemi o che ponesse la sessualità come posta in gioco decisiva nel controllo degli individui. Esse possono spiegarsi, come afferma Tentler, con una antichissima tradizione risalente ai padri della Chiesa che fondò la verità teologica su un dualismo che in certi casi sfiorò l'eresia, fra carne e spirito, e che era alimentato da una struttura sociale del potere religioso in cui la produzione della verità rimaneva nelle mani di chierici celibi: papi, vescovi, teologi, confessori...: «Quanto più nero si dipingerà il piacere sessuale – scrive Tentler – tanto più brillerà l'ideale dell'uomo sessualmente casto» (Tentler, 1977, p. 165).

Le conclusioni che queste ricerche permettono di trarre possono essere così sintetizzate. La Chiesa mise a punto, fin dall'epoca del Concilio Laterano IV, una strategia di indagine sistematica che, sulla base dei presupposti dottrinali prevalenti, avrebbe dovuto riservare ampio spazio ai problemi dell'interiorità. Ciò che avrebbe costituito il presupposto per una «messa in discorso

della concupiscenza», per la produzione di un discorso «scientifico» sulla sessualità, per l'instaurarsi in definitiva di un nuovo modello di gestione dei fedeli. Tuttavia per una serie di motivi, fra cui giocarono senz'altro le insufficienze degli apparati ecclesiastici, oltre che l'interesse a mantenere un controllo sui comportamenti socialmente «più rilevanti», essa non applicò quel modello di peccato e quella idea della responsabilità soggettiva e, almeno per gran parte dell'età moderna, non fece della sessualità individuale un oggetto speciale di indagine, considerandola solo un aspetto del più vasto territorio confessionale.

Alcune questioni di metodo.

Anche se molte di queste argomentazioni appaiono convincenti e si rivelano preziose nello studio della genesi del modello di confessione moderno, ritengo utile mettere in luce alcuni limiti ed esplicitare alcune considerazioni di metodo che mi hanno consentito di approfondire la ricerca.

Un tema che meriterebbe maggiori approfondimenti si riferisce alla questione del «peso» che la sessualità privata e il piacere hanno avuto in epoca moderna nella generale economia penitenziale. Alcuni autori hanno più o meno implicitamente ritenuto che l'accentuazione di quelle tematiche dovesse accompagnarsi al declino dell'interesse per altri peccati e, in primo luogo, per quelli a maggior contenuto «sociale». Di fronte all'evidente interesse della Chiesa a mantenere il controllo sulla moralità dei comportamenti socialmente rilevanti, testimoniato anche dalle lunghe e complesse speculazioni su quegli argomenti nelle opere di casistica, hanno concluso che le tematiche sessuali non poterono costituire un oggetto «privilegiato» nel dialogo confessionale. A tale argomentazione si può però obiettare che l'accresciuto interesse per la «concupiscenza» non implicava la rinuncia a controllare altri comportamenti. Esso può essere visto, a mio avviso, come effetto di un complessivo ampliamento del campo di indagine, conseguente alla maggior frequenza delle pratiche penitenziali e alla loro «riqualificazione» dovuta ad una maggiore rispondenza della prassi ai canoni intimisti previsti dalla teologia. Le indagini sul piacere si svilupparono, almeno inizialmente, in un contesto generale di intensificazione e approfondimento della confessione e si collegarono alla progressiva generalizzazione di un modello di controllo delle coscienze in cui diveniva determinante la colpevolizzazione per i peccati segreti, personali.

Da questo punto di vista non ritengo necessario assumere che esse rappresentarono in età moderna una ossessione esclusiva o

«l'oggetto principale dei discorsi» né che la Chiesa, per approfondire quell'argomento, ne trascurò altri. È infatti probabile che la tendenza a «rifugiarsi» in misura maggiore che nel passato nell'indagine della sessualità privata si generalizzò solo allorché la Chiesa vide declinare il suo progetto di egemonia integrale sull'intera società, a partire dalla seconda metà del XVIII secolo; e che nel periodo precedente l'indagine si orientò in più direzioni, funzionali al mantenimento di un solido controllo sulla generalità dei comportamenti dell'individuo (Groupe de la Bussière, pp. 117 ss.)³.

In secondo luogo ritengo insoddisfacenti le argomentazioni che traggono conclusioni sulla diffusione di procedure di «messa in discorso della concupiscenza» basandosi sulle evoluzioni del discorso teologico nelle opere manualistiche o teoriche. Ad esse si collegano gli autori citati che tentano di riportare indietro nel tempo, fino alle «svolte» in direzione intimista operate dalla scolastica medievale, la messa in atto di quelle procedure. O che, di fronte ad una relativa stabilità nella valutazione penitenziale di alcuni peccati nella letteratura, presuppongono una «continuità» nell'atteggiamento della Chiesa e negano un accresciuto interesse in età moderna verso le tematiche della sessualità privata. Il limite di queste posizioni consiste nel non attribuire la dovuta importanza alle capacità dell'istituzione ecclesiastica di predisporre gli strumenti per imporre una determinata visione del peccato e della lussuria come legittima e necessaria. In altre parole, nel non

³ L'interesse della Chiesa a mantenere un controllo sui diversi aspetti della realtà sociale è dimostrato dalla stessa struttura delle opere di casistica e dei manuali per i confessori. Emerge ad esempio se si esamina lo spazio dedicato alle diverse materie di esame (suddivise in base ai precetti del Decalogo) in due opere emblematiche della letteratura penitenziale moderna: la *Theologia Moralis* (1733-1755) e l'*Istruzione e pratica per confessori* (1757) di S. Alfonso de Liguori. In nessun caso la trattazione della lussuria appare trasbordante. In particolare sembra che l'interesse maggiore venga dedicato ad altre «aree» di disciplinamento penitenziale: gli obblighi del cristiano verso Dio, la Chiesa e la sua istruzione religiosa, compresi nei primi tre precetti, che occupano circa un terzo dello spazio complessivo; gli obblighi verso il prossimo, i doveri sociali, gli odi, il furto, i contratti, le relazioni economiche, compresi nel V, VII e VIII precetto che occupano rispettivamente il 60 e 50% dei capitoli dedicati all'esame dei comandamenti. Rimangono fuori i doveri familiari (IV precetto) e i peccati di lussuria (VI) (il IX e X non sono trattati autonomamente). Per quanto approssimativa possa essere questa analisi, essa permette però di ipotizzare che ancora alla fine dell'età moderna la Chiesa non intendeva rifugiarsi nella sola dimensione privata e nell'indagine della sessualità individuale. Essa rilanciava le due strategie su cui si basava la sua capacità di influenza: l'indottrinamento religioso che la confessione aveva il compito di verificare e il controllo della moralità dei rapporti economici e sociali.

considerare il problema (che, come osserva R. Rusconi, è centrale per l'efficacia di un modello di disciplinamento penitenziale) della effettiva subordinazione dei fedeli all'egemonia culturale della classe dei chierici e ai suoi modelli religiosi (Rusconi, 1981b, pp. 77-78).

L'affermazione di un modo originale di controllo in cui l'analisi dell'esperienza pulsionale costituiva uno dei cardini, prefigurava una specifica «tecnologia di potere», un nuovo modo di concepire i rapporti di dominio. Essa dipendeva quindi dalla effettiva diffusione delle dottrine ufficiali e delle tecniche di indagine che vi corrispondevano, dalla loro interiorizzazione presso un numero maggioritario di fedeli, dal loro utilizzo come strumento generalizzato di controllo. Cioè, usando le formulazioni di P. Berger, dal trasferimento di quelle acquisizioni dottrinali dal campo delle «idee», patrimonio di una ristretta élite intellettuale o clericale, a quello della «conoscenza» omogeneamente diffusa fra i cattolici, che ne faceva la base per una diversa legittimazione del potere religioso (Berger, 1984, pp. 41 ss.).

In tal senso non mi sembra sia stato adeguatamente messo in evidenza l'aspetto più innovativo che consiste nella stretta coniugazione, che si registra a partire dalle riforme post-tridentine, fra evoluzioni dottrinali in materia di lussuria e di sensualità e ristrutturazione degli apparati ecclesiastici che resero quelle innovazioni operative ed efficaci. Le argomentazioni riportate a sostegno della tesi della continuità della strategia penitenziale della Chiesa e del ruolo «contenuto» della confessione della lussuria si limitano per lo più ad «anticipare» o a rinviare ad un'epoca «più tarda» l'imporsi di quelle tematiche ma dicono poco sul funzionamento dei meccanismi penitenziali, sulle condizioni che consentirono di trasformare la dottrina ufficiale sulla lussuria in uno strumento politico produttore di coscienza e di consenso.

L'affermarsi di un modello di confessione in cui assumeva importanza decisiva l'analisi della concupiscenza va visto come effetto del convergere di processi, originatisi e sviluppatisi in periodi diversi ma giunti a compimento gradualmente nel corso dell'età moderna.

Un ruolo decisivo ebbero innanzitutto alcune evoluzioni nella concezione del peccato che valorizzavano l'interiorità e le dinamiche psichiche. La loro origine è rintracciabile nella teologia scolastica che a partire dal XII secolo impose una visione che faceva risiedere il peccato nell'intenzione segreta più che nell'atto esterno, nell'*opus operantis* più che nell'*opus operatum*. La scolastica svalutò l'importanza morale delle azioni empiriche, distinguendo sistematicamente fra l'azione esterna che poteva essere

cattiva o dannosa senza essere necessariamente colpevole, e l'atto interno compiuto con l'esplicita intenzione di peccare, che era colpevole anche se non dava luogo ad alcuna azione malvagia e costituiva perciò l'oggetto privilegiato della confessione. Il peccato, sganciato dalla sua rilevanza sociale, era concepito come qualcosa che, per l'essenziale, avviene nella mente, evento eminentemente psicologico da indagare con esami che scandagliano gli aspetti più intimi e privati. Nella teoria della penitenza si diede sempre meno importanza agli aspetti «soddisfattivi» o «vendicativi» che, nell'economia precedente, prevedevano una concreta «riparazione» del danno arrecato col peccato ad altri e si accentuarono i caratteri «medicinali» o «riformativi» volti alla cura della coscienza del peccatore. Questi doveva in primo luogo preoccuparsi di guarire se stesso, liberando la sua coscienza dal peccato. Conseguentemente anche la forma della confessione si modificò. Essa divenne sempre più, in modo esclusivo, un rito privato e segreto che interessava solo il rapporto fra il penitente e Dio realizzato attraverso la mediazione autorevole del confessore⁴.

A queste svolte dottrinali bisogna collegare i successivi sviluppi. Il diffondersi della dottrina volontarista di Guglielmo da Occam (XIV secolo) che accentuava la responsabilità soggettiva e faceva consistere il peccato in singoli «atti» della volontà che trasgredivano i comandamenti o i precetti della Chiesa (Haring - Vereecke, 1955). Le complesse elaborazioni sulla «coscienza» introdotte nel XVI secolo dalla scuola di Salamanca (Medina, Suarez, Soto), che costituiscono il punto di partenza per le elaborazioni della teologia morale moderna (Vereecke, 1987, pp. 14 ss.).

Un modello di penitenza in cui un ruolo importante veniva giocato dall'indagine dell'interiorità richiedeva però il concorso di altri fattori. Da un lato la presenza di adeguati apparati disciplinari: di una struttura organizzativa efficiente centrata su un episcopato impegnato nella risoluzione di concreti problemi ter-

⁴ Sull'origine di questa evoluzione nell'opera di Abelardo cfr. Dal Pra, 9, 23, 56 (note). Più in generale, sugli sviluppi di questa dottrina nella letteratura medievale: Michaud-Quantin, 1962 e 1970. Il termine «penitenza» ha notevolmente modificato il suo significato nella storia del cattolicesimo. Solo col Concilio di Trento e la reazione antiluterana venne definitivamente emarginata e condannata ogni altra pratica (penitenza pubblica, collettiva ecc...) che non fosse la confessione privata, segreta, esaustiva, al confessore. Forma che si conserverà fino ai nostri giorni (Groupe de la Bussière, pp. 15-20). Il processo inizia però fin dal tempo del Laterano IV (Michaud-Quantin, 1970, pp. 79 ss.). Le evoluzioni nella concezione del «foro interno» nella letteratura per la confessione della prima età moderna sono analizzate nel recente documentatissimo testo di M. Turrini, 1991.

ritoriali, di un clero omogeneamente istruito in possesso di elevate capacità di analisi psicologica e di autocontrollo, costantemente presente nei luoghi di residenza assegnati. Dall'altro, una sensibilizzazione diffusa verso le problematiche interne della coscienza, una abitudine all'autoanalisi, al controllo dei desideri, dei pensieri, delle emozioni. Il funzionamento di un sistema di disciplinamento realizzato in gran parte al di fuori di ogni costrizione materiale, richiedeva infatti individui disposti a riconoscere spontaneamente la sua invalidità, a vivere le ingiunzioni all'autoanalisi come bisogni soggettivi insopprimibili. Questi fattori erano strettamente interrelati. Se l'efficacia del modello dipendeva dalla propensione degli individui alla colpevolizzazione, all'autoresponsabilizzazione, questa veniva incentivata dal funzionamento di appropriati strumenti istituzionali, da interventi prolungati, da controlli frequenti attraverso la pratica regolare della confessione e della direzione di coscienza ad opera di un clero sufficientemente istruito.

Sappiamo che all'epoca del Concilio di Trento nessuno degli aspetti descritti era soddisfacentemente sviluppato e che la Chiesa iniziò ad affrontare con continuità le gravi carenze in quei settori a partire dalle strategie messe a punto durante il Concilio e portate avanti nei secoli successivi: regolamentazione della residenza del clero e delle visite periodiche dei vescovi nelle parrocchie, repressione dei comportamenti indisciplinati del clero anche ad opera dell'Inquisizione, creazione dei seminari per la formazione dei confessori, controllo più efficace della confessione e comunione, con sanzioni progressive per i renitenti, intensificazione delle «missioni interne» svolte con metodo e finalizzate all'indottrinamento e alla diffusione delle pratiche penitenziali nelle aree marginali ecc.... Tutto ciò avvenne in modo differenziato a seconda dei gruppi sociali o delle realtà territoriali; e si può quindi concludere, riprendendo alcune osservazioni di J. Bossy, che, benché la concezione della coscienza soggettiva basata sulla privatizzazione e psicologizzazione del peccato e sulle autoanalisi elaborate e indefinite fosse maturata da tempo nel pensiero teologico e fosse diffusa in ristrette élites sociali ed ecclesiastiche, essa non costituì, per molto tempo ancora, un terreno generalizzato di esperienza che permettesse di articolare originali strumenti disciplinari⁵.

⁵ Sulla lentezza dell'affermazione delle riforme cattoliche nel corso dell'età moderna e sulla sopravvivenza di un immaginario religioso «pre-moderno» cfr. Delumeau, 1976, pp. 59 ss., 225 ss., il quale descrive anche i caratteri che la confessione assume nel corso dell'età moderna: rapporto di intimità col confes-

Per ricostruire il processo che ha portato a trasformare il discorso dottrinale sulla lussuria in strumento pratico di disciplinamento ho ritenuto utile ipotizzare dei modelli teorici che sintetizzassero, al di là delle diversità geografiche e temporali, le modalità strutturali in cui il disciplinamento dei fedeli si è storicamente organizzato; dei «tipi ideali» di organizzazione penitenziale, internamente coerenti e logicamente intellegibili, che permettessero di comprendere la direzione in cui è avvenuto il mutamento e di valutare l'importanza dei conflitti che lo hanno reso possibile.

Un modello che possiamo definire «pre-moderno», in cui domina una visione prevalentemente «esterna» del peccato, che tende a individuare in primo luogo le colpe empiriche, a garantire la riparazione del «danno» che il peccato ha arrecato ad altri. L'amministrazione della penitenza è affidata qui ad una struttura disomogenea, ad un clero scarsamente preparato; l'immaginario collettivo è dominato da una visione «sociale» della colpa, mentre vi sono scarse propensioni all'analisi delle problematiche della «coscienza», alla colpevolizzazione per i peccati personali. In tale modello prevale, per ciò che riguarda il disciplinamento della sessualità, un atteggiamento «repressivo»: si mira a colpire le «azioni» e in particolare quelle ritenute dannose per la società o in contrasto con l'ordine rituale, a impedire l'esercizio della sessualità coniugale in coincidenza con i «periodi sacri» o altri tempi proibiti; mentre si presta scarsa attenzione agli aspetti interni del desiderio, della dilettezza.

Un modello che possiamo definire «moderno», nel quale prevalgono aspetti per molti versi opposti: una teoria centrata sulla visione «interna» del peccato, una efficiente e capillare organizzazione istituzionale (vescovi e parroci residenti, confessori preparati, un clero sufficientemente moralizzato), una diffusione su larga scala delle predisposizioni all'autoanalisi, alla colpevolizzazione. Prevale qui un atteggiamento verso la sessualità che spinge non solo alla repressione dei comportamenti «devianti», ma innanzitutto all'approfondimento della sua «qualità» attraverso una complessa analisi delle motivazioni, dei desideri, delle sensazioni, dei piaceri. Si indaga meno e con più discrezione sul comportamento dei coniugi mentre si approfondiscono i problemi legati all'esercizio e al controllo della esperienza più vasta della

sore, professionalità di quest'ultimo, maggior frequenza della confessione e della comunione che in molti casi va oltre l'obbligo annuale. Il peccatore non segue più solo un ritmo stagionale esterno nella frequenza al sacramento ma un ritmo interiore legato agli andamenti della vita spirituale (*ibidem*, pp. 59 ss.).

«sensualità» di tutti i penitenti a qualsiasi condizione personale essi appartengano⁶.

In quanto «tipi ideali» i modelli descritti non sono probabilmente mai esistiti nella loro purezza formale. Tuttavia si può affermare, in base alle considerazioni fatte, che al primo tipo si avvicinò la pratica della penitenza in epoca tardo medievale e all'inizio dell'età moderna; mentre al secondo si avvicina sempre più la pratica penitenziale nell'Europa cattolica a partire dalla fine del XVIII secolo. All'interno di questi termini si colloca un lungo periodo in cui i due «modelli» convissero, o perché vennero usati alternativamente a seconda dei soggetti, più o meno evoluti o sensibilizzati, o perché elementi del primo e del secondo rientrarono nella pratica della confessione⁷.

⁶ Per le caratteristiche generali di questi «modelli» ho ripreso alcune considerazioni di Bossy, 1975, pp. 22 ss. Per ciò che riguarda l'impreparazione del clero e l'inefficienza delle strutture ecclesiastiche rispetto ai compiti dell'indagine dell'interiorità: Rusconi, 1981a, pp. 77 ss.; Prosperi, 1968. Per il trattamento della sessualità coniugale, Noonan, 1969; Ranke-Heineman, 1990; J. Flandrin, 1983. Una sintesi efficace del passaggio da una struttura penitenziale basata su atti esterni «riparatori», ad una struttura centrata sugli atti interni di dolore e sull'«oralità» in Borobio, 1987. Nella diversa accentuazione delle indagini sulla sessualità nella confessione M. Foucault ha rintracciato l'origine del moderno «dispositivo di sessualità». Esso si instaura in seguito al passaggio dall'indagine sul «sesso in quanto base di relazioni», e quindi sulle relazioni proibite perché estranee alla legittima relazione matrimoniale (adulteri, stupri, incesti, ecc....), ad «una nuova problematica della carne cioè del corpo, della sensazione, della natura del piacere». Da questo spostamento nasce, secondo Foucault, la «sessualità»: «da una tecnica di potere che all'origine era centrata sulla relazione matrimoniale» (Foucault, 1978, pp. 94 ss, 96).

⁷ Sull'uso contemporaneo dei due modelli nella pratica dei Gesuiti nel XVII sec. cfr. Angelozzi, 1986, p. 85: se la confessione moderna, intimista era ormai la regola nei Collegi per il clero e la classe dirigente in formazione, al di fuori, e soprattutto nelle «missioni interne», si ricorreva agli effetti disciplinari del vecchio modello basato sul controllo delle azioni «socialmente rilevanti».

Bibliografia

- ANGELOZZI G., *Interpretazioni della penitenza sacramentale in età moderna*, in «Religioni e Società», 1986, n. 2
- ANGELOZZI G., *L'insegnamento dei casi di coscienza nella pratica educativa della Compagnia di Gesù*, in G.P. Brizzi (ed), *La Ratio Studiorum: modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti*, Roma 1981
- BERGER P., *La sacra volta*, Milano 1984
- BOSSY J., *The social History of Confession in the age of the Reformation*, in «Transactions of the Royal Historical Society» 5° ser. 25, 1975, pp. 21-38.
- BOROBIO D., *Il modello tridentino di confessione dei peccati nel suo contesto storico*, in «Concilium», XXIII, 1987
- DAL PRA M., *Introduzione e note al testo di Abelardo, Conosci te stesso o Etica*, Firenze 1986
- DELUMEAU J., *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Milano 1976
- DELUMEAU J., *Il peccato e la paura*, Bologna 1987
- FLANDRIN J., *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI-IX)*, Paris 1983
- FOUCAULT M., *La volontà di sapere*, Milano 1978
- GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II*, Paris 1983
- HARING B. - VEREECKE L., *La théologie morale de s. Thomas d'Aquin à s. Alphonse de Liguori*, in «Nouvelle Revue Théologique», 1955, n. 7, pp. 673-692
- MICHAUD-QUANTIN P., *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII-XIV)*, in «Analecta medievalia Namurcensia», 13, 1962
- MICHAUD-QUANTIN P., *Les méthodes de la pastorale du XIII au XV siècle*, in *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters*, («Miscellanea Medievalia», n. 7), Berlin 1970
- NOONAN J., *Contraception et mariage. Evolution ou contradiction dans la pensée chrétienne*, Paris 1969
- PROSPERI A., *Di alcuni testi per il clero nell'Italia del primo Cinquecento*, in «Critica Storica», marzo, 1968
- RANKE-HEINEMANN U., *Eunuchi per il regno dei cieli*, Milano 1990

- RUSCONI R., *De la predication à la confession* in «Faire croire», Roma, Ecole Française de Rome, 1981(a)
- RUSCONI R., *Prédication e vita religiosa*, Torino 1981(b)
- TENTLER T., *Sin and confession in the eve of the Reformation*, Princeton 1977
- TURRINI M., *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età Moderna*, Bologna 1991
- VEREECKE L., *Evolution de la théologie morale du Concile de Trente à s. Alphonse*, in «Studia Moralia», XXV/1, 1987

Un passato che non passa: le polemiche sul caso Paul de Man

Gabriele Monti

Recentemente si è assistito al riaccendersi del dibattito, per la verità mai sopito, riguardante quello che Mark Poster¹, richiamandosi a Lyotard, definisce come «l'im-presentabile di lusso»: il rapporto degli intellettuali con le ideologie totalitarie e in particolare il nazismo. Ampi dibattiti e numerosi testi sono apparsi sull'argomento che riguardano filosofi come Martin Heidegger, il cui caso è stato riesumato da un libro di Victor Farias², come F. Nietzsche, chiamato in causa per la presunta valenza anticipatoria nei riguardi del nazismo, della sua filosofia e in particolare della sua teoria del super-uomo³, politici come K. Waldheim⁴, per finire con un critico letterario, Paul de Man. «Sterling Professor» (carica accademica riconosciuta ai più brillanti professori delle università statunitensi degli Stati del Nord-Est) della prestigiosa università di Yale, Paul de Man era tra l'altro uno dei più significativi esponenti della controversa «Yale School», comprenden-

¹ M. POSTER, *The Mode of Information*, Cambridge 1990, p. 152.

² V. FARIAS, *Heidegger et le nazisme*, Paris 1987 (trad. it. *Heidegger e il nazismo*, Torino 1988). Questo testo è stato seguito dalla pubblicazione di molti altri testi filosofico-politici: *De L'Esprit: Heidegger et la question* di J. Derrida (1987); *La Fiction du Politique* di Philippe Lacou-Labarthe (1987); *L'Ontologie Politique de Martin Heidegger* di Pierre Bourdieu (1988); *Heidegger et les Juifs* di J.F. Lyotard (1988). Sull'argomento si è espresso anche Gianni Vattimo in un suo libro (*Le Avventure della Differenza*, Milano 1988, p. 59) puntualizzando come Heidegger dal 1934 smise di occuparsi di politica e non pubblicò nulla, portando avanti inoltre un'analisi dei testi di Nietzsche che era agli antipodi di quella nazista. C'è chi sostiene che con questo caso si sia voluto indiscriminatamente attaccare gli studi heideggeriani in Francia e di rimando un po' tutto il pensiero sessantottino.

³ Cito al proposito lo studio di uno storico, Ernst Nolte, sulle possibili traduzioni politiche della filosofia nietzschiana: *Nietzsche e il nietzscheanesimo*, Firenze 1991 (trad. it. di *Nietzsche und der Nietzscheanismus*, Frankfurt a. M. - Berlin 1990).

⁴ Per l'analisi di questo caso cito un volume di saggi di storici austriaci curato da R. CAZZOLA - G.E. RUSCONI, *Il Caso Austria*, Torino 1990.