

Teologia del sacramento della Penitenza o riconciliazione

Introduzione

Ha ancora senso, oggi, parlare di sacramenti, di celebrazioni?

Ma che cosa è un sacramento? Per rispondere dobbiamo riprendere qualcosa del rapporto tra - **fede e rivelazione.**

La **rivelazione** (DV, 2) di Dio non è anzitutto la comunicazione di verità che l'uomo non può raggiungere con la propria ragione e quindi deve accettare a scatola chiusa. La rivelazione di Dio è un evento, un fatto storico: è la storia di Gesù di Nazareth in tutta la sua concretezza. Il vertice della storia di Gesù e il vertice della rivelazione è costituito dalla Pasqua, inteso come evento che comprende la passione, morte e risurrezione di Gesù.

La **fede** si definisce anzitutto come relazione con Gesù e con la sua storia. Credere significa entrare in rapporto con il Signore Gesù, lasciarsi coinvolgere nella sua storia, prendere parte alla sua Pasqua, che di quella storia rappresenta il culmine.

Ora la fede intesa in questo modo, si realizza in modo compiuto proprio grazie al gesto sacramentale.

Allora i sacramenti sono gesti rituali che la Chiesa compie in obbedienza a Gesù Cristo e mediante i quali il Risorto rende attuale nella storia l'evento della sua pasqua per coinvolgere in esso gli uomini.

Precisiamo anche che non si danno mai i sacramenti in generale! Ma sempre come **azioni, atti, celebrazioni liturgiche, riti**; essi esistono solo in quanto celebrati, esistono solo al modo del rito. Quindi punto di partenza per l'intelligenza critica del sacramento è la forma pratica dell'atto rituale. «La chiesa unicamente "nella" celebrazione conquista e percepisce ciò che il sacramento di sua natura è»¹.

La fede ha effettivamente bisogno della mediazione rituale (rischia altrimenti di restare una realtà impalpabile) e a sua volta il rito non può in alcun modo essere inteso al di fuori dell'appello a credere che il mistero pasquale indirizza alla coscienza di ogni uomo².

Cfr. FRANCESCO, *Desiderio desideravi*, 10-20.

¹ S. UBBIALI, *Liturgia e sacramento*, «Rivista Liturgica», 75 (1988), 297-320, 314.

² A. BOZZOLO, *La forma del rito e l'atto della fede*, in *La forma rituale del sacramento*, Edizioni Liturgiche CLV, Roma 2011, 259-260.

Che nome diamo al sacramento?

Precisiamo subito che oggi non esiste un concetto in grado di descrivere in maniera completa questo sacramento, per cui noi faremo riferimento sia a *riconciliazione dei penitenti* che a *penitenza* (Cf. CCC, 1423-1424). È Moiola, invece, che parla di IV sacramento, dopo quelli dell'iniziazione cristiana. Inadeguato sembra invece il termine *confessione* perché si rifà ad una singola parte di una realtà più complessiva del sacramento.

Come è vissuto oggi?

- Secondo Papa Francesco è oggi riscoperto ... vedi Giubileo della Misericordia (MV, 17; MeM, 11) e *Bolla di indizione del Giubileo del 2025*.
- Tuttavia, come altri sacramenti, anche quello della penitenza è in crisi.

Quali i motivi della crisi del sacramento?

Gli aspetti della crisi attuale³ sono profondi e di non facile soluzione.

Riprendiamo solo alcune sollecitazioni relative ad un contributo di G. Angelini⁴.

La riflessione di A. parte dalla rilevazione dei due aspetti più appariscenti che caratterizzano il mutamento dell'attuale prassi della penitenza: il calo drastico della frequenza e l'inclinazione all'apprezzamento della confessione come dialogo.

Entrambi gli aspetti denunciano una difficoltà a compiere l'atto di confessare i propri peccati e, più a monte, rinviando a delle cause che spiegano questa difficoltà.

L'autore ne individua fondamentalmente due:

- = il diminuito o comunque oscurato senso del peccato
- = la diminuita o comunque alterata evidenza del significato del "confessare"

Egli si sofferma soprattutto sulla prima delle due cause articolandola in tre momenti.

a) Il diminuito senso del peccato ha una sua ragione anzitutto nell'**evanescenza dei contenuti materiali della norma morale** e nella conseguente **difficoltà a nominare il peccato**. Il "*non so che cosa dire*" di moltissimi penitenti non è solo frutto di fariseismo o di negligenza, ma, molto più spesso di una obiettiva povertà dei modelli e criteri di cui può disporre il cristiano d'oggi per esaminare la propria coscienza. Di conseguenza alla coscienza morale viene a mancare il linguaggio per dirsi e per articolarsi riflessamente in esame determinato di se stessa.

b) Un secondo motivo che spiega il diminuito senso del peccato è la **tendenza a percepire la colpa morale come difetto umano e non come peccato contro Dio**.

Che poi tale tendenza si realizzi nella forma dell'abbandono della confessione - come di fatto per lo più accade - oppure nella forma di una trasformazione della confessione stessa in dialogo, non fa molta differenza. Nell'uno e nell'altro caso si mostra operante una tendenziale divaricazione tra momento morale e momento propriamente religioso o cristiano della vita. La morale è una faccenda "umana" e non "cristiana"⁵.

c) Un terzo motivo viene infine individuato nella **percezione del "senso di colpa" come espressione di una immaturità o comunque di una opacità psicologica e non come esperienza propriamente morale**.

Il diffondersi della spiegazione psicanalitica secondo cui il senso di colpa dipende da un'immagine di

³ A. Maffei parla della penitenza (insieme all'unzione degli infermi) come sacramenti «in ombra», nel senso che intercettano un ambito oscuro e un momento critico della esistenza cristiana, senza che però siano sentiti come una risorsa per affrontare il momento critico e il lato oscuro della vita. Cfr. A. MAFFEI, *Penitenza e unzione dei malati*, 7-8.

Interessante anche l'analisi di G. BUSCA, *La riconciliazione: tra crisi, tentativi di riforma e ripensamento. Lo stato attuale della riflessione teologico-pastorale*, in QUADERNI DELLA MENDOLA, *Il sacramento della penitenza*, Glossa, Milano 2010, pp. 11-88.

Si potrebbero ridurre a tre livelli le cause del problema: teologico (occorre lavorare ad un rinnovamento dell'intelligenza e della pratica del battesimo), morale (del peccato e del peccatore) e liturgico-pastorale (impoverimento antropologico e rituale).

⁴ G. ANGELINI, *Mutamenti in atto nella prassi penitenziale e problemi emergenti*, in AA.VV., *Il quarto sacramento. Identità teologica e forme storiche del sacramento della penitenza*, LDC, Leumann Torino 1983, 152-179.

⁵ *Ivi*, 163.

sé eccessiva rispetto a quella reale, per cui esso è improduttivo e controproducente (dal momento che il suo esito è il sistematico auto-avvilimento dell'io), ha gettato il sospetto su questo sentimento. Cercare rimedio al "senso di colpa" mediante la confessione è "infantile" o, peggio ancora, falso. Ecco il timore (anche tra molti cristiani) di una confessione non autentica, intesa come ricerca di sicurezza e sollievo per il "senso di colpa" anziché espressione di pentimento e di sincera domanda di perdono.

Tutti questi motivi che concorrono a spiegare il diminuito senso del peccato introducono a spiegare (specialmente l'ultimo) anche il **fenomeno della inevidenza del senso e del valore dell'atto del "confessare"**. *A cosa serve confessare i propri peccati? Perché dirli ad un prete? Non basta riconoscerli in modo generico davanti a Dio e a lui chiedere perdono? Tale pentimento davanti a Dio non ottiene per se stesso il perdono? ...*

Ciò che ancora manca, essendo presente solo in forma frammentaria, è, secondo A., una teologia della «confessione» nelle sue radici antropologiche e nella molteplicità delle sue forme cristiane. Una teologia che proceda nella comprensione del sacramento valorizzando la considerazione del vissuto psicologico concreto, ma senza cadere nella degenerazione psicologista.

Valga come sintesi quanto evidenziato da queste parole: «Nessuno può sapere con assoluta certezza se in un determinato caso egli si sia reso colpevole; ma per la stessa ragione nessuno può garantire la rettitudine del suo volere se non in un affidamento al Mistero che custodisce il segreto della libertà»⁶.

⁶ A. BERTULETTI, *Per una determinazione del significato teologico del sacramento della penitenza. Riflessioni teologico-fondamentali*, in AA.VV., *Il sacramento della penitenza e la sua celebrazione*, Velar, Bergamo 1983, 14.

La prassi penitenziale nel NT

«Per impedire il ritorno (del resto divenuto impossibile) alla mediocre pratica preconciliare della confessione e nello stesso tempo per fermare l'immigrazione dei penitenti nel salotto della psichiatria, l'unica cosa che serve è una radicale riflessione sul Nuovo Testamento»⁷.

Cosa troviamo nel NT?

1. L'esperienza del peccato per il battezzato

In sintesi possiamo dire, con Moiola, che, secondo il NT, «l'evento battesimale (a cui ha condotto la "metànoia") in quanto partecipazione alla morte-resurrezione di Cristo e 'nuova' nascita e comunione con Dio, pone in una situazione di intrinseca oggettiva incompatibilità con tutto ciò che è peccato e 'mondo'»⁸.

Tuttavia, ben presto, però, la primitiva comunità deve constatare al suo interno la presenza di cristiani divenuti peccatori dopo la ἀφῆσις battesimale (At 2,38; 5 e⁹ o leggere i cataloghi dei vizi in C. Vogel¹⁰).

- Come spiegare la presenza del peccato nella vita del battezzato?

La spiegazione va cercata nella situazione di «precarietà» e di tensione propria del *tempo della Chiesa* che è già «escatologica» pur non essendolo in maniera definitiva. Siamo all'interno di un compimento. Questa situazione è tale per cui, di fronte alla tentazione che si origina dalle situazioni esterne («il mondo») e dall'interno stesso dell'uomo (cfr. Rom 7,14ss; Gc 1,14-15) e che suppone e rivela la sua condizione di non totale liberazione, il cristiano può recedere dalla «primitiva carità» o addirittura tornare a vivere in maniera precristiana, ritornando alla pratica giudaica o comportandosi come i pagani¹¹. Questo dice che la salvezza richiede la libertà dell'uomo: vale a dire che egli si decida per quell'iniziativa che lo anticipa, e che è data nella vicenda di Gesù di Nazareth. E questo non una volta per tutte, ma ogni volta che ... ogni giorno.

- Peccati irremissibili?

Prima di soffermarci sulle parole di Gesù ai Dodici, leggiamo tre testi che parlano di peccati irremissibili. La presenza di peccatori nella comunità cristiana fa nascere evidentemente l'interrogativo circa la possibilità che i loro peccati vengano perdonati.

- la bestemmia contro lo Spirito Santo (Mc 3,28-29; Mt 12,31-32; Lc 12,10)¹²;

⁷ H. U. VON BALTHASAR, *La realtà e la gloria. Articoli e interviste*, EDIT, Milano 1988, 51-54, in R. CARELLI, *Giovani e riconciliazione. Appunti teologici e spunti pastorali (I)*, ATT (2001/1), 62-79.

⁸ G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, 48.

⁹ *Ivi*, 48. (I testi indicati sono: Mt 15,19; Lc 18,11; Col 3,5; Rom 1,29; 13,13.17; Gal 5,20; 1Cor 5,10; 6,9-10; 2Cor 12,20; Ef 4,19; 1Tim 1,10; 3,2; 1Tess 4,5; 1Pt 2,1; 4,3; 2Pt 2,18; Tito 3,3; Gc 3,16; Fil 2,3; Ap 9,21; 21,8; 22,15).

¹⁰ C. VOGEL, *Le péché et la pénitence. Aperçu sur l'évolution historique de la discipline pénitentielle dans l'Eglise latine, Pastorale du péché*, Paris, 1961, 150-158.

¹¹ G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, 48.

¹² Il contesto prossimo della **pericope marciana** è la polemica tra Gesù e gli scribi di Gerusalemme, che lo accusavano di scacciare i demoni per l'aiuto di *Beelzebul*. Essa spiegherebbe il *loghion* di Gesù: in tale peccato è indicata l'indisponibilità all'azione salvifica divina, a motivo di una incredulità radicale. In altri termini, il peccato in oggetto è il rifiuto a scorgere nella persona di Gesù l'azione dello Spirito, in quanto questa si esprime nella liberazione dai demoni. Le versioni matteana (12,31-32) e lucana (12,1-12) introducono un duplice peccato: contro il Figlio dell'uomo (remissibile) e contro lo Spirito santo (non perdonabile).

Per **Matteo** il significato starebbe nella distinzione tra il momento di Gesù e il momento della piena manifestazione attraverso l'opera dello Spirito, che agisce con segni molteplici nella comunità.

Luca invece muta il contesto, non più polemico ma edificante. Ai discepoli è richiesta una testimonianza di fede incondizionata, fino al dono della vita stessa.

Le varie interpretazioni sono comunque orientate a vedere nel peccato contro lo Spirito una negazione volontaria di Cristo, una positiva volontà di rifiutare Cristo Signore come via di salvezza, che pone il discepolo in una condizione tale da autoescludersi dalla salvezza, lui che, solo nello Spirito santo ha potuto riconoscere Gesù come il Cristo. L'impossibilità del perdono non proviene né da Dio né dalla Chiesa, bensì dall'atteggiamento di ostinata chiusura nei confronti della salvezza che il peccatore ha assunto.

- l'apostasia (Eb 6,4-6)¹³;
- il peccato *ad mortem* (1Gv 5,16)¹⁴.

«Dall'analisi condotta appare che i testi esaminati [...] non alludono affatto a peccati che in quanto tali sarebbero imperdonabili, ma stabiliscono un nesso stretto tra l'unicità e la definitività escatologica dell'evento della salvezza che si è compiuto in Cristo e il passaggio dal peccato alla vita nuova che si è compiuto nei credenti mediante la fede e il battesimo. La coscienza di questo legame si traduce [...] nell'ammonimento severo a evitare il pericolo mortale che l'abbandono della fede comporta»¹⁵.

- L'atteggiamento della Chiesa verso il cristiano peccatore

La convinzione che anima tuttavia l'intero NT riguardo al peccato dei battezzati - relativamente a Dio -, è duplice:

- né il peccato (come pure il demonio e ciò con cui il peccato si allea) è per principio più forte di Dio e intrinsecamente invincibile;
- né la nuova alleanza instaurata nel sangue di Cristo come vera remissione del peccato riduce la propria efficacia per l'uomo al solo momento della *metànoia* battesimale.

In realtà la «pazienza» di Dio chiama tutti, anche i cristiani peccatori, alla *metànoia* (2Pt 3,9); il Padre celeste è in misericordiosa ricerca dei «piccoli» che si sviano (Mt 18); il Figlio dell'uomo ha l'"*exousia*" sul peccato (Mt 9) e il suo sangue ha un illimitato potere di purificazione (Ebrei), «non solo per i nostri peccati, ma anche per quelli del mondo intero» (1Gv 2,2).

Questo non significa che Dio sia uno che perdoni comunque, a tutti i costi, come se il peccato non fosse espressione di una libertà responsabile e non fosse richiesta una volontà di pentimento.

Se, relativamente a Dio, la remissibilità del peccato di un battezzato non costituisce propriamente un problema, la questione si pone per la comunità cristiana: entro quali limiti essa può conservare nel suo ambito un battezzato peccatore? Può essa prendersi a carico il battezzato peccatore e fino a che punto? Può raccogliarlo, e perciò *deve* raccogliarlo? Essa è solo la Chiesa dei «santi» o è pure la Chiesa dei cristiani peccatori-penitenti e riconciliati?

Si tratta di interrogativi che nascono dalla anomalia che caratterizza la situazione del battezzato peccatore in rapporto alla Chiesa: egli rimane ancora legato alla realtà della Chiesa e tuttavia è in contraddizione con il mistero di Alleanza che la costituisce; è nella Chiesa, eppure in un senso profondo, l'ha perduta.

¹³ Viene denunciata dall'autore, la pericolosità di una situazione spirituale nella quale un cristiano può mettersi: quella di chiudersi radicalmente all'unica via di salvezza, pure riconosciuta e per un certo tempo accettata. I testi offrono un appiglio nel corso della polemica montanista e novaziana ai sostenitori di una irremissibilità del peccato per il cristiano. La loro interpretazione si comprende nell'orizzonte psicologico del primo cristianesimo, per il quale, «una volta conosciuta la verità, sembra impossibile un peccato deliberato». In realtà la lettera intende richiamare l'unicità della via della salvezza che è Cristo. Per il battezzato ciò comporta l'atteggiamento conseguente della *fermezza* e della *perseveranza*. Fermezza e perseveranza devono stare unite alla consapevolezza che ogni altra via di salvezza, cercata al di fuori dell'unico Mediatore e Sommo Sacerdote che è Cristo, risulta radicalmente impercorribile.

¹⁴ Nell'ingiunzione giovannea è implicata non tanto la questione della salvezza personale di colui che ha commesso il peccato, bensì la certezza che nella preghiera si mostra la dimensione costitutiva della comunità di Dio. Mentre alla comunità è rivolto l'invito a pregare per i fratelli caduti in peccato per debolezza, fondato sulla certezza che la preghiera viene esaudita quando essa è secondo la comunione, è proprio la comunione con Dio a costringere a non entrare in comunione con il peccato *ad mortem*. Il peccato *ad mortem* sarebbe un comportamento assolutamente incompatibile con la comunione con Dio, con Cristo e con la Chiesa.

¹⁵ A. MAFFEIS, *Penitenza*, 139. Cfr. G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, 14; 24-29; 33ss.

2. Le parole di Gesù alla sua comunità, alla Chiesa?

- **Mt 18,15-17: una regola per la disciplina comunitaria.**
- **Il potere di «legare e sciogliere» di Mt 16,18-19; 18,18.**

A questi testi e in particolare al binomio «legare-sciogliere» sono state date tre principali interpretazioni: *giuridica; ecclesiologica; demonologica.*

Al di là delle diverse interpretazioni, gli esegeti concordano sul fatto che ci troviamo di fronte ad una comunità cristiana che, consapevole del rinnovamento introdotto da Cristo, si sforza di eliminare il peccato che si insinua nei suoi membri, secondo una procedura che risponda alle direttive di Cristo misericordioso. Quanto la Chiesa compie sulla terra in rapporto al cristiano peccatore trova corrispondenza «*in cielo*». Ciò significa che l'azione della Chiesa non è semplicemente la messa in atto di un provvedimento disciplinare, ma assume una rilevanza salvifica. «Essere allontanati (dalla Chiesa) significa essere esclusi dal luogo della salvezza, mentre essere accolti di nuovo ristabilisce la possibilità di partecipare alla salvezza»¹⁶.

- **Il potere di «rimettere e ritenere» i peccati di Gv 20,23**

Gesù affida ai Dodici una missione che appare il prolungamento della sua e dona lo Spirito da cui sgorga anche il potere di perdonare i peccati. Il testo non pensa solo alla missione rivolta al mondo, ma ha presente una comunità ecclesiale già stabilita, i cui membri hanno bisogno del perdono non solo quando vengono accolti in essa (battesimo) ma anche in seguito. Anche nei confronti dei cristiani peccatori si eserciterà l'azione dei Dodici indicata dai verbi *aphiēmi* (termine tecnico che il NT usa per indicare il perdono dei peccati da parte di Dio) e *kratēō* (significa ritenere, obbligare a fare qualcosa).

Nell'interpretazione ecclesiale il primo viene inteso come perdonare i peccati mentre il secondo acquista un senso attivo, indicherebbe l'azione di vincolare il peccatore a determinati obblighi penitenziali, che ne propizino la conversione e, quindi la riconciliazione. I due verbi non indicherebbero due azioni contrapposte (assolvere e non assolvere) ma due momenti all'interno del processo di riconciliazione del cristiano peccatore: a motivo dei peccati commessi, egli viene vincolato a determinati obblighi che lo portano alla conversione e al perdono.

- **Le lettere paoline (1Cor 5,1-5; 2Cor 2,5-11) e pastorali (1Tim 1,20; Tt 3,10-11).**

¹⁶ A. MAFFEIS, *Penitenza*, 126.

Ricostruzione storico – liturgica del sacramento della Penitenza

Come è stato celebrato e vissuto il sacramento nella storia?

«Il sacramento della penitenza, bisogna riconoscerlo, si è evoluto in una maniera tale nella storia della Chiesa che sarebbe meglio parlare, a questo proposito, di rivoluzione. [...] La rivoluzione non ha soppresso certe costanti, le più evidenti delle quali sono, da un lato, il richiamo alla *metanoia*, [...] e, dall'altro, la fede nel perdono di Dio, benché la ricezione delle mediazioni ecclesiali del perdono sia molto cambiata»¹⁷.

- i primi tre secoli;
- la penitenza antica o canonica;
- la penitenza tariffata;
- il passaggio da quest'ultima alla "confessione" così come la conosciamo noi.

«La struttura rimane costante e si compone di alcuni elementi essenziali che si è soliti identificare nei quattro atti fissati dal tridentino (contrizione, confessione, soddisfazione e assoluzione). Questa struttura però non vive allo stato puro, ma si stabilizza in una figura in ragione del fatto che gli atti strutturali del sacramento sono vissuti dal popolo storicamente e culturalmente situato. Nella sostanziale stabilità della tradizione circa il suo nucleo essenziale ciascun sistema penitenziale ha combinato gli elementi strutturali del sacramento in base alle esigenze pastorali dell'epoca creando figure eventuali assai diverse e sovente poco confrontate tra loro»¹⁸.

1. I primi tre secoli

a. La Didachè

«Nel giorno del Signore, riuniti, spezzate il pane e rendete grazie dopo aver confessato (*exomologhēō*: questo termine indica una realtà piuttosto complessa. Prima di tutto l'atto di riconoscersi colpevoli davanti a Dio, di ammettere la propria colpa e di cambiare vita. Questo atteggiamento interno deve manifestarsi anche all'esterno, con un insieme di atti di mortificazione destinati ad umiliare il penitente - vedere Tertulliano) i vostri peccati, affinché il vostro sacrificio sia puro».

«Correggetevi a vicenda, non nell'ira ma nella pace, come avete nel vangelo. A chiunque abbia offeso il prossimo nessuno parli: non abbia ad ascoltare neppure una parola da voi finché non si sia ravveduto»¹⁹. La confessione dei peccati da una parte per poter partecipare all'eucaristia e dall'altra come procedura di isolamento del peccatore impenitente²⁰.

¹⁷ P. DE CLERCK, «*Esitazioni sulla natura del sacramento*», in L.-M. CHAUVET - P. DE CLERCK, *Il sacramento del perdono tra ieri e domani*, 55. Al riguardo l'autore, in linea con B. Sesboüé, distingue fra la struttura fondamentale del sacramento e le diverse figure che esso ha assunto nella storia.

¹⁸ G. BUSCA, *La riconciliazione: tra crisi, tentativi di riforma e ripensamento. Lo stato attuale della riflessione teologico-pastorale*, in AA.VV., *Il sacramento della penitenza. XXVI Incontro di Studio del GIDDC*, Glossa, Milano 2010, 81.

¹⁹ Capp. XIV e XV.

²⁰ A. MAFFEIS, *Penitenza*, 154.

b. Il pastore di Erma²¹

da una parte ribadisce che chi ha ricevuto il perdono dei peccati nel battesimo non dovrebbe peccare più, dall'altra, il Signore misericordioso concede un'ulteriore possibilità di penitenza (*metànoia*) per il peccato post-battesimo. Si tratta di una sola volta. L'affermazione è legata al contesto escatologico certamente, ma vi sarebbe anche un motivo pastorale: «Salvaguardare il principio del carattere unico della conversione battesimale che perderebbe altrimenti la sua serietà»²².

Questo principio caratterizzerà tutta la penitenza antica, come vedremo, di cui Rahner ha messo in luce un nucleo fondamentale: «Come non si può amare sinceramente senza escludere da questo atto d'amore il pensiero della sua revocabilità e della sua cessazione, così non ci si può pentire della colpa davanti a Dio, l'Incondizionato, senza che questo dolore porti in sé un'intima irrevocabilità e unicità. In se stesso esso è sempre unico»²³.

c. Tertulliano e la *paenitentia secunda*

per primo offre una descrizione precisa del processo stabilito dalla Chiesa per coloro che avevano compiuto peccati gravi dopo il battesimo. Nella sua opera *De Paenitentia* è riportata una delle frasi più celebri sull'unicità della penitenza: «Dio ha permesso che, una volta chiusa la porta del perdono e tirato il catenaccio del battesimo, ci fosse ancora un rifugio aperto: nel vestibolo pose la seconda penitenza, perché essa apra a coloro che bussano, ma per questa volta soltanto, perché è già la seconda, ma mai più dopo, se l'ultimo perdono è stato reso vano»²⁴. Quanto alla struttura del processo penitenziale: al penitente è chiesto di sottoporsi alla *exomóloghēsis*. Il frutto della riconciliazione è la comunione (*pax*) con la Chiesa e il perdono davanti a Dio.

d. Cipriano e la riconciliazione dei *lapsi*

come comportarsi nei confronti dei *lapsi* durante la persecuzione di Decio? Cipriano sceglie una prassi moderata: offre la possibilità della riconciliazione a quanti sono disposti a sottoporsi alla penitenza; l'autorità di riconciliare spetta al vescovo. Il percorso comporta tre fasi: l'esecuzione della penitenza, l'*exomóloghēsis* e la riconciliazione.

«La questione vera è di carattere ecclesiologico: non si tratta della remissione *simpliciter* dei peccati, neppure quelli più gravi, perché nel battesimo vengono tutti radicalmente rimessi, ma della remissibilità dei peccati *nei cristiani*, perché la risposta affermativa o negativa implica una diversa nozione della Chiesa nella storia»²⁵.

Le ragioni per escludere la remissibilità del peccato nei battezzati, non dipendono dalla gravità del peccato ma da una visione di Chiesa come comunità di puri, di spirituali, di impeccabili. Accettare invece che anche il peccato dei battezzati venga rimesso significa riconoscere che la Chiesa comprende anche i peccatori e che la giustizia battesimale non implica l'impeccabilità.

²¹ XXXI (3), 1. "Ancora, signore, continuerò a interrogarti". "Parla" mi dice. "Signore, ho inteso da alcuni maestri che altra penitenza non si ha se non quella di quando siamo discesi nell'acqua e abbiamo ricevuto il perdono dei nostri precedenti peccati". 2. Mi dice: "Hai inteso bene, è così. Bisogna che chi ha ricevuto il perdono dei peccati non pecchi più, ma viva nella purezza. 3. Poiché tu osservi accuratamente ogni cosa, anche questo ti spiegherò, ma senza dare un pretesto a quelli che stanno per credere o a quelli che hanno già creduto nel Signore. Invero quelli che hanno già creduto, o stanno per credere, non hanno ottenuto la penitenza dei peccati, ma il perdono dei loro precedenti peccati. 4. Per i chiamati prima di questi giorni il Signore stabilì la penitenza. Il Signore, che scruta il cuore e prevede le cose, conobbe la debolezza degli uomini e la furberia del diavolo nel fare il male ai servi di Dio e nel macchinare contro di loro. 5. Misericordioso, il Signore ebbe compassione della sua creatura e stabilì la penitenza, e diede a me il potere su di essa. 6. Ma io ti dico: dopo la grande e santa chiamata, se qualcuno, sobillato dal diavolo pecca, ha una sola penitenza; se poi subito pecca e si pente, è inutile per lui, difficilmente vivrà". 7. Gli dico: "Signore, rinacqui nel sentire da te queste cose annunciate con tanta esattezza. So che, se non continuerò nei miei peccati, mi salverò". "Sarai salvo tu, e tutti quanti faranno lo stesso".

²² A. MAFFEIS, *Penitenza*, 157.

²³ K. RAHNER, *La penitenza della Chiesa. Saggi teologici e storici*, Ed. Paoline, Roma 1964, 361.

²⁴ TERTULLIANO, *De paenitentia*, 7, 10 in *Tertulliani Opera. Pars I* (CC), 333-334.

²⁵ *Ivi*, 118.

2. La Penitenza Canonica

Nel IV secolo in Occidente si consolida l'impianto penitenziale che già si era venuto delineando nel corso del III secolo, con la *penitenza canonica* (regolata da canoni fissati dai Concili).

I peccati sottoposti alla penitenza canonica: in genere vige il principio per cui alla penitenza canonica vanno sottoposti tutti gli atti gravi: *scelera, crimina, peccata capitalia, peccata maiora, maiora scelera* (riconducibili all'apostasia, all'omicidio, all'adulterio perché più normalmente i casi più notori e forse i casi contrassegnati da una certa ostinazione, forse non un singolo peccato ma la situazione di peccato). Le colpe non gravi, le mancanze che si commettono quotidianamente vengono perdonate per mezzo della preghiera, del digiuno, dell'elemosina, delle opere buone²⁶. È lecito pensare anche ad una disciplina diversificata tra le varie chiese.

a. L'organizzazione del cammino penitenziale

- *L'ingresso tra i penitenti*

Perché il procedimento penitenziale si metta in moto è necessario che la situazione del battezzato peccatore sia conosciuta. Nel caso di un peccato pubblico che il vescovo conosce, è lo stesso vescovo che prende direttamente l'iniziativa di far entrare il penitente nell'*ordo penitentium*, un gruppo speciale che raccoglie coloro che vogliono far penitenza per i loro peccati, per certi versi simile ad un gruppo religioso. Più spesso quando i peccati non sono conosciuti è il fedele che va dal vescovo a confessare il proprio peccato e tocca al vescovo discernere se quel peccato o quella condizione di peccato deve essere sottoposta alla penitenza canonica. In caso positivo ha luogo l'ingresso pubblico nell'*ordo penitentium*, ingresso che avviene con un rito liturgico che ha due scopi: rendere visibile la separazione del peccatore dalla comunione con la chiesa e poi richiamare la comunità al suo compito al suo dovere di accompagnare il peccatore penitente con la propria preghiera nel suo itinerario penitenziale. A volte questo rito comprende anche una confessione pubblica che però è generica, il soggetto si dichiara pubblicamente peccatore ma non dice i peccati di cui è colpevole. Solo il vescovo sa per quale motivo entra nell'*ordo penitentium*. C'è un esplicito divieto a dettagliare²⁷.

- *L'esercizio delle opere penitenziali*

Il periodo di penitenza è caratterizzato dall'esercizio di opere penitenziali piuttosto impegnative: vita mortificata, digiuno, astensione delle carni, pellegrinaggi ... ci sono riti specificamente destinati ai penitenti, imposizioni delle mani, preghiere in ginocchio, preghiere dei salmi, veglie nei luoghi dei martiri. Ma l'aspetto più gravoso è costituito da tutta una serie di divieti che colpiscono il penitente, per certi aspetti, anche dopo che è stato riconciliato e riammesso nella Chiesa. Per esempio non può: prestare servizio militare, investire cariche pubbliche, esercitare attività commerciali, rivolgersi ai tribunali, avere rapporti coniugali, i vedovi non possono risposarsi ... così pure anche dopo la riconciliazione ai penitenti è vietato accedere allo stato

²⁶ «Volete che parli delle vie della riconciliazione con Dio? Sono molte e svariate, però tutte conducono al cielo. La prima è quella della condanna dei propri peccati. Confessa per primo il tuo peccato e sarai giustificato (cfr. Is 43, 25-26). Perciò anche il profeta diceva: "Dissi: Confesserò al Signore le mie colpe, e tu hai rimesso la malizia del mio peccato" (Sal 31, 5). Condanna dunque anche tu le tue colpe. Questo è sufficiente al Signore per la tua liberazione. E poi se condanni le tue colpe sarai più cauto nel ricadervi. Eccita la tua coscienza a divenire la tua interna accusatrice, perché non lo sia poi dinanzi al tribunale del Signore. Questa è dunque una via di remissione, e ottima; ma ve n'è un'altra per nulla inferiore: non ricordare le colpe dei nemici, dominare l'ira, perdonare i fratelli che ci hanno offeso. Anche così avremo il perdono delle offese da noi fatte al Signore. E questo è un secondo modo di espiare i peccati. "Se voi infatti perdonerete agli uomini le loro colpe, il Padre vostro celeste perdonerà anche a voi" (Mt 6, 14). Vuoi imparare ancora una terza via di purificazione? È quella della preghiera fervorosa e ben fatta che proviene dall'intimo del cuore. Se poi ne vuoi conoscere anche una quarta, dirò che è l'elemosina. Questa ha un valore molto grande. Aggiungiamo poi questo: Se uno si comporta con temperanza e umiltà, distruggerà alla radice i suoi peccati con non minore efficacia dei mezzi ricordati sopra. Ne è testimone il pubblicano che non era in grado di ricordare opere buone, ma al loro posto offrì l'umile riconoscimento delle sue colpe e così si liberò dal grave fardello che aveva sulla coscienza»: GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellie* (Sul diavolo tentatore 2, 6; PG 49, 263-264).

Origene individua sette vie attraverso le quali si ottiene la remissione dei peccati: battesimo, martirio, elemosina, perdono delle offese, conversione dei peccatori, carità, mortificazione (*In Lev. Hom.* II, 4; PG 49, 418).

²⁷ Ricordiamo che nessuno fu mai obbligato a fare un'accusa pubblica dei peccati. Anzi, Leone Magno condanna questa pratica (cfr. *Epistola* 168, del 459, indirizzata ai vescovi della Campania [PL 54, 1210-1211]).

clericale. Da un certo punto di vista si può dire che lo stato di penitente dura tutta la vita. Dobbiamo riconoscere diversità da una chiesa all'altra.

È interessante il fatto che stando ad alcuni testi dell'epoca, l'itinerario penitenziale avrebbe fasi diverse segnate da alcuni passaggi liturgici che vanno dalla totale esclusione dall'assemblea liturgica fino alla completa riammissione all'eucaristia, con la comunione eucaristica. Di norma il penitente dovrebbe percorrerli tutti ma non sempre avviene. Chi decide quanto dura l'itinerario penitenziale è il vescovo.

Si arrivò anche alla distinzione di diversi *ordines poenitentium*. Circa la durata dell'*actio poenitentiae*, si andava da due settimane a periodi di 20 anni per il caso di omicidio (s. Basilio)²⁸. I penitenti che abbandonavano il loro stato erano colpiti dalla scomunica perpetua, perché un tale abbandono era paragonato all'apostasia dalla fede.

- *La riconciliazione*

Alla fine del rito penitenziale, la cui determinazione spetta al vescovo, il cristiano peccatore pentito viene riaccolto nella Chiesa. La riconciliazione viene celebrata con un rito liturgico più o meno solenne presieduto dal vescovo al quale prende parte la comunità. A partire dal V secolo a Roma e a Milano il rito è celebrato il giovedì santo; in altre chiese in giorni diversi. Nonostante le differenze di calendario si intravede abbastanza chiaramente che la comunità dei credenti ritrova la propria integrità in vista della Pasqua.

b. **Le caratteristiche della Penitenza Canonica** (l'irripetibilità, il vigore e l'eccezionalità).

* La penitenza canonica è unica e non può essere ripetuta. essa viene vista come un secondo battesimo, la «sorella del battesimo»²⁹, un «battesimo laborioso»³⁰.

Anche se la Chiesa non concede una seconda possibilità per chi ricade nel peccato dopo la riconciliazione, la Chiesa non abbandona colui che è stato riconciliato, prega per lui, lo lascia ritornare nell'*ordo poenitentium* ma non gli concede la riconciliazione neppure in punto di morte. In qualche caso però soprattutto a fronte di un reale pentimento i vescovi consentono che al peccatore recidivo venga portato il viatico.

* La penitenza canonica si caratterizza anche per il suo rigore e la sua laboriosità. Particolarmente onerosi sono i divieti che colpiscono il penitente e permangono anche dopo la riconciliazione.

Dai testi emergono due elementi che possono in qualche modo giustificare questa laboriosità: la serietà del peccato che esige altrettanta serietà nel cammino di conversione e il fatto che il peccato commesso dopo il battesimo sia più grave delle colpe commesse prima, perché rivela una debole comunione con Cristo e con la Chiesa. Tuttavia il rigore che qualifica l'itinerario penitenziale ha anche delle radici contingenti che vengono studiate dal punto di vista storico: l'esigenza di non cadere nel lassismo, di mantenere una qualità di vita ecclesiale alta.

* La penitenza canonica è di per sé un procedimento eccezionale nel senso che coinvolge direttamente pochi cristiani, quelli che si sono resi colpevoli di peccati gravi, pubblici e ostinati. E mentre le comunità sono piccole e fervorose, quelli che si macchiano di peccati di questo tipo non sono poi molti.

²⁸ Diversi autori (come B. Poschmann e M. Righetti) sostengono che di fatto, ad eccezione di peccati particolarmente gravi, il tempo della penitenza era limitato alla Quaresima (almeno a partire dal V e VI secolo). Cfr. M. FLORENTINO, *La penitenza pubblica nel gelasiano antico. Uno studio a partire dai suoi segni visibili*, cit., 60; A. MAFFEIS, *Penitenza e unzione dei malati*, cit., 183.

²⁹ GREGORIO DI NAREK, *Il Libro della lamentazione*, 27b, citato da G. BUSCA, *La riconciliazione "sorella del battesimo"*, Lipa, Roma 2011, 98.

³⁰ Cfr. GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio* 39, 17 (PG 36, 356 a).

Rigore e laboriosità scoraggiano molto anche quando le comunità sono più grandi per cui si rinvia l'entrata nell'*ordo* in avanti³¹. Pur di mantenere il rigore e la non-reiterabilità della penitenza canonica, ci sono vescovi e Concili che sconsigliano i giovani e le persone sposate di sottomettersi alla penitenza ecclesiastica, specialmente se questi ultimi non hanno il pieno consenso del proprio coniuge. È da notare, inoltre, che «con la pace religiosa di Costantino e l'ingresso in massa dei neo-convertiti nella Chiesa, la forma della scomunica entrò in crisi; da una lato diminuirono i casi di apostasia, dall'altro era impensabile che i pastori potessero ancora esercitare un controllo capillare sulle singole comunità»³².

Nel frattempo la prassi penitenziale dell'ordine dei penitenti fu ricercata come uno stato di perfezione da parte di chi non vi era tenuto giuridicamente³³.

Infine, il permanere degli interdetti anche dopo la riconciliazione, fece sì che sempre più fedeli disertassero l'*Ordo paenitentium*. Questa situazione contribuì a creare il clima in cui avvenne il cambiamento della prassi penitenziale a partire dal VI secolo.

c. La prospettiva teologica sottesa alla *Penitenza Canonica*

Secondo Moiola il discorso penitenziale antico è sostanzialmente *ecclesiologico*. La questione vera «è la remissibilità dei peccati *nei cristiani* perché la risposta affermativa o negativa implica un diverso modo di vedere la chiesa»³⁴.

Si possono ridurre a tre le questioni teologiche di fondo:

- **La natura della Chiesa-santa è compatibile, e in che misura, con la presenza di battezzati peccatori?**
- **Un battezzato peccatore in che rapporto obiettivo si trova con la comunità ecclesiale, che è comunità "santa"?**
- **Che cosa può fare la comunità ecclesiale, senza tradire se stessa, di fronte a un battezzato peccatore che fosse indotto a penitenza?**

Per ognuno degli interrogativi abbiamo sottolineato il termine *battezzato peccatore*.

Il *battezzato peccatore* è uno che in senso vero si è escluso dalla compagine e dal mistero della Chiesa e dovrebbe pertanto eventualmente esservi riaccolto; ma contemporaneamente non può rientrare di nuovo nella Chiesa, perché il Battesimo ve lo ha definitivamente aggregato.

Nel cercare queste risposte la Chiesa ha anche auto-compreso la propria «natura»: accettare la penitenza cristiana significa, infatti, accettare che la Chiesa terrena (comunità dei battezzati) comprenda anche i peccatori e che la «giustizia» battesimale non implichi automaticamente l'impeccabilità.

³¹ «Il sistema canonico aveva finito per pervertirsi: inizialmente, si trattava di un rimedio esigente riservato ad alcuni grandi peccatori finalizzato alla conversione della loro vita con l'appoggio della comunità; ma presto divenne un mezzo di salvezza voluto da tutti *in extremis* per andare in cielo ... Questa deriva "ritualista" costituisce un buon esempio di divorzio sfortunato tra un'istituzione sacramentaria, divenuta inadatta ma mantenuta nel nome di un principio teologico sacrosanto, e una pastorale necessariamente debitrice, da un lato della cultura del tempo, dall'altro del tipo di situazione sociologica in cui la Chiesa si trova nel mondo»: L.-M. CHAUVET, *Evoluzioni e rivoluzione del sacramento della riconciliazione*, in L.-M. CHAUVET - P. DE CLERCK, *Il sacramento del perdono tra ieri e domani*, Assisi 2002, 50.

³² G. BUSCA, *La riconciliazione "sorella del battesimo"*, 117.

³³ Cfr. G. MOIOLI, *Il Nuovo Ordo Paenitentiae nella storia della prassi penitenziale cristiana e della sua teologia*, in AA.VV., *La penitenza. Studi biblici, teologici e pastorali. Il nuovo Rito della Riconciliazione*, 113.

³⁴ G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, 118.

Va precisato che, parlando di Chiesa, la patristica non intende né esclusivamente né innanzitutto una realtà istituzionale - sociologica, ma, in linea con il NT, una realtà mistica, spirituale, cioè il "luogo" della grazia, della salvezza, della presenza dello Spirito di Cristo.

3. La Penitenza Tariffata.

Nel VI secolo si intravedono le tracce di una nuova prassi che si innesta sulla crisi dell'istituto penitenziale antico e finisce per soppiantarlo. La ricostruzione di questa evoluzione che va dal VI ai primi decenni dell'VIII resta piuttosto oscura e confusa. È opinione comune che la nuova forma penitenziale affondi le proprie radici nel contesto del monachesimo irlandese. Tra la fine del V secolo e l'inizio del VI in Irlanda, abbazie e monasteri di fatto acquistano un rilievo sempre maggiore fino ad essere il fulcro dell'organizzazione ecclesiastica. Per cui si crea una certa simbiosi tra la spiritualità monastica e la vita cristiana dei laici soprattutto di quelli che vivono più vicini ai monasteri. Tra i monaci era abituale aprire la coscienza all'abate o al maestro dei novizi manifestando i pensieri anche quelli non peccaminosi che dovevano essere oggetto di discernimento. Ciò implicava una confessione privata e ripetibile seguita dall'imposizione di una penitenza proporzionata al peccato. Una prassi analoga a quella vigente all'interno dei monasteri veniva messa in atto anche per i fedeli laici. A partire dalla fine del VI secolo con la missione dei monaci irlandesi sul continente europeo (san Colombano) la nuova forma penitenziale si diffonde anche nel continente.

a. Le caratteristiche della nuova forma penitenziale

* È ripetibile.

* In secondo luogo la nuova prassi penitenziale ha un carattere più privato. Il peccatore non entra nell'*ordo paenitentium* con rito pubblico, si presenta in privato al sacerdote e confessa i propri peccati. Il sacerdote impone opere penitenziali che variano a seconda del peccato commesso. A ciascun peccato corrisponde la determinata penitenza secondo tariffe prestabilite. Da qui il nome *penitenza tariffata*. Dopo aver eseguito le opere prescritte il penitente torna una seconda volta dal confessore per riceverne privatamente l'assoluzione.

* Non ci sono più gli interventi che segnavano per tutta la vita colui che si era sottoposto alla penitenza canonica. Per questo motivo viene aperta anche a chierici e monaci precedentemente esclusi dalla penitenza canonica. Comincia ad essere applicata anche per peccati meno gravi e più frequenti.

* Questa forma penitenziale fa riferimento quasi esclusivamente al sacerdote,³⁵ mentre il vescovo si riserva la riconciliazione solenne a più penitenti nelle grandi feste e la direzione e l'organizzazione della penitenza canonica che per un certo periodo continua.

Ad ogni tipo di peccato corrisponde una determinata penitenza secondo tariffe prestabilite. E perché il confessore sia in grado di assegnare penitenza adeguate ai peccati si formano i cosiddetti *libri penitenziali*. Per ovviare all'eccessiva pesantezza e lunghezza delle opere penitenziali vengono introdotte le cosiddette *commutazioni*: penitenze lunghe possono essere sostituite con quelle più brevi ma più rigide³⁶; oppure le opere penitenziali possono essere sostituite con l'offerta di una somma di denaro; oppure ancora, al posto di penitenze si fa celebrare un certo numero di messe secondo una tariffa stabilita. Non manca chi fa compiere la propria penitenza ad altre persone dietro compenso.

³⁵ In un primo tempo i monaci non davano l'assoluzione, la quale era riservata sempre al vescovo. A partire dal 950 si assiste alla assoluzione collegata alla confessione. Cfr. B. SESBOÛÉ, «Perdono di Dio, conversione dell'uomo e assoluzione attraverso la Chiesa», in L.-M. CHAUVET-P. DE CLERCK, *Il sacramento del perdono tra ieri e domani*, 182.

³⁶ Il digiuno di tre giorni poteva essere commutato con lo stare in piedi un giorno e una notte senza dormire, oppure con la recita di 50 salmi con i cantici corrispondenti. Il digiuno di un anno poteva essere commutato con il passare tre giorni sulla tomba di un santo senza bere e senza mangiare, senza dormire, cantando salmi o recitando l'Ufficio.

I penitenziali di questo periodo ci testimoniano di una società dove la violenza, l'omicidio, gli abusi sessuali e certe forme di culti idolatrici non sono nulla di eccezionale. Cfr. PH. ROUILLARD, *Storia della penitenza dalle origini ai giorni nostri*, 45.

4. Dalla *Penitenza Tariffata* alla *Confessione*

La penitenza tariffata prevedeva che il penitente, dopo aver eseguito le opere penitenziali che gli erano state imposte, tornasse dal confessore per ricevere l'assoluzione. A partire dal IX secolo in alcuni casi i confessori cominciano a dare l'assoluzione subito dopo l'accusa dei peccati e le opere penitenziali vengono compiute dopo l'assoluzione. Inizialmente questo slittamento avviene per motivi pratici che però, di fondo, mostrano un'attenzione alle persone.

Progressivamente però, questo spostamento si diffonde fino a diventare un fatto generale alla fine del XII secolo. A quel punto il fatto importante è la concentrazione sulla confessione dei peccati che a motivo della vergogna e dell'umiliazione che comporta, viene vissuta come la forma penitenziale per eccellenza mentre le altre opere penitenziali passano in secondo piano e vengono decisamente ridimensionate. A questo mutamento della prassi corrisponde il mutamento del nome dato al sacramento.

A partire dal secolo IX il termine *confessione* viene sempre più usato, non solo per l'accusa dei peccati, ma per tutto l'insieme della prassi penitenziale ormai un fatto privato tra penitente e confessore. E sempre a partire dal IX secolo si comincia ad evincere una certa periodicità della confessione (sarà però il Concilio Lateranense IV del 1215 a stabilire la confessione annuale fatta al proprio sacerdote e la recezione della comunione eucaristica almeno a Pasqua)³⁷.

In riferimento alla pratica della confessione però si può parlare di una chiesa a due velocità: la massa dei battezzati si confessa una volta l'anno; i religiosi e le anime devote ricorrono alla confessione sempre più spesso facendone mezzo ordinario di progresso spirituale. Questa di fatto è la situazione che continuerà fino al Vaticano II.

Forme straordinarie di penitenza nel Medioevo

- a. **La confessione ai laici.**
- b. **Il pellegrinaggio**
- c. **L'assoluzione generale e la nascita delle indulgenze³⁸**

L'indulgenza è la remissione dinanzi a Dio della pena temporale per i peccati, già rimessi quanto alla colpa, remissione che il fedele, debitamente disposto e a determinate condizioni, acquista per intervento della Chiesa, la quale, come ministra della redenzione, autoritativamente dispensa ed

³⁷ «Ogni fedele dell'uno e dell'altro sesso, giunto all'età di ragione, confessi lealmente, da solo, tutti i suoi peccati al proprio parroco almeno una volta l'anno, e adempia la penitenza che gli è stata imposta secondo le sue possibilità; riceva con riverenza, almeno a Pasqua, il sacramento dell'eucaristia, a meno che, su consiglio del proprio parroco, per un motivo ragionevole, non creda opportuno doversene astenere per un certo tempo. Altrimenti gli sia negato l'ingresso in chiesa da vivo e la sepoltura cristiana da morto. Questa salutare disposizione sia pubblicata frequentemente nelle chiese perché nessuno si nasconda dietro la scusa dell'ignoranza. Se qualcuno per un giusto motivo desidera confessare i propri peccati a un altro sacerdote, prima chieda e ottenga la licenza del proprio parroco, altrimenti l'altro non avrebbe il potere di assolverlo o di legarlo», DH 812.

³⁸ FRANCESCO, *Spes non confundit. Bolla di indizione del Giubileo Ordinario dell'anno 2025*, n. 23.

G. RONZONI, *Pellegrini di speranza. L'indulgenza, il pellegrinaggio, la porta*, Edizioni Messaggero Padova, 2024;

A. CATELLA - A. GRILLO, *Indulgenza. Storia e significato*, San Paolo Milano, 2015.

Cfr. CJC, 992-997. Di grande interesse e profondità sul tema delle indulgenze sono di saggi di K. Rahner: «*Trattatello teologico sull'indulgenza*», «*Osservazioni sulla teologia delle indulgenze*», «*Sulla dottrina ufficiale odierna delle indulgenze*», in K. RAHNER, *La penitenza della Chiesa*, 171-276.

G. CANOBBIO, *Sull'indulgenza. Profilo storico-teologico*, «Rivista del Clero Italiano» 80 (1999) 407-420.

Cfr. *Decreto della Penitenzieria Apostolica circa la concessione di speciali Indulgenze ai fedeli nell'attuale situazione di pandemia*, 20.03.2020.

R. MACCIONI, *Coronavirus. Cosa è l'indulgenza plenaria*, Avvenire 27.03.2020.

P. CASPANI, <https://www.chiesadimilano.it/news/chiesa-diocesi/cose-lindulgenza-penaria-313538.html>.

applica il tesoro delle soddisfazioni di Cristo e dei santi. L'indulgenza è parziale o plenaria secondo che libera in parte o in tutto dalla pena temporale dovuta per i peccati³⁹.

La successione delle forme storiche in rapporto con l'istituzione da parte di Cristo⁴⁰.

In che senso cogliere l'istituzione del sacramento della penitenza da parte di Gesù Cristo dal momento che nel corso della storia esso ha assunto forme diverse, superando la prospettiva del post-tridentino manualistico che cercava le circostanze storiche in cui Gesù aveva istituito personalmente i sacramenti.

Un'adeguata lettura del tema va collocata nell'orizzonte del rapporto che lega la *rivelazione e la fede*.

C'è un rapporto asimmetrico tra i due: la priorità spetta alla rivelazione e tuttavia «la rivelazione di Dio è indissociabile dalla fede del credente perché l'oggettività di cui gode la rivelazione non ha la figura oggettivistica di un contenuto che possa essere assunto come realtà estranea alla libertà dell'uomo»⁴¹.

La verità precede la libertà, la fa essere e nel contempo non si dà come tale senza che la libertà per essa si decida.

È a questa logica di coinvolgimento dell'uomo nell'atto in cui Dio si comunica che corrisponde l'istituzione del sacramento.

Questo esiste proprio per consentire l'accordarsi della verità di Dio con la storia degli uomini e, rispettivamente, l'attuarsi della temporalità del soggetto all'interno della comunione cristologica.

³⁹ PAOLO VI, Cost. ap. *Indulgentiarum doctrina*, Normae 1-3, AAS 59 (1967), 5-24.

Il contesto contemporaneo rende sempre più difficile la comprensione delle indulgenze. A molti sembrano cose strane, legate a una efficacia "magica" e ricondotte a un certo interesse della gerarchia ecclesiastica che con queste concessioni otterrebbe un certo guadagno. Ad altri sembrano cose di altri tempi, superate, residuo di un cristianesimo bigotto, molto convenzionale e poco personale. Sicuramente il Giubileo dell'anno 2000, preceduto dal Nuovo *Manuale delle indulgenze*, e lo stesso Giubileo straordinario della Misericordia, e da ultimo anche la preghiera in Piazza san Pietro di Papa Francesco il 27 marzo 2020, hanno contribuito a chiarire alcuni punti fondamentali sulle indulgenze e a smascherare certe interpretazioni riduttive o errate. La stessa cosa è avvenuta grazie ai pellegrinaggi e a certe pratiche penitenziali legate al Giubileo e, in generale, ad alcune proposte forti di vita cristiana. Certo, il rischio di vedere le indulgenze come qualcosa di automatico, di "magico", che dà effetto a prescindere dal proprio impegno, è sempre in agguato.

Inutile ricordare come diverse volte si va a rivangare la questione delle indulgenze sollevata da Lutero. In realtà il problema allora era forte: nel 1507 il papa Giulio II aveva concesso un'indulgenza a mo' di giubileo a chi offriva elemosine per la costruzione della basilica di san Pietro. La medesima cosa aveva fatto Leone X nel 1514. In Germania in quel periodo, un vescovo, Alberto di Brandeburgo, per la sua nomina doveva versare una ingente somma alla Camera apostolica. Si fece allora fare un prestito dai Fugger. Per restituirlo ottenne la facoltà di far predicare nelle sue diocesi l'indulgenza: le elemosine raccolte sarebbero state devolute per metà alla banca Fugger, per metà a Roma per la costruzione di San Pietro. Chiamò un domenicano, Johannes Tetzel per predicare. Quest'ultimo si spinse fino a dire che lo stato di grazia, di confessione e di dolore per i peccati sono necessari per conseguire l'indulgenza per se stessi, non per applicare l'indulgenza ai defunti. A lui è attribuita questa espressione: «Appena la moneta cade nella cassetta delle elemosine, l'anima è liberata dal purgatorio». Lutero reagisce agli abusi di questa predicazione, ma, in generale, anche alla stessa dottrina delle indulgenze. Egli arriva a dire che l'indulgenza è soltanto la remissione della pena canonica inflitta dalla Chiesa, non della pena altrimenti da scontarsi nella vita futura; non può essere applicata ai defunti; non esiste il "tesoro della Chiesa".

In realtà, anche per le indulgenze bisogna tenere vivo il significato genuino senza cadere negli eccessi. A tante critiche di oggi che vedono nelle indulgenze un rimedio facile, bisognerebbe rispondere come i servi di Naaman: «Se il profeta ti avesse ordinato una gran cosa, non l'avresti forse eseguita? Tanto più ora che ti ha detto: bagnati e sarai purificato» (2 Re 5,13). Certo, non si tratta di incitare a fare il minimo (le opere richieste per le indulgenze sono talvolta "piccole", talvolta molto impegnative!), ma di accogliere gli aiuti che il Signore ci dà, anche nella loro semplicità e piccolezza, aderendo però con tutta la vita.

L'indulgenza risponde all'anelito stesso di Cristo di volere salvo ogni uomo ed è uno degli strumenti con i quali la Chiesa continuamente viene incontro ai fedeli per donare la possibilità di un accesso il più agevole possibile alla Grazia, già in questa vita e poi nella vita futura.

⁴⁰ P. CASPANI, *Lasciatevi riconciliare in Cristo. Il sacramento della penitenza*, Cittadella Editore, Assisi 2013, 212-214.

⁴¹ A. BOZZOLO, *L'evento fondatore e l'azione liturgica*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, Glossa, Milano 2006, 37-84; *La forma del rito e l'atto di fede*, in S. Ubbiali (ed.), *"La forma rituale del sacramento". Scienza liturgica e teologia sacramentaria in dialogo*, CLV Edizioni Liturgiche, Roma 2011, 257-287.

In definitiva, «Gesù istituisce il sacramento e ne determina il “significato” essenziale, nella fedeltà al quale la Chiesa si edifica; ma è attraverso l’appropriazione della Chiesa che sussiste la “forma” concreta del sacramento come espressione (in senso reale) del dono ricevuto e accolto»⁴².

Anche nel caso della penitenza la chiesa ne ha plasmato le forme storiche, cambiandole in modo tale che il valore assoluto (la Pasqua che si destina al battezzato peccatore) fosse espresso in modo adeguato alle diverse condizioni storiche ed ecclesiali. Così la Chiesa dice la propria fedeltà al Signore non ricevendo il sacramento come qualcosa di già strutturato in tutto e per tutto ma proprio mentre sceglie la forma del rito più adeguata alle diverse condizioni storiche ed ecclesiali.

Così oggi siamo di fronte alla crisi del sacramento della penitenza o alla crisi di una forma storica del sacramento della penitenza? Se così fosse la crisi avrebbe in sé l’opportunità per sviluppi successivi verso una forma penitenziale nuova più adatta alle circostanze di oggi⁴³.

⁴² A. BERTULETTI, *Per una determinazione del significato teologico del sacramento della penitenza. Riflessioni teologico-fondamentali*, in AA.VV., *Il sacramento della penitenza e la sua celebrazione*, Velar, Bergamo 1983, 14.

⁴³ G. MOIOLI, *Per determinare la natura del sacramento della penitenza cristiana. Appunti di metodo*, «La Scuola Cattolica» 103 (1975), 26-72.

A conclusione dell’articolo, Moioli enuncia la propria prospettiva: per articolare un discorso costruttivo sul sacramento della penitenza è necessario - a suo avviso - porre come punto di partenza la riflessione sulla metànoia del cristiano peccatore considerata nel suo luogo interpretativo proprio che è la realtà della Chiesa (intesa come «luogo» dell’Alleanza) e mantenendo come punti di riferimento immediato i due momenti fondamentali per la vita ecclesiale che sono il Battesimo e l’Eucaristia.

Moioli ricava l’intera realtà sacramentale (atti del penitente e intervento della Chiesa) esclusivamente dal «destinarsi della grazia dell’Alleanza pasquale al battezzato peccatore» per cui si dovrà dire che «solo il battezzato peccatore si converte così: ricercando la Chiesa (= atti del penitente) e lasciandosi riaccogliere dalla Chiesa (assoluzione)». Questa visione che intende il sacramento come grazia di Alleanza, la cui logica destinazione va ricavata dalla particolare condizione del cristiano peccatore, elimina quel sospetto di arbitrarietà che grava sulle modalità celebrative del sacramento (perché Dio avrebbe condizionato il suo perdono a certe prestazioni del penitente e della Chiesa?) e che neppure il Tridentino era riuscito a dissipare (perché Dio ha stabilito dei ministri giudicanti?) [G. MOIOLI, *Sacramento del “perdono” o della “penitenza”*, in *La celebrazione della penitenza cristiana*, Casale, Marietti 1981, 62. Con la sua proposta, Moioli intende superare il rischio di estrinsecismo fra gli atti del penitente e quelli della Chiesa, comprendendo che il battezzato peccatore ha bisogno di chiedere alla Chiesa (motivandola) la ri-accoglienza e ha bisogno di sentirsi dire dalla Chiesa la parola di ri-accoglienza].

Come si può intuire il richiamo alla dimensione ecclesiale della penitenza è decisivo per comprendere il senso di questo sacramento; occorre però chiarire la condizione dell’uomo in vista della quale è disposto il contenuto del sacramento e dunque «riferirsi alla condizione antropologica che corrisponde alla specificità dell’evento che si attua nel sacramento» [A. BERTULETTI, *Per una determinazione del significato*, 14.].

La teologia Scolastica della penitenza

Con il Medioevo prende avvio e si sviluppa, accanto alla prassi penitenziale che ci è abituale e che il Concilio Lateranense IV del 1215 ha puntualmente definito, «un'approfondita riflessione della penitenza, condotta dalla teologia scolastica nel quadro della riflessione sui sacramenti e in connessione con le principali articolazioni di un discorso teologico alla ricerca di una rigorosa coerenza sistematica»⁴⁴.

a. Gli inizi della riflessione (prima Scolastica): Pietro Lombardo

La penitenza è caratterizzata da due componenti:

- la penitenza *virtù* (penitenza interiore o *contritio*) per indicare il pentimento del peccatore e il suo impegno penitenziale
- la penitenza *sacramento* (penitenza esteriore che si esprime attraverso l'accusa dei peccati o *confessio* e l'esecuzione delle opere penitenziali o *satisfactio*) per designare la forma visibile ed ecclesiale.

Questa struttura però non integra come elemento costitutivo l'assoluzione da parte del ministro della Chiesa.

- «Da un lato il discorso sulla penitenza cristiana tende a trasferirsi all'interno della persona e del suo rapporto con Dio: sostanzialmente tutto si riduce alla virtù della penitenza, che è ad un tempo interna ed esterna»⁴⁵. Evidentemente l'accentuazione sulla *contrizione* porta inevitabilmente a problematizzare anche il senso della *confessio*.
- Dall'altro il riferimento alla Chiesa gerarchica tende a diventare estrinseco rispetto al processo di conversione e riconciliazione del battezzato peccatore. Al potere delle chiavi, all'intervento della Chiesa, è assegnato un ruolo sul peccatore e sulle conseguenze del peccato, ma non sul peccato stesso che viene rimesso a prescindere dall'intervento della Chiesa.

b. La sintesi di san Tommaso d'Aquino grazie al Lateranense IV e all'uso delle categorie aristoteliche

La penitenza come virtù e come insieme di atti attraverso i quali si esprime la preparazione dell'uomo peccatore alla giustizia, entro l'azione della grazia di Dio (contrizione, confessione, soddisfazione), costituisce parte essenziale del segno sacramentale, è la *materia* che si ordina ad una *forma* (assoluzione), perché si produca - grazie all'azione di Dio - la *res* del sacramento, che è appunto il perdono dei peccati.

Per s. Tommaso quindi non c'è il sacramento della penitenza senza il concorso e l'unione degli atti del penitente e dell'assoluzione del sacerdote: questi due elementi formano insieme un'unità che non è evidentemente fisica, ma soprannaturale.

Afferma pure che la contrizione giustifica il peccatore prima che si accosti al sacramento, ma non senza una relazione con esso, infatti la contrizione include in sé un *votum sacramenti*.

c. Duns Scoto pone l'accento unilateralmente sull'assoluzione del sacerdote, così «le disposizioni interiori del penitente entrano [nel sacramento] solo come prerequisiti estrinseci e nel senso del minimo indispensabile, perché l'assoluzione esalti tutta la sua *vis* di remissione del peccato»⁴⁶.

⁴⁴ A. MAFFEIS, *Penitenza*, 204.

⁴⁵ G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, 280.

⁴⁶ G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, 312.

La Riforma e il Concilio di Trento

a. Il pensiero dei Riformatori⁴⁷

La Riforma Protestante (in particolare Lutero⁴⁸) mosse una radicale contestazione alla teologia scolastica del sacramento della penitenza, tale da reinterpretare:

- la **contrizione**: essa può e deve nascere solo dalla fede o, più precisamente, dalla dialettica angoscia/fede fiduciale. Di fronte alla verità di Dio l'uomo peccatore trema, geme e si angoschia; egli può solo credere alla promessa divina del perdono completamente immeritato e immeritabile.
- la **confessione**: Lutero ne afferma la necessità, qualora sia intesa come riconoscimento del proprio essere peccatori davanti a Dio. La ritiene non solo utile ma necessaria, in quanto unico conforto per le coscienze tormentate. «Accade infatti che il cuore abbia difficoltà ad appropriarsi della Parola e che sia necessario aiutarlo ad avere interamente confidenza in Dio. La sua esitazione sarà tanto più naturale quanto più reale sarà la contrizione. Può dunque essere necessario farsi confermare da un fratello sperimentato ciò di cui la Parola di Dio ci certifica; farsi richiamare quali sono le intenzioni di Dio su di noi; farci confortare dalla testimonianza di un'anima presa essa stessa da Dio»⁴⁹.
Ritiene invece una sovrastruttura non evangelica l'imposizione della confessione auricolare o segreta al solo sacerdote: essa gli appare piuttosto uno strumento di dominio sulle coscienze. Ogni credente nella Chiesa può assolvere a questo compito: esso non è un privilegio né del papa né dei vescovi né dei sacerdoti. E se la confessione si conclude in qualche modo con una assoluzione, non si dovrà certo pensare ad una sua efficacia. L'assoluzione è piuttosto un aiuto a certificare nella fede che Dio giustifica il peccatore.
- la **soddisfazione**. Egli non può evidentemente accettarla nel senso di opere penitenziali finalizzate alla riparazione del peccato. In essa egli non vede che un indebito dominio delle coscienze. Con questo aspetto del discorso penitenziale si collega la questione delle indulgenze e alle 95 tesi del 31 ottobre 1517.

In conclusione, se ridotta ai suoi elementi essenziali, la penitenza luterana può prescindere dalla confessione e certamente esclude la soddisfazione intesa come opera penale o di riparazione del peccato.

Essa si riduce allora ai due momenti dell'esperienza della giustificazione del peccatore: l'angoscia del peccatore di fronte al giudizio divino di condanna; e la pacificazione *fiduciale* di fronte alla certezza dell'impegno divino di giustificare quanti credono alla sua volontà di perdono.

Trattandosi di un battezzato, questa esperienza può e deve considerarsi come riferibile al battesimo: la penitenza è allora una *via reditus ad baptismum*.

⁴⁷ Per quanto riguarda, invece, la chiesa ortodossa, rinvio a B. PETRÀ, *La penitenza nelle chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, EDB, 2005.

⁴⁸ A. MAFFEIS, *Penitenza*, 221-235: si tratta di una interessante ricostruzione del pensiero di Lutero sulla penitenza.

Il discorso sulla penitenza è comandato in profondità dalla concezione della giustificazione *sola fide* e si muove sullo sfondo di una ecclesiologia in cui si danno dei ministeri, ma non si dà un sacerdozio specifico connesso con il sacramento dell'Ordine, né una giurisdizione gerarchica.

La sua posizione a proposito della penitenza, può essere presentata come una «reinterpretazione» del sacramento della penitenza a conclusione della quale esso non può più figurare nel numero dei sacramenti.

Anche Calvino condivide la stessa posizione anche se per due aspetti si avvicina alla posizione cattolica: l'utilità della confessione ai pastori della Chiesa perché più idonei a questo compito e «la prospettiva del "ministero" come "testimonianza e garanzia" per certificare la coscienza della remissione dei peccati».

⁴⁹ G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, 350.

b. Il Concilio di Trento

Il tema del sacramento della penitenza fu affrontato a più riprese nei lavori del Concilio⁵⁰. Noi faremo riferimento al decreto promulgato nella sessione XIV⁵¹.

Come di consueto il Concilio non espone la dottrina cattolica in maniera completa ed organica, ma risponde ai riformatori prendendo in esame dodici proposizioni (estratte dai loro scritti) che contenevano affermazioni in contrasto con la dottrina cattolica.

Il metodo utilizzato per mettere a fuoco le posizioni dei riformatori, estrapolando dal contesto alcune affermazioni e riportandole non sempre alla lettera, fa sorgere la questione della corretta comprensione di tali posizioni da parte dei teologi e dei padri di Trento: ci si chiede cioè se costoro abbiano sempre ben compreso le tesi contro le quali si pronunciano⁵².

Per quanto riguarda le parti del documento, viene messa in luce innanzitutto l'esistenza della penitenza come sacramento distinto dal battesimo (cap. 1-2 e can. 1-3). I Padri conciliari non negano i punti di contatto e quindi l'analogia tra i due sacramenti, ma ne sottolineano la distinzione. Tale è il *senso dogmatico* soprattutto del cap. 2 (cfr. can. 2), dove il confronto che fa emergere la distinzione, viene sviluppato analiticamente mantenendosi su un piano descrittivo⁵³.

⁵⁰ Nel Decreto sulla giustificazione (sessione VI, 13 gennaio 1547) si affermò l'esistenza di questo sacramento come «la seconda tavola di salvezza» (cfr. Tertulliano, *De Paenitentia*, 4,2) per i cristiani ricaduti nel peccato. Affermando la diversità tra la penitenza battesimale e quella post-battesimale, il Concilio definisce insufficiente il semplice «rifuggire dai peccati e detestarli», dichiarando la necessità del ricorso alla «confessione sacramentale dei medesimi, almeno nel desiderio e da farsi a suo tempo» e all'assoluzione del sacerdote e alla soddisfazione per la remissione della pena temporale (DH 1542-1543; 1579). La sua sacramentalità venne definita nella sessione VII del 3 marzo del 1547 (DH 1601).

Il tema fu ripreso per essere trattato specificamente nel periodo bolognese (1547), ma lo studio e il lavoro definitivo ebbero luogo nella sessione XIV tra il 15 ottobre e il 25 novembre 1551 (DH 1667-1693; DH 1701-1715). Inoltre il Concilio parlò per due volte delle relazioni tra penitenza ed Eucaristia: nella sessione XIII (11 ottobre 1551) dedicata alla trattazione dell'Eucaristia come sacramento (DH 1635-1661), necessità della confessione sacramentale in presenza di peccato mortale per accostarsi alla comunione eucaristica); e nella sessione XXII (17 settembre 1562) dedicata alla discussione sul sacrificio della Messa (DH 1738-1760).

⁵¹ Il documento *Doctrina de sacramento paenitentiae* si struttura in un *Proemio*, 9 capitoli e 15 canoni. La trattazione generale del sacramento è delineata nei primi tre capitoli; gli altri riprendono la descrizione degli aspetti del sacramento secondo un ordine di successione che ricalca l'uso attuale della Chiesa, che prevede il seguente ordine: confessione, assoluzione, soddisfazione.

⁵² P. CASPANI, *Lasciatevi riconciliare in Cristo. Il sacramento della penitenza*, Assisi 2013, 128.

⁵³ Le affermazioni fondamentali della prima parte del decreto sembrano essere le seguenti:

- per volontà di Cristo esiste nella Chiesa un vero e proprio sacramento di penitenza per i battezzati peccatori.
- A questo proposito non si può escludere il riferimento del testo di Gv 20 al sacramento della penitenza; né si può intenderlo solo nel senso della predicazione del Vangelo.
- Il sacramento della penitenza non è ridicibile al battesimo, dal quale pertanto è realmente distinto. Esso include sia l'atteggiamento penitenziale del peccatore sia l'assoluzione sacerdotale.

Il Concilio si esprime in proposito utilizzando fondamentalmente la prospettiva tomista, ma con i correttivi necessari per salvaguardare la legittimità dello scotismo. In questo modo, però, si favorirà lo slittamento verso la posizione di Scoto, che di fatto determinerà l'orientamento teologico post-tridentino.

Da parte del Concilio non vi è alcun impegno nel definire il modo di concepire la natura dei rapporti tra penitenza-virtù e assoluzione sacerdotale nell'unico sacramento della penitenza.

- Non è accettabile la concezione della penitenza non solo quando ne esclude la caratteristica sacramentale, ma anche quando riduce l'atteggiamento del peccatore alla dialettica angoscia-fede. Ad essa si oppone la concezione cattolica che include nell'atteggiamento virtuoso della penitenza la contrizione, la confessione, la soddisfazione.

Dopo la presentazione generale del sacramento della penitenza, l'insegnamento conciliare affronta in dettaglio i singoli elementi costitutivi.

La contrizione: il termine *contritio* è usato dal Concilio anzitutto con un significato generico: indica il reale pentimento interiore del peccatore. Nel presentare la contrizione il decreto è mosso da una duplice preoccupazione: quella più generale gli fa porre l'accento sul rapporto intrinseco tra questa contrizione e il sacramento. Il discorso viene fatto utilizzando la formula *votum sacramenti* (DH 1677). La seconda, più tipicamente antiprottestante, si rivela invece là dove si dice che la contrizione-pentimento non include solo il fatto della cessazione del peccato e della novità della vita, ma anche l'atteggiamento spirituale dell'avversione al peccato (DH 1676)⁵⁴.

Il testo distingue poi tra una contrizione resa perfetta dalla carità e una imperfetta denominata *attrizione*, ma non precisa ulteriormente e non prende posizione.

Il capitolo quinto della sessione è dedicato alla **confessione**.

La preoccupazione fondamentale del Concilio è di respingere l'affermazione secondo cui essa è utile, ma non necessaria alla penitenza cristiana, così che la sua presentazione in termini di dovere debba giudicarsi un'ingiuria alla libertà della nuova legge⁵⁵.

Il Concilio invece afferma nella prima parte del can. 6 che l'istituzione della confessione sacramentale e la sua necessità per la salvezza è di diritto divino (*jure divino*), invece la seconda parte dello stesso canone afferma che la confessione segreta al solo sacerdote non è di diritto divino anche se nello stesso tempo si afferma che essa non è estranea all'istituzione e al comando di Cristo e dunque non può essere considerata un'invenzione umana. Dunque «insieme all'elemento di diritto divino, nella confessione si trova anche una forma determinata dalla Chiesa, alla quale non si può attribuire lo stesso grado di normatività»⁵⁶.

Al can. 7 poi, si riprende l'espressione di diritto divino (*iure divino*) quando si afferma che la confessione di tutti e singoli i peccati mortali, anche occulti, nonché alle circostanze che ne mutano la specie è esigita *jure divino* (DH 1680-1681; 1706-1708). Come comprendere questa affermazione nei due canoni e che valore darne?⁵⁷

Il Concilio insegna che la confessione si estende a tutti i peccati mortali, (DH 1681). Si tratta però di una integrità *formale o soggettiva* (riferita cioè a quanto il penitente si ricorda in quel momento e in quella situazione), non di una integrità *oggettiva o materiale*. Circa i peccati veniali, il Concilio insegna che è lecito confessarli, ma non necessariamente, potendo essere perdonati in molti altri modi (DH 1680).

Infine va osservato che i Padri non si sono occupati di quei casi in cui l'assoluzione è data senza che materialmente possa riferirsi ad una confessione specifica (es. moribondi). Ma anche dopo il Concilio, mai si è pensato che ciò contravvenisse alla definizione conciliare.

Da ultimo il Concilio difende la legittimità dell'imposizione, da parte del Concilio Lateranense IV, della confessione annuale, decidendo di mantenerla (DH 1683).

⁵⁴ Nella logica protestante ciò significherebbe che l'uomo può legittimamente volere di non essere più peccatore: ciò lo rende invece ipocrita e ancor più peccatore davanti a Dio.

⁵⁵ Secondo i riformatori la confessione sacramentale segreta non è di diritto divino e le testimonianze precedenti il Lateranense IV parlano solo della penitenza pubblica; la confessione di tutti i peccati mortali «non è necessaria e quella per peccati veniali non è lecita; la confessione di tutti i peccati è impossibile e non ci si deve confessare in quaresima».

⁵⁶ A. MAFFEIS, *Penitenza*, 248.

⁵⁷ L'inserimento nel can. 7 dell'espressione *jure divino* rappresenta una novità. Secondo Maffeis essa deve essere intesa in analogia con il can. 6 nel quale si riferisce alla penitenza sacramentale in quanto tale e non alle forme storiche concrete della sua realizzazione. Nella stessa linea si può pensare che anche il can. 7 dichiara di diritto divino la penitenza sacramentale in senso generale, ma non i modi concreti in cui essa viene attuata. Piuttosto l'affermazione di uno *ius divinum* che esige la confessione di tutti e singoli i peccati mortali vuole far valere la pertinenza della confessione al sacramento della penitenza: tra confessione e sacramento della penitenza esiste cioè un rapporto oggettivo e non facoltativo, incluso nell'intenzione di Cristo, benché non esplicitato in alcun testo evangelico. P. CASPANI, *Lasciatevi riconciliare in Cristo*, 137.

Questi due capitoli fanno un corpo unico in quanto vi si tratteggiano le caratteristiche dogmatiche essenziali del **ministro dell'assoluzione sacramentale** e il senso dell'**assoluzione** stessa.

Il *ministerium clavium* suppone il sacramento dell'ordine e la sua efficacia non è connessa con la santità del ministro stesso, bensì è garantita in virtù dello Spirito santo conferitogli (DH 1684); quindi gli unici ministri del sacramento sono i vescovi e i sacerdoti. Qui si cita Mt 18.

La sua validità suppone inoltre la giurisdizione (DH 1686). La ragione è nel carattere giudiziario della penitenza, per cui il ministro non può assolvere chi non è suddito (cfr. DH 1671)⁵⁸.

Ma l'assoluzione, per quanto presenti delle analogie con il procedimento giudiziale, non potrà essere presentata come una pura funzione dichiarativa. È dall'assoluzione infatti (e non solo dalla fede fiduciale e da una qualche contrizione) che dipende il perdono dei peccati (DH 1685).

I capp. 8-9 riguardano la **soddisfazione** per il peccato. In proposito il Concilio riconosce (DH 1689) che si tratta di uno dei punti di maggior tensione con la prospettiva protestante, per la quale la dottrina di una riparazione del peccato contrasta con la «dottrina sulla grazia, l'autentico culto di Dio e lo stesso beneficio della morte di Cristo» (cfr. can. 14; DH 1714)⁵⁹.

⁵⁸ *Il carattere giudiziale del sacramento della penitenza*

In tutto il discorso tridentino sulla penitenza ritorna con insistenza il richiamo al suo carattere giudiziale, tanto da essere considerato il centro di tutta la dottrina del Tridentino rispetto al nostro sacramento. Ciò pone due problemi: anzitutto un problema esegetico, per cogliere il senso dei termini conciliari; in secondo luogo un problema di valore, per capire se e fino a che punto il Concilio, parlando di «giudizio», intenda definire la *natura* propria del sacramento della penitenza.

Dal punto di vista esegetico il Concilio non assume un concetto rigido e ben delineato di giudizio e di giudiziarietà, come base del suo discorso. Vi è una certa analogia descrittiva tra il sacerdote che assolve o ritiene i peccati e il giudice di un tribunale umano. Ma la figura del sacerdote, nel caso della penitenza, riveste una complessità di aspetti che il termine «giudice» non può contenere [cfr. DH 1685: (...) *ad instar actus iudicialis, quo ab ipso velut a iudice sententia pronuntiat*]. Egli esercita infatti la sua funzione massimamente assolvendo, senza alcuna limitazione di principio quanto al numero delle assoluzioni (DH 1671); «dispensa un beneficio altrui», cioè i vescovi e i sacerdoti ricevono questo beneficio da Cristo (DH 1685); ha una funzione di medico (DH 1680-1692). Il fatto che egli giudichi, implica, secondo il Concilio, che il suo «giudizio» non è solo un «discernimento» e non ha un puro valore dichiarativo, bensì opera lo scioglimento del penitente, è efficace in ordine alla remissione dei peccati (DH 1685.1709), e che il suo «giudizio» si esercita anche nel senso di «ritenere» i peccati. È dunque, in linea di principio, cristianamente legittima anche una negazione di assoluzione. Il Concilio però non si sofferma ad analizzare l'eventuale significato di simile comportamento. Preferisce invece sottolineare - contro i Riformatori - che il sacerdote esercita certamente il potere di legare e di sciogliere quando assolve il peccatore vincolandolo alla soddisfazione (DH 1692.1715), mai però alla stregua di un tribunale penale. Condizione oggettiva per questo «giudizio» è la conoscenza esatta della causa. Ciò suppone una confessione specifica, le cui modalità - come si è visto - possono variamente essere regolate dalla Chiesa.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, quando il Concilio parla di giudizio non intende definire certo la natura del sacramento, ma si tratta di quella giudiziarietà che è compatibile con la natura del sacramento. Dunque l'affermata indole giudiziale è assai meno esaustiva della natura del sacramento di quanto a prima vista non sembri.

Il paradigma giudiziale è ritenuto dal Concilio lo strumento concettuale più appropriato per esprimere «l'efficacia dell'azione della chiesa verso il peccatore e l'effettiva mediazione della grazia». L'uso analogico della categoria di giudizio fa intuire che il concilio non elabora «a priori una categoria di giudiziarietà da applicare poi alla penitenza, ma "definisce quella giudiziarietà della penitenza che è compatibile con la sua natura"» (P. CASPANI, *Lasciatevi riconciliare in Cristo*, 139, citando G. Moiola).

⁵⁹ La posizione dei riformatori è sintetizzata in tre posizioni: sia la pena che la colpa sono rimesse da Dio, per cui l'unica soddisfazione è la fede con cui i penitenti apprendono che Cristo ha «soddisfatto» per loro; la vera penitenza è una vita nuova; le soddisfazioni non sono culto di Dio ma tradizioni di uomini.

Il can. 12 insegna che la *pena* non è sempre rimessa totalmente da Dio insieme alla *colpa*. Utilizzando la distinzione scolastica tra pena eterna e pena temporale (cfr. can. 13: DH 1713)⁶⁰ ed esprimendosi con linguaggio giuridico, il Concilio stabilisce anzitutto come cristiana l'affermazione che il peccatore non deve solo cambiare vita, ma riparare il proprio peccato⁶¹. È dunque cristiano compiere delle opere penitenziali per riparare il peccato. Né con ciò si intende derogare ai meriti di Cristo: infatti si dà soddisfazione a Dio solo per la forza dei meriti e della soddisfazione di Cristo (DH 1691-1692).

Il potere delle chiavi è anche potere/dovere di imporre e di regolare la soddisfazione del peccato (DH 1692; 1715) che, in tal senso, acquista una dimensione ecclesiale.

Ma il campo delle opere di soddisfazione non si esaurisce qui: esso si estende alle riparazioni volontariamente assunte e alla paziente accettazione delle prove della vita.

Così non solo la *contritio* del cristiano, ma anche tutta la sua vita di penitenza, voluta e accettata, anche se non regolata direttamente dal *ministerium clavium*, viene presentata dal Concilio come avente strutturalmente un *votum* al sacramento della penitenza: essa entra cioè a costituire la *satisfactio* per il peccato (DH 1693).

Particolarmente il can. 13 richiamerà il valore soddisfattorio di alcune opere tradizionali come il digiuno, la preghiera, l'elemosina (DH 1713).

L'assoluzione del sacerdote, pertanto, pur operando per i meriti di Cristo la riconciliazione con Dio (DH 1674), non elimina il dovere della soddisfazione penitenziale che rimane al peccatore precisamente perché ha peccato. Anzi il sacerdote che lo assolve, lo lega a tale soddisfazione. Ma anche qui il Concilio non scende ad ulteriori precisazioni. La soddisfazione opera affinché si eviti di incorrere nella ricaduta, considerando i peccati leggeri. Le pene imposte intervengono come freno e, in termini medicinali, per far «scompare le cattive abitudini acquistate con una vita malvagia» (DH 1690). Inoltre l'invito rivolto al sacerdote è di osservare una duplice attenzione: alla qualità della colpa e alla possibilità del penitente (DH 1692).

c. Dopo Trento

In questo periodo il discorso riguardo al sacramento della penitenza è incentrato soprattutto sull'ambito pastorale. Si distingue una pastorale di massa che si confessa annualmente in vista della comunione

⁶⁰ A proposito della *pena*? Il peccato, sia mortale sia veniale, anche perdonato quanto alla «colpa» mediante il sacramento della Penitenza, lascia nel peccatore: «residui», «tracce», «zone d'ombra». Tali «residui», «tracce», «zone d'ombra», si esprimono in: abitudini cattive; affetti e attaccamenti disordinati alle creature; disposizione al peccato veniale (egoismo, orgoglio, indolenza...); spinte, più o meno forti, a ricadere nel peccato; debolezza della volontà a contrastare la tendenza al peccato; sorta di apatia interiore nella preghiera, nell'amore di Dio e nelle opere di carità.

Questi «residui» del peccato meritano la «pena temporale», che il cristiano deve scontare in questa vita o nel purgatorio, per essere totalmente purificato e in tal modo essere ammesso alla visione di Dio nel paradiso.

La pena dunque è l'effetto del peccato, il quale comporta sia la colpa (rimessa col sacramento della Confessione) sia la pena.

“È dottrina divinamente rivelata che i peccati comportino pene infinite dalla santità e giustizia di Dio, da scontarsi sia in questa terra, con i dolori, le miserie e le calamità di questa vita e soprattutto con la morte, sia nell'aldilà anche con il fuoco e i tormenti o con le pene purificatrici” (PAOLO VI, *Indulgentiarum doctrina*, 2).

Di quali tipi può essere la pena?

Può essere di due tipi: eterna: comporta la separazione eterna da Dio; è conseguenza del peccato mortale; viene rimessa, insieme alla colpa, con la Confessione; e temporale (effetto del peccato veniale).

⁶¹ È la ripresa di quanto affrontato nella sessione VI (DH 1543; 1580).

pasquale⁶² da una d'*élite* per la quale la confessione diventa frequente ed è associata alla direzione spirituale.

Viene introdotto il confessionale, su disposizione di san Carlo Borromeo⁶³ (1565).

Data l'importanza della confessione e dell'accusa integra dei peccati, occorre formare adeguatamente coloro che dovevano ascoltare la confessione. Nei seminari si formano i futuri confessori con l'uso di manuali appositi⁶⁴.

Nel XIX secolo nasce il fenomeno dei confessori celebri, come il curato d'Ars. Nel 1905 il Decreto *Sacra Tridentina Synodus* sulla comunione frequente introduce la prassi di confessarsi più frequentemente, mensilmente e anche settimanalmente.

Il Decreto *Quam singulari* di Pio X del 8-8-1910 raccomanda la comunione ai bambini a partire dall'età di sette anni. Ciò ha portato a una buona formazione delle coscienze e ad un alto livello morale per molti cristiani. Tuttavia, buona parte dei fedeli si allontana dal confessionale visto come troppo inquisitorio.

L'attenzione di teologi in questo periodo è concentrata sulla contrizione e sull'attrizione. Ci si domanda: per ottenere il perdono è sufficiente l'attrizione o bisogna che ci sia la contrizione? Pur con le esagerazioni e certe deviazioni, queste dispute hanno avuto il merito di ribadire l'importanza delle disposizioni del penitente e di far capire che la contrizione non è da contrapporre all'attrizione. Tuttavia riducono l'itinerario penitenziale ad uno solo degli atti del penitente, giudicato secondo il criterio della pura interiorità.

d. Considerazioni conclusive

In questo periodo la celebrazione della penitenza divenne qualcosa di privato fra il penitente ed il confessore. Rimase quindi in ombra la dimensione ecclesiale e liturgica di questo sacramento. Dopo il Concilio di Trento la penitenza divenne in molti casi una forma di devozione individualistica⁶⁵.

Nell'evoluzione del sacramento si è passati dall'importanza data alle opere penitenziali, all'importanza data alla confessione e, infine, all'assoluzione. Ciò ha comportato il rischio di non prendere sul serio il cammino penitenziale del singolo.

⁶² Interessanti le considerazioni che fa un parroco francese del tempo sul modo in cui si confessano i penitenti che giungono per il precetto pasquale: «Vengono senza aver fatto nessun esame di coscienza e, quando sono ai piedi del sacerdote, non hanno fatto niente, non si accusano di niente, ridono, parlano della loro miseria e della loro povertà, si scusano, difendono la loro causa quando il sacerdote rimprovera loro qualche peccato che li ha visti fare; accusano tutti gli altri e giustificano se stessi. In una parola, al confessionale si fa di tutto meno quello che si dovrebbe fare, che è di dichiarare i propri peccati con dolore e sincerità. Sostengono il male come il bene, coprono le loro colpe, raccontano i loro grossi peccati a bassa voce tra i denti per paura che il loro confessore li senta ed è certo che ci sono pochissime buone confessioni»: G. BOUCHARD, *Sennely-en-Sologne au XVIII^e siècle*, Plon, Paris 1972, 292.

⁶³ Per quanto riguarda l'organizzazione pastorale della penitenza ad opera di s. Carlo Borromeo, cfr. A. MAFFEIS, *Penitenza*, 22-29.

⁶⁴ Già prima del Concilio vengono pubblicati nel Cinquecento alcuni testi (*Monita circa confessiones* di Pietro Faber: 1544; *Breve directorium* per confessori e penitenti di J. Palanco, segretario di S. Ignazio: 1544). Nel 1572 s. Carlo Borromeo pubblica le *Istruzioni ai confessori*; nel 1603 s. Francesco di Sales pubblica *Advertissements aux confesseurs*; nel 1755 s. Alfonso Maria de' Liguori pubblica la famosa *Pratica del confessore*, che avrà centodiciotto edizioni.

⁶⁵ Nella riforma di S. Carlo Borromeo era comunque forte la dimensione sociale della riconciliazione. Anche se gli esiti non furono corrispondenti alle intenzioni, il pastore milanese voleva sottoporre a rigida disciplina l'intera vita sociale, anche con penitenze pubbliche riservate ai pubblici peccatori (per esempio, rimanere per un certo numero di giorni festivi fuori dalle porte della chiesa durante la Messa con una candela in mano e una corda al collo). Cfr. A. MAFFEIS, *Penitenza*, 22-29.

La penitenza si è affermata sempre più come un mezzo di formazione spirituale unita alla direzione spirituale⁶⁶. Inoltre è diventata una sorta di centro di controllo, che certo aveva anche un carattere inquisitorio, ma sempre con la preoccupazione della salvaguardia della comunità, dell'integrità della fede, della coerenza nella prassi.

Va ricordato che, in campo teologico, la trattazione sacramentaria in genere e quella penitenziale in specie venne stralciata dal quadro propriamente dogmatico. Procedendo secondo il modello del catechismo di Trento, essa fu collocata nella morale, e trattata pragmaticamente, su un piano di prevalente discussione pastorale. Sarà soltanto nel XIX secolo, e con notevole lentezza, che la riflessione dogmatica riprenderà quota, ritrovando respiro grazie al *ressourcement* patristico, liturgico e biblico che ha caratterizzato la prima parte del secolo scorso.

L'evento teologico più fecondo di conseguenze, fu la riscoperta della dimensione ecclesiologicala come chiave adeguata di interpretazione del sacramento. Si trattava della concezione antica della penitenza che la presentava come riconciliazione del peccatore con la Chiesa e insisteva sul legame tra questa riconciliazione e il perdono accordato da Dio. Il peccato stesso doveva essere considerato in questa prospettiva.

Il Tridentino domanda sicuramente di essere riletto, assumendolo tra l'altro entro la riconquistata coscienza della dimensione comunitaria della penitenza cristiana. Ma, da un punto di vista cattolico, esso non può essere superato, per quella misura in cui il Concilio ha espresso la fede in maniera definitiva.

⁶⁶ «L'esito finale della vicenda moderna della pastorale della penitenza rivelerebbe quindi una divaricazione che, da una parte, nella pratica *routinaria* della penitenza vede un progressivo svuotamento della finalità propria del sacramento, cioè la remissione dei peccati gravi, mentre, dall'altra, ne decreta il successo per una finalità di guida pastorale, la quale tuttavia non è legata essenzialmente al sacramento e può perciò vivere indipendentemente da esso»: *Ivi*, 34.

Riflessione sistematica sul sacramento della penitenza

Come ripensare, dunque, la natura, l'identità e la «figura» del sacramento della penitenza?

Anche la teologia della penitenza è consapevole, grazie alla riscoperta dell'eredità patristica, dello stretto legame tra il personale cammino di conversione del battezzato peccatore e la comunità cristiana; in questo modo è stata rimessa in luce la dimensione ecclesiale del sacramento e si è cercato di precisare il rapporto tra riconciliazione con Dio e riconciliazione con la Chiesa.

Lo stesso Vaticano II e la riforma liturgica postconciliare⁶⁷, che per motivi di tempo non possiamo affrontare, hanno evidenziato tra gli elementi più caratteristici e significativi della dottrina sul quarto sacramento la revisione del rito della penitenza nel quadro della riforma liturgica (cfr. SC 72) e il recupero della dimensione ecclesiale nella definizione teologica della penitenza (cfr. LG 11). L'attuazione delle indicazioni del Vaticano II sono sfociate nel 1973 nella pubblicazione del nuovo *Ordo Paenitentiae* e ha portato a cercare una corretta definizione tra la dimensione personale ed ecclesiale del sacramento della penitenza evitando semplificazioni riduttive che eliminino l'impegno personale o escludano dalla comunità ecclesiale.

Tutto questo «implica necessariamente la comprensione della natura del sacramento, il quale si definisce per il fatto che inserisce l'elemento originariamente personale del pentimento per il proprio peccato e della conversione a Dio in un quadro ecclesiale nel quale la Chiesa compie un'azione sacramentale volta a ristabilire la pienezza della comunione del penitente con Dio e con la comunità dei credenti»⁶⁸.

1. Figura fondamentale e legittimazione evangelica della penitenza cristiana

Dobbiamo ricordare un dato spesso trascurato, e cioè che la penitenza è sacramento «per la remissione del peccato personalmente compiuto da un cristiano, più esattamente da un battezzato»⁶⁹ per cui la conversione «si qualifica come il ri-accoglimento nella Chiesa, per sua natura eccezionale, di un membro che già le appartiene»⁷⁰ grazie al battesimo. Questo modo di accostare il discorso apre alcune questioni: è possibile il peccato di un battezzato stante la definitiva novità battesimale e l'appartenenza alla Chiesa? In che modo può essere superata questa paradossale situazione: prescindendo dalla Chiesa? La Chiesa può/ deve riaccoglierlo?

«Se il peccatore cristiano è chiamato a conversione; se la sua conversione non può essere che un ritrovamento dell'Alleanza nella Chiesa; se, corrispondentemente, la Chiesa può e deve riaccogliere questo cristiano peccatore pentito, allora è 'logico', cioè comprensibile e giustificato dall'interno, che si dia il quarto sacramento, e che si dia precisamente così: vale a dire come quell'evento di grazia che è attuato pienamente quando l'azione dello Spirito che conduce il cristiano peccatore a ridomandare la Chiesa, e conduce la Chiesa non solo a farsi carico, ma a riaccogliere effettivamente questo peccatore, fa convergere in unità i due movimenti»⁷¹.

⁶⁷ La Riforma dell'*Ordo Paenitentiae* (cf. G. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale? Studio sulla riforma della riconciliazione dei penitenti*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2002, 45-94; P. CASPANI, *Lasciatevi riconciliare in Cristo. Il sacramento della penitenza*, Cittadella Editrice, Assisi 2013, 175-208).

I riferimenti al sacramento della penitenza nei testi del Vaticano II si trovano: SC 72; LG 11; PO 5

A partire da questi brevi accenni si possono comprendere la penitenza e il peccato in chiave ecclesiologica, superandone una visione individualistica. Anche se nel periodo successivo al Vaticano II la nozione di *riconciliazione con la Chiesa* è tra gli aspetti fraintesi dell'insegnamento conciliare: «Da una parte la tendenza a far coincidere l'accentuazione della forma comunitaria dei riti con un'estensione dell'assoluzione collettiva, dall'altra una posizione di chiusura rispetto ad ogni proposta di riforma che andava ricondotta nei quadri tridentini, identificando però il contenuto dogmatico sancito da Trento con la figura concreta della confessione così come è andata sviluppandosi in epoca successiva» (G. BUSCA, *La riconciliazione: tra crisi, tentativi di riforma e ripensamento. Lo stato attuale della riflessione teologico-pastorale*, in AA.Vv., *Il sacramento della penitenza*, Glossa, Milano 2010, 56).

⁶⁸ *Ivi*, 284.

⁶⁹ G. MOIOLI, *Il quarto sacramento della Chiesa. Per la comprensione teologica del suo significato*, in *Il quarto sacramento. identità teologica e forme storiche del sacramento della penitenza*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1983, 83.

⁷⁰ M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema*, 584.

⁷¹ G. MOIOLI, *Il quarto sacramento della Chiesa*, 85.

2. La riconciliazione: una relazione sacramentale!

Abbiamo visto che la «figura fondamentale» del sacramento della penitenza appare nel rapporto tra il cammino di conversione del peccatore cristiano che gli fa ridomandare la Chiesa e il movimento della Chiesa che riaccoglie il battezzato in conversione.

Occorre evitare due rischi: quello secondo cui il cammino di conversione si arresta alla Chiesa escludendo il rapporto con Dio e d'altra parte quello che vede nella Chiesa una semplice realtà intermediaria tra il cristiano che ritorna e Dio che lo perdona.

Queste due interpretazioni non permettono una corretta comprensione del rapporto tra Alleanza pasquale e Chiesa: quest'ultima è fondata dall'Alleanza, è sempre relativa ad essa e tuttavia la Chiesa è «il luogo umano non facoltativo che il comunicarsi di Dio all'uomo in Cristo fa sorgere»⁷².

Dunque il riaccoglimento da parte della Chiesa implica, per il cristiano peccatore la possibilità di ritrovare l'alleanza, la comunione con il Dio di Gesù Cristo, recuperando la verità del proprio battesimo. Parlare in questo caso della *pax cum Ecclesia* come di una *res et sacramentum* (effetto immediato del sacramento che orienta alla *res tantum* l'effetto ultimo [*pax cum Deo*])⁷³ non è senza ambiguità.

Sembra più illuminante, alla stregua di Moiola, assumere il rapporto Eucaristia-Chiesa quale *princeps analogatum* per cogliere il significato degli altri sacramenti: nell'Eucaristia la *res* è la Chiesa, corpo di Cristo. Analogamente tutti gli altri sacramenti sarebbero momenti diversi nei quali la Chiesa viene edificata, con modalità diverse, ma sempre per essere secondo la sua verità, luogo umano non facoltativo dell'Alleanza. Alla luce di questo rapporto possiamo concludere che la *res* di ogni sacramento è la Chiesa, gli uomini dell'Alleanza, e quindi, ciò che il battezzato peccatore in conversione cerca è il ritorno alla verità dell'Alleanza che egli ritrova unicamente nel luogo dove essa si dà, cioè nella Chiesa⁷⁴.

Prendiamo allora in esame gli elementi del movimento del battezzato peccatore verso la Chiesa e quello della Chiesa che lo riaccoglie.

a. Il movimento del battezzato peccatore verso la Chiesa

A partire dalla Scolastica, l'atteggiamento virtuoso del battezzato peccatore che si converte è stato individuato distinguendo in esso la contrizione, la confessione e la soddisfazione anche se «ormai da molti secoli il tutto del sacramento si è concentrato nell'accusa dei peccati per poter ricevere l'assoluzione»⁷⁵.

⁷² G. MOIOLI, *Il quarto sacramento della Chiesa*, 87.

⁷³ «La *pax cum Ecclesia* è *sacramentum et res* della riconciliazione con Dio». K. RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, 93.

⁷⁴ Caspani suggerisce alcuni passaggi:

- Dare forma rituale alla dimensione ecclesiale della riconciliazione: la riscoperta della dimensione ecclesiale della penitenza (figura di incontro tra il movimento del battezzato peccatore che chiede di essere riammesso nella chiesa e quello della chiesa che ri-accoglie, sotto l'azione e la guida dello Spirito Santo) è un guadagno decisivo della teologia del XX secolo.

Possiamo aggiungere che la mia fede non è una faccenda privata tra me e Dio; so che il mio rapporto con Dio passa attraverso la Chiesa, la comunità che il Signore ha voluto come luogo per entrare in relazione con lui; e dunque riconosco che il mio peccato ferisce la Chiesa e che il mio ritorno a Dio passa attraverso la Chiesa. E Caspani: «Forse non sarà questo il motivo radicale per cui la gente non si confessa, però la crisi della confessione è senz'altro legata ad una percezione molto debole della dimensione ecclesiale della fede. Ecco perché occorre riscoprirli attraverso le modalità concrete della sua celebrazione (riconoscendo che oggi queste modalità sono inadeguate ad esprimere il senso del sacramento come ritrovamento della pace con Dio attraverso la pace con la Chiesa)» (P. CASPANI, *Oltre la sola confessione auricolare. Spunti per un rinnovamento della prassi penitenziale*, «Rivista Clero Italiano» (2015) XCVI/12, 851-860).

⁷⁵ M. BUSCA, *La riconciliazione*, 128. Nella pagina successiva afferma che «il Dio trinitario ci comunica il suo amore secondo una logica di comunione che ci invita ad entrare nelle strutture di alleanza che egli ha stabilito per poterci incontrare in una forma possibile e coerente con la nostra condizione di uomini. [...] La riconciliazione è una di queste strutture sacramentali con cui la Trinità e l'uomo riallacciano il loro dialogo nell'ambiente divino-umano della Chiesa».

La **contrizione** o dolore per i peccati⁷⁶.

Innanzitutto, dunque, occorre rifiutare il peccato e avviare un serio cammino di conversione, come è affermato nel can. 987: «Il fedele per ricevere il salutare rimedio del sacramento della penitenza, deve essere disposto in modo tale che, ripudiando i peccati che ha commesso e avendo il proposito di emendarsi, si converta a Dio».

L'atto essenziale della penitenza, da parte del penitente, è la contrizione, ossia un chiaro e deciso ripudio del peccato commesso insieme col proposito di non tornare a commetterlo, per l'amore che si porta a Dio e che rinasce col pentimento. Così intesa, la contrizione è, dunque, il principio e l'anima della conversione, di quella *metanoia* evangelica che riporta l'uomo a Dio come il figlio prodigo che ritorna al padre, e che ha nel sacramento della penitenza il suo segno visibile, perfezionativo della stessa attrizione. Perciò, «da questa contrizione del cuore dipende la verità della penitenza» (*Ordo Paenitentiae*, 6c)⁷⁷.

Il Concilio di Trento aveva definito la contrizione come il «dolore dell'animo e la riprovazione del peccato commesso, accompagnati dal proposito di non peccare più in avvenire» (Sessio XIV, cap. 3). La contrizione, quando è resa perfetta dalla carità, può riconciliare l'uomo con Dio prima che «riceva attualmente» il sacramento, purché in essa ci sia il proposito di ricevere il sacramento (*votum sacramenti*: cfr. Sessio XIV, cap. 4).

Anche l'attrizione, che sorge perlopiù dalla considerazione delle conseguenze negative del peccato, è un dono di Dio, un impulso dello Spirito Santo. L'attrizione può dare inizio ad un cammino il quale, sotto l'azione della grazia divina, può essere portato a compimento dall'assoluzione sacramentale (*ex attrito fit contritus*). Tale pentimento almeno iniziale è necessario per ricevere l'assoluzione; il confessore dovrà valutare con attenzione se esiste questo presupposto minimo. Come valutare se esiste pentimento? «Stante la grave disaffezione al sacramento e il fenomeno abbastanza generalizzato del venire meno alle confessioni fatte per convenzione sociale o per consuetudine, si può forse ritenere che, chi si accosta al sacramento, in genere lo faccia mosso da un sincero desiderio di affidarsi alla divina misericordia»⁷⁸. Se il confessore vede

⁷⁶ Cfr. M. BUSCA, *La riconciliazione*, 129-163. Pagine che si leggono con piacere e che offrono spunti interessanti oltre ad una prospettiva che non sempre ci è familiare perché fa riferimento ai padri.

Alcune note più spirituali: La scoperta del proprio peccato e il dolore per esso nascono dall'incontro con la misericordia del Signore; da qui comincia il cammino della penitenza. Il passo del Vangelo di Luca sul rinnegamento di Pietro ci aiuta ad intuire dove nasce e cos'è la contrizione: «E in quell'istante mentre ancora Pietro parlava, un gallo cantò. Allora il Signore, voltatosi, guardò Pietro, e Pietro si ricordò delle parole che il Signore gli aveva detto». Non è il canto del gallo che provoca il pianto di Pietro ma lo sguardo di Gesù, pieno di misericordia e di amore nonostante il rinnegamento. Ecco perché il Card. Martini ha insistito sulla «confessione di lode» come primo gesto del penitente (lodo il Signore riconoscendo il suo amore per me, lo ringrazio per quanto di buono ha fatto e sta facendo, e alla luce di ciò mi dispiace di non aver corrisposto a questo amore; mi lascio ancora una volta guardare dal suo sguardo di amore).

Non possiamo dire niente sulle lacrime di compunzione; ci limitiamo a qualche affermazione dei Padri della Chiesa: «... estinguono il bruciore delle passioni, sono acque battesimali che detergono l'anima dal fango del peccato; sono acqua refrigerante che va ad irrorare il deserto interiore e fa rifiorire il paradiso dentro al cuore; sono paragonabili alla rugiada della misericordia divina che scende dall'alto e si posa sul cuore come una calda tenerezza e lo ammorbidisce ... ».

Il dolore dei peccati non è qualcosa di emotivo, non è neppure l'amarezza per i propri limiti, la delusione per come siamo fatti ... che al contrario ci chiudono in noi stessi, ci deprimono, ci bloccano; quando è autentico è sempre accompagnato dalla speranza nell'amore di Dio e dalla consolazione dello Spirito Santo.

Il dolore non rimane qualcosa di interiore ma si esprime nel gesto di confessarli di fronte al ministro della Chiesa.

Per vivere tutto questo serve tempo! Occorre parlare di un itinerario penitenziale.

⁷⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Reconciliatio et paenitentia*, 31.

⁷⁸ M. CALVI, «Le disposizioni del fedele per il sacramento della penitenza», in E. MIRAGOLI, (ed.), *Il sacramento della penitenza*, 50. I trattati del passato erano ricchi di indicazioni al riguardo.

Vedere anche FRANCESCO, *Il nome di Dio è misericordia. Una conversazione con A. Tornielli*, Piemme, Casale 2016, 16 (cita il romanzo *Ad ogni uomo un soldo*): «Il protagonista, l'abate Gaston deve confessare un giovane soldato tedesco che i partigiani francesi stanno per condannare a morte. Il soldato confessa la sua passione per le donne e le numerose avventure amorose vissute. L'abate gli spiega che deve pentirsi per ottenere il perdono e l'assoluzione. E lui risponde: "Come faccio a pentirmi? Era una cosa che mi piaceva, se ne avessi l'occasione lo farei anche a desso. Come faccio a pentirmi?" Allora all'abate Gaston, che vuole assolvere quel penitente segnato dal destino e ormai in punto di morte, viene un lampo di genio e chiede: "Ma a te rincresce che non ti rincresca?" E il giovane, spontaneamente, ribatte: "Sì, mi rincresce che non mi rincresca". Cioè mi spiace di non essere pentito. Quel dispiacere è il piccolo spiraglio che permette al prete misericordioso di dare l'assoluzione».

che mancano le disposizioni, in quanto medico deve cercare di condurre il penitente a realizzare quelle disposizioni necessarie per ricevere il perdono di Dio.

Rimandando a tutto quanto la Chiesa, ispirata dalla parola di Dio, insegna circa la contrizione, mi preme qui sottolineare un solo aspetto di tale dottrina, che va meglio conosciuto e tenuto presente. Non di rado si considerano la conversione e la contrizione sotto il profilo delle innegabili esigenze, che esse comportano, e della mortificazione che esse impongono in vista di un radicale cambiamento di vita. Ma è bene ricordare e rilevare che contrizione e conversione sono ancor più un avvicinamento alla santità di Dio, un ritrovare la propria verità interiore, turbata e sconvolta dal peccato, un liberarsi nel più profondo di se stessi e, per questo, un riacquistare la gioia perduta, la gioia di essere salvati, che la maggioranza degli uomini del nostro tempo non sa più gustare⁷⁹.

Il secondo momento del cammino del battezzato peccatore che si converte è la **confessione** dei propri peccati al ministro della Chiesa⁸⁰. La confessione, dunque, è *un* momento del sacramento della penitenza, non il tutto.

Ancora una volta occorre far riferimento alla vicenda particolare del cristiano peccatore e della Chiesa che deve riaccogliere: la penitenza a differenza del battesimo, è un procedimento *particolare* perché deve far riferimento alla situazione *particolare* in cui si trova il battezzato peccatore; particolare nel senso di «anomala», contro quello che dovrebbe essere.

Proprio la paradossalità, l'eccezionalità del peccato personale in un membro della Chiesa spiega perché egli debba giustificare il suo ri-accoglimento nella Chiesa stessa e farlo puntualmente, a differenza di quanto era avvenuto nel battesimo. In questo senso la necessità della confessione appare non tanto come il frutto di una arbitraria decisione autoritativa della Chiesa, ma come «un dovere intrinsecamente pertinente alla natura del processo di remissione del peccato per il battezzato peccatore»⁸¹.

Così si può considerare fondato quanto il can. 7 del decreto di Trento (DH 1707) impone: l'obbligo di diritto divino (*iure divino*) della confessione integra e specifica dei peccati mortali anche occulti e delle loro circostanze. Occorre comunque aggiungere che la confessione mantiene un carattere tradizionale all'interno del sacramento della penitenza, dal momento che assume particolare rilievo con la penitenza tariffata, ma che anche nella penitenza canonica il battezzato peccatore pentito era chiamato a riconoscere davanti al vescovo il peccato per il quale chiedeva di entrare nell'*ordo paenitentium*.

Accanto a questa fondazione ecclesiale, può esserci anche una motivazione antropologica che sostiene questo particolare procedimento e che ci aiuta a superare una concezione intellettualistica del peccato secondo la quale sarebbe possibile riconoscerlo da parte della coscienza del soggetto, a monte rispetto a qualsiasi decisione della libertà⁸² e, rispetto all'azione sacramentale di confessare i peccati⁸³. Secondo

⁷⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Reconciliatio et paenitentia*, 31.

⁸⁰ M. BUSCA, *La riconciliazione*, 163-191.

⁸¹ G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, 89.

⁸² La nostra libertà (quindi atti, scelte, decisioni) ha una struttura originariamente simbolica.

«In ultima analisi, nessuno può sapere con assoluta certezza se in un determinato caso egli si è reso colpevole; ma per la stessa ragione nessuno può garantire la rettitudine del suo volere, se non in un affidamento al Mistero che custodisce il segreto della libertà. Se questa è la condizione dell'uomo, consegue che il superamento della colpa reale o possibile, non può aversi se non in un atto di fede, col quale si professa che il Mistero assoluto nel quale si fonda la nostra libertà si riveli accogliente e perdonante. Questo è ciò che è iscritto nell'esperienza umana della colpa, senza ovviamente nulla poter dire della effettiva disponibilità del Mistero assoluto ad accogliere e perdonare» (G. COLOMBO, *La figura del ministro. Riflessioni teologiche*, in *Presbiteri e riconciliazione*, Ancora, Milano 1986, 139).

Cfr. anche A. BERTULETTI, *Per una determinazione del significato teologico del sacramento della penitenza*, 8-21.

G. ANGELINI, *Il peccato e la confessione*, «La Scuola Cattolica» 122 (1994), 389-405.

⁸³ A queste semplici suggestioni si possono aggiungere le pagine di Maffei relative a *Il linguaggio della confessione* in cui offre alcuni spunti della riflessione di Paul Ricoeur sui modi in cui l'esperienza umana del male diviene consapevole ed è interpretata attraverso il male. Cfr. A. MAFFEI, *Penitenza*; 303 e ss.

questo schema, riconoscere il peccato equivale ad oggettivarlo, prescindendo dalle concrete disposizioni morali del soggetto e, in particolare, dal suo atteggiamento di fede.

Invece, fino a che un battezzato non decide di andarlo a confessare e realmente non lo confessa come peccato, resterà con un'idea vaga e indeterminata nei confronti del proprio comportamento. Può essere presente in lui il *sensu di colpa* che per sua natura però, è ambiguo e indeterminato, sempre oscillante tra autogiustificazione e autocondanna. Solo la decisione e l'atto concreto di fede (perché nel momento in cui uno dice «ho peccato» confessa la propria fede nel Signore che può perdonare, e dice contemporaneamente «credo, o Signore che tu possa perdonare il mio peccato»)⁸⁴ fanno prendere coscienza che quel comportamento è peccato, rottura e allontanamento da Dio. Si prende coscienza del proprio peccato solo dentro ad un atto di fede che riconosce la santità di Dio e la verità della sua Parola che permette di uscire dal rimorso auto-distruttivo e dalla menzogna dell'auto-justificazione. L'atto con cui si confessano la fede-speranza e quello con cui si confessa il proprio peccato sono indissolubili.

Sono interessanti anche queste righe di una catechesi di Giovanni Paolo II:

Spesso, nell'esperienza dei fedeli, proprio il dover presentarsi al ministro del perdono costituisce una difficoltà rilevante. "Perché - si obietta - rivelare a un uomo come me la mia situazione più intima e anche le mie colpe più segrete?". "Perché - si obietta ancora - non rivolgermi direttamente a Dio o a Cristo, e dovere, invece, passare attraverso la mediazione di un uomo per ottenere il perdono dei peccati?".

Queste e simili domande possono avere una loro plausibilità per la "fatica" che richiede un po' sempre il sacramento della Penitenza. Esse, però, nel loro fondo, pongono in evidenza *una non comprensione o una non accoglienza del "mistero" della Chiesa*. È vero: l'uomo che assolve è un fratello che si confessa lui pure, perché, nonostante l'impegno di santificazione personale, resta soggetto ai limiti dell'umana fragilità. L'uomo che assolve, tuttavia, non offre il perdono delle colpe *in nome di doti umane peculiari* di intelligenza, o di penetrazione psicologica, o di dolcezza e di affabilità; egli non offre il perdono delle colpe nemmeno *in nome della propria santità*. Egli, auspicabilmente, è sollecitato a divenire sempre più accogliente e capace di trasmettere la speranza che deriva da una totale appartenenza a Cristo (cf. Gal 2, 20; 1 Pt 3, 15). Ma quando alza la mano benedicente e pronuncia le parole dell'assoluzione, *egli agisce "in persona Christi"*: non solo come "rappresentante", ma anche e soprattutto come "strumento" umano in cui è presente, in modo arcano e reale, e agisce il Signore Gesù, il "Dio-con-noi", morto e risorto e vivente per la nostra salvezza.

A ben considerare, nonostante il senso di disagio che può provocare la mediazione ecclesiale, essa è un metodo umanissimo, perché il Dio che ci libera dalle nostre colpe non si stemperi in un'astrazione lontana, che alla fine diverrebbe una scialba, irritante e disperante immagine di noi stessi. Mediante la mediazione del ministro della Chiesa questo Dio si rende "prossimo" a noi nella concretezza di un cuore pure perdonato.

In questa prospettiva vien fatto di domandarsi se la strumentalità della Chiesa, invece che contestata, non dovrebbe, piuttosto, essere desiderata, poiché risponde alle attese più profonde che si nascondono nell'animo umano quando si avvicina a Dio e si lascia da lui salvare. Il ministro del sacramento della Penitenza ci appare così - entro la totalità della Chiesa - come *un'espressione singolare della "logica dell'Incarnazione"*, mediante la quale il Verbo fatto carne ci raggiunge e ci libera dai nostri peccati⁸⁵.

Quali peccati confessare? Nell'antichità sono sottoposti all'iter penitenziale l'apostasia, l'adulterio e l'omicidio. Gradualmente si allarga al peccato grave, per poi introdurre nella «confessione di devozione» anche i peccati non gravi. Come abbiamo appena visto occorre superare sia la visione del peccato come atto puntuale nella sua materialità, sganciato dal soggetto, sia la prospettiva che identifica il peccato con un'opzione fondamentale, indipendentemente dagli atti concreti. In questo senso il peccato mortale prima di manifestarsi in un atto determinato è un processo dinamico. Di conseguenza «la materia significativa della confessione è ciò che nella vita vi è di sbagliato e che l'"io" deve prendere sul serio, anche se ciò

⁸⁴ G. MOIOLI, *Il peccatore perdonato. Itinerario penitenziale del cristiano*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 10.

⁸⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi*, 22 febbraio 1984.

dovesse valere come peccato “veniale” poiché questo può essere l’inizio di una evoluzione che conduce ad un vero allontanamento da Dio»⁸⁶. Ma rinvio alla morale per le indicazioni su questo aspetto.

È *necessaria* la confessione prima della comunione quando una persona è consapevole di aver compiuto (peccato grave) qualcosa che compromette seriamente il rapporto con Dio o con gli altri⁸⁷.

Se il sacramento è strettamente necessario per le situazioni di peccato grave, può essere utile anche di fronte a mancanze più lievi. Ecco perché la Chiesa ha incoraggiato e continua ad incoraggiare un ricorso frequente al sacramento della penitenza in cui uno è chiamato a sottoporre anche mancanze quotidiane, difficoltà o incertezze del cammino di fede. Queste realtà pur non rompendo il mio rapporto con Dio e con la Chiesa, lo oscurano, lo offuscano, lo annebbiano. E se in questi casi il sacramento non dovrà ricostruire l’appartenenza del battezzato peccatore a Dio e alla Chiesa, la renderà però più forte e stabile. A patto che venga vissuto come autentico gesto di conversione.

Forse la difficoltà maggiore oggi è quella di riconoscere cosa sia il peccato: vedere M. Belli⁸⁸.

La soddisfazione⁸⁹: il cambiamento della prassi penitenziale che mette in rilievo la confessione e l’assoluzione più che la soddisfazione ha portato a comprendere e a ridurre a gesto quasi simbolico questo terzo momento. La legittimità è mostrata da Moiola in questo modo: «Che l’uomo peccatore sia chiamato a “penitenza” dal Dio dell’alleanza, che tale penitenza sia un “ritorno” a Dio, che tale ritorno sia un cambiamento del cuore e delle opere e che si realizzi attraverso la preghiera, l’elemosina, il digiuno, l’umiliazione e la sofferenza, non sembra discutibile nella Bibbia; ed è indiscutibile pure che tale quadro biblico ispira l’organizzazione della penitenza cristiana»⁹⁰.

Il can. 981 del CIC recita: «A seconda della qualità e del numero dei peccati e tenuto conto della condizione del penitente, il confessore imponga salutari e opportune soddisfazioni; il penitente è tenuto all’obbligo di adempierle personalmente».

Il peccato reca sempre offesa a Dio, agli altri e a se stessi; per questo chiede un cammino di conversione attraverso le opere della penitenza e della soddisfazione. Essa non è il prezzo con cui si paga il perdono ricevuto, ma il segno della volontà di iniziare una esistenza nuova. Essa ha quindi un valore medicinale⁹¹.

«Le opere indicate dal confessore come soddisfazione per il peccato compiuto, costituiscono per il penitente un vero obbligo. Egli è tenuto ad accettarle e a compierle perché, senza questa accoglienza da parte sua, mancherebbe qualcosa non alla validità del sacramento, ma alla sua integrità. Verrebbe

⁸⁶ K. RAHNER, *Teologia pastorale del sacramento della penitenza*, Morcelliana, Brescia 1970, 180.

⁸⁷ J.-M. R. TILLARD, *Eucaristia, pane del perdono*, Edizioni Qiqajon, 2020.

⁸⁸ La confessione media di un bambino fino a 10 anni è: «ho detto le bugie, le parolacce, ho litigato con i fratelli, non ho obbedito alla mamma». Passati gli undici fino più o meno ai 18 quelli che si confessano ancora dicono all’incirca le stesse cose con alcune varianti: al posto del litigio con i fratelli emerge il litigio con gli amici e normalmente non dicono che non hanno obbedito ai genitori ma che hanno litigato con loro. Verso i 20 anni ci si sente più ridicoli a dire le stesse cose e si passa a vivere delle confessioni che sono chiacchierate su ciò che non va nella vita. Infine quando nascono i figli i genitori tendono a confessare i peccati dei figli. Quando essi sono grandi si approda all’ultima spiaggia: «Padre, mi aiuti lei perché non saprei cosa ho fatto di male». M. BELLÌ, *Sacramenti tra dire e fare. Piccoli paradossi e rompicapi celebrativi*, Queriniana, Brescia 2018, 179-204.

⁸⁹ «Non dimentichiamo mai che questo termine non significa l’esatta compensazione del male commesso, ma il desiderio di “fare abbastanza” (*satis-facere*) per riparare». B. SESBOÛÉ, *Invito a credere. Credere nei sacramenti e riscoprirne la bellezza*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011, 187 n. 12.

⁹⁰ G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, 421.

⁹¹ «Suggerisco qualche pista per la creatività dei confessori, che andrà sempre unita alla prudenza: l’ambizioso è invitato a non parlare di sé e dei suoi successi per qualche giorno; l’accidioso che non riesce a trovare il modo di pregare impara a memoria un salmo: l’avarico fissa per qualche mese una quota da devolvere per una precisa beneficenza; l’impuro purifica la sua immaginazione con il digiuno televisivo o informatico e contemplando per un periodo delle immagini sacre; all’esibizionista si affida di compiere una carità nascosta; a un medico che ha praticato per lungo tempo l’aborto e ha contribuito a distruggere la vita si chiede di lavorare gratuitamente qualche ora a settimana per un anno intero in un centro per la difesa della vita; l’adultero fa un pellegrinaggio nella Chiesa in cui ha celebrato le nozze e chiede che sia ravvivata la grazia sacramentale che lo ha unito a sua moglie. E così via ...». G. BUSCA, *La riconciliazione “sorella del battesimo”*, 206-207.

infatti compromessa la piena manifestazione, esterna ed ecclesiale, dell'impegno del fedele a combattere il peccato e a correggere il suo passato»⁹².

La penitenza consiste innanzitutto nella preghiera, poi in opere di bene, infine nella penitenza corporale (digiuno, impegno a svolgere bene il proprio lavoro). Essa deve avere un certo carattere di "contrappasso" rispetto al male compiuto. Il criterio è che «è meglio una penitenza modica, ma eseguita con fervore, piuttosto che una ingente, ma non eseguita o eseguita con animo infastidito»⁹³.

b. Il ri-accoglimento del battezzato peccatore pentito da parte della Chiesa

Innanzitutto occorre ricordare che in questa azione di ri-accoglimento la Chiesa si pone in precisa obbedienza alla positiva intenzione di Cristo su di essa. Grazie al dono dello Spirito Santo, infatti, la Chiesa non solo diviene espressione del dono per la remissione dei peccati ma più radicalmente prende forma e consistenza come comunità che riaccoglie i battezzati peccatori e che vive la propria fedeltà all'Alleanza proprio nella riconciliazione dei battezzati peccatori.

Occorre precisare che se è l'intera comunità che riaccoglie, essa è anche una comunità presieduta grazie al sacramento dell'ordine.

Ministro del sacramento è il sacerdote giudice e medico⁹⁴ come ricorda il can. 978 §1: «Ricordi il sacerdote che nell'ascoltare le confessioni svolge un compito ad un tempo di giudice e di medico, ricordi inoltre di essere stato costituito da Dio ministro contemporaneamente della divina giustizia e misericordia, così da provvedere all'onore divino e alla salvezza delle anime».

Questo testo si rifà all'*Ordo Paenitentiae* n. 10 dove è scritto:

Per svolgere bene e fedelmente il suo ministero, il confessore deve saper distinguere le malattie dell'anima per apportarvi i rimedi adatti, ed esercitare con saggezza il suo compito di giudice; deve inoltre con uno studio assiduo, sotto la guida del magistero della Chiesa, e soprattutto con la preghiera, procurarsi la scienza e la prudenza necessarie a questo scopo. Il discernimento degli spiriti è l'intima cognizione dell'opera di Dio nel cuore degli uomini: dono dello Spirito e frutto della carità. [...] Nell'accogliere il peccatore penitente e nel guidarlo alla luce della verità, il confessore svolge un compito

⁹² M. CALVI, «Le disposizioni del fedele per il sacramento della penitenza», cit., 59-60.

⁹³ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Penitenzieria Apostolica e ai penitenzieri delle patriarcali basiliche dell'Urbe*, 18 marzo 1995.

«Quanto alla salutare penitenza da assegnare, criterio necessario è quello di una equa misura e, soprattutto, di una saggia opposizione ai peccati rimessi e quindi di corrispondenza agli specifici bisogni del penitente [...]. Considerando da una parte l'economia della grazia, che accompagna, sostiene ed eleva l'operare dell'uomo, e dall'altra le leggi della psicologia umana, risulta evidente che la soddisfazione sacramentale deve essere innanzitutto preghiera: essa infatti loda Dio e detesta il peccato come offesa a Lui irrogata, confessa la malizia e la debolezza del peccatore, chiede umilmente e fiduciosamente l'aiuto. [...] Quando la penitenza deve consistere non solo in preghiere, ma anche in opere, si debbono scegliere quelle in forza delle quali il penitente si eserciti con successo nella virtù [...]. In materia deve ordinariamente applicarsi un certo "contrappasso", quasi una medicina degli opposti, cosa questa tanto più necessaria, o almeno utile, quanto più il peccato è stato lesivo di beni fondamentali: per esempio, al crimine dell'aborto, oggi tragicamente tanto diffuso, potrebbe essere appropriata risposta penitenziale l'impegno nella difesa della vita e nell'aiuto a essa, secondo tutte le forme che la carità sa escogitare in rapporto ai bisogni sia dei singoli che della società; idonea risposta in relazione ai peccati contro la giustizia, che oggi tanto avvelenano i rapporti tra le persone e inquinano la società, potrebbe essere, presupposta la doverosa restituzione del maltolto, la larghezza della carità in modo da superare la misura del danno inflitta al prossimo [...] e non sarà difficile, quando si è giudicati dai criteri della fede, trovare analoghe risposte per gli altri peccati. A questo punto sarà utile una riflessione su eventuali penitenze che siano fisicamente afflittive. Fermo restando che la penitenza anche corporale è doverosa in termini generali, anzi santa; ricordo che nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* questo tipo di penitenze, in rapporto al sacramento della riconciliazione, è riassunto con il termine digiuno [...] ma è necessaria da parte del confessore ogni cautela prima di assegnare o anche semplicemente permettere pratiche penitenziali tormentose. In questo campo offre occasione di generosa penitenza il lavoro, specialmente quello materiale, dotato come è anche di una virtù educatrice del corpo, o che il lavoro stesso si debba svolgere per dovere professionale, o che si assuma liberamente: infatti il Creatore ha prescritto per il primo uomo, e per tutti gli uomini, il lavoro come penitenza». GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* del 18 marzo 1995, in *Osservatore Romano*, 19 marzo 1995, 5.

⁹⁴ In questo paragrafo ci si rifà in particolare a E. MIRAGOLI, «Il confessore giudice e medico: natura della confessione», in E. MIRAGOLI, ed., *Il sacramento della penitenza. Il ministero del confessore: indicazioni canoniche e pastorali*, Milano 1999, 25-40.

paterno, perché rivela agli uomini il cuore del Padre, e impersona l'immagine di Cristo, buon Pastore. Si ricordi quindi che il suo ministero è quello stesso di Cristo che per salvare gli uomini ha operato nella misericordia la loro redenzione, ed è presente con la sua virtù divina nei sacramenti.

Nel sacramento della confessione il ministro agisce non in nome proprio ma «a nome e nella persona di Cristo stesso» (PO 12); dunque, il criterio di riferimento per discernere il vero significato delle immagini di giudice e medico, va individuato nella figura stessa di Gesù.

A proposito della compresenza del cosiddetto potere di *ordine* e del potere di *giurisdizione*. «Per la valida assoluzione dei peccati si richiede che il ministro, oltre alla potestà di ordine, abbia la facoltà di esercitarla sui fedeli ai quali imparte l'assoluzione» (can. 966 §1).

Per confessare validamente è richiesta non solo l'ordinazione sacerdotale, ma anche un ulteriore intervento dell'autorità la quale regola e autorizza la celebrazione del sacramento della penitenza.

Concludiamo accennando al *sigillo sacramentale*: il sacerdote confessore non può mai, per nessun motivo e in nessun modo, rivelare anche solo parzialmente il contenuto della confessione, in modo che si possa stabilire una relazione tra il peccato e chi l'ha commesso. Non c'è alcun motivo che possa esimere dal violare il segreto, nemmeno il bene comune (sociale o spirituale), né il bene personale del penitente e del confessore⁹⁵. Ecco perché il segreto viene chiamato sigillo: come infatti ciò che è chiuso da sigillo non deve essere visto e conosciuto da altri, così ciò che viene rivelato al confessore durante il sacramento deve rimanere sconosciuto a chiunque. Ma anche in questo caso rinviamo al diritto canonico per ulteriori precisazioni.

⁹⁵ Al riguardo è molto suggestivo un testo del Cinquecento: «Se la salvezza o la liberazione del mondo intero dovesse dipendere dalla rivelazione di un solo peccato, non lo si deve rivelare, anche se il mondo intero dovesse perire o essere distrutto; e persino nel caso in cui ciò dovesse servire per la liberazione di tutte le anime che sono nell'inferno dall'inizio del mondo, non lo si deve rivelare; inoltre [...] se il confessore sapesse che tutti gli altri sei sacramenti andassero smarriti a motivo del "segreto", egli è tenuto a celare il peccato e a conservare inviolato il sacramento della penitenza»: MARTINO ALFONSO VIVALDO, *Candelabrum Aureum*, Brescia 1593, 163, citato da E. MIRAGOLI, «Il sigillo sacramentale», in E. MIRAGOLI, ed., *Il sacramento della penitenza*, cit., 143-154, qui 143.

Penitenza, battesimo ed Eucaristia

Il riferimento più volte fatto al battesimo ed all'Eucaristia obbligano ad approfondire il rapporto di questi due sacramenti con quello della penitenza e di percepire il corretto spazio da attribuire al quarto sacramento.

Nella ristrutturazione della teologia sacramentaria si è passati da una visione isolata dei sacramenti alla comprensione unitaria dell'organismo sacramentale al cui centro è posta l'Eucaristia nella posizione eccedente di *finis et consummatio* di tutti gli altri sacramenti, ai quali viene comunque riconosciuto un momento proprio nella costituzione del cristiano e nell'edificazione della Chiesa⁹⁶.

Da quanto finora detto appare che lo spazio proprio del sacramento della penitenza sta tra il battesimo e l'Eucaristia, in quanto esso fa recuperare al battezzato la sua piena verità e quindi il rapporto pienamente vero con la Chiesa, comunità di battezzati che celebra l'Eucaristia.

Per quanto riguarda il rapporto penitenza-battesimo abbiamo già detto.

Per quanto riguarda il rapporto della penitenza con l'Eucaristia sorge invece una domanda: se la memoria della Pasqua è per eccellenza l'Eucaristia, la quale, di conseguenza, è in modo eminente *in remissionem peccatorum*, come giustificare l'esistenza di uno specifico sacramento per la remissione dei peccati?

Pare opportuno riferirci ancora una volta al concilio di Trento che nel *Decretum de ss. Eucharistia* (11 ottobre 1551) e in *Doctrina et canones de ss. Missae sacrificio* (17 settembre 1562) afferma prima di tutto il valore della messa per la remissione dei peccati anche gravi; inoltre afferma la sua (della messa) efficacia (intesa in maniera diversa a seconda che si tratti dell'Eucaristia come comunione o del sacrificio della messa) in ordine alla remissione dei peccati estesa a tutti i *crimina et peccata etiam ingentia* (peccati mortali). Altra affermazione riguarda la penitenza cioè la necessità del sacramento della penitenza: l'inciso *gratiam et donum paenitentiae concedens* pur non menzionando esplicitamente il sacramento della penitenza, avrebbe lo scopo di suggerire che il fatto di riconoscere l'efficacia della messa per la remissione dei peccati non mette in discussione l'esistenza di questo sacramento⁹⁷.

Che rapporto c'è tra l'Eucaristia e gli altri sacramenti?

Sacramento per eccellenza, l'Eucaristia è anche il sacramento per eccellenza della remissione dei peccati. D'altra parte essa non assorbe in sé la penitenza, bensì la fonda e la giustifica; come ancor prima fonda e giustifica il battesimo *in remissionem peccatorum*. L'Eucaristia, dunque, esprime la propria efficacia in ordine alla remissione dei peccati non togliendo spazio al battesimo e alla penitenza, bensì facendoli sorgere come «prerequisiti»⁹⁸ che l'Eucaristia stessa pone perché sorga e si costituisca la comunità che la celebra.

Così si comprenderà anche il matrimonio, ma certamente il quarto sacramento che presuppone il battesimo (è il sacramento per la remissione del peccato del *battezzato*) e presenta non poche analogie con esso, al punto che è stata legittimamente qualificata come «secondo battesimo».

Battesimo e penitenza appartengono dunque al «farsi» dell'Eucaristia in quanto celebrazione della comunità della Nuova Alleanza. Né l'uno né l'altra costituiscono autonomamente e adeguatamente la comunità cristiana in quanto non esistono al di fuori o a prescindere dall'Eucaristia, tuttavia per quanto relativizzati o di riferimento al sacrificio della Nuova Alleanza, il battesimo e la penitenza non vi si identificano e non vengono assorbiti: fondandosi in esso, lo celebrano con una reale propria consistenza.

Il sacramento della penitenza, dunque interviene, per ridare al legame battesimale-ecclesiale la propria autenticità.

⁹⁶ G. MOIOLI, *Il quarto sacramento della Chiesa*, 105.

⁹⁷ P. CASPANI - N. VALLI, *Eucaristia e remissione dei peccati*, in *Attori di riconciliazione. Prospettive teologiche e pastorali per ripensare il sacramento della Penitenza*, Ancora, Milano 2009, 65-69. Si può vedere anche P. CASPANI, *Lasciatevi riconciliare in Cristo*, 240-246. G. COLOMBO, *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, 255-337.

⁹⁸ G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, 438.

In sintesi dunque, il battesimo è necessario, perché istituisce il credente nella chiesa che celebra l'Eucaristia, mentre la penitenza è necessaria, affinché la chiesa possa celebrare l'Eucaristia con piena verità (cfr. Moiola SC 103 [1975] 67-68: al di là del dettato tridentino, nel movimento che va dalla penitenza all'Eucaristia, si esprime un dato non puramente pastorale ma dogmatico)⁹⁹.

In un certo senso, già Tommaso affermava che l'Eucaristia ha l'efficacia di rimettere tutti i peccati; chi però si accosta alla comunione, cosciente di peccato grave, è «impedito» dal riceverne l'effetto. Servono passi concreti di conversione affinché il battezzato peccatore ritrovi la strada verso l'Eucaristia. «E la grazia remissiva dell'Eucaristia si esercita proprio suscitando e sostenendo i passi necessari: pentirsi del proprio peccato, confessarlo al ministro della chiesa, accogliere il cammino di penitenza proposto, ricevere la parola del perdono. In altri termini: l'azione dell'Eucaristia, che ri-attira a sé il battezzato peccatore, lo trasforma, lo adatta a sé, facendogli fare un effettivo cammino di apertura alla grazia della comunione con la Pasqua del Signore: un cammino che è appunto, l'itinerario penitenziale con tutte le sue fondamentali componenti»¹⁰⁰.

Queste considerazioni chiedono una verifica delle effettive modalità di esercizio del sacramento della penitenza. Se si tratta di coinvolgere il battezzato peccatore in un effettivo itinerario di presa di distanza dal proprio peccato viene da chiedersi se sia adeguato ridurre tale itinerario alla confessione, subito seguita dall'assoluzione; il tutto magari risolto in una manciata di minuti prima della messa, se non, addirittura, prima della comunione. A fronte di un peccato grave, occorre probabilmente riscoprire qualcosa della serietà degli itinerari penitenziali dell'antichità. A tale proposito, tra i gesti penitenziali, andrebbero rivalutati, oltre alla preghiera correntemente proposta come gesto di *satisfactio*, anche il digiuno e l'elemosina, che, oltretutto, da secoli sono associati alla celebrazione eucaristica: l'uno come condizione previa, l'altra quale modalità concreta di partecipazione, accanto all'offerta del pane e del vino. Al di là poi delle situazioni di peccato grave, la riscoperta del digiuno e dell'elemosina come gesti penitenziali e la loro valorizzazione in rapporto alla celebrazione della messa invitano i sacerdoti e i fedeli ad accedere al sacrificio eucaristico, non limitandosi all'atto penitenziale, previsto all'inizio della celebrazione, bensì assumendo atteggiamenti concreti che dicano la determinazione a convertirsi, sia dalle colpe gravi che dalle mancanze quotidiane¹⁰¹.

⁹⁹ ID., *Per determinare la natura del sacramento della penitenza*, 207.

¹⁰⁰ P. CASPANI, *Lasciatevi riconciliare in Cristo*, 246.

¹⁰¹ P. CASPANI - N. VALLI, *Eucaristia e remissione dei peccati*, 69.