

ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA  
XXV Corso di Aggiornamento per Docenti di Teologia  
*Roma, 29-31 Dicembre 2014*

# La Riconciliazione e il suo Sacramento

*A cura di Massimo Nardello*



Marco Busca  
Pierpaolo Caspani  
Giuseppe Como  
Maurizio Gronchi  
Jean Paul Lieggi  
Angelo Maffeis  
Maurizio Marcheselli  
Basilio Petrà

*Istituto per la storia ecclesiastica padovana  
Associazione Teologica Italiana*



ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA  
XXV Corso di Aggiornamento per Docenti di Teologia  
*Roma, 29-31 Dicembre 2014*

# **La Riconciliazione e il suo Sacramento**

*A cura di Massimo Nardello*

Copyright © Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 2015 e  
Associazione Teologica Italiana, Roma 2015.

Questo libro raccoglie gli atti del XXV Corso di Aggiornamento per Docenti di Teologia organizzato dall'Associazione Teologica Italiana e tenutosi a Roma dal 29 al 31 dicembre 2014 sul tema "La Riconciliazione e il suo Sacramento".

Può essere liberamente scaricato da <http://www.teologia.it/index.php/pubblicazioni/libri-digitali>.

Può anche essere liberamente distribuito, in forma digitale o stampato su carta, ma esclusivamente a titolo gratuito e senza alcuna modifica al suo contenuto. In particolare, deve essere mantenuto integralmente il presente copyright.

In copertina: Nicoletto Semitecolo, Trinità (1367), Padova – Museo Diocesano.

Questo libro è stato composto con  $\text{\LaTeX}$ .



# Introduzione

Maurizio Gronchi

## Indice del contributo

- 1 La dottrina della riconciliazione e le vie della penitenza
- 2 La struttura del Corso di Aggiornamento
- 3 Alcune questioni da approfondire

## 1 La dottrina della riconciliazione e le vie della penitenza

Il titolo del nostro Corso di Aggiornamento per Docenti di Teologia – *La riconciliazione e il suo sacramento* – manifesta il proposito di affrontare il sacramento della penitenza all'interno del più ampio orizzonte della riconciliazione, quale conseguenza decisiva dell'evento cristologico-trinitario. A partire da questa "concentrazione cristologica", Karl Barth afferma che nella dottrina della riconciliazione (*Die Lehre von der Versöhnung*) si trova «il cuore della fede cristiana, l'origine dell'amore cristiano, il contenuto della speranza cristiana». <sup>1</sup> La riconciliazione, infatti, non è soltanto redenzione, nel senso di una riparazione del peccato, ma prima di tutto è amore di Dio che dona il Figlio (cf. Gv 3,16) e riconcilia a sé il mondo (cf. 2 Cor 2,16).

Pur insistendo sull'assoluta trascendenza di Dio, Barth non esita a parlare dell'umanità di Dio (*Die Menschlichkeit Gottes*), che dev'essere giustamente compresa come relazione con l'uomo da parte di Colui che non vuole essere senza l'uomo, nient'altro che il Dio dell'uomo, il Dio trinitario che agisce nel mondo. Sebbene *opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*, l'atto divino della creazione appartiene a Dio Padre, l'atto divino della riconciliazione è prerogativa di Dio Figlio, mentre l'atto divino della redenzione compete a Dio Spirito Santo. Poiché l'unico progetto divino

---

<sup>1</sup> K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich, 1932-1967, IV/1, 1.

si dispiega nel tempo, la riconciliazione è l'evento storico in cui si realizza il disegno eterno: in Gesù Cristo la riconciliazione tra Dio e l'uomo si fa evento, è il compimento dell'alleanza (*die Erfüllung des gebrochenen Bundes*).

Nel medesimo evento di rivelazione e di riconciliazione Dio pronuncia la sua Parola creatrice, che viene udita e torna a lui nel conseguimento, tra gli uomini, della fede e dell'obbedienza, per la potenza dello Spirito santo. In tale evento, lo stesso Dio è presente e conosciuto come Trino: come l'Uno che prende forma (il Figlio), come l'Uno che rende possibile la risposta umana a questa forma (lo Spirito santo), come l'Uno che non prende forma (il Padre). Ciò avviene perché Dio rivelatore è identico con il suo atto, nella rivelazione, e con il suo effetto, nella riconciliazione. La forma che la ricezione umana propriamente assume è quella della fede, manifestata dal pentimento e dall'obbedienza; perciò, la rivelazione di Dio ha luogo nella e con la riconciliazione.<sup>2</sup>

All'interno di questo orizzonte fondamentale si determina l'esperienza personale della misericordia da parte di colui che rientra in se stesso e s'incammina sulla strada del ritorno alla casa del Padre (cf. Lc 15,17-18). Pertanto, la via penitenziale intrapresa dal figlio è la principale figura evangelica di riferimento del quarto sacramento. Si tratta di una molteplicità di itinerari, visibili ed interiori, che possono anche assumere il carattere dell'istantaneità puntuale, come per il malfattore pentito sulla croce (cf. Lc 23,41-43). Nel processo di conversione, che procede dall'incredulità alla fede, dalla distanza alla prossimità, dalla divisione alla comunione, dal peccato alla riconciliazione, Dio offre l'occasione di ritrovare se stessi grazie ad un patto di amore rinnovato, che solo Lui, per grazia, è in grado di ristabilire, e perciò di suscitare la risposta credente. Di questo dinamismo l'intera storia della salvezza è testimone, pur nelle differenziate forme assunte dal racconto biblico.

In risposta al mandato di Gesù, di annunciare il vangelo della misericordia mediante la remissione dei peccati (cf. Gv 20,22-23), la Chiesa ha sempre trovato il modo di adattare alle diverse circostanze storiche l'esigenza irrinunciabile di ristabilire la comunione là dove è stata ferita o smarrita. Comprendendosi come il Corpo mistico di Gesù (cf. 1Cor 12,26-

---

<sup>2</sup> Cf. M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, Queriniana, Brescia 2012<sup>2</sup>, 746-747.

27), la comunità credente ha mantenuto costante fedeltà al desiderio del suo Signore di non perdere nessuno di quelli che il Padre gli ha dato (cf. Gv 6,39).

## 2 La struttura del Corso di Aggiornamento

Il nostro Corso di Aggiornamento si propone di affrontare alcuni snodi significativi del percorso ecclesiale in cui, nel mutare delle figure storiche della penitenza, si dà una struttura costante nel tempo, riconoscibile nel perdono concesso da Dio attraverso la riconciliazione con la Chiesa. La forma stessa del Corso rispecchia, in certo modo, il quadro del trattato teologico – pur senza pretesa di sistematicità –, in quanto parte dal contesto attuale, rilegge i dati della tradizione ed infine si volge alle prospettive per il futuro. Tra la prima relazione, dedicata ai modelli teologici e questioni nel postconcilio (A. Maffei), che presenta la ricognizione del quarto sacramento nel panorama attuale, e la tavola rotonda conclusiva, in cui si considerano le prospettive psicologiche (S. Guarinelli), morali (B. Petrà) e teologico-spirituali (G. Como) dell'accoglienza del perdono, vengono sondati quattro momenti significativi della tradizione biblica, patristica, teologica e magisteriale.

La seconda relazione, infatti, è destinata alla ripresa della pluralità dei modelli neotestamentari della riconciliazione, in cui il dono di Dio si dà attraverso alcune mediazioni (M. Marcheselli); la terza, quindi, prende in esame due testimonianze patristiche – quella latina di Ambrogio e quella greca di Cirillo di Alessandria –, che riconoscono all'eucaristia l'effetto della riconciliazione (J.P. Lieggi), grazie allo spunto offerto dalle citazioni della nota 51 al n. 47 della esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* di Papa Francesco. Le due relazioni seguenti, infine, individuano nel Vaticano II il punto di svolta tra le precedenti forme celebrative del sacramento (P. Caspani), l'insegnamento conciliare stesso e i suoi successivi sviluppi (M. Busca).

## 3 Alcune questioni da approfondire

Si avverte senza ombra di dubbio l'esigenza di una rinnovata attenzione al quarto sacramento che, nel tempo presente, è segnato da una

profonda crisi. Al di là della opportuna indagine sociologica e psicologico-religiosa sulle ragioni della perdita di plausibilità di cui soffre oggi il sacramento della penitenza, è compito della teologia illustrarne lo sviluppo storico e comprenderne la costante struttura dogmatica.<sup>3</sup> Un ulteriore impulso a tale necessità viene poi dalla insistente predicazione di Papa Francesco sul vangelo della misericordia, proposto fin dall'inizio del suo ministero pastorale: «Dio mai si stanca di perdonarci, mai! [...] noi, a volte, ci stanchiamo di chiedere perdono».<sup>4</sup> Connessa a questa dimensione che potremmo definire verticale, appare non meno urgente la riscoperta del significato antropologico e culturale della riconciliazione, in un mondo segnato da persistenti e sempre nuovi conflitti, che impediscono la convivenza pacifica tra i popoli, le religioni e gli stati. Riflettere sulla riconciliazione e il suo sacramento, per la teologia cristiana vuol dire puntare al cuore del vangelo e alla prassi sacramentale della Chiesa, volgendosi al mondo contemporaneo con il medesimo sguardo della fede, che sempre ha conseguenze sociali.

Trattare di riconciliazione e penitenza significa, in primo luogo, collocarsi nell'orizzonte salvifico integrale del vangelo di Gesù, considerando i diversi aspetti implicati nell'esperienza di fede (personale-comunitaria, visibile-interiore, storico-trascendente), tenendo conto che nel sacramento si realizza qualcosa di decisivo per l'esistenza credente. Correlativamente, emergono alcune questioni particolari che richiedono approfondimento, soprattutto se si considera l'intreccio di discipline quali la teologia sacramentaria, la morale e il diritto canonico, che determinano variamente la comprensione del sacramento e la sua prassi. Dall'evoluzione storica del quarto sacramento, si vede come il cammino lungo i secoli abbia registrato oscillazioni polari tra una sottolineatura comunitaria pubblica ed una restrizione individuale privata, per poi giungere al recupero del giusto equilibrio solo con il Vaticano II.

Tra le questioni che oggi attirano una particolare attenzione sul sacramento della penitenza ci limitiamo a segnalarne due, in certo modo correlate. La prima, di carattere più generale, riguarda il *rapporto tra sacramento e disciplina ecclesiale*, che nel tempo ha registrato significative trasformazioni. «Nella chiesa antica la disciplina penitenziale univa

---

<sup>3</sup> Cf. A. MAFFEIS, *Penitenza e unzione dei malati*, Queriniana, Brescia 2012, 13.

<sup>4</sup> FRANCESCO, *Angelus*, 17 marzo 2013.



l'aspetto sacramentale e l'aspetto giuridico in un unico procedimento messo in atto dal vescovo nei confronti dei peccatori. In epoca medievale, alla precisazione sempre più raffinata della nozione di sacramento e all'applicazione di tale nozione alla penitenza ha corrisposto uno sviluppo sempre più autonomo della disciplina ecclesiale, definita in termini rigorosamente giuridici, fino a configurare in epoca moderna anche per l'ambito ecclesiale un diritto penale paragonabile a quello previsto nell'ordinamento degli stati». <sup>5</sup> Solo con il Vaticano II – grazie all'abbandono dell'ecclesiologia della *societas perfecta*, che permetteva di giustificare le funzioni coattive proprie di ogni altra realtà sociale – è stata posta in questione l'idea stessa di legge penale nella Chiesa, in favore di un ordinamento disciplinare più compatibile con la sua stessa natura e missione. Di conseguenza, si è resa necessaria una nuova definizione del rapporto tra ambito morale e giuridico.

Come opportunamente fa notare Maffeis, è significativa la discussione a proposito del *rapporto tra foro interno e foro esterno*, che ha accompagnato la revisione del Codice di diritto canonico, svoltasi in particolare intorno alla possibilità di confessarsi e di ricevere l'assoluzione da parte di coloro che erano incorsi nella scomunica o nell'interdetto – e quindi di accedere all'eucaristia –, prima di aver ricevuto l'assoluzione pubblica della pena canonica. <sup>6</sup> Senza entrare nei dettagli, la questione potrebbe essere così riassunta: per quali ragioni il peccatore che chiede perdono, e può essere "sciolto" in foro interno, dovrebbe rimanere ancora "legato" nel foro esterno? Nonostante l'evidente difficoltà a dirimere in senso generale la questione, è qui sufficiente notare l'esigenza fondamentale di distinguere senza separare e, quindi, di unire senza confondere la *pax cum Deo* e la *pax cum Ecclesia*, quali frutti inscindibili della riconciliazione.

Collegata alla questione accennata sorge anche quella del *rapporto tra peccato, penitenza ed eucaristia, che ha implicazioni attuali ad esempio a proposito dei divorziati risposati*, secondo le indicazioni provenute dal recente Sinodo straordinario (ottobre 2014). La legittimità a porre la questione si trova nel testo della *Relatio Synodi*, che recita: «Si è riflettuto

---

<sup>5</sup> A. MAFFEIS, *Penitenza e unzione dei malati*, cit., 337.

<sup>6</sup> Il riferimento è al dibattito tra V. De Paolis e F. Coccopalmerio (1974-1976), e il successivo intervento di L. Gerosa (1984). Cf. A. MAFFEIS, *Penitenza e unzione dei malati*, cit., 339-345.

sulla possibilità che i divorziati e risposati accedano ai sacramenti della Penitenza e dell'Eucaristia. [...] Va ancora approfondita la questione, tenendo ben presente la distinzione tra situazione oggettiva di peccato e circostanze attenuanti» (n. 52). Ora, tale indicazione, relativa alla distinzione tra situazione oggettiva – o, come si dice in termini classici, di *intrinsece malum* – e le circostanze attenuanti del soggetto, la cui imputabilità può essere ridotta se non persino nulla (cf. CCC, 1735), in qualche modo richiama la precedente questione del rapporto tra foro esterno, ovvero dell'oggettiva non conformità alla norma ecclesiale, e foro interno, in cui la situazione personale viene a determinarsi di fronte a Dio.

Senza qui voler entrare nel merito, è sufficiente richiamare le affermazioni dei Padri della Chiesa – come Ambrogio e Cirillo, sopra menzionati – e del concilio di Trento a proposito del *rapporto tra eucaristia e remissione dei peccati*, «tema quasi del tutto ignorato dal magistero pontificio degli ultimi trent'anni, pur molto fecondo di interventi sul mistero eucaristico». <sup>7</sup> A sostegno della necessità di approfondire tale relazione risuona il passaggio di *Evangelii Gaudium*, in cui Papa Francesco afferma: «L'Eucaristia, sebbene costituisca la pienezza della vita sacramentale, non è un premio per i perfetti ma un generoso rimedio e un alimento per i deboli. Queste convinzioni hanno anche conseguenze pastorali che siamo chiamati a considerare con prudenza e audacia» (47).

Se consideriamo la tradizione liturgica, in effetti, non è difficile riconoscere come alla globalità del rito eucaristico, in quanto memoriale della pasqua del Signore, sia sempre stato riconosciuto il valore remissivo dei peccati, come si evince dalle orazioni *super oblata* e *post communionem* (secc. VI-IX). <sup>8</sup> Nello stesso messale tridentino e in quello di Paolo VI ritroviamo, nel *Confiteor* e nei riti di comunione (cf. le preghiere di

<sup>7</sup> P. CASPANI – N. VALLI, *Eucaristia e remissione dei peccati*, in *La Scuola Cattolica* 136 (2008) 211-234, qui 211; anche in M. PALEARI (ed.), *Attori di riconciliazione. Prospettive teologiche e pastorali per ripensare il sacramento della Penitenza*, Ancora, Milano 2009, 45-69. Sul tema, si veda anche C. BLANCHETTE (ed.), *Pénitence et Eucharistie. Dossier d'une question controversée*, Bellarmin – Cerf, Montréal – Paris 1989.

<sup>8</sup> Cf. A. TANGHE, *L'Eucharistie pour la rémission des péchés*, in *Irénikon* 24 (1961) 165-181; J.A. GARCIA, *La Eucaristía como purificación en los textos litúrgicos primitivos*, in *Phase* 8 (1967) 66-77; P. SORCI, *L'Eucaristia per la remissione dei peccati. Ricerca nel sacramentario veronese*, Istituto Superiore di Scienze Religiose, Palermo 1979.

“apologia sacerdotale”), la professione nella certezza che il Signore risana il peccatore con la sua parola di misericordia ed il cibo eucaristico.

In modo esplicito, la questione fu discussa al concilio di Trento (11 ottobre 1551),<sup>9</sup> il quale, pur condannando la tesi luterana che considerava la remissione dei peccati come frutto principale o esclusivo dell'eucaristia,<sup>10</sup> riconobbe ad essa una efficacia in rapporto ai peccati, in quanto «antidoto, con cui essere liberati dalle colpe d'ogni giorno e preservati dai peccati mortali».<sup>11</sup> In realtà, tale affermazione trova il suo fondamento nel valore sacrificale e propiziatorio per i peccati anche più gravi<sup>12</sup> della stessa Santa Messa, che Trento terrà a difendere e ribadire (17 settembre 1562).<sup>13</sup>

In conclusione, il nostro scavo nella storia del quarto sacramento, mentre reperisce i dati della tradizione di fede nelle sue costanti dogmatiche, al tempo stesso, ci offre l'occasione per approfondire ulteriori questioni disputate. Sullo sfondo è evidentemente in gioco la fedeltà alla visione ecclesiologica del Vaticano II, che ai nostri giorni riceve nuovo impulso dal magistero di Papa Francesco, il quale ci domanda prudenza e audacia nel cercare vie pastorali che riguardano anche la riconciliazione e il suo sacramento.

<sup>9</sup> Cf. L. BRAECKMANS, *Confession et communion au moyen âge et au concile de Trente*, J. Duclot, Gembloux 1971; R. GERARDI, *Eucaristia e Penitenza Sacramenti di Riconciliazione nella Dottrina del Concilio di Trento*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1975.

<sup>10</sup> Cf. CONCILIIUM TRIDENTINUM, *Decretum de ss. Eucharistia. Canones de ss. Eucharistiae sacramento*, DH 1655: «*Si quis dixerit, vel praecipuum fructum sanctissimae Eucharistiae esse remissionem peccatorum, vel ex ea non alios effectus provenire: anathema sit*».

<sup>11</sup> CONCILIIUM TRIDENTINUM, *Decretum de ss. Eucharistia. Cap. 2. De ratione institutionis sanctissimi huius sacramenti*, DH 1638: «*Ergo Salvator noster [...] Sumi autem voluit sacramentum hoc tamquam spiritualem animarum cibum (Mt 26, 26), quo alantur et confortentur (can. 5) viventes vita illius, qui dixit: "Qui manducat me, et ipse vivet propter me" (Io 6, 58), et tamquam antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis et a peccatis mortalibus praeservemur*».

<sup>12</sup> CONCILIIUM TRIDENTINUM, *Doctrina et canones de ss. Missae sacrificio. Cap. 2. Sacrificium visibile esse propitiatorium pro vivis et defunctis*, DH 1743: «*Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit*».

<sup>13</sup> CONCILIIUM TRIDENTINUM, *Doctrina et canones de ss. Missae sacrificio, Can. 3*, DH 1753: «*Si quis dixerit, Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium; vel soli prodesse sumenti; neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere: anathema sit*».



# Il quarto sacramento: modelli teologici e questioni nel postconcilio

Angelo Maffei

## Indice del contributo

- 1 Il modello scolastico-tridentino
- 2 La penitenza come giudizio
- 3 Il modello antropologico
- 4 Riconciliazione con la chiesa
- 5 La conversione del battezzato
- 6 Conclusione

A questa relazione introduttiva è affidato il compito di illustrare le vie principali percorse dalla teologia contemporanea nello sforzo di comprendere il significato del sacramento della penitenza. Oltre a proporre il tema, il titolo traccia anche un limite cronologico – il postconcilio – e invita in tal modo a concentrare l'attenzione sugli sviluppi più recenti della riflessione teologica che si sono registrati nei cinquant'anni trascorsi dalla celebrazione del Vaticano II. L'indicazione del Vaticano II come *terminus a quo* suggerisce al tempo stesso l'ambito della teologia cattolica come campo di indagine, lasciando da parte gli sviluppi della pratica e della teologia della penitenza avvenuti in altre tradizioni ecclesiali.

L'attribuzione al Vaticano II della funzione di linea di demarcazione, che delimita un periodo nella storia della teologia contemporanea, gode di generale plausibilità e sottintende la convinzione, più o meno consapevole e riflessa, che l'ultimo concilio abbia inaugurato una stagione nuova per la teologia cattolica. Benché questo giudizio colga un aspetto indubbiamente vero, si deve al tempo stesso riconoscere che la novità portata dal Vaticano II è più evidente per determinati temi della riflessione teologica che per altri. Per quanto riguarda il nostro tema, si può affermare che la teologia del quarto sacramento, nonostante l'indubbia ricerca di nuove prospettive caratteristica dell'epoca postconciliare, mostra una

più marcata continuità con la riflessione teologica della prima metà del Novecento. Nel caso della teologia della penitenza, dunque, la funzione periodizzante del Vaticano II appare meno evidente che in altri ambiti della riflessione teologica.

La novità più significativa connessa con l'epoca aperta dal Vaticano II, nel caso della penitenza, più che alla riflessione sul sacramento in quanto tale sembra legata alla profonda revisione intrapresa nel campo della teologia dei sacramenti e della teologia liturgica.<sup>1</sup> Le prospettive maturate nella riflessione generale sui sacramenti, grazie agli stimoli provenienti dalla teologia liturgica e dall'analisi del significato antropologico del rito, hanno influenzato anche la teologia della penitenza, la quale ha recepito i benefici e, insieme, gli aspetti problematici delle vie seguite dalla sacramentaria fondamentale.

Raccogliendo l'indicazione formulata nel titolo, cercheremo di delineare alcuni *modelli teologici* elaborati dalla teologia contemporanea e di segnalare le *questioni* alle quali tali modelli cercano di dare risposta, senza dimenticare i *problemi* che inevitabilmente ogni modello lascia aperti.<sup>2</sup> Tra le questioni che hanno stimolato la riflessione attorno al sacramento della penitenza, due di carattere più generale si trovano sullo sfondo della teologia contemporanea e meritano di essere segnalate in queste considerazioni introduttive.

La teologia contemporanea ha ereditato in primo luogo la questione, cruciale per il dibattito della fine del XIX secolo e della prima metà del XX secolo, circa il rilievo sistematico da riconoscere al dato messo in luce dalla ricerca storica riguardo alla pluralità di forme in cui la chiesa ha pra-

---

<sup>1</sup> Un panorama completo e critico dello sviluppo postconciliare della teologia sacramentaria si trova in A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, LAS, Roma 1999; cf. anche G. COLOMBO, *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, 4-86; A. HAQUIN, *Vers une théologie fondamentale des sacrements: de E. Schillebeeckx à L.-M. Chauvet*, in J. Lamberts (ed.), *Accents actuels en théologie sacramentaire. Hommage à Cor Traets*, Abdij Keizersberg - Faculteit Godgeleerdheid, Leuven 1994, 28-40; L. LEIJSEN, *La contribution de Karl Rahner (1904-1984) au renouvellement de la sacramentaire*, *ivi*, 84-102.

<sup>2</sup> Sugli orientamenti della teologia recente della penitenza cf. G. MOIOLI, *Per determinare la natura del sacramento della penitenza cristiana. Appunti di metodo*, in «La Scuola Cattolica» 103 (1975), 25-72; C. COLLO, *Lo stato della ricerca biblica, storico-dottrinale e teologica relativa alla penitenza*, in G. Colombo (ed.), *Il quarto sacramento. Identità teologica e forme storiche del sacramento della penitenza*, ElleDiCi, Torino 1984, 19-50.

ticato la penitenza nel corso dei secoli. La teologia cattolica ha respinto con successo le tesi più radicali avanzate dalla teologia liberale, secondo cui la progressiva configurazione della penitenza sarebbe da considerare semplicemente un aspetto del processo di istituzionalizzazione della chiesa antica e rappresenterebbe in sostanza un tradimento dell'ideale delle origini cristiane.<sup>3</sup> Nonostante la profusione di erudizione storica, l'apologetica cattolica non è invece riuscita a dimostrare in modo convincente che la confessione individuale fosse già conosciuta e praticata nella chiesa antica<sup>4</sup> e si è trovata di conseguenza nella necessità di elaborare una teoria in grado di situare la continuità dell'identità teologica del sacramento su un piano diverso rispetto alla forma concreta della pratica ecclesiale e liturgica che documenta evidenti variazioni.<sup>5</sup>

La seconda questione si affaccia con prepotenza negli anni successivi al Vaticano II ed è sollevata dalla rapida diminuzione del numero dei fedeli che nel sacramento della penitenza cercano la remissione dei loro peccati. Il fenomeno è vistoso e ha stimolato indagini sociologiche condotte al fine di definirne l'entità e le cause, così come proposte teologico-pastorali concepite con l'intento di ricercare vie in grado di far uscire il sacramento dalla crisi nella quale è caduto. In alcuni casi la proposta di nuove forme liturgiche e pastorali per dare forma ecclesiale alla conversione del peccatore si richiama esplicitamente al dato storico appena menzionato. L'argomento ricorrente si può infatti riassumere in questi termini: se nel corso della storia la chiesa ha mutato profondamente la forma di celebrazione del sacramento nel passaggio dalla penitenza canonica dell'epoca antica alla confessione individuale che si è affermata

---

<sup>3</sup> Cf. lo studio classico di B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, P. Hanstein, Bonn 1940.

<sup>4</sup> Cf. gli argomenti a favore della presenza della penitenza privata nella chiesa antica proposti in P. GALTIER, *Aux origines du sacrement de pénitence*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1951.

<sup>5</sup> Secondo P. De Clerck, la complessità del dato storico e le variazioni conosciute dalla pratica penitenziale mettono in questione la possibilità di definirne la stessa natura; le differenze tra la concezione della chiesa antica e quella che si è affermata a partire dal medioevo sono di rilievo tale che sarebbe opportuno, come fa l'Oriente, accettare la duplicità delle forme della penitenza. Cf. P. DE CLERCK, *Esitazioni sulla natura del sacramento*, in L.-M. Chauvet - P. de Clerck (edd.), *Il sacramento del perdono tra ieri e domani*, Cittadella, Assisi 2002, 55-65.

in epoca medievale, oggi la chiesa si trova di fronte a un passaggio storico di uguale portata e deve trovare forme liturgiche e pastorali nuove per restituire significato a un sacramento del quale i cristiani sembrano comprendere sempre meno il senso e apprezzare ancor meno l'utilità. E il principio generale sottintende la convinzione che un ricorso più ampio alla celebrazione comunitaria della penitenza potrebbe contribuire al superamento della crisi che il sacramento attraversa.<sup>6</sup>

È inutile rammentare che questo contributo non ha alcuna pretesa di completezza. Troppo vasta infatti è la letteratura teologica sulla penitenza prodotta nell'ultimo mezzo secolo per tentare di offrirne in questa sede una presentazione esaustiva. Gli studi e i saggi considerati esemplificano, ci auguriamo in modo non del tutto arbitrario, gli orientamenti principali del dibattito teologico contemporaneo e ad essi se ne possono aggiungere numerosissimi altri. Si deve infine ricordare che la tipologia proposta mette in risalto l'elemento più caratteristico di ciascun modello, mentre non pochi studi combinano tra di loro prospettive differenti, così che la loro riconduzione all'uno o all'altro modello potrebbe avvenire anche in direzione diversa.

## 1 Il modello scolastico-tridentino

Il primo modello che intendiamo esaminare conferma l'ipotesi suggerita nelle considerazioni introduttive che la teologia della penitenza rappresenti uno dei campi in cui più evidente è la continuità tra le prospettive coltivate prima e dopo il Vaticano II. Vi sono infatti proposte teologiche che ribadiscono la sostanziale validità dell'impianto scolastico della riflessione sulla penitenza. Altre invece, pur senza schierarsi con attitudine militante su posizioni neoscolastiche, finiscono però per seguire di fatto lo schema espositivo scolastico, in mancanza di alternative più

---

<sup>6</sup> Cf. H.-P. ARENDT, *Bußsakrament und Einzelbeichte. Die tridentinischen Lehraussagen über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bußsakramentes*, Herder, Freiburg 1981; O. H. PESCH, *Bußfeier und Bußgeschichte*, in Idem, *Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1987, 362-376; D. FERNÁNDEZ, *Dio ama e perdona senza condizioni. Possibilità dogmatica e convenienza pastorale dell'assoluzione generale senza confessione privata*, Queriniana, Brescia 1999, 41-44.



convincenti nell'individuazione di un principio sistematico in grado di dare unità al discorso teologico.

Una convinta riproposizione della prospettiva scolastica è evidente nella *Synthèse dogmatique* di J.-H. Nicolas, che fonda sulla dottrina tomista della grazia il discorso sul sacramento della penitenza.<sup>7</sup> La remissione dei peccati è uno degli effetti della grazia e si inquadra nel complesso gioco tra l'iniziativa della grazia divina e la risposta della libertà umana:

atto divino d'amore misericordioso che converte il cuore, atto della libertà umana che si converte sotto l'azione della grazia, infusione dei doni di grazia nella persona del peccatore penitente e purificato, questa grazia complessa e una è la grazia sacramentale del sacramento della penitenza. Questa è la soluzione di san Tommaso, la sola che riconosce tutto il suo ruolo al sacramento, senza nulla diminuire del carattere interiore e personale tanto della penitenza quanto del perdono divino.<sup>8</sup>

Sul fondamento della dottrina della grazia, è possibile costruire un'analisi del sacramento secondo lo schema che distingue *sacramentum tantum*, *res tantum* e *res et sacramentum*. In altri casi lo schema scolastico, con la distinzione degli atti del penitente e la spiegazione dell'intervento della chiesa che, attraverso il suo ministro, pronuncia l'assoluzione, rimane sullo sfondo, mentre in primo piano si trova la dottrina sulla penitenza definita al Concilio di Trento ed è questa dottrina che tende a coincidere con la proposta sistematica sul sacramento. Nel trattato sulla penitenza contenuto nella *Piccola dogmatica cattolica* di J. Auer, lo schema ricalca l'impianto scolastico, mentre la struttura dell'argomentazione è "dogmatica"; l'autore percorre infatti la via della dimostrazione "positiva", che assume come punto di partenza le affermazioni magisteriali e, sulla base degli elementi raccolti mediante l'indagine biblica e storica, documenta la necessità delle diverse componenti del sacramento.<sup>9</sup>

In una prospettiva analoga si muove la proposta di Günter Koch che nella parte sistematica della sua trattazione della penitenza elenca le

<sup>7</sup> Cf. J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*. Préface du Cardinal Ratzinger, Éditions Universitaires - Éditions Beauchesne, Fribourg-Paris 1985, 1017-1062.

<sup>8</sup> *Ivi*, 1043.

<sup>9</sup> Cf. J. AUER, *I sacramenti della Chiesa* (Piccola Dogmatica Cattolica 7), Cittadella Editrice, Assisi 1989<sup>2</sup>, 157-259. Un modo analogo di procedere si trova anche in J. SA-RAIVA MARTINS, *Il ministero del perdono. Riconciliazione e penitenza*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1991, 148-174.

componenti essenziali del sacramento: la penitenza come virtù (contrizione), la confessione, la soddisfazione e l'assoluzione. Anche in questo caso non è tanto la riflessione scolastica, quanto l'insegnamento dogmatico tridentino a costituire il punto di riferimento normativo per la proposta sistematica la quale tuttavia, in realtà, si limita ad enumerare le singole componenti del sacramento, rinunciando allo sforzo di compiere una loro coordinazione sistematica.<sup>10</sup> Singolare è il fatto che anche chi, con l'intento dichiarato di rinnovare profondamente la teologia e la pratica pastorale, contesta la pretesa che il sacramento della penitenza rappresenti l'unica via per ottenere la remissione dei peccati, nel momento in cui ne descrive la struttura, si allinea allo schema scolastico apparentemente senza percepire alcun problema.<sup>11</sup>

La trattazione autonoma e separata degli elementi costitutivi del sacramento costituisce in effetti il limite più vistoso dell'impostazione teologica che assume il quadro della dottrina tridentina. Anche a fronte di un'assunzione completa degli elementi messi in luce dalla scolastica, di cui indubbiamente la stessa definizione tridentina si è servita nella formulazione della dottrina normativa, si constata infatti la tendenziale rinuncia a proporre una unitaria sintesi sistematica, paragonabile a quella sottesa all'ambizione speculativa caratteristica della riflessione medievale, mentre la preoccupazione prevalente sembra essere la riproposizione completa del dato materiale proposto dall'insegnamento dogmatico. La conseguenza è una certa disarticolazione della compatta architettura unitaria propria che, almeno nelle sue versioni migliori, è propria della dottrina scolastica della penitenza; di essa si riprendono i singoli ele-

---

<sup>10</sup> Cf. G. KOCH, *Sakramentenlehre - Das Heil aus den Sakramenten*, in W. Beinert (Hrsg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, F. Schöning, Paderborn - München - Wien - Zürich 1995, 446-466. Nel manuale di Gonzalo Flórez il capitolo dedicato agli aspetti antropologici del sacramento della penitenza è costruito seguendo lo schema tradizionale degli atti del penitente; cf. G. FLÓREZ, *Penitencia y unción de enfermos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1993, 251-272.

<sup>11</sup> All'interno di una trattazione della penitenza di estrema brevità, Harald Wagner definisce in questi termini la natura del sacramento: «Anche l'attuale teologia dei sacramenti conosce il sacramento della penitenza che offre al singolo la possibilità, mediante la contrizione e la soddisfazione, di giungere alla certezza del perdono di fatto concesso da Dio. Si deve tuttavia ricordare che la recezione del sacramento della penitenza non è l'unica via alla remissione dei peccati» (H. WAGNER, *Dogmatik*, W. Kohlhammer, Stuttgart 2003, 332).

menti, dopo averne documentato accuratamente l'attestazione nella tradizione ecclesiale, ma si allenta la loro connessione reciproca, con la conseguenza che la trattazione sistematica assume non di rado la forma di enumerazione paratattica delle singole componenti del sacramento.

Gli spunti più interessanti tra coloro che percorrono questa via si possono cogliere dall'interpretazione del dato tridentino nei casi in cui questa rivela una maggiore accortezza ermeneutica e riesce a tradurre meglio nella lingua della teologia contemporanea l'insegnamento conciliare. M. Flick e Z. Alszeghy, ad esempio, si allineano allo schema scolastico nell'enumerazione degli atti del penitente e nella precisazione del carattere proprio di ciascuno di tali atti.<sup>12</sup> Più originale è invece la lettura da essi proposta dell'atto compiuto dalla chiesa che assolve il peccatore. Su questo versante è fondamentale il ruolo dell'assoluzione che costituisce «il centro del processo di riconciliazione del peccatore con Dio» e verso il quale «tutto il fenomeno della penitenza ecclesiastica si orienta».<sup>13</sup> Per comprendere la natura di questo intervento della chiesa i due teologi gesuiti percorrono non la via speculativa, ma quella positiva, illuminando con l'insegnamento biblico il senso della dottrina teologica dogmatica.<sup>14</sup> Particolare attenzione è rivolta a precisare il senso in cui il Tridentino qualifica l'assoluzione come atto giudiziale. Il concetto di atto giudiziale è però oggi divenuto incomprensibile e gli autori propongono di parlare di atto sacramentale, che ha effetto nella remissione dei peccati e non si esaurisce nell'ambito delle relazioni del singolo credente con la comunità cristiana.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Cf. Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Il sacramento della riconciliazione*, Marietti, Torino 1976, 112-130.

<sup>13</sup> *Ivi*, 71.

<sup>14</sup> «Tradizionalmente, questo problema è stato esposto nella categoria di una ricerca intorno la "natura del potere di assolvere". Ci asteniamo da questa terminologia, non solo per la sua astrattezza metafisica, ma anche per evitare il malinteso troppo frequente che interpreta la "potestà" di cui parla il Nuovo Testamento (1Cor 5, 4: *dynamis*; 2 Cor 13, 10: *exousia*) come un "potere" che domina, e quindi che limita la libertà dei sudditi» (*Ibidem*).

<sup>15</sup> «Attribuire all'assoluzione sacerdotale l'effetto di rimettere i peccati, presuppone dunque la verità che solo Dio può perdonare le colpe, ma aggiunge che Dio vuole servirsi in questa nuova creazione della mediazione della sua Chiesa. Ora, il linguaggio della Chiesa chiama gli atti esterni, che significano e conferiscono la grazia, "sacramenti". Perciò, il superamento della riconciliazione puramente sociologica, con l'affermazione della riconciliazione teologale nell'interpretazione della penitenza cristiana, si esprime con l'asserto che l'assoluzione è un *atto sacramentale*» (*ivi*, 82). Anche nella proposta

## 2 La penitenza come giudizio

Alla definizione tridentina della penitenza secondo il modello dell'*actus iudicialis* ha attribuito e continua ad attribuire un'importanza centrale la teologia tedesca, la quale rivela una netta propensione ad assegnare valore sistematico al concetto tridentino di giudizio, compiendone al tempo stesso, in alcuni casi, una profonda reinterpretazione alla luce del concetto biblico di giudizio.

Otto Semmelroth, riferendosi alla discussione contemporanea circa la possibilità di definire in senso proprio l'azione della chiesa nel sacramento della penitenza con il concetto di atto giudiziale, registra le differenti posizioni sostenute nel dibattito. Rispetto alle interpretazioni che tendono ad attenuare il rigore con cui è da intendere il concetto di giudizio nell'ambito dell'amministrazione del sacramento della penitenza, egli sottolinea che l'assoluzione del ministro non può essere ridotta alla semplice constatazione della presenza o meno nel penitente delle debite disposizioni; il ministro del sacramento, al contrario, pronuncia un vero e proprio giudizio relativo alla presenza o meno della colpa.

Nella confessione si realizza un'autentica accusa. Questo *actus paenitentis* non può essere considerato isolatamente. Deve essere considerato con gli altri *actus paenitentis* insieme ai quali costituisce la materia integra del sacramento della penitenza. Bisogna inoltre prestare attenzione al fatto che è parte dell'intero processo penitenziale e del segno sacramentale. Lo è però solo in quanto è compiuto in relazione al sacerdote e da questi viene accolto. Il fatto che la Chiesa richieda per il compimento del sacramento della penitenza la presenza nel medesimo luogo del penitente e del sacerdote, ha la sua ragione anche nel fatto che nella visibilità del segno sacramentale deve essere chiaro che nella confessione è pronunciata un'accusa. E l'accusa ha senso solo se viene accolta da un giudice che deve giudicare l'accusato in relazione ad essa.<sup>16</sup>

di Pierre Adnès, come Flick e Alzseghy a lungo professore della Pontificia Università Gregoriana, la riflessione sistematica sul sacramento tende a coincidere con l'interpretazione dell'insegnamento tridentino e aggiunge un capitolo sull'aspetto ecclesiologico del sacramento della penitenza. «Il fatto più saliente della teologia recente del sacramento della penitenza – egli afferma – consiste probabilmente nella riscoperta della dimensione ecclesiologica della penitenza cristiana» (P. ADNÈS, *Il sacramento della penitenza. Appunti di lezioni dogmatiche rivisti dal Professore*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1971, 125; cf. anche P. ADNÈS, *La penitencia*, Biblioteca de Autores Cristianos - La Editoria Católica, Madrid 1981).

<sup>16</sup> O. SEMMELROTH, *Das Bußsakrament als Gericht*, in «Scholastik» 37 (1962), 538.

L'atto giudiziale che si compie nel sacramento della penitenza non può dunque essere ridotto alla parola di assoluzione pronunciata dal ministro, ma include come suo momento essenziale anche l'atto di accusa da parte del penitente, il quale, in virtù della sua intima correlazione con l'assoluzione, appartiene agli elementi che costituiscono il segno sacramentale.

La proposta di Semmelroth non si limita a far valere il paradigma giudiziale come quadro che permette una comprensione unitaria degli elementi costitutivi del sacramento, ma presuppone una concezione della croce di Cristo come giudizio, da cui deriva l'efficacia del sacramento affidato alla chiesa per la remissione dei peccati.

La morte sacrificale di Cristo è giudizio. La morte è la punizione per i peccati. Accettando la morte, Cristo sottopone i peccati del mondo al giudizio divino. Il Padre è il giudice che compie la punizione del mondo nel suo Figlio. Nell'imposizione giudiziale della pena da parte del sacerdote nel sacramento della penitenza è rappresentato questo giudizio della morte sulla croce. E per il fatto che nella morte sulla croce Cristo è sottomesso e si sottomette al giudizio del Padre, acquisisce egli stesso la posizione di giudice su coloro che nella loro vita rifiutano di sottomettersi nel sacramento della penitenza al suo essere giudicato». <sup>17</sup>

Nell'accettazione o nel rifiuto del giudizio pronunciato da Dio sul peccato umano, per chi si accosta al sacramento della penitenza, si apre la possibilità di ricevere il perdono attraverso la partecipazione alla grazia di Cristo che ha preso su di sé il giudizio divino, oppure questi rimane prigioniero della propria colpa.

Temi analoghi si incontrano nella teologia di Michael Schmaus secondo il quale il sacramento della penitenza rappresenta un'attualizzazione del giudizio sul peccato del mondo che si compie nella croce di Cristo e un'anticipazione del giudizio finale sull'umanità, che vedrà la sconfitta definitiva del peccato e della sua potenza. La chiesa proclama questo giudizio di Dio e nel sacramento della penitenza pronuncia il giudizio di grazia che sgorga dall'amore divino, il quale non vuole che l'uomo viva nella lontananza peccaminosa da Dio, ma vuole renderlo partecipe della gloria divina, con l'unica condizione che egli si distacchi dal peccato per sottrarsi alla condanna divina del peccato. «Nel sacramento della penitenza – afferma Michael Schmaus – il reo di peccato grave viene colpito

<sup>17</sup> *Ivi*, 548.

dalla sentenza che mandò Cristo alla morte. Queste parole di condanna diventano in certo modo efficaci qui e ora nel peccatore, che cade sotto il potere di quella sentenza; il loro dinamismo si prolunga in certo modo dal passato fino al presente del peccatore penitente».<sup>18</sup>

Attraverso lo spostamento dell'asse dell'atto giudiziale dal giudizio della chiesa al giudizio divino che nella croce di Cristo condanna il peccato e salva il peccatore, la prospettiva richiamata riesce a recuperare importanti temi biblici e a collocare la penitenza nell'orizzonte della storia della salvezza e del suo compimento escatologico.<sup>19</sup> Giovanni Moiola

<sup>18</sup> M. SCHMAUS, *Dogmatica Cattolica IV/1. I Sacramenti*, Marietti, Torino 1966, 546; cf. *ivi*, 544-552. Nella stessa linea anche A. ZIEGENAUS, *Umkehr - Versöhnung - Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bussgottesdienst und Beichte*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1975, 221-236; l'accentuazione dell'aspetto giudiziale, nella prospettiva dell'autore, tra l'altro, è funzionale a marcare criticamente la distanza rispetto alla pratica dell'assoluzione collettiva. A dimostrazione dell'importanza che il tema conserva nella teologia di area tedesca si può ricordare che anche in un teologo di scuola rahneriana come H. Vorgrimler, affiora la comprensione della penitenza come giudizio: «Il sacramento della penitenza è quella liturgia, che nella forma della proclamazione, della preghiera e dell'assoluzione attualizza il giudizio di grazia di Dio sul peccatore pentito. Nell'ambito della Chiesa esso è un segno sensibile della conversione dell'uomo dalla situazione di perdizione, che egli non solo ha permesso che sopravvenisse, ma alla quale ha collaborato. [...] Il sacramento della penitenza è il memoriale efficace del giudizio di grazia di Dio, nel quale l'amore del Padre attraverso il Figlio e a motivo del Figlio, nello Spirito Santo elimina la colpa dell'uomo» (H. VORGRIMLER, *Teologia dei sacramenti*, Queriniana, Brescia 1992, 296).

<sup>19</sup> Nella proposta di Carlo Rocchetta il tema biblico del giudizio si è reso del tutto autonomo rispetto all'insegnamento tridentino. «L'assoluzione del ministro è stata tradizionalmente considerata come un giudizio. Questa categoria è senz'altro valida per delineare il contenuto della penitenza sacramentale, ma a condizione che sia intesa in senso biblico: un giudizio di salvezza, un giudizio escatologico che continua i grandi eventi di giudizio dell'AT e del NT ed esprime la realizzazione del mistero di salvezza in favore dell'uomo» (C. ROCCHETTA, *I sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica dei sacramenti come "eventi di salvezza" nel tempo della Chiesa. 2. Sacramentaria biblica speciale*, EDB, Bologna 1998<sup>7</sup>, 177). Una volta reso indipendente dal significato dogmatico del concetto di giudizio, il tema biblico appare però evocato in modo troppo generico per fondare la natura propria del sacramento della penitenza. «In quanto atto di Cristo che attualizza il mistero della sua pasqua e lo dispiega nell'esistenza dei battezzati, il sacramento della penitenza racchiude in sé tutta la polivalenza salvifica della redenzione come nuova creazione, nuova liberazione e alleanza, chiamata e missione, santificazione, dimora e giudizio. Non è un rito vuoto o convenzionale, ma un evento della storia della salvezza: un evento sacramentale il cui contenuto salvifico corrisponde alle costanti dell'agire di Dio nell'*historia salutis* e le presenzializza nella liturgia della Chiesa» (*ivi*, 186).

rileva tuttavia che i due termini – il giudizio divino pronunciato da Dio nella croce di Cristo e l'interpretazione giudiziale del sacramento proposta dal Tridentino – sono accostati estrinsecamente in modo “concordistico”, senza che se ne proponga un'interpretazione sufficientemente critica e differenziata.<sup>20</sup> Da ciò deriva la difficoltà a giustificare il legame tra giudizio di Dio e giudizio della chiesa, con la conseguenza che la necessità della mediazione ecclesiale del perdono divino è postulata più che dimostrata.

In relazione al sacramento della penitenza, intesa come attualizzazione del giudizio escatologico, ci si può inoltre chiedere quale sia il carattere peculiare di questo sacramento. Se infatti è vero che la croce di Cristo rappresenta il giudizio divino sul mondo, questa indole “giudiziale” dovrebbe essere comune a tutti i sacramenti e non si vede per quale ragione questo giudizio sia attualizzato in modo speciale nella penitenza sacramentale. Questo è, secondo Moiola, l'interrogativo fondamentale:

l'accostamento della procedura penitenziale (giudiziale) ecclesiastica con il giudizio della Croce (e della risurrezione), che indubbiamente serve a dare respiro cristiano all'affermazione della giudizialità della penitenza, può fondarsi in maniera veramente rigorosa e come? Se tutti i sacramenti si riferiscono alla morte di Cristo, che è giudizio del peccato, come mai la sola penitenza privilegia in proprio questo rapporto? Se la ragione fosse che si riferisce al peccato ed al peccatore, perché ciò non dovrebbe valere, in maniera ben più radicale, per il battesimo.<sup>21</sup>

L'estraneità, da molti denunciata, del paradigma giudiziale alle categorie familiari ai credenti nell'interpretazione della propria fede e della vita cristiana potrebbe far supporre che il modello teologico di cui sono stati richiamati i tratti sia stato gradualmente abbandonato. In realtà, se la presa di distanza dal modello giudiziale tridentino è evidente in molte trattazioni del sacramento della penitenza, esso non è scomparso definiti-

<sup>20</sup> «L'esempio di Schmaus ci sembra ancora il più rappresentativo nella letteratura che ha cercato un collegamento tra il sacramento della penitenza e il “giudizio” divino in Cristo. Letteratura che qualificheremmo concordistica: ma di un concordismo non sufficientemente critico, perciò esteriore. Né, infatti, il termine propriamente dogmatico (= la “definizione tridentina sulla “giudizialità” della penitenza) né il termine biblico (tema del giudizio; “loci classici” di Gv 20 e di Mt 18) vengono sottoposti ad adeguata previa discussione esegetico-critica» (G. MOIOLI, *Per determinare la natura del sacramento della penitenza cristiana*, 42).

<sup>21</sup> *Ivi*, 40-41.

vamente dall'orizzonte della riflessione teologica contemporanea, anche se la sua persistenza va di pari passo con la radicale reinterpretazione che ha subito. Esempio al riguardo è la proposta di Jürgen Werbick che mostra come, anche in uno sforzo di rinnovamento della comprensione del sacramento che si vuole radicale, persistano elementi non marginali del modello che l'autore intende superare.<sup>22</sup>

Come per molti studi dedicati al nostro tema, anche per Werbick il punto di partenza è costituito da una diagnosi sulla situazione attuale della pratica del sacramento della penitenza che mette in evidenza la crisi profonda nella quale esso versa. Tra le ragioni della crisi si deve menzionare senza dubbio l'inadeguatezza e l'incomprensibilità del rito attualmente praticato e il fatto che esso evochi analogie ispirate al mondo giudiziario.

Il rituale della confessione e le rappresentazioni ad esso connesse impediscono a molti penitenti di sperimentare in se stessi l'efficacia del sacramento della penitenza. Il rito della confessione richiama gli intervistati, non senza motivo, a un interrogatorio da parte del magistrato oppure a un processo giudiziario; e i sentimenti negativi espressi non hanno questa rappresentazione come ultima delle loro cause. Evidentemente molti penitenti non riescono a entrare con le loro attese e i loro bisogni nello scenario giudiziale del confessionale.<sup>23</sup>

La confessione è definita perciò da Werbick – seppure in forma interrogativa – «una scena sacramentale sulla quale nessuno vuole più partecipare alla recita».<sup>24</sup> Ciò rappresenta un grave problema perché la partecipazione fruttuosa al rituale della penitenza è possibile solo se previamente si avverte come significativa la “scena simbolica” proposta dal sacramento.

L'individuazione della rappresentazione del giudizio come radice della difficoltà contemporanea a comprendere significato e utilità del sacramento della penitenza, induce Werbick a compiere una rapida indagine sulla genesi e sullo sviluppo dell'interpretazione della penitenza come giudizio, dalla sua origine nella prassi della chiesa antica, attraverso l'adattamento alla penitenza privata che ha conosciuto in epoca medievale,

<sup>22</sup> Cf. J. WERBICK, *Schulderfahung und Bußsakrament*, Matthias-Grünewald Verlag, Mainz 1985.

<sup>23</sup> *Ivi*, 125.

<sup>24</sup> *Ivi*, 127. Su questa diagnosi e sulla necessità di mutare la “scena penitenziale” cf. F.-J. NOCKE, *Parola e gesto. Per comprendere i sacramenti*, Queriniana, Brescia 1988, 92-149.



fino all'importanza che la concezione dell'assoluzione come *actus iudicialis* riveste nell'insegnamento tridentino. Questa ricognizione storica non persegue però il fine di comprendere l'intento soggiacente alla interpretazione giudiziale della penitenza per poterla tradurre in categorie più comprensibili per i credenti di oggi, ma constata la profonda differenza tra una comprensione della penitenza intesa come giudizio che punisce e il modo di agire di Gesù nei confronti dei peccatori. Al riguardo, Semmelroth ha visto bene il problema: il perdono, quindi il cuore del sacramento della penitenza, è dedotto espressamente dall'analogia con il processo che punisce. Werbick si chiede:

Ma che contributo apporta ancora questa analogia alla comprensione della scena sacramentale della penitenza? Non si suggerisce forse da parte di Semmelroth e della teologia tradizionalmente orientata in senso penale che il perdono di Dio e la riconciliazione non si possono avere senza adeguata punizione, almeno simbolica? Ma qui si pone la questione: la scena sacramentale della penitenza deve essere sperimentata come riconciliazione passando attraverso la punizione subita? Il Dio che perdona si mostra nel sacramento della penitenza necessariamente anche come colui che punisce?». <sup>25</sup>

Chi segue in modo coerente l'analogia con il giudizio penale, deve presupporre che non sia possibile riconciliazione senza punizione. E invece il giudizio divino pronunciato da Cristo si compie in modo del tutto diverso. Non è un giudizio che punisce, ma un giudizio fraterno, non reagisce al male, ma agisce in modo creativo.

Nel giudizio che è Gesù stesso, è in ogni caso chiaro che il giudicare divino non ha come fine la condanna, ma la restaurazione. Il fratello che giudica non vuole la mia punizione, ma la mia conversione e la mia salvezza. [...] Il Figlio - proprio anche in quanto "Figlio dell'uomo" che giudica - non è venuto e non verrà per rispondere al peccato e alla sofferenza degli uomini con l'imposizione di una corrispondente sofferenza punitiva. Egli è venuto e verrà per spezzare con atto creativo il circolo diabolico di violenza e controviolenza che la punizione si limita a prolungare e ad aprire la conversione con le sue impensate possibilità divine di una nuova vita nell'amore. In questo modo l'analogia con la tradizionale rappresentazione del giudizio che punisce salta completamente. <sup>26</sup>

Nella proposta di Werbick, il giudizio rimane il punto di riferimento decisivo per la comprensione del sacramento, ma al tempo stesso se ne

<sup>25</sup> J. WERBICK, *Schulderfahung und Bußsakrament*, 133.

<sup>26</sup> *Ivi*, 144.

ridefinisce in modo radicale la natura, alla luce della norma costituita dalla nozione neotestamentaria di giudizio e dall'identificazione del fratello come il giudice che anticipa il giudizio finale. Nel rito della penitenza si deve quindi manifestare la situazione personale in cui il fedele si trova davanti a Dio.

Il sacramento della penitenza deve sfidarmi e rendermi capace di percepire la mia colpa, di metterla in luce (confessione dei peccati) e di "sopportarla" (pentimento), di aprire la mia vita al futuro di Dio nella forza del Dio perdonante e "fraterno" (penitenza/soddisfazione). Nell'incontro con il Figlio dell'uomo che giudica fraternamente il penitente sa di essere rinviato ai suoi fratelli più piccoli, a tutti quelli nei confronti dei quali egli è rimasto debitore di qualcosa - ancora più: di se stesso. Per questi fratelli più piccoli egli deve diventare fratello; in loro deve mettersi di fronte agli effetti della sua colpa. In solidarietà con le sue "vittime", deve lasciarsi indicare da loro chi egli sia. Il dolore di questo incontro nella teologia della penitenza porta il nome di *pentimento*.<sup>27</sup>

Il rito della penitenza può così essere riletto alla luce dell'analogia con il colloquio terapeutico, come colloquio che scioglie (*lösendes Gespräch*) e libera l'io da un progetto di vita sbagliato.

Questa radicale ridefinizione del tema del giudizio solleva alcuni interrogativi. Ci si può chiedere anzitutto se non si corra il rischio di cadere nel nominalismo, qualificando come giudizio realtà assai eterogenee e che poco hanno in comune tra di loro. Più precisamente, ci si deve chiedere se, pur riconoscendo l'aspetto problematico del collegamento tra peccato e pena e dell'automatismo che troppo spesso il paradigma penale stabilisce tra i due termini, il giudizio non abbia l'irrinunciabile funzione di indicare la differenza tra bene e male e di evitare che il perdono incondizionato si traduca in una banalizzazione del male che impedisce di riconoscerne la tragica serietà. «La remissione dei peccati - osserva Eva-Maria Faber - non è la risposta di Dio al peccato che ci si può attendere con ovvietà. Quando il peccato è percepito per quello che è, cioè distruttivo e cattivo, allora questo peccato insieme a chi l'ha compiuto cade necessariamente sotto il giudizio. Anche nell'assoluzione il peccato non è approvato; il suo scopo è piuttosto una salutare presa di distanza del peccatore dal suo peccato».<sup>28</sup> Il guadagno di una radicale ridefini-

<sup>27</sup> *Ivi*, 148.

<sup>28</sup> E.-M. FABER, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, 139.

zione del giudizio che si compie nel sacramento della penitenza appare dunque assai discutibile. Accade infatti che, da un lato, il suo contenuto tenda a diventare del tutto estraneo a quanto si intende nell'uso linguistico comune con il concetto di giudizio, fino ad esporre il termine al rischio diventare equivoco, mentre dall'altro si rischia di perdere proprio l'aspetto peculiare della penitenza che la nozione di giudizio mette in risalto, cioè la condanna del male. In realtà, il paradigma giudiziale, al pari di altri schemi interpretativi, coglie un aspetto della penitenza e lo utilizza come punto di vista e chiave ermeneutica per comprendere la realtà complessiva del sacramento. Di tale scelta sistematica la teologia contemporanea ha mostrato ampiamente i limiti, senza però che la scelta di prospettive sistematiche ritenute più adeguate legittimi la completa eliminazione dell'idea di giudizio dalla teologia della penitenza.

### 3 Il modello antropologico

L'interpretazione del sacramento della penitenza in prospettiva antropologica non è affatto un fenomeno nuovo nella storia della teologia. È infatti dichiaratamente antropologico l'approccio caratteristico della teologia medievale, che assume come punto di partenza la penitenza in quanto *virtù* e si sforza di mostrare come il movimento umano della conversione, che comporta il distacco dal peccato e il rivolgersi a Dio, si attui in forma specifica nel sacramento amministrato dalla chiesa. Tale visione, non senza incontrare qualche difficoltà sul piano sistematico, cerca in seconda battuta di dimostrare la necessità dell'intervento della chiesa perché la penitenza si realizzi in forma compiuta e il penitente riceva la remissione dei peccati. Non è questo, ovviamente, il tema su cui intendiamo soffermarci. L'annotazione voleva semplicemente suggerire che, se sono nuove le categorie alle quali oggi la teologia fa ricorso, mutuandole dall'antropologia contemporanea e dal pensiero filosofico più recente, non è affatto nuovo un approccio che cerca di definire il sacramento della penitenza a partire da dinamiche universalmente umane, con una prevedibile difficoltà a giustificare quanto è specifico del rito cristiano.

La prospettiva antropologica nell'interpretazione del sacramento della penitenza si è concentrata negli ultimi decenni sull'analisi del rito

e del linguaggio simbolico di cui esso è intessuto. «Si può, infatti, parlare di un orientamento “antropologico” che cerca di comprendere l'identità del sacramento cristiano a partire non tanto dalla sua identità ecclesiale, quanto piuttosto dal tessuto universale della religiosità, e più precisamente dal rito: se il rito è elemento antropologico universale, il sacramento è il rito del cristiano».<sup>29</sup>

Piuttosto comune nella teologia che percorre questa via è l'assunzione dell'esperienza della colpevolezza e dei simboli attraverso i quali essa si esprime come punto di partenza della riflessione. Il linguaggio e i simboli con cui l'esperienza del male e della colpa è formulata e interpretata sono posti da Pierre Tripier in connessione diretta con il tema biblico della Pasqua, sorgente di perdono e riconciliazione. L'autore dichiara che suo intento nella riflessione sul sacramento del perdono è di «illuminare l'esperienza umana della colpevolezza alla luce della buona novella della pasqua di Cristo e tentare di proporle uno spazio in cui essa possa diventare un'avventura umana contemporanea».<sup>30</sup> La sua indagine si sviluppa perciò secondo due *assi di ricerca*.

Il primo, antropologico, sbocca sulla coscienza, più o meno ben formata, che l'uomo acquisisce dal momento che riflette su ciò che è, su ciò che vive, su ciò che diventano realmente il suo progetto e la sua relazione con il mondo degli uomini. Questa linea porta alla scoperta che siamo esseri “sfasati”, cioè che si costruiscono marginalmente rispetto al loro desiderio, senza raggiungere ciò che immaginano possa essere la loro pienezza. [...] Il secondo asse è più teologico. Partendo dalla buona novella della salvezza in Gesù Cristo, si è tentato di scoprirne tutto il senso attuale, cioè tutte le implicazioni, per gli uomini e le donne di questo tempo, della risurrezione di Gesù.<sup>31</sup>

Nella spiegazione della “sfasatura” umana, alla quale l'economia della salvezza offre una risposta, non si trova una definizione precisa della natura della colpa da cui l'essere umano aspira ad essere liberato. Si ha al contrario l'impressione che essa tenda a coincidere con la finitudine e l'incompiutezza umana: «la sola esistenza che comporti una dinamica di essere, è quella che accetta la finitezza umana. E io sostengo che

<sup>29</sup> A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, 72; sulla teologia sacramentaria di area francese che ha particolarmente sviluppato questa prospettiva cf. *ivi*, 71-116.

<sup>30</sup> P. TRIPIER, *Il sacramento del perdono. Per vivere la riconciliazione e la speranza*, EDB, Bologna 1978, 89.

<sup>31</sup> *Ivi*, 101-102.

il sacramento della riconciliazione la implica e la effettua. Siccome introduce a vivere la salvezza nella storia, nella cronologia, produce un preciso modo di essere». <sup>32</sup> Con un linguaggio che riecheggia la teologia di Paul Tillich, P. Tripier può perciò affermare che «la riconciliazione è questione di coraggio di essere, ma anche di umiltà per la coscienza della complessità del reale, e, tuttavia, di ambizione personale e collettiva per la perseveranza che richiede. In una parola, è fedeltà alla verità incessantemente ricercata». <sup>33</sup> La celebrazione rituale della riconciliazione, di conseguenza, non deve essere pensata «come un “duplicato” religioso di questa accettazione umana della finitezza. Essa deve rivelare ai fedeli il significato divino di questo cammino che situa nell’ambito della storia della salvezza, la quale non poté avere efficacia umana che mediante l’incarnazione, la cui ultima parola sarà pronunciata solo al termine della storia degli uomini, cioè della chiesa». <sup>34</sup>

È evidente la dilatazione dell’orizzonte che abbraccia, da un lato, il tema antropologico nel suo complesso e, dall’altro, l’intera economia della salvezza cristiana. Oltre a correre il rischio di genericità nell’illustrare i contenuti raccolti sui due assi di ricerca, la prospettiva richiamata, che ha conosciuto grande fortuna in molta letteratura di carattere pastorale, risulta alla fine incapace di rendere ragione del carattere proprio del sacramento della penitenza rispetto al battesimo, all’annuncio del vangelo e all’azione della chiesa considerata nel suo insieme.

A questo rischio di dilatazione incontrollata del sacramentale cercano di porre un argine le trattazioni che costruiscono la teologia della penitenza secondo il modello ricavato dalla struttura del rito e assumono di fatto come riferimento normativo la configurazione che al rito della penitenza ha dato la riforma liturgica postconciliare. <sup>35</sup> Tale approccio

<sup>32</sup> *Ivi*, 174. Risulta abbastanza incomprensibile la critica rivolta dall’autore alla teologia scolastica per aver spostato sull’asse antropologico del pentimento la teologia della penitenza, dimenticando la riconciliazione con la chiesa (cf. *ivi*, 134-137), perché è in realtà ciò che l’autore stesso fa, anche se ricorre a categorie antropologiche diverse da quelle scolastiche. Cf. anche S. UBBIALI, *Il sacramento della penitenza*, in *Celebrare il mistero di Cristo*. Volume II: *la celebrazione dei sacramenti*, C.L.V - Edizioni Liturgiche, Roma 1996, 293-317.

<sup>33</sup> P. TRIPIER, *Il sacramento del perdono*, 175.

<sup>34</sup> *Ibidem*

<sup>35</sup> Cf. E. R. TURA, *Il Signore cammina con noi. Introduzione ai sacramenti*, Gregoriana, Padova 1987, 181-216; A. CATTELLA, *Curare la vita: annunciare la misericordia e la risurrezione*.

recepisce dunque alcuni elementi di una teoria antropologica del rito, ma accentua prevalentemente la determinatezza storica ed ecclesiale del sacramento, anche se in questo modo rischia di cadere in una considerazione positivista del rito. L'interpretazione teologica della penitenza, poi, ricalca quasi meccanicamente la struttura della celebrazione liturgica e l'abbozzo di teologia proposto nei *praenotanda*, così che, nonostante l'intenzione dichiarata di voler prestare attenzione al rito come fondamentale dato antropologico, la teologia della penitenza si edifica piuttosto sul "rituale", inteso come "libro liturgico".<sup>36</sup>

Nel panorama della teologia contemporanea la lettura in chiave antropologica del sacramento cristiano ha trovato in Louis-Marie Chauvet l'interprete più coerente e la formulazione teoricamente più ambiziosa. Egli si propone di uscire da una duplice impasse ontoteologica superando sia lo schema che vede i sacramenti come mezzo di produzione della grazia, sia quello che li intende come mezzo di espressione di una grazia già data. I sacramenti non sono strumenti di produzione della grazia perché la loro operazione, di ordine simbolico, è inseparabile dalla rivelazione che essi compiono. Essi non sono neppure semplici strumenti di espressione di una grazia già presente, perché la rivelazione che essi fanno di tale grazia è inseparabile dal lavoro simbolico sempre nuovo che si compie nel soggetto credente.

Il sacramento della riconciliazione si caratterizza anzitutto come evento che accade nello spazio ecclesiale, nel contesto del noi linguistico che costituisce la chiesa; ed è in tale contesto che attraversa tutto il rito liturgico che il soggetto è raggiunto dal perdono di Dio. Nello spazio ecclesiale si manifesta il fatto che il *contro Dio* - aspetto formalmente

---

*La riconciliazione*, in A. Grillo - M. Perroni - P.-R. Tragan (edd.), *Corso di teologia sacramentaria 2. I sacramenti della salvezza*, Queriniana, Brescia 2000, 309-356; M. FLORIO, *Il sacramento della penitenza*, in *Sacramentaria speciale. II. Penitenza, unzione degli infermi, ordine, matrimonio*, EDB, Bologna 2003, 11-138.

<sup>36</sup> «Il percorso storico e la sua interpretazione giustificano il fatto che la nostra riflessione si concentri sul *Rito della penitenza*: lo intendiamo, appunto, quale autorevole attestazione che la chiesa ha di un preciso appello e mandato e - inseparabilmente - del suo impegno per dare forma al suo mandato, nel senso preciso di dare articolazione ('espressione simbolica') al complessivo movimento che conduce il credente a riconoscere il proprio peccato e a chiedere alla chiesa il giudizio salvifico della parola di Dio che opera la sua riconciliazione con Cristo e con la chiesa» (A. CATELLA, *Curare la vita: annunciare la misericordia e la risurrezione. La riconciliazione*, 346).

costitutivo del peccato – non è mai separabile dal *contro l'altro* (e contro se stesso), che ne rappresenta il costitutivo materiale. Il sacramento mette inoltre in evidenza l'elemento della *parola*, in cui convergono la proclamazione della parola di Dio e la confessione del proprio peccato, e nell'unità dei due aspetti dichiara che il peccato è veramente conosciuto solo quando è perdonato. Considerata nella sua realtà di *sacramento*, la penitenza insiste sull'espressione comunitaria della richiesta di perdono e sul ruolo del ministro che agisce come servitore dell'azione della chiesa e in quanto portatore del "capitale simbolico" di essa, pronuncia la parola di perdono. Nella descrizione proposta Chauvet intreccia elementi della concezione tradizionale del sacramento della penitenza – ad esempio, l'idea tridentina di atto giudiziale come espressione della forza performativa della parola di perdono pronunciata dal ministro – con un'interpretazione che fa del sacramento un'emergenza di dinamiche antropologiche universali.

Il sacramento manifesta qui che nessuno è padrone del perdono. Nessuno può perdonare che non abbia egli stesso a sua volta beneficiato del perdono. Il perdonatore non può agire che come testimone di una parola che viene da più lontano rispetto a lui. Perdonatore e perdonato sono così insieme, benché in una posizione certamente diversa, *sotto l'istanza terza* di un perdono che viene d'altrove, di un "*posto vacante*" che è quello di Dio solo. È precisamente di questo posto vacante che il sacerdote, nel sacramento, è il testimone simbolico. Da questo punto di vista, la procedura sacramentale presso la chiesa e il suo ministro non fa che dispiegare la procedura di domanda di perdono fatta a colui che si aveva ferito; essa manifesta, mediante la funzione simbolica suddetta che vi esercita il sacerdote, quello che allora è accaduto; essa lo esprime e, esprimendolo, facendolo venire al linguaggio del corpo e della parola, lo compie. Essa dispiega così l'essenza stessa del perdono.<sup>37</sup>

Questa prospettiva è giudicata dall'autore del tutto compatibile con la convinzione della teologia scolastica che il peccatore è perdonato da Dio nel momento stesso in cui nasce in lui il pentimento, prima della recezione del sacramento. Il sacramento ha dunque una funzione rivelatrice «che fa vedere simbolicamente ciò che ha fatto dell'esistenza umana anteriore un'esistenza propriamente cristiana».<sup>38</sup>

<sup>37</sup> L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1988, 445-446.

<sup>38</sup> *Ivi*, 446.

In Chauvet si è compiuto un rovesciamento rispetto all'impianto della teologia sacramentaria proposto da Edward Schillebeeckx.<sup>39</sup> L'interpretazione simbolica del sacramento non si basa infatti più su una rilettura dell'ontologia tomista, ma si pone in alternativa ad essa. Se dunque permane l'appello a una comprensione simbolica del sacramento, cambia «la nozione di simbolo, o forse, più precisamente, il modello culturale in riferimento a cui il simbolo è compreso: l'ontologia tomista da una parte, la critica heideggeriana all'ontoteologia dall'altra».<sup>40</sup> Procedendo su questa linea, la sacramentalità si estende in modo illimitato fino a coincidere con l'antropologico.

“Sacramentale” diventa così tutto ciò che riguarda la strutturazione dell'identità personale, il gioco dei rapporti sociali e il processo psichico di lutto e di rinascita che permette il costituirsi dell'io, senza poter più caratterizzare il “cristiano” nella sua eccedenza rispetto all'“umano”. A loro volta anche i sacramenti, identificati a partire dallo sfondo di una sacramentalità indistinta, non possono far valere la loro positività, estenuata in radice, ma sono ridotti a momenti rituali significativi all'interno di un dinamismo antropologico già predefinito “simbolicamente”. Essi, anziché mediare la comunicazione di Dio, rivelano l'essere dell'uomo.<sup>41</sup>

Proprio perché si radica sul dinamismo antropologico della conversione, il sacramento della penitenza è uno degli ambiti in cui la riduzione

<sup>39</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Roma 1962.

<sup>40</sup> A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, 75.

<sup>41</sup> *Ivi*, 111. All'interrogativo circa le ragioni per cui la prospettiva ecclesiologia rahneriana è stata gradualmente sostituita da quella antropologica, A. Bozzolo suggerisce questa risposta: «In primo luogo, una certa rilettura della teologia di Rahner, che ha assunto come elementi portanti della sintesi temi e motivi che nel pensiero del maestro non avevano funzione strutturale. A questo riguardo, in particolare, va richiamata la scelta dei rahneriani di porre a fondamento della sacramentaria la tematica del corpo come *Ursymbol* antropologico, facendo slittare l'impostazione ontologica del simbolo reale verso quella antropologica della realizzazione di sé mediata dai dinamismi della celebrazione. In secondo luogo l'utilizzo ambiguo della nozione di simbolo, non approfondita nella sua portata teoretica e immediatamente applicata per designare in maniera allusiva tutto quanto riguarda l'uomo e il suo rapporto con il senso dell'esistenza. In terzo luogo l'introduzione nel dibattito teologico delle scienze umane e il disorientamento metodologico provocato dall'incontro con problematiche nuove di complessa gestione teoretica. Infine l'intento apologetico di sintonizzare la sacramentaria con la cultura, inizialmente mostrando il radicamento del sacramento nell'umano, ma conclusivamente giungendo talora al limite della dissoluzione del primo nel secondo» (*ivi*, 225). Cf. anche U. LORENZI, *In dibattito con Louis-Marie Chauvet. Pensare e dire la fede oggi*, «La Scuola Cattolica» 141(2013), 497-521.



del sacramentale all'antropologico gode di maggiore plausibilità. Ma è anche l'ambito in cui una radicale applicazione della prospettiva antropologica porta a una progressiva perdita di consistenza, fino alla completa dissoluzione, dell'atto sacramentale, che pure in partenza la riflessione teologica si proponeva di spiegare.<sup>42</sup>

## 4 Riconciliazione con la chiesa

Nel corso della prima metà del XX secolo la ricerca storica sulla penitenza è stata particolarmente intensa e ha rivolto l'attenzione soprattutto alla chiesa antica, nell'intento di tratteggiare un quadro d'insieme dell'istituzione penitenziale nella quale convergono la dimensione sacramentale, giuridica e pastorale. Nella seconda metà del secolo la riflessione sistematica si è trovata di fronte al compito di integrare il dato storico acquisito e di compiere la revisione di una teoria di derivazione scolastica elaborata senza conoscere i dati circa la penitenza antica e basandosi unicamente sul modello della confessione individuale. La dimensione ecclesiale della penitenza rappresenta senza dubbio l'elemento più vistoso della pratica antica che domanda di essere valorizzato dal punto di vista sistematico, come Karl Rahner sottolinea nel saggio del 1953

---

<sup>42</sup> Dopo aver dichiarato il proprio «sconforto» per lo «stato "caotico" in cui i teologi sistematici hanno ridotto la sacramentaria», Giuseppe Colombo attribuisce la responsabilità di questo risultato ai numerosi discepoli di Rahner che hanno agito come "apprendisti stregoni". «Incapaci di dominare il tutto, si smarrirono dietro il frammento. Si buttarono così sul "simbolo reale" che, destoricizzato, fu trattato come fosse l'assoluto. Coerentemente apparve in primo piano il suo dinamismo antropologico, che ha indicato nell'uomo, distraendolo dalla chiesa, il "luogo" del sacramento. Fatalmente "situato" nell'uomo, l'uomo nella sua natura e/o nella sua storia, divenne il determinante del sacramento, superando da un lato (guadagno positivo) l'insignificanza antropologica del sacramento, concausa generalmente riconosciuta della crisi della teologia sacramentaria, e quindi ingenerando l'illusione di averne trovato la chiave per la soluzione; ma d'altro lato (prezzo esorbitante) obliterando, contestualmente al riferimento ecclesiologico, la derivazione cristologica. È quanto l'analisi mette impietosamente in risalto sotto le incongruenze e i nominalismi degli accordi tra gli pseudo teologi sacramentari, giunti al limite di ridurre la teologia sacramentaria a nulla di più di un'avventura linguistica» (G. COLOMBO, *Prefazione*, in A. Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, 5-6).

intitolato significativamente: *Verità dimenticate intorno al sacramento della penitenza*.<sup>43</sup>

Il teologo gesuita, che aveva dedicato numerosi saggi storico-teologici alla dottrina e alla pratica della penitenza nella chiesa antica, rileva ad esempio che la teologia manualistica intende i due concetti di *legare* e *sciogliere* come possibilità alternative tra cui il ministro della penitenza deve scegliere. Benché infatti i due atti siano collegati tra di loro nel quadro dell'interpretazione giudiziale della penitenza – anche il rifiuto di dare l'assoluzione è un vero atto giuridico, che conferma nello stato di peccatore – il legare viene inteso come astensione dal compiere l'atto propriamente inteso dal sacramento, cioè l'assoluzione del penitente. Nel linguaggio del Nuovo Testamento e della chiesa antica, invece, legare e sciogliere esprimono due momenti inseparabilmente collegati tra di loro nell'azione della chiesa. Dopo il peccato, infatti, il peccatore continua ad appartenere alla chiesa, ma la sua appartenenza incancellabile è privata del suo vero e intimo senso perché al legame visibile con la comunità dei credenti non corrisponde più il possesso della grazia. Per salvare il peccatore la chiesa, come primo atto, svela nella dimensione visibile lo stato menzognero in cui il peccatore si è posto con la sua colpa. Legare e sciogliere non sono quindi due possibilità alternative tra cui la chiesa potrebbe scegliere nel suo modo di procedere contro il peccatore, ma due fasi di un unico atto, cioè della sua reazione contro il peccato. L'atto di legare ha come fine di poter togliere l'esclusione, dopo aver fatto apparire pubblicamente ciò che era nascosto. Per questo la chiesa primitiva separava il peccatore dalla vita della comunità e dal suo centro che è l'eucaristia. Tale modo di procedere non deve essere identificato soltanto con la scomunica inflitta in maniera esplicita, secondo le modalità attualmente previste dal diritto canonico, ma trova espressione anche

<sup>43</sup> Cf. K. RAHNER, *Verità dimenticate intorno al sacramento della penitenza* in *La penitenza della chiesa*, Paoline, Roma 1968, 73-128; cf. anche IDEM, *Chiesa dei peccatori*, in *Nuovi saggi I*, Paoline, Roma 1968, 415-441. Sulla teologia rahneriana della penitenza cf. K.-H. NEUFELD, *Fortschritt durch Umkehr. Zu Karl Rahners bußgeschichtlichen Arbeiten*, in *Stimmen der Zeit* 192(1974), 274-281; IDEM, *Karl Rahner zur Buße und Beichte. Ein Überblick*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 108 (1986), 55-61; M. MÜGGE, *Entwicklung und theologischer Kontext der Bußtheologie Karl Rahners*, in H. Vorgrimler (Hrsg.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1979, 435-450; H. VORGRIMLER, *La théologie du sacrement de pénitence chez Karl Rahner*, in *La Maison Dieu* n. 214 (1998), 7-33.

nel principio che chi si trova in peccato mortale non può accedere all'eucaristia e viene di conseguenza a trovarsi di fatto escluso dalla pienezza della comunione ecclesiale.

Se il legare intende rendere visibile la situazione in cui il peccatore si trova nei confronti della chiesa, la stessa azione fa percepire anche la distanza del peccatore da Dio. Il peccato comporta infatti una rottura a un duplice livello, quello della relazione con Dio e quello della comunione con la chiesa, entrambi resi visibili attraverso l'azione ecclesiale di legare. Correlativamente, la chiesa può sciogliere solo se la colpa viene rimessa anche davanti a Dio; anzi, il Nuovo Testamento afferma che la riconciliazione con Dio avviene proprio perché la chiesa riconcilia il peccatore sulla terra. Il perdono del peccato in cielo non è dunque un semplice presupposto della remissione del peccato sulla terra, ma anche suo effetto.

La consapevolezza che l'assoluzione riconcilia il penitente con la chiesa è rimasta viva fino al secolo XIII, anche se non era più chiaro che questo rappresentava l'effetto principale del sacramento, ma tendeva piuttosto a diventare uno degli effetti. Servendosi della terminologia scolastica, Rahner ribadisce questa convinzione affermando che la riconciliazione con la chiesa costituisce la *res et sacramentum* della penitenza, attraverso cui il penitente riceve di nuovo il dono dello Spirito e il perdono dei peccati (*res sacramenti*). La medesima terminologia era stata adottata nel 1922 da Bartolomeu Xiberta nella sua tesi presentata alla Pontificia Università Gregoriana.<sup>44</sup> Lo studio aveva richiamato l'attenzione della teologia cattolica sulla nozione, centrale per la teologia patristica della penitenza, di riconciliazione con la chiesa, che l'autore ritiene il frutto proprio e immediato dell'assoluzione sacramentale (*res et sacramentum*), attraverso il quale il penitente riceve il perdono di Dio.

Il recupero della dimensione ecclesiale della penitenza ha trovato la sua sistemazione teorica nel quadro della comprensione rahneriana dei sacramenti come attuazione della sacramentalità della chiesa nelle situazioni decisive dell'esistenza umana. La chiesa non può fare a meno di reagire contro il peccato compiuto dai suoi membri perché, agendo in questo modo, essi non si sono messi in contraddizione solo con Dio, ma

---

<sup>44</sup> Cf. B. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliatorem cum Ecclesia*, Apud Collegium S. Alberti, Roma 1922.

anche con la realtà della chiesa in quanto segno sacramentale della grazia vittoriosa di Dio. Quando la chiesa allontana il peccatore essa esprime la sua identità di luogo della grazia, non però nella forma dell'esclusione definitiva come suggello della propria santità, ma offrendo efficacemente la riconciliazione al peccatore.

Quanto qui avviene nel sacramento della penitenza è attuazione che la Chiesa fa di se stessa, in quanto essa nell'uomo stesso che si pente (il quale concelebra la *sua* liturgia) compare come la Chiesa che fa penitenza dei peccati [...] È attuazione che la Chiesa fa di se stessa, in quanto essa, giudicandosi come la santa, si separa dal peccato (ascolto della confessione, sentenza giudiziaria, imposizione della penitenza) e in tal modo viene di nuovo eliminato quell'indebolimento che ha subito la sua opposizione al peccato e che è stato introdotto dal peccato del suo membro. È attuazione che la Chiesa fa di se stessa in quanto essa è la messaggera della parola della grazia di Dio, che essa rivolge qui al singolo, e in questo modo si attua come il sacramento della misericordia permanente di Dio nel mondo.<sup>45</sup>

Nella celebrazione della penitenza la chiesa si manifesta così come «segno indistruttibile della definitiva e continua grazia di Dio nel mondo» e la penitenza appare come «sacramento dell'invincibile disposizione di Dio al perdono».<sup>46</sup>

La tesi che fa derivare i singoli sacramenti dal sacramento che è la chiesa, insieme a convinte adesioni, ha sollevato anche interrogativi critici, che si riflettono nel campo della teologia della penitenza. È infatti indubbiamente vero che i sacramenti sono celebrazioni della chiesa la quale ne ha custodito l'identità, continuando a celebrarli nel corso del tempo, e che la via della deduzione cristologica, se non si considera anche la recezione ecclesiale del gesto di Gesù, non è in grado di definire la caratteristica propria dei singoli sacramenti. Ma è altrettanto vero che il fondamento cristologico del sacramento è un aspetto ineliminabile e che la riflessione teologica non può fare a meno di chiarire il suo nesso con la pasqua di Cristo della quale il sacramento è simbolo. Rahner, ovviamente, non intende negare questo aspetto, ma la sua teologia del sacramento non sembra riconoscergli il rilievo che merita.

Certo, per Rahner la Chiesa non è sacramento se non in quanto "simbolo reale" di Cristo. [...] Come permanere di Cristo nel mondo, la Chiesa è

<sup>45</sup> K. RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, Morcelliana, Brescia 1965, 94; cf. 92-95.

<sup>46</sup> *Ivi*, 94.

effettivamente il sacramento primo (*Ur-sakrament*), il punto di origine dei sacramenti nel senso proprio della parola. Ma questo basta ad esprimere la dimensione cristologica del sacramento, cioè il suo rapporto originale con la pasqua del Signore? Rahner non ha forse dovuto attenuare la forza di questa affermazione, per affermare i sacramenti immediatamente come attuazioni della chiesa? In proposito, farà sicuramente meraviglia rilevare come egli proceda senza il minimo confronto col pensiero caseliano: dove invece l'attualità del mistero non è *in recto* l'attuazione dell'essenza della chiesa, bensì la presenza nel culto della Chiesa e mediante il culto della Chiesa (= *in mysterio*), anzitutto degli "*acta et passa Christi*" e di tutta l'economia salvifica (storica).<sup>47</sup>

Nonostante le riserve menzionate, la prospettiva rahneriana che deriva il sacramento della penitenza dalla sacramentalità della chiesa ha conosciuto grande fortuna nei manuali di teologia sacramentaria dell'epoca postconciliare e nei saggi dedicati al sacramento della penitenza. Gerhard Ludwig Müller afferma, ad esempio, che la struttura fondamentale della penitenza è particolarmente evidente nella forma della sua celebrazione nella chiesa antica<sup>48</sup> e fa valere il dato storico come principio sistematico per la comprensione del sacramento. «La riconciliazione con la Chiesa significa la riconciliazione concessa da Dio. In un'unica azione salvifica la Chiesa concretizza il mistero salvifico affidatole da Cristo e con essa reagisce ai peccati che escludono dal regno di Dio o conducono alla morte per accogliere infine di nuovo il peccatore nella sua comunione, che rende presente la vita divina».<sup>49</sup>

La tesi di Rahner ha trovato accoglienza in contesti ecclesiali e culturali differenti soprattutto perché permetteva di liberarsi da una comprensione puntuale e quasi magica dell'efficacia dei sacramenti e di comprenderli come azioni della chiesa. D'altra parte, è anche possibile constatare che coloro che recepiscono la visione rahneriana generalmente non seguono questa via in modo rigoroso ed esclusivo, ma la integrano con altri punti di vista. Accade così talvolta che la dimensione "ecclesiale" della penitenza, pur enfaticamente sottolineata, rappresenti solo un capitolo

<sup>47</sup> G. MOIOLI, *Per determinare la natura del sacramento della penitenza cristiana*, 54.

<sup>48</sup> «La piena partecipazione alla comunione della Chiesa è il segno efficace della piena comunione alla vita divina» (G. L. MÜLLER, *Dogmatica Cattolica. Per lo studio e la prassi della teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 885-886).

<sup>49</sup> *Ivi*, 885. Nella linea rahneriana si colloca anche H. VORGRIMLER, *La lotta del cristiano con il peccato*, in J. Feiner - M. Löhrer (edd.), *Mysterium salutis* V/1, Queriniana, Brescia 1978, 415-540

aggiunto a una costruzione sistematica che continua ad essere fondata sull'impianto scolastico-tridentino, oppure che sia intesa come un aspetto all'interno di una pluralità di prospettive non sempre debitamente organizzate in uno schema sistematico unitario.

L'assunzione della prospettiva rahneriana e lo sforzo di integrarla in un quadro comprensivo anche di altri elementi sono chiaramente riconoscibili in Josè Ramos-Regidor,<sup>50</sup> autore di uno dei manuali più diffusi negli scorsi decenni. La concezione della penitenza come riconciliazione con la chiesa si salda qui con una visione del sacramento che cerca di dispiegare in modo più esplicito di quanto non avvenga in Rahner lo sfondo storico-salvifico cui rimanda l'azione ecclesiale verso il peccatore. Ne risulta così un'enfatica affermazione che la riconciliazione con Dio si compie attraverso la riconciliazione con la chiesa<sup>51</sup> e, al tempo stesso, un'accentuazione dell'origine del perdono dei peccati dalla Pasqua di Cristo in cui la storia della salvezza trova il suo culmine.

Questa presenza nella storia della Pasqua di Cristo, della sua vittoria sul peccato e della realizzazione definitiva del suo divenire e costituirsi come uomo si fa storica e visibile attraverso la Chiesa, sacramento del Cristo glorioso. [...] Ogni sacramento è una manifestazione ecclesiale privilegiata di questa presenza della Pasqua di Cristo nella storia umana, e quindi la manifestazione ecclesiale privilegiata dell'amore divino di Cristo per gli uomini (dono della grazia) e dell'amore umano di Cristo per Dio (atto di culto). Ogni sacramento è dunque evento pasquale in quanto è la più piena manifestazione e attuazione della struttura sacramentale della Chiesa nei riguardi di ogni singolo uomo, il quale, nelle più fondamentali situazioni della sua vita ecclesiale, può così congiungersi con l'evento pasquale di Cristo e salvarsi.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Cf. J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica, biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1979<sup>4</sup>.

<sup>51</sup> Cf. *ivi*, 274-277. Con riferimento alla "dimensione personale della penitenza", d'altra parte, l'autore tratta gli atti del penitente secondo lo schema scolastico; cf. *ivi*, 291-304.

<sup>52</sup> *Ivi*, 263. Nella proposta dell'autore non manca neppure un richiamo alla teologia sacramentaria di E. Schillebeeckx che lo porta a descrivere in questi termini la funzione mediatrice della chiesa in rapporto alla remissione dei peccati: «la Chiesa esercita al tempo stesso una funzione mediatrice *discendente* di offerta del dono della grazia e dell'amore di Dio agli uomini, e una funzione mediatrice *ascendente* di culto degli uomini a Dio. Data l'intima unità di queste due funzioni, si può dire che il sacramento è un atto del culto santificante della Chiesa» (*ivi*, 273).

Ramos-Regidor ritiene questa prospettiva più valida rispetto al modello giudiziale, al quale non riescono a dare maggiore plausibilità neppure i tentativi di rileggere in chiave biblica il tema del giudizio e l'indole giudiziale del sacramento della penitenza. Il dato biblico e storico mette in evidenza piuttosto il riferimento all'evento pasquale come fonte della remissione dei peccati e il convergere nella celebrazione ecclesiale del duplice movimento della conversione del peccatore e della sua riconciliazione con Dio e con la chiesa.<sup>53</sup> Nonostante l'innegabile pertinenza del richiamo al fondamento pasquale dell'azione compiuta dalla chiesa, risulta però difficile anche per Ramos-Regidor giustificare la peculiarità del perdono ricevuto nel sacramento della penitenza rispetto al battesimo e, più in generale, rispetto agli altri sacramenti che pure derivano dalla pasqua di Cristo. Quando infatti il sacramento della penitenza è descritto come «un evento pasquale, cioè di un atto personale di Dio che entra nell'esistenza concreta della Chiesa e del cristiano peccatore per ricongiungerlo alla Pasqua di Cristo e lanciarlo con nuovo impegno nella costruzione, per sé e per il mondo, dell'avvenire promesso da Dio e definitivamente inaugurato dalla Morte e Risurrezione di Cristo»,<sup>54</sup> non si può fare a meno di constatare che una tale caratterizzazione è valida per tutti i sacramenti. A questo difetto di precisione nell'indicare la finalità propria del sacramento non rimedia in modo soddisfacente neppure il richiamo al carattere sociale del peccato e al fatto che esso arreca una ferita alla chiesa. Su questa premessa, Ramos-Regidor afferma che la conversione del cuore deve oggettivarsi e realizzarsi anche nella sua forma esterna e sociale. Per essere veramente cristiana, la conversione deve essere perciò conversione a Dio e conversione alla chiesa ferita dal peccato; «e siccome la chiesa è una realtà sacramentale, costituita da una comunione interna che si manifesta e si realizza efficacemente nella

---

<sup>53</sup> «Per questo abbiamo cercato di proporre un'altra interpretazione della dimensione pasquale del sacramento della penitenza. Essa parte dalla considerazione della struttura e del significato fondamentale di questo sacramento, come appare dalla stessa storia. Da essa risulta che, pur nella varietà delle sue forme esterne, questo sacramento è stato sempre il gesto ecclesiale della *conversione* e della *riconciliazione* del cristiano peccatore con Dio e con la Chiesa, riconciliazione realizzata nella Chiesa e per mezzo della Chiesa, in virtù di una speciale funzione affidatale da Cristo. Il suo segno esterno è costituito allo stesso tempo dagli atti del penitente e dalle parole di assoluzione del ministro» (*ivi*, 266).

<sup>54</sup> *Ivi*, 269.

sua comunione esteriore e sociale, la conversione interna del cristiano peccatore deve manifestarsi in una dimensione esterna». <sup>55</sup>

## 5 La conversione del battezzato

Giovanni Moioli condivide in modo convinto l'istanza all'origine della lettura del sacramento della penitenza in chiave ecclesiologica. Egli infatti afferma che nella recente riflessione su questo sacramento «il passaggio più fecondo è stato realizzato quando se ne è riscoperta la dimensione ecclesiologica, e ci si è sentiti spinti a ripensare l'effetto proprio di questo sacramento sintetizzando la "pax cum ecclesia" e la "pax cum Deo"». <sup>56</sup> La ripresa sistematica dei dati messi in luce dalle ricerche sulla penitenza nella chiesa antica non si orienta però nella direzione indicata dalla tesi rahneriana della chiesa-sacramento, ma cerca di valorizzare soprattutto la condizione ecclesiale in cui il battezzato è chiamato a realizzare la propria conversione. Decisiva per Moioli appare la differenza tra la conversione che porta ad abbracciare la fede cristiana e ad entrare nella chiesa con il sacramento del battesimo e quella che si realizza in una condizione cristiana ed ecclesiale già acquisita e indistruttibile, che tuttavia il peccato ha reso contraddittoria. Il sacramento della penitenza, infatti, diversamente dal battesimo, non è il sacramento della remissione dei peccati in generale per chi diventa credente, ma è sacramento della remissione dei peccati del battezzato. <sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> *Ivi*, 297.

<sup>56</sup> G. MOIOLI, *Per determinare la natura del sacramento della penitenza cristiana*, 48. La condivisione della prospettiva rahneriana si estende alla volontà di superare l'estrinsecismo dei sacramenti rispetto all'azione della chiesa, anche se il teologo milanese non segue Rahner quando questi pone la chiesa sacramento all'origine dei sacramenti. «È risaputo - scrive Moioli - con quale favore sia stata accolta la risposta che, superando certo l'estrinsecismo di una visione delle cose tardo-agostiniana e scotistico-nominalistica, intendeva integrare i sacramenti nell'ecclesiologia: al punto che partendo da quel "sacramento radicale" che è la chiesa pensava di giustificare la presenza in essa dei sette sacramenti e di ricavarne pertanto la comprensione teologica. Rahner, che rappresenta forse l'esempio più cospicuo ed il maestro più ascoltato di questo tipo di lettura del fatto sacramentale, ha probabilmente creduto di trovare nel sacramento della penitenza un "luogo" privilegiato di illustrazione della propria tesi» (*ivi*, 49).

<sup>57</sup> Oltre all'articolo già citato, cf. G. MOIOLI, *Il quarto sacramento della chiesa. Per la comprensione teologica del suo significato*, in G. Colombo (ed.), *Il quarto sacramento. Identità*



Nonostante quella del battezzato peccatore sia una situazione tutt'altro che rara, essa pone alla teologia la questione di come sia possibile che tale condizione si determini, dato il carattere escatologico e definitivo dell'alleanza con Dio che nel battesimo trova il suo sigillo. Dal modo di comprendere la situazione del battezzato peccatore, che da un lato ha rinnegato l'alleanza battesimale e dall'altro conserva incancellabile la sua appartenenza alla chiesa, dipende la risposta alla questione se sia possibile per il peccatore recuperare la novità battesimale che ha perduto e se la chiesa possa e debba riaccogliere il peccatore, restituendolo alla condizione da cui è decaduto. In filigrana, le domande formulate da Moiola riflettono i temi del dibattito storico sulla penitenza antica – sulle tendenze più o meno rigoristiche presenti e, più radicalmente, sulla compatibilità di una prassi penitenziale propensa al perdono e alla riconciliazione con l'autocoscienza escatologica della chiesa – ma sono al tempo stesso intese come un fascio di questioni teoriche nella risposta alle quali è in gioco la possibilità e la natura della penitenza cristiana. Qual è la logica propria del sacramento della penitenza?

«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 pienamente è attuato 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 codesto peccatore, fa convergere in unità i due movimenti».<sup>58</sup>

Il sacramento della penitenza è dunque la via attraverso cui al battezzato peccatore è data la possibilità di recuperare – inseparabilmente – l'alleanza con Dio ferita dal peccato e la piena verità dell'appartenenza al popolo dell'alleanza. E il presupposto teologico su cui si fonda l'unità tra i

---

*teologica e forme storiche del sacramento della penitenza*, 83-114; IDEM, *Il quarto sacramento. Note introduttive*, Glossa, Milano 1996; IDEM, *Il peccatore perdonato. Itinerario penitenziale del cristiano*, Piemme, Casale Monferrato 1997. La prospettiva di Moiola è riproposta in P. CASPANI, *Lasciatevi riconciliare in Cristo. Il sacramento della penitenza*, Cittadella, Assisi 2013, 209-248. Cf. anche C. COLLO, *Penitenza*, in G. Barbaglio - G. Bof - S. Dianich (edd.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 1128-1134; IDEM, *Riconciliazione e penitenza. Comprendere, vivere, celebrare*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

<sup>58</sup> G. MOIOLI, *Il quarto sacramento della chiesa*, 85.

due movimenti della conversione del peccatore e della sua accoglienza da parte della chiesa è la natura dell'alleanza pasquale e il suo essenziale legame con il popolo dell'alleanza. Se infatti la chiesa è il luogo non casuale o facoltativo, ma necessario che il comunicarsi di Dio all'uomo fa sorgere, allora essa non può essere considerata come un intermediario da superare, ma entrare nell'alleanza con Dio significa entrare nella chiesa. D'altra parte, questo non comporta una totale identificazione della chiesa con il dono divino dell'alleanza perché la chiesa mantiene un carattere storico, relativo, una dimensione umana non assorbita dall'elemento divino.

L'inseparabile legame tra la conversione che restituisce il peccatore alla comunione con Dio e il cammino attraverso cui recupera in pienezza la comunione con la chiesa permette anche di comprendere il modo specifico in cui la chiesa agisce nei confronti del peccatore. A differenza di quanto accade nel caso della conversione battesimale, la nuova accoglienza del battezzato peccatore richiede che questi confessi i suoi peccati. La ragione di tale richiesta è indicata da Moioli nel carattere paradossale ed eccezionale della situazione del battezzato peccatore, manifestata dal fatto che egli non può più accedere all'eucaristia. L'eccezionalità e la paradossalità del peccato e la contraddittorietà della situazione ecclesiale in cui il fedele viene a trovarsi spiegano la ragione per cui egli deve giustificare la sua richiesta di riaccoglimento nella chiesa. L'esigenza della confessione dei peccati non deriva quindi solo da una decisione positiva della chiesa, ma si radica nella struttura del processo di remissione del peccato ed assume il carattere di confessione di fede e di rinnovata professione della fede battesimale. Dire il peccato, dopo aver esaminato la propria coscienza, non è dunque semplicemente un atto di memoria, ma è un vero e proprio atto di fede.

È un modo per lasciarsi dire dalla Parola perentoria e misericordiosa del Signore che quello che ho fatto ha questo nome: è un peccato. In principio non sta la mia coscienza come soggettività assoluta. Mai un cristiano può pensarsi così. In principio sta *la mia coscienza che si lascia misurare su una Parola*: dico che questi sono peccati perché *la Parola* li chiama con questo nome, e proprio perché anch'io li chiamo così divento credente, faccio un atto di fede.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> G. MOIOLI, *Il peccatore perdonato*, 11.

Da parte sua, la chiesa riaccoglie il peccatore e manifesta in questo modo la sua obbedienza all'intenzione di Cristo su di essa e quindi alla sua propria natura. L'intenzione di Cristo è efficace perché ha come contenuto il dono dello Spirito, che sta alla radice dell'azione della chiesa e le conferisce efficacia. Nel caso specifico, il dono dello Spirito è dato per la remissione del peccato del battezzato e in questo modo la chiesa stessa prende forma e si manifesta come comunità che accoglie i peccatori.

Entro l'orizzonte delineato è possibile determinare anche la forma rituale che la conversione del battezzato peccatore assume nella chiesa. Come ogni altro sacramento, la penitenza si struttura come azione simbolica che fa memoria della Pasqua e ne media la presenza efficace attraverso il dono dello Spirito e realizza questa struttura in modo specifico in riferimento alla situazione del cristiano peccatore. La figura rituale specifica del sacramento della penitenza è perciò quella di un gesto o, meglio, di un processo di riaccoglimento, di riconciliazione, di pace che deve avere caratteristiche precise. Il processo penitenziale deve dare forma istituita

all'*espressione* di un pentimento che è un voler ritornare all'ubbidienza della fede, tornando all'Alleanza nella Chiesa [...] a una *confessione* che non è né autocritica, né autobiografia, perché risponde all'esigenza di precisare la volontà di ridomandare la Chiesa, vista appunto e sempre come "luogo" dell'Alleanza [...] a una *soddisfazione* che non è punizione o semplice garanzia di sincerità o di disciplina, ma dà espressione ecclesiale concreta a un aspetto del cammino personale verso il pieno distacco dal peccato e la piena verità dell'esistenza secondo lo Spirito». <sup>60</sup>

Il legame fondativo con la Pasqua, anche nel caso del sacramento della penitenza, può essere formulato servendosi del concetto di *anamnesi*. Su questa linea si muove, tra gli altri, Eva Maria Faber che sottolinea come il perdono rappresenti l'evento centrale dell'economia della salvezza cristiana. Non si tratta però solo di un evento del passato, ma di un evento che si attualizza nel presente, secondo una struttura anamnetica e dialogica. La penitenza è perciò «evento dialogico» attraverso il quale la parola divina della riconciliazione tende alla conversione e alla penitenza, intese come risposta umana sorretta dalla grazia di Dio. «Per l'evento dialogico in cui gli uomini si affidano esistenzialmente alla graziosa misericordia divina, sono necessari nella vita cristiana ed ecclesiale luoghi

<sup>60</sup> G. MOIOLI, *Il quarto sacramento della chiesa*, 102.

dell'anamnesi della riconciliazione donata in Cristo, luoghi del perdono nei quali il perdono è donato qui ed ora. Di tali luoghi si deve parlare al plurale». <sup>61</sup>

L'anamnesi sacramentale è evidentemente riferita primariamente alla Pasqua. <sup>62</sup> Ma il medesimo concetto di anamnesi può forse essere utilizzato anche in senso derivato, intendendo cioè la penitenza come memoria in cui si rinnova l'impegno e il dono battesimale. La preoccupazione fatta valere da parte cattolica contro la posizione luterana che riassume la penitenza nel battesimo è legittima perché mira a preservare la necessità e la fisionomia propria della penitenza postbattesimale, la quale non è assimilabile in tutto e per tutto a quella battesimale. Ma non deve impedire di riconoscere il nesso oggettivo tra la penitenza e il battesimo né di pensare la penitenza come un battesimo rinnovato.

I dati storici indicano che nell'antichità la penitenza ha preso forma in parallelo con il catecumenato, del quale riproponeva la struttura di itinerario progressivo e il carattere unico e non ripetibile. Con la diffusione del battesimo dei bambini e l'affermazione di una chiesa di popolo tanto il catecumenato quanto la penitenza canonica conoscono un declino. In epoca medievale e moderna la confessione occupa questo spazio e assume un rilievo sempre maggiore in un contesto in cui la conversione battesimale non è più un cambiamento deciso e consapevole che si imprime nella memoria come passaggio fondamentale nella storia personale del credente. La confessione diviene di conseguenza il luogo della vita cristiana in cui si risponde all'appello alla conversione e si sperimenta in modo consapevole il perdono del peccato. La teologia contemporanea contesta con validi argomenti la tendenza a restringere in modo esclusivo nel sacramento della penitenza la conversione del cristiano. Se tuttavia è innegabile la pluralità di forme in cui la conversione del cristiano può attuarsi, non si può dimenticare che la peculiarità del sacramento della penitenza consiste proprio nel suo carattere di secondo battesimo. <sup>63</sup>

<sup>61</sup> E.-M. FABER, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, 133.

<sup>62</sup> Cf. L. LIES, *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*, Verlag Styria, Graz 1990, 351-361.

<sup>63</sup> Cf. R. MESSNER, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*, in *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Teil 7,2. Sakramentliche Feiern I/2*, F. Pustet, Regensburg 1992, 231-233; IDEM, *Überlegungen zur Grundlegung einer künftigen Bußpraxis*, in *Liturgisches Jahrbuch* 46(1996), 207-211; R. A. DUFFY, *Penance*, in F. Schüssler Fiorenza - J. P.

## 6 Conclusione

La teologia della penitenza nel corso del periodo esaminato presenta orientamenti diversi e talora contrastanti tra di loro. Se, al di là delle correnti di superficie, si cerca di individuare la corrente profonda che attraversa il dibattito dell'ultimo mezzo secolo, si può affermare che questa è rappresentata dallo sforzo di recuperare la dimensione ecclesiale del quarto sacramento. Su questo tema a Karl Rahner spetta il ruolo di interlocutore privilegiato del dibattito teologico, sia per coloro che hanno recepito e fatto propria la sua posizione, sia per coloro che hanno inteso soddisfare in altro modo un'esigenza che appare in ogni caso largamente condivisa. L'istanza rahneriana è stata infatti ritenuta condivisibile da tutti coloro che riconoscevano la necessità di superare l'unilateralità e i limiti della dottrina scolastica della penitenza e l'individualismo caratteristico della pratica pastorale che ne derivava.

Se si considerano i contributi più recenti, si ha l'impressione che l'impulso rahneriano si sia sostanzialmente esaurito. Allo sforzo di recuperare – tanto sul piano teologico quanto sul piano liturgico e pastorale – la dimensione ecclesiale della penitenza si è infatti sovrapposta una profonda crisi di plausibilità della penitenza per i fedeli, crisi alla quale la semplice accentuazione della dimensione comunitaria del sacramento non sembra essere in grado di offrire una risposta soddisfacente e risolutiva. Al di là della scarsa leggibilità del rito liturgico che offre ai fedeli la riconciliazione con Dio attraverso la riconciliazione con la chiesa, l'ostacolo che impedisce l'accesso al sacramento della penitenza sembra infatti trovarsi in radice nel processo attraverso cui le persone diventano consapevoli della loro colpa, la nominano e individuano vie per superarla.

Questa constatazione ha suscitato nel dibattito teologico più recente tentativi di ripensare la penitenza a partire dalla ineliminabile questione del modo in cui gli esseri umani possono venire a capo dell'esperienza del male e della colpa e dalla necessità che la chiesa sia in grado di offrire luoghi in cui questo possa avvenire in condizioni tali da preservare la dignità della persona, da permetterle di fare i conti in modo veritiero

con il proprio fallimento e da poterle dare speranza.<sup>64</sup> C'è dunque un irriducibile nucleo personale racchiuso nel rito ecclesiale e nella forma istituita della penitenza e solo quando tale nucleo entra positivamente in relazione con lo spazio ecclesiale il sacramento è effettivamente percepito come risposta significativa all'esperienza della colpa. osserva E.-M. Faber:

Da una parte la forma sacramentale della penitenza costringe a un intenso confronto con la propria colpa poiché il penitente o la penitente deve confessarsi come soggetto della colpa. Non solo il peccare in generale viene collocato nella luce del perdono, ma la situazione individuale del singolo con la colpa di cui in modo assolutamente personale si è caricato. A questa focalizzazione sulla responsabilità personale corrisponde, d'altra parte, il fatto che anche il perdono nel sacramento della penitenza non è annunciato in generale, ma è riferito alla concreta e nominata situazione del peccato».<sup>65</sup>

Nella riflessione sulla penitenza la teologia incrocia inevitabilmente i processi antropologici attraverso cui l'esperienza del male e della colpa diviene consapevole, cerca un linguaggio in cui esprimersi e nella parola della confessione la persona prende su di sé la responsabilità del male compiuto. Il sacramento della penitenza presuppone infatti che vi sia un soggetto personale capace di portare alla luce e di rischiarare attraverso il linguaggio l'esperienza oscura del male, interpretato non semplicemente come elemento negativo che inquina la vita o come senso di colpa privo di un oggetto determinato, ma come realtà che richiede un'assunzione di responsabilità e un giudizio etico. Dichiarandosi autore del male che ha fatto, d'altra parte, il soggetto traccia anche una linea di demarcazione tra il male compiuto e il male già presente, che il soggetto subisce e, insieme, del quale diviene complice con la propria azione; al tempo stesso, con la confessione testimonia la volontà umana di prendere le distanze dal male, così come l'esigenza che sia restaurata la giustizia e l'aspirazione a una riconciliazione capace di rinnovare la vita e le relazioni personali.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> Cf. K. DEMMER, *Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in der Kirche*, Bonifatius, Paderborn 2005.

<sup>65</sup> E.-M. FABER, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, 134.

<sup>66</sup> Cf. P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970; IDEM, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993; IDEM, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Il Mulino, Bologna 2004.

La struttura del sacramento della penitenza, d'altra parte, attesta che il processo umano di chiarificazione, nominazione e confessione del male/peccato – oggetto dell'acuta analisi di Paul Ricoeur – non è sufficiente per vincerlo e neppure per giungere a una conoscenza adeguata della sua realtà. Questa diviene possibile solo quando la coscienza si misura con la parola della rivelazione e definisce il peccato in relazione alla vocazione divina rivolta all'uomo. Il sacramento della penitenza rappresenta così il luogo in cui la dinamica antropologica attraverso cui prende forma e si esprime la coscienza della colpa è posta in relazione con l'evento cristologico e giunge così alla sua piena maturazione.<sup>67</sup> La vera conoscenza del peccato non assume poi la forma di un peso opprimente, da cui il penitente non è in grado di liberarsi, ma nel sacramento della penitenza è inseparabile – fino a coincidere con essa – dalla parola di perdono pronunciata efficacemente dalla chiesa.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Questo aspetto è particolarmente evidente nella dottrina barthiana del peccato; cf. A. MAFFEIS, *Ciò che Dio non vuole. Il peccato e la sua conoscenza nella Kirchliche Dogmatik di Karl Barth*, in *Il male, la sofferenza, il peccato* (Quaderni Teologici del Seminario di Brescia 14), Morcelliana, Brescia 2004, 117-151.

<sup>68</sup> Cf. MAFFEIS A. *Penitenza e unzione dei malati*, Queriniana, Brescia 2012, 301-319.





# Il dono della riconciliazione e le sue mediazioni. Schemi e modelli neotestamentari

Maurizio Marcheselli

## Indice del contributo

- 1 «Riconciliazione» e «pace»
  - 1.1 Statistica dei vocaboli e provenienza del lessico della riconciliazione
  - 1.2 Il testo chiave sulla riconciliazione: 2Cor 5,18-6,2
  - 1.3 La pace come esito della riconciliazione avvenuta
- 2 Altre immagini di riconciliazione: espiazione e remissione dei peccati
  - 2.1 Sacrifici che riconciliano l'uomo con Dio: il lessico dell'espiazione
  - 2.2 Riconciliati in forza della remissione dei peccati
- 3 La «remissione» in senso teologico, nell'opera lucana
  - 3.1 L'uso teologico di ἀφίημι in Luca e Atti
  - 3.2 L'uso teologico di ἀφεσις in Luca e Atti
  - 3.3 Bilancio sull'opera lucana
- 4 Il «modello matteoano» di remissione dei peccati
  - 4.1 Gli usi teologici del sostantivo e del verbo nel vangelo di Matteo
  - 4.2 Il ministero di Giovanni il Battista (3,1-6)
  - 4.3 Il nome «Gesù» (1,21)
  - 4.4 Un potere dato al Figlio dell'uomo e agli uomini (9,2-8)
  - 4.5 Legare e sciogliere dentro la chiesa (16,19 e 18,18)
  - 4.6 Il sangue di Gesù e la remissione dei peccati (26,28)
  - 4.7 La remissione dei peccati nella vita ecclesiale (6,12.14-15 e 18,21-35)
  - 4.8 Bilancio sul tema della remissione dei peccati in Matteo
- 5 Il «modello giovanneo» di remissione dei peccati
  - 5.1 Dalla mediazione cristologica a quella ecclesiologica
  - 5.2 I testi sul peccato e la sua remissione in 1Giovanni
- 6 Conclusione

Il titolo assegnato a questa relazione fa uso di un vocabolo preciso («riconciliazione») e definisce la riconciliazione come un dono, che è *stato fatto* – o è *fatto* al presente – da Dio agli uomini in Cristo Gesù. Il titolo, inoltre, suggerisce che questo dono divino possa raggiungerci – e di fatto ci raggiunga – attraverso delle ulteriori mediazioni, oltre a quella

cristologica: viene, cioè, allusivamente chiamata in causa la chiesa, la comunità dei credenti. Infine, esso insinua – giustamente – che il NT non è monolitico nel presentare il modo in cui questo dono raggiunge gli uomini. Sono questi i parametri all'interno dei quali si muove la nostra riflessione.

## 1 «Riconciliazione» e «pace»

La riflessione neotestamentaria sulla riconciliazione è riconducibile in parte a un lessico per così dire «specializzato», determinato principalmente da alcuni vocaboli formati da ἀλλάσσω, in composizione con alcune preposizioni, e – in misura minore – da altri termini imparentati con εἰρήνη. L'idea della riconciliazione come superamento di una situazione di ostilità, tuttavia, è attestata ben al di là dei passi – relativamente poco numerosi – in cui si trova questo vocabolario specifico, da cui in ogni caso cominciamo la nostra indagine.

### 1.1 Statistica dei vocaboli e provenienza del lessico della riconciliazione

Il gruppo lessicale con cui il NT dice «riconciliare» e «riconciliazione» è formato da composti del verbo ἀλλάσσω (καταλλάσσω, ἀποκαταλλάσσω, διαλλάσσομαι) e dal sostantivo καταλλαγή. Con l'unica eccezione di Mt 5,24, questa famiglia di vocaboli è patrimonio del *corpus paulinum*.<sup>1</sup> Più precisamente, la forma ἀποκαταλλάσσω è peculiare delle lettere deuteropaoline (3x), trovandosi nel NT esclusivamente in Col 1,20.22 ed Ef 2,16,<sup>2</sup> mentre il verbo καταλλάσσω (6x) e il sostantivo καταλλαγή (4x) so-

<sup>1</sup> «Con il linguaggio della "riconciliazione" perveniamo a uno dei tratti centrali della teologia paolina [...]. A livello di confronto semantico, soltanto Paolo ricorre al vocabolario della riconciliazione nel NT per designare il rapporto tra Dio e gli esseri umani»: A. PITTA, «Sistemi argomentativi e topologie ellenistiche nelle lettere paoline», in *Ricerche Storico Bibliche* 23(2011)2, 43-90, qui 82-83. In Mt 5,24 ci si riferisce alla riconciliazione tra fratelli e l'uso del medio διαλλάσσομαι («riconciliarsi») in questo passo è un *hapax* neotestamentario.

<sup>2</sup> Col 1,20 pone qualche problema d'interpretazione; alcuni, infatti, vedono indicata qui la riconciliazione tra le parti del tutto: cf. H. MERKEL, «καταλλάσσω», in *DENT I*, 1940-1947, qui 1945. In Col 1,22 come in Ef 2,16 si parla, invece, indiscutibilmente della riconciliazione degli uomini con Dio operata dal Cristo.

no un tratto caratteristico delle lettere d'indiscussa autenticità. Il passo di maggiore concentrazione di questo lessico è 2Cor 5,18-20 dove incontriamo tre volte il verbo e due volte il sostantivo; anche Rm 5,10-11 (una volta il verbo e due volte il sostantivo) è significativamente connotato da tale vocabolario. Le restanti due occorrenze all'interno delle lettere autentiche si trovano in Rm 11,15 (il sostantivo) e 1Cor 7,11 (il verbo).

Il lessico neotestamentario della «pace» comprende una serie relativamente nutrita di vocaboli: un sostantivo (εἰρήνη), due aggettivi (εἰρηνικός e εἰρηνοποιός) e due verbi (εἰρηνεύω ed εἰρηνοποιέω). L'uso del verbo εἰρηνεύω («stare tranquilli, mantenere la pace, vivere in pace») non tocca il rapporto Dio / mondo.<sup>3</sup> Invece, l'unico impiego neotestamentario di εἰρηνοποιέω («stabilire la pace») in Col 1,20 – dove compare anche ἀποκατάλλάσσω – ha una chiara connotazione soteriologica.<sup>4</sup> Il sostantivo εἰρήνη conosce un impiego a largo raggio; con un significato specificamente religioso lo si trova, però, soprattutto in Paolo:<sup>5</sup> alcuni usi di «pace» nell'epistolario sembrano, infatti, esprimere la condizione di riconciliazione nei riguardi di Dio, in cui sono entrati coloro che credono in Gesù.

Possiamo pertanto affermare che, nel NT, l'uso dei derivati di ἀλλάσσω e di εἰρήνη per indicare la riconciliazione tra l'uomo e Dio è una caratteristica dell'epistolario paolino: «Riconciliazione è il concetto paolino attraverso cui si esprime il fatto che con l'opera di Cristo si abolisce l'inimicizia tra Dio e gli uomini, o tra diversi schieramenti umani, e si instaurano relazioni pacifiche».<sup>6</sup> Questa definizione / descrizione accosta «riconciliazione» e «pace» e ricorda come l'immagine sia declinata nell'epistolario anche in riferimento alle relazioni umane.

<sup>3</sup> Questo verbo si trova tre volte nelle lettere paoline d'indiscussa autenticità (Rm 12,18; 2Cor 13,11; 1Ts 5,13); l'unica altra occorrenza neotestamentaria è in Mc 9,50.

<sup>4</sup> Nella settima beatitudine matteaana si trova l'aggettivo corrispondente εἰρηνοποιός (un *hapax* neotestamentario): «artefice di pace, pacificatore» (Mt 5,9). Raro (e di uso non paolino) è pure l'aggettivo εἰρηνικός («placido, pacifico, di pace»), che s'incontra unicamente in Eb 12,11 e Gc 3,17: nel primo caso «pacifico» caratterizza il «frutto», nel secondo la «sapienza».

<sup>5</sup> Delle 92 occorrenze di εἰρήνη nel NT, 43 sono nell'epistolario paolino, 26 delle quali nelle lettere autentiche.

<sup>6</sup> S.E. PORTER, «Pace, riconciliazione», in G.F. HAWTHORNE – R.P. MARTIN – D.G. REID (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 1123-1130, qui 1123.

Il gruppo lessicale «riconciliare / riconciliazione» proviene dalla grecità profana e dal giudaismo ellenistico: è necessario, pertanto, far ricorso all'ambiente greco per capire il concetto paolino di riconciliazione.

Se il composto con doppia preposizione (ἀπό + κατά) è attestato finora soltanto in scritti cristiani,<sup>7</sup> nella grecità profana καταλλαγ- e διαλλαγ- sono usati normalmente per la riconciliazione nell'ambito interumano e politico:<sup>8</sup> l'idea di fondo, che deriva dal significato base di ἀλλάσσω («cambiare»), è quella di «scambiare» ostilità con amicizia, collera con amore, guerra con pace. Tra gli autori greci che usano questo lessico vanno annoverati Erodoto, Senofonte e Platone; ma anche Sofocle, Eschilo, Dionigi di Alicarnasso e Dione di Prusa. Alessandro il Grande è definito da Plutarco «conciliatore del tutto», inviato da Dio per unificare l'umanità in un impero universale. Ci sono, tuttavia, anche scarse attestazioni di un impiego di questo lessico per descrivere il rapporto tra gli uomini e le divinità.<sup>9</sup>

È il giudaismo ellenistico che fa uso di questi termini per il rapporto di Dio con il suo popolo: in 2Macc s'incontra tre volte il verbo (1,5;

<sup>7</sup> Cf. MERKEL, «καταλλάσσω», 1941.

<sup>8</sup> Cf. MERKEL, «καταλλάσσω», 1942. Per questo aspetto, gli studi di Breytenbach restano un punto di riferimento imprescindibile: C. BREYTENBACH, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (WMANT 60), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1989; ID., «Salvation of the Reconciled (With a Note on the Background of Paul's Metaphor of Reconciliation)», in J.G. VAN DER WATT (ed.), *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology* (NTSuppl 121), Brill, Leiden – Boston 2005, 271-296. Cf. anche S.E. PORTER, *Καταλλάσσω in Ancient Greek Literature, with Reference to the Pauline Writings*, El Almendro, Cordova 1994 e C. SPICQ, «καταλλαγῆ, καταλλάσσω», in *Note di Lessicografia neotestamentaria* I, 840-845. Nel greco classico ed ellenistico tale linguaggio caratterizza primariamente il rapporto diplomatico tra persone o popoli in stato di belligeranza.

<sup>9</sup> Fra di esse, Pitta annovera due passi: SOFOCLE, *Aiace*, 744; ESCHILO, *I Sette contro Tebe*, 767. Cf. PITTA, «Sistemi argomentativi e topologie ellenistiche nelle lettere paoline», 83 con la nota 193.

7,33; 8,29)<sup>10</sup> e una il sostantivo (5,20).<sup>11</sup> In tutti questi testi è l'uomo che prende l'iniziativa della riconciliazione con Dio. Per essa non si presuppongono adempimenti cultuali di espiazione; si tratta piuttosto di riconciliarsi attraverso la preghiera e la supplica.<sup>12</sup> Un uso religioso di questo linguaggio si trova anche negli scritti di Giuseppe Flavio, che così scrive a proposito della relazione tra Dio e Saul: «Udendo ciò, Samuele provò un grande turbamento, e per tutta la notte supplicò Dio che si riconciliasse con Saul, e non rimanesse adirato con lui».<sup>13</sup>

## 1.2 Il testo chiave sulla riconciliazione: 2Cor 5,18–6,2

Nei vv 18-20 abbiamo la massima concentrazione di tutto il NT del lessico della riconciliazione. Questo vocabolario caratterizza anzitutto

<sup>10</sup> Nei passi di 2Macc il verbo compare in forme del medio / passivo, con un valore permissivo, e si costruisce con il dativo: «Esaudisca le vostre preghiere e si lasci riconciliare (καταλλαγή) nei vostri riguardi e non vi abbandoni nel momento cattivo» (1,5); «Se poi per la nostra punizione e correzione il Signore vivente si è adirato per un po', di nuovo si lascerà riconciliare (καταλλαγήσεται) con i suoi servi» (7,33); «Dopo aver compiuto queste cose e aver fatto una supplica comune, imploravano il Signore misericordioso di lasciarsi riconciliare (καταλλαγήναι) completamente nei riguardi dei suoi servi» (8,29). Il verbo καταλλάσσω si trova nella Bibbia greca anche in Ger 31,39 [TM 48,39], dove significa «mutare, cambiare [se stesso]».

<sup>11</sup> 2Macc 5,20b «e [il Luogo] che fu abbandonato per l'ira dell'Onnipotente di nuovo fu rialzato con tutta la gloria per la riconciliazione (ἐν τῇ καταλλαγῇ) del grande Signore». Il sostantivo καταλλαγή si trova nella Bibbia greca anche in Is 9,4[5]; in questo passo il costruito preposizionale μετὰ καταλλαγῆς significa, però, «per denaro, per guadagno» o «con sovrapprezzo, con prezzo usurario»: cf. J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE (edd.), *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2003, 318 («for money, for profit»); M. KARRER – W. KRAUS (edd.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, II. Psalmen bis Daniel*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2011, 2528 («mit Aufgeld», «Wucherpreis»).

<sup>12</sup> La LXX conosce anche διαλλάσσω (10x): all'attivo questo verbo significa «cambiare, alterare», ma anche «riconciliare» (Gdc<sup>A</sup> 19,3); al passivo esso significa «balzare fuori da», ma anche «essere riconciliato» (1Sam 29,4). L'unico uso neotestamentario di questo verbo (nella voce media) è il già citato Mt 5,24: «riconciliati (διαλλάγηθι) nei confronti di tuo fratello».

<sup>13</sup> GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche* 6,143 (si vedano anche i numeri successivi fino al 156); cf. anche ID., *Guerra giudaica* 5,415 («E la divinità è disposta alla riconciliazione [εὐδιάλακτον] verso coloro che confessano [i peccati] e si convertono»). Pitta rimanda inoltre all'apocrifo *Giuseppe e Asenat* 11,18: cf. PITTA, «Sistemi argomentativi e topologie ellenistiche nelle lettere paoline», 82-83, con la nota 191.

i vv 18-19, dove compare due volte il verbo «riconciliare» e due volte il sostantivo «riconciliazione»; il verbo si ritrova poi anche al v 20. È opportuno, tuttavia, non limitarsi soltanto a 5,18-20, ma abbracciare lo sviluppo dell'argomentazione fino a 6,2.

2Cor 5,18-19. <sup>(18)</sup>Tutte le cose, poi, [sono] da Dio, che ha riconciliato noi a sé mediante Cristo e ha dato a noi il ministero della riconciliazione, <sup>(19)</sup>come che<sup>14</sup> Dio riconciliasse a sé il mondo in Cristo, non imputando a essi le loro trasgressioni e ponendo in noi<sup>15</sup> la parola della riconciliazione.

A cosa si riferisce Paolo con «tutte le cose» (τὰ πάντα)? Si tratta di quella «nuova creazione» (καινὴ κτίσις), di quelle «cose nuove» (καινά) di cui ha parlato al v 17: l'essere in Cristo come condizione di nuova creazione, le cose nuove che prendono il posto delle vecchie, «tutto» proviene da Dio.<sup>16</sup> Ciò che nel versetto precedente è stato descritto in termini di nuova creazione viene, dunque, adesso riformulato sotto la categoria della riconciliazione.<sup>17</sup> Il fatto che la nuova creazione sia un'opera di riconciliazione, suppone una precedente situazione di contrasto e di frattura, di distanza e di inimicizia: la nuova creazione è concretamente il superamento di una condizione di peccato e di distanza, di inimicizia e di ostilità tra l'uomo e Dio.

Tanto al v 18 che al v 19 l'azione riconciliatrice di Dio, che è la forma concreta della nuova creazione, viene descritta secondo un doppio registro: quello della pasqua di Gesù e quello della predicazione del vangelo. Dio opera la riconciliazione innanzitutto mediante la morte e risurrezione di Cristo e poi coinvolgendo gli apostoli e i ministri del vangelo. Le espressioni «riconciliare noi a sé mediante Cristo» (v 18) e «riconciliare a

<sup>14</sup> Nel NT il costruito ὡς ὅτι non è ancora equivalente a ὅτι: F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (GLNTSupp 3), Paideia, Brescia 1982, §396,2 con la nota 6 (cf. anche *Ivi*, §353,2b con la nota 7). In questa costruzione, ὡς conserva dunque il significato di causa soggettiva: «come se fosse Dio che riconciliava», «come è certo che era Dio il quale riconciliava» a sé il mondo in Cristo. Questa formulazione (ὡς ὅτι θεὸς ἦν [...] καταλλάσσων) ha pertanto un significato affine a quella del v 20 (ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος).

<sup>15</sup> Altra traduzione possibile: «tra noi».

<sup>16</sup> Dopo che nei versetti precedenti l'orientamento del discorso è stato direttamente cristo-logico, con il v 18 la riflessione prende una piega decisamente teo-logica.

<sup>17</sup> Se qui Paolo passa al vocabolario della riconciliazione è probabilmente anche a motivo del contesto conflittuale in cui scrive la lettera: i rapporti tra lui e i corinzi sono, al momento, piuttosto tesi.

sé il mondo in Cristo» (v 19) sono sinonimiche e si riferiscono a quel momento decisivo della storia della salvezza che è la morte e risurrezione di Gesù. Le espressioni «dare a noi il ministero della riconciliazione» (v 18) e «porre in noi la parola della riconciliazione» (v 19) sono pure sinonimiche e indicano il ministero della predicazione del vangelo.<sup>18</sup> Queste due azioni compiute da Dio, ribadite tanto al v 18 che al v 19, sono solo parzialmente distinguibili: la riconciliazione che Dio ha operato διὰ Χριστοῦ ὁ ἐν Χριστῷ raggiunge gli uomini soltanto per mezzo del ministero apostolico che annuncia tale riconciliazione (τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς = τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς). Dio attua continuamente la sua azione riconciliatrice verso il mondo (che si è prodotta un giorno nella pasqua di Gesù) avendo affidato una volta per tutte tale ministero agli annunciatori del vangelo.

2Cor 5,20-21. <sup>(20)</sup>Al posto di Cristo dunque fungiamo da ambasciatori, come che Dio esortasse per mezzo nostro; al posto di Cristo supplichiamo «Lasciatevi riconciliare nei riguardi di Dio». <sup>(21)</sup>Colui che non aveva conosciuto il peccato, egli [Dio] lo fece per noi peccato, affinché noi diventassimo giustizia di Dio in lui.

Al v 20 troviamo, in relazione agli apostoli, due immagini distinte: l'ambasciatore (πρεσβεύομεν «fungiamo da ambasciatori»), che reca una esortazione o formula un invito (παρακαλέω), e il supplicante (δεόμεθα «supplichiamo»). Le due immagini potrebbero in astratto far riferimento a due diverse situazioni, ma qui esse concorrono a delineare un quadro unitario: siamo davanti a un ambasciatore il cui invito ha i tratti di una supplica. Secondo la nostra esperienza consueta dovrebbe trattarsi della delegazione inviata da chi – tra i due belligeranti – è ormai ridotto a mal partito, che potrebbe – anche se non necessariamente – identificarsi con colui che ha commesso il torto. Una supplica rivolta all'avversario da parte di colui che, dopo aver recato un'offesa sta per soccombere allo strapotere altrui, è in ogni caso la situazione reale che meglio corrisponderebbe al discorso figurato del v 20, dove si sta evidentemente

<sup>18</sup> Si noti come il pronome di prima persona plurale non abbia il medesimo significato in questi versetti. In 5,18a esso indica la totalità dei credenti, l'insieme di coloro che sono «in Cristo»: esso infatti sta in parallelo con «mondo» e il pronome di terza persona plurale αὐτοῖς del v 19a. Al v 18b e al v 19b «noi» si riferisce, invece, agli annunciatori del vangelo. Così anche A. PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi* (Commenti biblici), Borla, Roma 2006, 271.

pensando a Dio e agli uomini come parti in conflitto. Invece, la piccola parabola che Paolo imbastisce in 5,20 assume dei tratti assolutamente paradossali:<sup>19</sup> l'ambasciatore che implora la pace, infatti, non è mandato da chi, dopo aver commesso il torto, si trova ridotto a mal partito, ma da colui che è stato offeso; non è colui che ha arrecato l'offesa a supplicare dall'altro la riconciliazione, è invece colui che ha subito il torto – e che avrebbe non solo il diritto, ma anche la capacità di rivalersi – a pregare l'altro di accettare la riconciliazione.<sup>20</sup> Il caso descritto dal testo presenta pertanto una situazione singolare e assolutamente al di fuori della nostra esperienza ordinaria: in effetti, Paolo sta riflettendo sulla croce di Gesù e sul suo carattere paradossale e assolutamente stupefacente.

Il costrutto preposizionale ὑπὲρ Χριστοῦ, ripetuto due volte (con πρεσβεύω e con δέομαι), va interpretato in senso forte: i ministri del vangelo prendono il posto di Cristo.<sup>21</sup> È lo sviluppo di quanto abbiamo visto già nei due versetti immediatamente precedenti (vv 18-19): l'azione riconciliatrice di Dio è efficace nella storia per mezzo della pasqua e della predicazione del vangelo come due aspetti inscindibilmente connessi. Cristo fu il primo ambasciatore di Dio: nella sua vicenda terrena (nella sua vita, ma soprattutto nella sua morte), egli per primo ha offerto all'umanità la riconciliazione come messaggero e inviato di Dio. Dio e l'umanità erano nemici, ma Dio (la parte offesa) ha preso l'iniziativa di offrire la pace, mandando Gesù come suo ambasciatore. Ora che tale ambasciatore non è più sulla terra, il suo ruolo è svolto dai ministri del vangelo. Nella sua vicenda terrena Cristo ha supplicato l'umanità di lasciarsi riconciliare e ora tale supplica risuona nella predicazione apostolica. «Come che Dio

<sup>19</sup> Cf. PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 269. La novità paolina non consiste in definitiva nell'adozione del vocabolario della riconciliazione per parlare delle relazioni tra gli uomini e Dio, bensì nel capovolgimento del modello: in 2Cor e in Rm qualsiasi paradigma diplomatico è ormai saltato.

<sup>20</sup> Lo sfondo della crisi corinzia riaffiora in questi versetti: l'Apostolo supplica i destinatari di accogliere l'invito alla riconciliazione non in termini generali, ma come superamento della profonda crisi in cui versano i loro rapporti con lui.

<sup>21</sup> La preposizione ὑπὲρ ha qui il significato di ἀντί: cf. M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci* (SPIB 107), PIB, Roma <sup>4</sup>1984, 400; ID., *Il Greco del Nuovo Testamento. Traduzione e adattamento alla lingua italiana di G. Boscolo* (Subsidia Biblica 38), G&Bpress, Roma 2010, §91. Per Pitta l'espressione preposizionale può indicare, al tempo stesso, favore e sostituzione ed entrambe le prospettive sono qui ammissibili: cf. PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 274.



esortasse per mezzo nostro»: nella parola apostolica è Dio stesso che parla e che esorta; quel Dio che parlava in Cristo, ora parla nei ministri del vangelo.

Al v 21 la nuova creazione (v 17), che nei vv 18-20 è stata presentata in termini di riconciliazione, viene infine descritta come condizione di giustizia acquisita (v 21): «perché noi *diventassimo* giustizia di Dio»,<sup>22</sup> La nuova creazione, che è un evento di riconciliazione dei nemici, consiste pertanto nel diventare giusti davanti a Dio di coloro che giusti non sono.<sup>23</sup> L'azione di Dio è motivata da quel ὑπὲρ ἡμῶν: Dio agisce «per noi», cioè a nostro vantaggio.<sup>24</sup> Cosa significa che, per il nostro bene, Dio «fece peccato» colui che non aveva conosciuto il peccato? Una prima possibile spiegazione vede in «peccato» un'espressione abbreviata di «sacrificio per il peccato»;<sup>25</sup> la morte di Gesù ha svolto in modo efficace e definitivo la funzione degli antichi sacrifici per il peccato; essa, cioè, ha tolto il diaframma che separava l'uomo da Dio. Una seconda spiegazione legge questo passo alla luce di Rm 8,3: Dio ha mandato il proprio figlio «in una carne simile a quella del peccato», cioè ha fatto sì che l'innocente («colui che non aveva conosciuto il peccato») sperimentasse la condizione del peccatore pur non essendolo. Nella propria esistenza di uomo, il Cristo – che non ha mai avuto esperienza del peccato – ha sperimentato fino in fondo, cioè fino alla morte, le conseguenze del peccato.

2Cor 6,1-2. <sup>(1)</sup> Cooperando poi [con Dio] vi esortiamo anche a non acco-

<sup>22</sup> Delle nove occorrenze del sintagma «giustizia di Dio» nell'epistolario paolino questa è l'unica che non si trovi in Rm ed è l'unica con un significato antropologico: si tratta di una giustizia di Dio dentro l'uomo, cioè dell'effetto prodotto dalla giustizia di Dio nell'uomo per mezzo di Gesù Cristo. Giustamente PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 277 spiega il genitivo «giustizia di Dio» nel senso che «Dio ci ha resi sua giustizia». Siamo davanti a una metonimia: Paolo usa l'astratto («giustizia») al posto del concreto («giusti»).

<sup>23</sup> La giustizia divina non è diversa dalla riconciliazione realizzata da Dio in Cristo. Per Pitta il v 21 e il lessico in esso impiegato (giustizia / giustificazione) sono la chiave di volta di tutta l'argomentazione paolina in 2Cor 5,11-21 e la vera spiegazione del modo inusuale con cui l'Apostolo ha impiegato il paradigma della riconciliazione: «non perché Dio ci ha riconciliati noi siamo diventati sua giustizia, ma poiché siamo stati giustificati da Lui in Cristo, siamo stati riconciliati» PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 278.

<sup>24</sup> Così anche PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 276.

<sup>25</sup> Questa tradizione interpretativa, che ha ancora oggi numerosi sostenitori, sembra risalire ad Agostino: cf. PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 275-276. La critica che Pitta muove a questa esegesi è che essa suppone due diversi significati per ἀμαρτία (il primo etico e il secondo culturale) all'interno della medesima proposizione.

gliere invano la grazia di Dio; <sup>(2)</sup> dice, infatti: «Al momento gradito ti ho esaudito e nel giorno della salvezza ti ho aiutato». Ecco ora il momento beneaccetto, ecco ora il giorno della salvezza.

Per mezzo del verbo *συνεργέω*, che dice collaborazione, viene qui ribadita un'idea già più volte risuonata a partire da 5,18: Dio agisce nella storia per mezzo dei ministri del vangelo. Il tema dell'esortazione («vi esortiamo») collega poi esplicitamente questi versetti allo sviluppo precedente: l'esortazione alla riconciliazione, di cui ha parlato il v 20, viene ora riformulata come esortazione a non vanificare la grazia di Dio, a non lasciarla cadere. La riconciliazione tra i nemici è qui efficacemente presentata come «grazia»: essa, infatti, è promossa da colui che è stato offeso.

Ciò che per il profeta Isaia era ancora soltanto una speranza per il futuro è per Paolo una condizione ormai acquisita:<sup>26</sup> il momento favorevole e il giorno della salvezza hanno avuto inizio con la morte e risurrezione di Gesù e, nella loro durata, sono coestensivi all'annuncio del vangelo.

Il v 2 aggiunge ancora un termine per indicare la condizione nuova che si dischiude per coloro che, credendo alla predicazione del vangelo, accolgono l'offerta di Dio in Gesù morto e risorto: *σωτηρία* («salvezza»). Questa categoria si aggiunge alle precedenti di nuova creazione (v 17), riconciliazione (vv 18-20), giustizia acquisita (v 21), grazia (v 1) in un tentativo di esprimere, con vocaboli parzialmente intercambiabili – anche se non del tutto coincidenti –, il dono che Dio ha fatto all'umanità in Gesù, mutandone radicalmente la condizione e la sorte.

### 1.3 La pace come esito della riconciliazione avvenuta

L'augurio di pace è una caratteristica del prescritto delle tredici lettere neotestamentarie che rivendicano la paternità di Paolo: in undici casi su tredici *εἰρήνη* («pace») si accompagna a *χάρις* («grazia»);<sup>27</sup> nei restanti due casi (1-2Tm) il termine dà vita a una triade in cui, oltre a *χάρις*, troviamo *ἔλεος*. Mentre la presenza di *χάρις* nel prescritto sembra essere

<sup>26</sup> L'Apostolo cita Is 49,8, secondo la versione greca dell'AT: *καιρῷ δεκτῷ ἐπήκουσά σου καὶ ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι*.

<sup>27</sup> Per alcuni, usando «grazia» nel prescritto delle sue lettere, Paolo compirebbe un consapevole processo di adattamento di un termine che s'incontra già nell'epistolografia ellenistica: *χαίρε* diventerebbe *χάρις*.

di provenienza ellenistica, non c'è un vero accordo tra gli studiosi sulla derivazione di «pace».<sup>28</sup> Si può cautamente suggerire che ci si trovi qui davanti a un'intestazione originale, a un conio paolino con cui l'Apostolo vuole evidenziare l'opera universale di Dio che consiste in un dono gratuito («grazia») e nella cancellazione della precedente situazione di ostilità («pace»).

Al di là del prescritto, è in ogni caso abbastanza chiaro che, in alcuni passi dell'epistolario, la pace a cui Paolo fa riferimento è l'effetto perdurante dell'avvenuta riconciliazione tra Dio e l'umanità. In un passaggio di particolare densità come è Rm 5,1-2,<sup>29</sup> si trova il lessico della pace con un chiaro significato soteriologico: «Abbiamo pace nei riguardi di Dio». Nell'insieme della pericope aperta da 5,1-2 (cioè, Rm 5,1-11), «pace» finisce per trovarsi in parallelo con «riconciliazione»:<sup>30</sup> il lessico della riconciliazione, infatti, sigilla la conclusione di questo passaggio, nei vv 10-11.<sup>31</sup> La pace di cui il giustificato gode nei riguardi di Dio (vv 1-2) è il superamento di una condizione di inimicizia e di conflitto (vv 10-11).

## 2 Altre immagini di riconciliazione: espiazione e remissione dei peccati

L'idea di riconciliazione suppone l'esistenza di una distanza / inimicizia, che viene superata e ricomposta. Ora, il NT presenta diversi modelli per descrivere il superamento di un conflitto, la ricomposizione di una frattura; immagini di riconciliazione sono riconoscibili in esso anche in assenza del lessico specifico di cui ci siamo interessati nel paragrafo precedente. L'esperienza della riconciliazione può essere descritta, per esempio, con il linguaggio dell'espiazione, che deriva dall'ambito del culto

<sup>28</sup> Vari studiosi mettono in guardia da un'eccessiva elaborazione teologica su «pace» nel prescritto: cf. PORTER, «Pace, riconciliazione», 1130.

<sup>29</sup> Rm 5,1-2 rappresenta, a giudizio di alcuni commentatori, la *subpropositio* che introduce tutto lo sviluppo dell'argomentazione paolina fino alla fine del c 8.

<sup>30</sup> Così anche V. HASLER, «εἰρήνη», in DENT I, 1049-1056, qui 1053.

<sup>31</sup> In Col 1,20 stanno l'uno accanto all'altro ἀποκατάλλάσσω («riconciliare») ed εἰρηνοποιέω («stabilire la pace»). Anche il passo di Ef 2,14-16 salda insieme il lessico della pace e quello della riconciliazione: «Egli, infatti, è la nostra pace, colui che ha fatto gli uni e gli altri una cosa sola [...] al fine di [...] riconciliare gli uni e gli altri in un solo corpo, nei riguardi di Dio, mediante la croce».

e dice il superamento di uno stato conflittuale a livello del rapporto uomo / Dio (§2.1); anche il tema più generale della «remissione dei peccati» (collegato solo parzialmente all'ambito culturale) contiene ed esprime, a livello della relazione uomo / Dio, la dimensione della riconciliazione. È in modo particolare sul motivo della remissione che si concentrerà la nostra indagine: dopo aver tratteggiato (§2.2) la mappa complessiva dell'uso neotestamentario di ἀφίημι / ἄφεσις, analizzeremo più da vicino l'impiego teologico / soteriologico che si fa di questo lessico nell'opera lucana (§3), nel vangelo secondo Matteo (§4) e negli scritti giovannei (§5).

## 2.1 Sacrifici che riconciliano l'uomo con Dio: il lessico dell'espiazione

Nel NT è attestato – benché in una misura meno abbondante di quanto a volte si creda – un tipo di vocabolario derivato dall'ambito del culto e più precisamente dal rituale dei sacrifici, che costituisce una parte non secondaria del libro del Levitico (cc 1–7).<sup>32</sup> La terminologia italiana, che in questi casi fa uso di vocaboli come «espriare» ed «espiazione», proviene direttamente dal latino, dove il verbo «expio» possiede due significati di base, entrambi connessi al contesto culturale / sacrificale: «placare con espiazione» e «purificare con espiazione».<sup>33</sup> Sullo sfondo del latino e dell'italiano ci stanno i termini greci della famiglia di ἰλάσσομαι; nel NT si tratta concretamente di quattro vocaboli, che contano due occorrenze

<sup>32</sup> La Bibbia di Gerusalemme intitola Lv 1–7 «Rituale dei sacrifici».

<sup>33</sup> F. CALONGHI, *Dizionario latino-italiano*, Rosenberg & Sellier, Torino <sup>3</sup>1950, 1045-1046 (voce «expio»). Sulla scorta del primo significato abbiamo come possibili ambiti di impiego: «placare» l'ira della divinità mediante un'espiazione; «espriare» con sacrifici qualcosa che gli dei hanno mandato come segno della loro ira e dunque «rendere innocuo», stornare. Sulla scorta del secondo: «purificare, purgare» una cosa macchiata da vizio o delitto; «espriare» con qualcosa un delitto che macchia; «scontare, pagare».

ciascuno:<sup>34</sup> ἰλάσχομαι (Lc 18,13; Eb 2,17);<sup>35</sup> ἰλασμός (1Gv 2,2; 4,10);<sup>36</sup> ἰλαστήριον (Rm 3,25; Eb 9,5);<sup>37</sup> ἰλεως (Mt 16,22; Eb 8,12).<sup>38</sup> Come si vede, le attestazioni di questo tipo di lessico sono complessivamente piuttosto scarse: otto occorrenze in tutto il NT. Anche i riferimenti neotestamentari al sangue «di Gesù» possono però, almeno in parte, essere interpretati in rapporto a uno sfondo di tipo sacrificale:<sup>39</sup> l'insistenza sul sangue di Gesù in enunciati di salvezza potrebbe infatti dipendere, almeno in vari casi, dallo sfondo dei sacrifici espiatori.<sup>40</sup>

Una ricognizione sul lessico espiatorio in alcune lingue europee moderne (inglese e tedesco) mostra immediatamente come esso sia inestricabilmente imparentato con una dimensione di riconciliazione.<sup>41</sup> In inglese *atonement* è diventato, a partire dal XVII secolo, un termine tecnico in teologia, «usato nel senso di “riconciliazione”, “propiazione”, “espiazio-

<sup>34</sup> Cf. X. JACQUES, *Index des mots apparentés dans le Nouveau Testament. Complément des Concordances et Dictionnaires* (Scripta PIB 118), Biblical Institute Press, Rome 1969, 54.

<sup>35</sup> In Lc 18,13 il verbo si trova, sulla bocca del pubblicano della parabola, nella forma passiva dell'imperativo aoristo: «sii / diventa propizio o misericordioso (ἰλεως)» (oppure: «lasciati riconciliare»). In Eb 2,17 lo si trova nella forma media, con significato attivo: «rendere propizio» a sé qualcuno; «placare» qualcuno; «espiare» qualcosa (qui «i peccati del popolo»).

<sup>36</sup> In 1Gv 2,2 ZERWICK, *Analysis philologica*, 555 interpreta il passo come una metonimia: l'astratto («placatio Dei, expiatio criminis») viene impiegato al posto del concreto («sacrificium expiatorium»). In 4,10 la traduzione proposta è «espiazione», rimandando però al caso precedente (*Ivi*, 559). Questa è l'interpretazione comunemente accettata dai commentatori per i due passi di 1Gv: «strumento di espiazione; sacrificio espiatorio».

<sup>37</sup> Nel passo di Eb 9,5 si tratta chiaramente del coperchio dell'arca (il «propizatorio»); lo stesso significato potrebbe essere quello di Rm 3,25, dove però molti ammettono un significato più generale («strumento di espiazione»).

<sup>38</sup> L'aggettivo si traduce «propizio». In Mt 16,22 lo troviamo all'interno di una frase ellittica che può essere esplicitata così: «Dio ti sia propizio, signore» (l'implicazione sarebbe: «E perciò ti scampi da quanto hai sciaguratamente paventato»). In Eb 8,12 esso sta al termine della lunghissima citazione di Ger 31,31-34.

<sup>39</sup> I due tipi dei sacrifici legati al peccato, descritti in Lv 4-5 e 6,17-7,6, mettono in evidenza il valore espiatorio del sangue, legato alla funzione che a questo è riconosciuta quale principio della vita (Lv 17,11).

<sup>40</sup> Sembra essere questo il caso della maggior parte degli usi di «sangue» nella lettera agli Ebrei.

<sup>41</sup> Cf. G. PULCINELLI, *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, 37-40.

ne».<sup>42</sup> Dal punto di vista filologico i termini tedeschi *Sühne* («espiazione») e *Versöhnung* («riconciliazione»), che oggi sono normalmente tenuti distinti e ricondotti a due diverse terminologie bibliche, hanno un'origine comune e vari studiosi ne hanno difeso in passato la sostanziale identità di significato.<sup>43</sup>

Lo sfondo biblico dell'immaginario espiatorio e della relativa terminologia è quello dei sacrifici per il peccato e dei sacrifici di riparazione (Lv 4-5; 6,17-7,6).<sup>44</sup> Il rituale veterotestamentario non ha, infatti, un termine unico per quei sacrifici che noi chiamiamo espiatori. Secondo il Levitico ne esistono di due specie: **חטאת** («sacrificio per il peccato») e **אשם** («sacrificio di riparazione»). Il significato proprio dell'uno e dell'altro ci sfugge, come pure il motivo della loro distinzione. Cosa è contenuto nei sacrifici espiatori? Oggi la maggioranza degli studiosi condivide questa idea fondamentale: «È Dio che offre all'uomo la possibilità di ottenere tramite il sangue da lui dato l'espiazione – cioè la cancellazione, il perdono – di tutte le sue trasgressioni / colpe / peccati. E di rientrare così in sintonia con lui. L'espiazione non è perciò una punizione o un castigo inflitto da Dio, né un atto di autoreddenzione, e tanto meno una propiziazione di Dio da ottenersi con mezzi umani; essa è essenzialmente un atto salvifico che permette di ristabilire il rapporto che era stato compromesso».<sup>45</sup> Il modello sacrificale non implica affatto la sostituzione del colpevole con l'innocente;<sup>46</sup> l'espiazione è un superamento della punizione, un appiattamento tra la parte offesa e quella che offende; essa è strettamente connessa con il concetto di riconciliazione. Dio non solo è disponibile a

<sup>42</sup> PULCINELLI, *La morte di Gesù come espiazione*, 39. «I dizionari tendono a definirlo come un termine indicante riconciliazione o riparazione in vista della riconciliazione» (Ivi, 39).

<sup>43</sup> PULCINELLI, *La morte di Gesù come espiazione*, 38-39.

<sup>44</sup> Si aggiunga poi Lv 16, un capitolo interamente dedicato alla descrizione della liturgia del giorno dell'espiazione: posto al termine delle regole relative al puro e all'impuro (cc 11-15) esso descrive il rito annuale che elimina tutte le impurità.

<sup>45</sup> G. PULCINELLI, «Espiazione», in *Temi teologici della Bibbia* (I dizionari San Paolo), 445-451, qui 447.

<sup>46</sup> In questo modello di tipo culturale non è dunque implicata l'idea che l'innocente paga al posto del colpevole, quanto piuttosto la mutazione e riduzione della pena fino alla sua cancellazione in vista della riconciliazione: così anche A. BONORA, «Redenzione», in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 1285-1296, qui 1292.

riconciliarsi con l'uomo colpevole, ma è lui stesso a disporre a tale scopo un rito espiatorio.

Nella Bibbia non c'è l'idea di un atto umano che debba placare la divinità: è Dio che stabilisce le modalità e dispone le vie della riconciliazione. Nell'antica economia tali vie erano prevalentemente di tipo cultuale. Per quanto riguarda il NT, possiamo dire che, nel controverso passo di Rm 3,25a, «la morte di Cristo è interpretata tipologicamente in base al rituale di espiazione: è l'evento espiatorio del tempo finale, stabilito da Dio, che supera e abolisce l'espiazione cultuale durata finora. [...] Il Crocifisso è così diventato il luogo in cui Dio stesso pubblicamente e in modo visibile a tutti ha fatto realmente avvenire la riconciliazione. Così il venerdì santo è diventato l'escatologico grande giorno della riconciliazione».<sup>47</sup>

## 2.2 Riconciliati in forza della remissione dei peccati

Il motivo della riconciliazione tra Dio e l'uomo è implicitamente presente anche in quelle espressioni che fanno riferimento alla «rimozione» dei peccati (αἱ ἁμαρτίαι), delle trasgressioni (τὰ παραπτώματα), delle iniquità (αἱ ἀνομίαι), delle mancanze (τὰ ἁμαρτήματα), delle bestemmie (αἱ βλασφημίαι). L'azione di rimuovere può essere formulata con vari verbi: in Gv e 1Gv, per esempio, si trova l'espressione «togliere» (αἴρω) «il peccato» (Gv 1,29) o «i peccati» (1Gv 3,5). Molto più frequentemente, però, il NT impiega ἀφίημι («rimettere») o il sostantivo derivato ἄφεσις («remissione»):<sup>48</sup> su questo lessico concentriamo prevalentemente la nostra attenzione.

Il sostantivo ἄφεσις conta diciassette occorrenze nel NT,<sup>49</sup> la maggior

<sup>47</sup> J. ROLOFF, «ἰλαστήριον», in *DENT I*, 1732-1735, qui 1734.

<sup>48</sup> Cf. H. LEROY, «ἀφίημι, ἄφεσις», in *DENT I*, 482-487. L'espressione «remissione dei peccati» non si trova nell'AT, ma non è necessariamente un conio cristiano; Bovon ricorda testi di Filone e Giuseppe Flavio: cf. F. BOVON, *Vangelo di Luca I* (Commentario Paideia Nuovo Testamento 3), Paideia, Brescia 2005, 130.

<sup>49</sup> Trentuno delle cinquanta occorrenze di ἄφεσις nella LXX si trovano nel Pentateuco, con il significato di «atto di mandar via (una persona)» (Es 18,2); «cancellazione (di un debito)» (Dt 15,3); «il lasciar andare, il rilasciare» (Lv 16,26). Quest'ultimo passo sembra costituire un *unicum*: soltanto qui la LXX usa ἄφεσις anche nel senso di «perdono». In Lv 16,26 «la traduzione greca si serve di ἄφεσις come di un sinonimo di ἀποπομπή. Entrambi i sostantivi, infatti, richiamano, oltre all'idea di allontanamento anche quella di remissione o rimozione di una colpa o un peccato»: P. LUCCA (ed.), *La Bibbia dei Settanta, I. Pentateuco*

parte delle quali nell'opera lucana (cinque nel Vangelo e cinque negli Atti). Le restanti sette si trovano nei primi due sinottici (due volte in Mc e una in Mt), nelle deuteropaoline (una occorrenza ciascuna in Col ed Ef) e nella lettera agli Ebrei (due volte).<sup>50</sup> Il NT impiega ἄφεσις esclusivamente in senso teologico. Lasciando da parte per il momento l'opera lucana, di cui ci occuperemo nel §3, rileviamo come Mc e Mt facciano ciascuno un uso peculiare del termine: i due passi marcani non hanno un equivalente in Mt<sup>51</sup> e il passo matteano non trova riscontro in Mc.<sup>52</sup> Nell'uno e nell'altro evangelista si trova il sintagma «remissione dei peccati» (Mc 1,4 e Mt 26,28). Anche Col 1,14 parla di remissione dei «peccati» (τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν), mentre Ef 1,7 fa riferimento alle «trasgressioni» (τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων); in entrambi i casi la «remissione» appare in combinazione con la «redenzione» (ἡ ἀπολύτρωσις): per le deuteropaoline la ἄφεσις dei peccati / delle trasgressioni è, dunque, la modalità concreta in cui si attua la redenzione, il riscatto.<sup>53</sup> Nella lettera agli Ebrei, dove il sostantivo compare due volte (Eb 9,22 e 10,18), abbiamo dapprima un

---

(Antico e Nuovo Testamento 14), Morcelliana, Brescia 2012, 553 nota 297. Non di rado nella LXX il termine ἄφεσις traduce i vocaboli ebraici con cui viene indicato l'anno della remissione (יובל e שמיטה). In alcuni casi può significare in senso generale «libertà, liberazione», nel senso di «rilascio, manomissione degli schiavi» (דרור): così in Lv 25,10, ma anche nel trito Isaia (Is 58,6; 61,1), con una connotazione escatologica. È attestato anche il senso concreto di «condotta per far scorrere via l'acqua, canale»: Gl 1,20; Ez 47,3.

<sup>50</sup> Questo lessico (sostantivo e verbo) non fa parte del linguaggio teologico del Paolo autentico. L'unica parziale eccezione si ha in Rm 3,25, dove troviamo πάρεσις con un significato simile o identico ad ἄφεσις.

<sup>51</sup> Marco usa ἄφεσις due volte: la prima in relazione al battesimo di Giovanni (1,4), dove si tratta di «remissione dei peccati» (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν); il secondo uso è assoluto (3,29) ed è all'interno della disputa con gli scribi scesi da Gerusalemme (οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα: «non ha remissione in eterno»).

<sup>52</sup> Matteo usa ἄφεσις una sola volta, nelle parole sul calice, quando Gesù parla del suo sangue «versato per le moltitudini in remissione dei peccati (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν)» (Mt 26,28). Ci soffermeremo su questo testo al §4.

<sup>53</sup> Col 1,13-14 «procede per spiegazioni successive: il v 13 affermava che i credenti erano stati strappati dal potere del male [v 13a ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους], questo [il v 14] precisa che si tratta di redenzione, più precisamente di perdono»: J.-N. ALETTI, *Lettera ai Colossesi. Introduzione, versione, commento* (Scritti delle origini cristiane 12), EDB, Bologna 1994, 80. Rispetto a Col 1,14, Ef 1,7 aggiunge il motivo del sangue (διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ), precisando così che la redenzione / remissione avviene nella morte di Gesù.



uso assoluto (9,22), senza specificazione dell'oggetto.<sup>54</sup> Eb 10,18, invece, parlando di «remissione di queste cose» (ἄφεσις τούτων) fa evidentemente riferimento ai «peccati» (ἁμαρτίαι) e alle «iniquità» (ἀνομίαι) menzionati nel versetto immediatamente precedente, che cita Ger 31,34.<sup>55</sup>

Il verbo ἀφίημι conta centoquarantadue occorrenze nel NT.<sup>56</sup> La concentrazione è massima nei tre sinottici (111x, più di tre quarti del totale).<sup>57</sup> Solo una parte di questi usi ha un significato teologico / soteriologico (46x su 142x, circa un terzo del totale):<sup>58</sup> l'incidenza più elevata si ha nell'opera lucana, con quattordici usi teologici su trenta nel Vangelo e uno su tre negli Atti.<sup>59</sup> Agli usi teologici lucani, matteani e giovannei

<sup>54</sup> Eb 9,22 pone in parallelo la remissione (v 22b ἄφεσις) e il purificare (v 22a καθάρσιζομαι), collegando entrambe le espressioni al sangue. Nel connettere la remissione al sangue (καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις: «e senza effusione di sangue non avviene remissione») il passo di Eb 9,22, da un lato, è vicino a Ef 1,7 e, dall'altro, adotta una terminologia simile a quella matteana: dove Mt 26,28 usa il verbo «effondere», con «sangue» come oggetto (τὸ αἷμά μου [...] τὸ [...] ἐκχυνόμενον), Eb 9,22 usa un sostantivo composto («effusione di sangue»: αἱματεκχυσία).

<sup>55</sup> Immediatamente dopo, nel medesimo v 18, appare il tema dell'offerta «per i peccati» (προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας).

<sup>56</sup> La LXX usa ἀφίημι come traduzione di tre diversi verbi ebraici (נשא, סלח, כפר): cf. LEROY, «ἀφίημι, ἄφεσις», 483. Il primo (נשא) significa «alzare, portare»: con «peccato» rientra nella terminologia del culto; il secondo (סלח) significa «perdonare, rimettere»; il terzo (כפר) «espiare». I verbi ebraici tradotti con ἀφίημι indicano sia atti giuridici, che atti giuridico-sacrali; in quest'ultimo caso, rinviano alla sfera cultuale. Negli usi cultuali la remissione riguarda il peccato dell'uomo e chi lo rimette è Dio. Questo uso linguistico, con l'idea a esso soggiacente, si trova attestato soltanto nel greco biblico o sotto influsso biblico (Giuseppe Flavio). Negli scritti extra-biblici il verbo ha piuttosto il senso di «lanciare, scagliare»; «liberare, rilasciare, abbandonare, permettere». Quest'ultima serie di significati si trova tanto in senso proprio, quanto in senso traslato. È spesso attestato un uso linguistico giuridico (con l'oggetto diretto della cosa): «rimuovere qualcuno da uno stato giuridico», per esempio un matrimonio, una carica, una reclusione; o «condonare» una colpa, una pena. Mai però si trova nel greco extrabiblico un senso religioso. È chiaro, pertanto, che il complesso di significati giuridici del verbo greco ha subito nella LXX un'importante trasformazione.

<sup>57</sup> Mc 34x; Mt 47x; opera lucana 33x (Lc 30x e At 3x); *corpus johanneum* 20x (Gv 15x / 1Gv 2x / Ap 3x); lettere paoline autentiche 5x (Rm 2x e 1Cor 3x); Eb 2x e Gc 1x. Altre quattro attestazioni sono criticamente incerte: due si trovano in Mc 11,26 e due in Luca (17,36 e 23,34a).

<sup>58</sup> L'uso linguistico neotestamentario presenta una vasta gamma di significati (cf. LEROY, «ἀφίημι, ἄφεσις», 483): «lasciar andare, lasciare, emettere, abbandonare»; «lasciare»; «lasciare in pace, lasciar fare»; «permettere, concedere».

<sup>59</sup> Se Lc 23,34a non è una *lectio* secondaria, le occorrenze complessive salgono a

sono dedicati paragrafi specifici del nostro percorso (§§3-5); qui ci soffermiamo sommariamente sul resto del NT e specificamente sul vangelo di Marco, le lettere di Paolo e quella di Giacomo. Gli usi teologici marciiani sono otto su trentaquattro. Nel racconto della guarigione del paralitico (con corrispondenza nel parallelo matteo e lucano) ne troviamo quattro (Mc 2,5.7.9.10): si tratta di rimettere «i peccati» (αἱ ἁμαρτίαι), con alternanza di forme passive e attive di ἀφίημι. L'attestazione successiva si ha nella controversia di Mc 3,28, sulla bestemmia contro lo Spirito (con corrispondenza nel racconto parallelo di Mt e Lc): in questo caso si tratta di rimettere «le mancanze e le bestemmie» (τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι), con una forma passiva del verbo. Citando implicitamente Is 6,9-10, Mc 4,12 fa un uso assoluto di ἀφίημι (anche qui al passivo) con il senso di «perdonare», senza corrispondente nel parallelo sinottico di Mt e Lc. In Mc 11,25 abbiamo un insegnamento sulla preghiera con due impieghi del verbo all'attivo: il primo uso è assoluto («perdonare», come in 4,12), l'altro ha come oggetto «le trasgressioni» (τὰ παραπτώματα). Il versetto successivo (11,26), con i suoi due ulteriori impieghi, è criticamente incerto.<sup>60</sup> In tutto l'epistolario paolino si trova un solo uso teologico del verbo in Rm 4,7, in una citazione veterotestamentaria dal Sal 31,1-2 [LXX], in combinazione con «le iniquità» (αἱ ἀνομίαι), poste in parallelo con «i peccati» (αἱ ἁμαρτίαι). Anche in Gc 5,15 ἀφίημι ha un significato teologico:<sup>61</sup> si tratta di un uso assoluto, ma nella frase immediatamente precedente troviamo il plurale di ἁμαρτία.

### 3 La «remissione» in senso teologico, nell'opera lucana

La nostra indagine s'interessa più specificamente agli usi lucani del sostantivo ἄφεσις (§3.2); premettiamo, tuttavia, una ricognizione sintetica delle pericopi in cui Luca usa il verbo ἀφίημι in senso teologico (§3.1).<sup>62</sup>

---

trentuno, di cui quindici teologiche. Non direttamente teologico, ma fortemente allusivo è poi l'uso in Lc 13,8 (parabola del fico sterile).

<sup>60</sup> Se lo si contasse, gli usi marciiani diventerebbero trentasei, di cui dieci teologici.

<sup>61</sup> I passi di Eb 2,8 e 6,1, invece, non sono teologici.

<sup>62</sup> Il giudizio di Bovon per il quale la teologia redazionale lucana insisterebbe poco sul lessico del perdono dei peccati (che deriverebbe piuttosto dalla tradizione) è forse un po'

### 3.1 L'uso teologico di ἀφίημι in Luca e Atti

A parte il passo di At 8,5-25, soltanto Lc 7,36-50 appartiene al patrimonio esclusivamente lucano; delle altre quattro pericopi interessate, una proviene da Marco e tre da Q.

La prima area di concentrazione dell'uso teologico di «rimettere» nell'opera lucana è il racconto della guarigione del paralitico (Lc 5,17-26, un testo della triplice tradizione), dove il verbo si trova quattro volte (Lc 5,20.21.23.24), sempre con αἱ ἁμαρτίαι.<sup>63</sup> La seconda pericope lucana a essere connotata dalla presenza di un ἀφίημι teologico (Lc 7,47.48.49) è il racconto – gemello del precedente – della peccatrice di Galilea (Lc 7,36-50). In questo testo della tradizione propria di Luca, in tre casi su quattro il verbo è usato con αἱ ἁμαρτίαι e l'unico uso assoluto suppone anch'esso inequivocabilmente un riferimento ai «peccati».<sup>64</sup> Anche il Padre nostro (Lc 11,2-4, un testo della duplice tradizione) contiene due usi teologici del verbo in Lc 11,4: l'oggetto del «rimettere» è esplicitato solo nel primo caso (αἱ ἁμαρτίαι), mentre il secondo ἀφίημι è usato in modo assoluto («e infatti anche noi *perdoniamo* a chiunque è in debito verso di noi»). In Lc 12,10 troviamo due volte il verbo, usato in modo assoluto («perdonare»); il detto (proveniente dalla fonte dei *loghia* e presente anche in Mt 12,32) paventa una doppia opposta eventualità: sarà perdonato chiunque dirà una parola verso il Figlio dell'uomo, mentre non sarà perdonato chi avrà bestemmiato verso lo Spirito santo. Anche Lc 17,3b-4 si presenta come patrimonio derivante da Q:<sup>65</sup> qui troviamo due volte l'uso assoluto del verbo.<sup>66</sup> Infine, abbiamo il detto di Gesù in croce («Padre, *perdona* loro»): Lc 23,34a (senza parallelo sinottico) è però

---

minimalista rispetto al ruolo che questo tema effettivamente ricopre nell'opera lucana: BOVON, *Vangelo di Luca* III, 595.

<sup>63</sup> La differenza rispetto a Mc consiste semplicemente nel fatto che in Lc i due usi del verbo nella forma passiva (il primo e terzo) sono al perfetto, mentre in Mc sono al presente; inoltre il secondo uso (quello sulla bocca degli avversari) si presenta come un infinito aoristo in Lc a differenza dell'infinito presente di Mc.

<sup>64</sup> In tre casi su quattro il verbo è al passivo (perfetto / presente / perfetto).

<sup>65</sup> Cf. J.M. ROBINSON, *I detti di Gesù. Il «Proto-Vangelo» dei Detti Q in italiano* (gdt 31), Queriniana, Brescia 2005, 46. Il parallelo matteo (Mt 18,15) non fa tuttavia uso di ἀφίημι; cf. però Mt 18,21.

<sup>66</sup> «Lc 17,1-4 indica chiaramente la comunità come il luogo in cui all'uomo viene concessa la remissione in seguito alla μετάνοια»: LEROY, «ἀφίημι, ἄφεσις», 486.

criticamente incerto.<sup>67</sup> Dei tre usi di Atti solo quello di mezzo (At 8,22) è teologico: sono parole di Pietro rivolte al mago Simone, in cui ciò che viene «rimesso» (cioè «perdonato») è la ἐπίνοια («progetto, proposito») del cuore.<sup>68</sup>

### 3.2 L'uso teologico di ἄφεσις in Luca e Atti

L'opera lucana fa un uso significativo del sostantivo ἄφεσις, attestato complessivamente dieci volte nei due libri (5x+5x). Solo Lc 3,3 ha un parallelo sinottico (in Marco): tutti gli altri passi sono patrimonio esclusivo del terzo evangelista.

Il terzo vangelo impiega per due volte il termine ἄφεσις (Lc 4,18, senza alcun parallelo sinottico), nella composita citazione biblica (Is 61,1 + 58,6) con cui si apre il racconto del ministero pubblico di Gesù (Lc 4,16-30): κηρύττει αἰχμαλώτοις ἄφεσιν (Is 61,1) / ἀποστέλλει τεθραυσμένους ἐν ἄφεσει (Is 58,6). In questi due casi il termine, usato in modo assoluto, significa «remissione» nel senso di «liberazione», ma anche di «perdono»;<sup>69</sup> i destinatari di questa ἄφεσις sono «i prigionieri» (αἰχμαλώτοι) e «gli affranti» (τεθραυσμένοι).

Importante appare, nel vangelo lucano, il legame tra Giovanni Battista e la «remissione dei peccati»: esso è affermato in due circostanze (1,77 e 3,3). Il secondo passo (Lc 3,3) corrisponde perfettamente a Mc 1,4; come Marco, anche Luca dipinge un Giovanni «che predicava un battesimo di conversione in vista della remissione dei peccati». Questa descrizione si carica però di una valenza lucana specifica, in ragione delle parole pronunciate in precedenza da Zaccaria, padre di Giovanni, al momento della circoncisione del figlio (Lc 1,59-79). All'interno di una

<sup>67</sup> Metzger ritiene che l'assenza di queste parole da testimoni antichi e geograficamente diversificati non si possa spiegare come una deliberata espulsione del detto successiva alla distruzione di Gerusalemme del 70 d.C.; si tratta piuttosto di un'inserzione a opera di anonimi copisti: cf. B.M. METZGER, *A textual commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, Stuttgart 1971, 180.

<sup>68</sup> Il termine ἐπίνοια è un *hapax* neotestamentario; nel contesto assume il significato negativo di «progetto *malvagio*».

<sup>69</sup> «Riprendendo Is 61,1; 58,6 (LXX), Lc 4,18 usa due volte ἄφεσις nel senso di *liberazione, libertà*, intesa però anche come *remissione, perdono*»: LEROY, «ἀφίημι, ἄφεσις», 484.

preghiera di benedizione (cf. 1,68 εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ), che è al tempo stesso una parola profetica (cf. 1,67 καὶ Ζαχαρίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ ἐπροφήτευσεν λέγων), Zaccaria ha fatto riferimento a suo figlio Giovanni come a un profeta: καὶ σὺ δέ, παιδίον, προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ (1,76a). Il ministero profetico di Giovanni (il bambino, παιδίον) è presentato dal profeta Zaccaria (suo padre) come un camminare davanti al Signore, per preparare le sue vie: προπορεύσῃ γὰρ ἐνώπιον κυρίου ἐτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ (1,76b).<sup>70</sup> Il v 77 del *Benedictus* connette inestricabilmente la conoscenza / esperienza di salvezza con la remissione dei peccati (1,77 γινῶσιν σωτηρίας [...] ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν):<sup>71</sup> esso afferma che l'esperienza di salvezza consiste nella remissione dei peccati (ἐν locale) o avviene attraverso di essa (ἐν strumentale). L'infinito retto dall'articolo, con cui apre il v 77 (τοῦ δοῦναι γινῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ), fa ancora riferimento al ministero di Giovanni o riguarda già il messia? Il soggetto che rende possibile questa esperienza di salvezza è ancora Giovanni? La risposta è, con ogni probabilità, «sì»: a differenza di Matteo, Luca non ha scollegato Giovanni dalla remissione dei peccati (Lc 3,3). È, pertanto, verosimile che τοῦ δοῦναι (v 77a) sia parallelo a ἐτοιμάσαι (v 76b):<sup>72</sup> «Camminerai davanti al Signore per preparare le sue vie, [cioè] per dare al suo popolo conoscenza di salvezza».<sup>73</sup> La preparazione delle vie del Signore da parte del profeta Giovanni consiste, pertanto, nel «dare al suo popolo (λαός) conoscenza

<sup>70</sup> È possibile che questo Κύριος non sia tanto YHWH quanto piuttosto Gesù, anche se in questo caso ci sarebbe diversità di significato tra Κύριος in 1,68 (= YHWH) e Κύριος in 1,76 (= Gesù).

<sup>71</sup> BOVON, *Vangelo di Luca I*, 130-131: «Non è una conoscenza puramente intellettuale, dal momento che scaturisce dall'esperienza esistenziale del perdono e ha la sua origine in questa relazione viva con Dio». Il termine conoscenza «deve essere inteso nel senso semitico di conoscenza pratica, di sapienza, di fede, di riconoscimento». La salvezza non può che venire con Gesù, con Giovanni viene la conoscenza della salvezza; per Bovon «il popolo conosce la sua salvezza quando si esamina davanti al Signore, si interroga sull'immagine errata che s'è fatto di Dio e si mette all'ascolto della parola». Questa distinzione tra salvezza portata da Gesù e semplice esperienza di salvezza portata da Giovanni non ci sembra del tutto convincente.

<sup>72</sup> Cf. ZERWICK, *Analysis philologica*, 132: si tratta di un infinito finale, parallelo a ἐτοιμάσαι; ID., *Il Greco del Nuovo Testamento*, §385: Luca ama premettere un τοῦ all'infinito, specialmente nel caso del secondo membro di una serie (cf. anche Lc 1,79).

<sup>73</sup> L'altra traduzione possibile suona: «Camminerai davanti al Signore per preparare le sue vie, perché [poi] egli [= il messia] dia al suo proprio popolo esperienza di salvezza».

(cioè, esperienza) di salvezza, nella remissione dei loro peccati».<sup>74</sup>

Il ministero profetico consiste, dunque, nel camminare davanti al Signore per preparare le sue vie, in modo tale che ci sia per il popolo (λαός) esperienza di salvezza nella remissione dei peccati (1,76-77): quella del v 77 è l'ultima di tre apparizioni (vv 69.71.77) del termine «salvezza» (σωτηρία) nel *Benedictus*. Nella parte iniziale della preghiera, Zaccaria ha benedetto il Signore (1,68a) perché «ha visitato e fatto redenzione (λύτρωσις) per il suo popolo» (1,68b); subito dopo ha aggiunto che egli «ha suscitato per noi un corno di salvezza (σωτηρία)» (1,69a). Sono così collegati «redenzione» (λύτρωσις) e «salvezza» (σωτηρία): la salvezza contiene un aspetto di redenzione, di riscatto, o forse addirittura coincide con esso. Al v 71 la salvezza si precisa come «salvezza dai nostri nemici e dalla mano di tutti quelli che ci odiano»: è così chiaro che la salvezza contiene un aspetto di liberazione, di riscatto dei prigionieri. Questa salvezza / liberazione Dio l'ha annunciata «per la bocca dei suoi santi profeti di un tempo» (1,70): il ministero profetico di un tempo consisteva pertanto già nel proclamare una salvezza che è liberazione dalla mano dei nemici. Poco più avanti (1,73b-75a), senza più fare uso del lessico della salvezza, Zaccaria specifica il lato positivo di questa redenzione / liberazione: «di concedere a noi senza paura, strappati (ῥυσθέντας) dalla mano dei nemici, di servirlo in santità e giustizia». La salvezza (σωτηρία) è, dunque, liberazione dal potere dei nemici (il «fare redenzione» del v 68 diventa «essere strappati dalla mano dei nemici» nel v 74) e l'essere strappati dalla mano dei nemici (aspetto negativo) consente di servire il Signore (aspetto positivo). Il ministero profetico di Giovanni resta nel solco del ministero dei profeti di un tempo: in forza del suo (di Giovanni) ministero di preparazione delle vie del Signore, il popolo avrà esperienza di salvezza; una salvezza / liberazione che si precisa infine come remissione dei peccati. Il popolo è strappato dalla mano dei nemici (vv 71.74) nel senso che sperimenta la remissione dei peccati (v 77).

La connessione tra ministero profetico e remissione dei peccati continua a essere rilevante per Luca, anche nel tempo successivo alla risur-

<sup>74</sup> Il termine λαός è qui termine tecnico per indicare Israele come popolo dell'elezione. Sull'uso di λαός nell'opera lucana cf. H. FRANKEMÖLLE, «λαός», in *DENT II*, 157-168, qui 162-165.

rezione. In Lc 24,36-53 manca il lessico della profezia, mentre si trova quello della testimonianza (24,48 ὑμεῖς μάρτυρες τούτων). Non ci sono dubbi, tuttavia, quanto al fatto che per Luca la discesa dello Spirito a Pentecoste, abilita i credenti a un ruolo di tipo profetico: il racconto di Atti lo esprime con sufficiente chiarezza (At 2,16-18). Gli inviati del Risorto sono pertanto profeti / testimoni.<sup>75</sup> La somiglianza di Lc 24,47 con Lc 3,3 è rilevata da tutti i commentatori: dopo aver detto di Giovanni che predicava un battesimo di conversione in vista della remissione dei peccati (3,3 κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν), Luca dice anche degli inviati del Risorto che essi predicheranno la conversione in vista della remissione dei peccati (24,47 καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). L'invio postpasquale consiste per Luca nel compito di predicare, nel nome del Cristo, la conversione «in vista della remissione dei peccati» (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν).<sup>76</sup> L'orizzonte si è dilatato: siamo passati dal λαός (1,68.77), cioè da Israele, a «tutte le genti» (24,47). In Lc 24, inoltre, la remissione non è (come nel caso di Giovanni) immediatamente legata al battesimo;<sup>77</sup> il legame con il battesimo (cristiano) riapparirà, però, in At 2,38.

Il parallelismo tra il profeta Giovanni (Lc 1 e 3) e i profeti / testimoni del tempo successivo alla Pasqua (Lc 24) è evidente.<sup>78</sup> Nel caso di Giovanni si tratta di camminare davanti a Gesù, che Luca già durante il racconto del ministero terreno chiama molte volte «Signore» (7,13; 7,19; 10,1;

<sup>75</sup> Come ulteriore riprova, in At 10,43 Pietro connette inestricabilmente ministero profetico e ruolo di testimonianza: «a lui tutti i profeti rendono testimonianza» (τούτῳ πάντες οἱ προφῆται μαρτυροῦσιν).

<sup>76</sup> La concezione lucana di cosa fosse per Gesù la conversione è così riassunta da Leroy: «un rendersi conto da parte del peccatore [...] della propria situazione e un rivolgersi a colui che accoglie il peccatore e che così gli concede il perdono senza insistere su opere di penitenza (Lc 15). [...] la conversione è un rivolgersi al Kyrios nella fede, a cui risponde la ἄφεσις da parte del Signore» (LEROY, «ἀφίημι, ἄφεσις», 485-486).

<sup>77</sup> «Secondo Lc 24,46-48 il perdono dei peccati per il tempo della chiesa è legato alla predicazione della conversione nel nome di Gesù. L'accettazione del kerygma dei testimoni rende possibile l'incontro del credente col Signore operante nel vangelo» (LEROY, «ἀφίημι, ἄφεσις», 485). Concludendo la sua presentazione della remissione dei peccati nel terzo vangelo, Leroy osserva: «Ciò che al tempo di Gesù è accaduto in una attuazione immediata, nel tempo della chiesa avviene sul piano del kerygma» (Ivi, 486).

<sup>78</sup> Secondo Leroy dietro Lc 24,46-48 si riconosce un intenzionale riferimento alla tradizione marciiana del Battista, che emerge anche in Lc 3,3.10: LEROY, «ἀφίημι, ἄφεσις», 485.

10,39.41; 11,39; *passim*); nel caso degli inviati postpasquali si tratta di camminare davanti al Signore risorto. Il contenuto di questo ministero è sostanzialmente coincidente, mentre si allarga il cerchio dei destinatari: Luca è il teologo dell'unità e della continuità del disegno salvifico. Il ministero dei profeti di un tempo (1,70-71), del profeta Giovanni (1,76-77) e dei profeti del Risorto (24,47-48) deve servire affinché il popolo d'Israele, prima, e tutte le genti, poi, facciano esperienza di salvezza, cioè di liberazione: questa liberazione / salvezza assume, nel tempo messianico, la forma della remissione dei peccati che, nel periodo successivo alla pasqua, viene offerta a tutte le genti.

In modo coerente con il quadro che abbiamo delineato, Pietro chiude la prima predicazione postpasquale (At 2,14-39), rivolta a tutti gli ebrei della terra d'Israele e della diaspora, riuniti a Gerusalemme,<sup>79</sup> con un invito alla conversione (At 2,38), in vista della remissione dei peccati: il mezzo per ottenere tale remissione è qui precisato come il battesimo nel nome di Gesù Cristo, collegato al dono dello Spirito. Restando ancora nell'orizzonte della raccolta di Israele, Pietro in At 5,31 ripresenta il legame tra conversione e remissione dei peccati.

In At 10,43 Pietro, parlando a Cornelio, precisa in questi termini il compito dei profeti / testimoni: si tratta di attestare «che chiunque crede in lui riceve la remissione dei peccati mediante il suo nome». Siamo in perfetta continuità con Lc 24,47, tanto per la presenza del lessico della testimonianza, quanto per la sottolineatura che la remissione dei peccati è mediata dal nome di Gesù. Nel versetto in questione non compare esplicitamente il battesimo nello Spirito (che invece era menzionato in 2,38): la remissione si lega direttamente alla fede. Nell'insieme del racconto della visita a Cornelio, però, il motivo battesimale è ben presente. Quel «chiunque» è gravido di significato: πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν include anche il centurione Cornelio e la sua casa. Per la prima volta nel racconto lucano l'orizzonte della remissione si dilata oltre i confini di Israele.

<sup>79</sup> È l'interpretazione, tra gli altri, di Fusco e Marguerat: cf. V. FUSCO, «Effusione dello Spirito e raduno dell'Israele disperso. Gerusalemme nell'episodio di Pentecoste (Atti 2,1-13)», in *Gerusalemme. Atti della XXVI Settimana Biblica*, Paideia, Brescia 1982, 201-218; D. MARGUERAT – É. JUNOD, *Chi ha fondato il cristianesimo? Cosa dicono i testimoni dei primi secoli* (Religione e religioni 19), EDB, Bologna 2012, 35-57, qui 41-42.



La predicazione di Paolo, da un lato, si pone in perfetta continuità con quella di Pietro e, dall'altro porta a compimento quanto annunciato nelle parole del Risorto riportate in Lc 24. Nella sinagoga di Antiochia di Pisidia, infatti, anche Paolo proclama la remissione dei peccati anzitutto a un pubblico composto da ebrei e simpatizzanti della sinagoga (At 13,38); gli uditori sono infatti esplicitamente identificati da lui come «Israeliti e timorati di Dio» (13,16) e come «fratelli, figli della stirpe di Abramo, e quanti tra voi sono timorati di Dio» (13,26). L'ultimo uso di ἄφεσις in Atti è ancora sulla bocca di Paolo (At 26,18). Si tratta della seconda rievocazione dell'incontro con il Risorto sulla via di Damasco (At 26,9-18; cf. già 22,3-21). Sono parole del Risorto a Paolo, che egli ripete davanti ad Agrippa: «per aprire i loro occhi, per riportarli dalla tenebra alla luce e dal potere di Satana a Dio, perché essi ricevano la remissione dei peccati e la sorte tra i santificati, per la fede in me». I destinatari di tutto ciò sono i gentili. Il passaggio da Israele alle genti, anticipato da quanto Pietro ha compiuto in casa di Cornelio, si è compiuto in modo stabile e definitivo per mezzo di Paolo: si è realizzata così la promessa del Risorto formulata in Lc 24,47.

### 3.3 Bilancio sull'opera lucana

Per Luca la remissione dei peccati è una categoria in grado di esprimere il senso di tutto il ministero di Gesù, come dimostrato dalla doppia presenza di ἄφεσις nella citazione di Lc 4,18 e dal ripetuto uso di ἀφίημι nelle parole rivolte da Gesù al paralitico e alla donna peccatrice. La dilatazione alle genti di tale remissione, cioè la sua destinazione universale, coincide con il contenuto fondamentale delle Scritture (Lc 24,46-47), in stretta connessione con il mistero della morte e risurrezione del messia.<sup>80</sup>

La riconciliazione – che della rimozione del peccato è l'effetto – è costantemente offerta da Dio per la mediazione della testimonianza profetica: dai profeti di un tempo, attraverso Giovanni il Battista, lungo tutto il ministero di Gesù, arrivando a Pietro e infine a Paolo.

<sup>80</sup> Cf. E. MANICARDI, «La terza apparizione del Risorto in Luca», in ID., *Gesù, la cristologia, le Scritture. Saggi esegetici e teologici* (Biblioteca di Teologia dell'Evangelizzazione 1), a cura di M. MARCHESELLI, EDB, Bologna 2005, 285-309, qui 300-303. Questo studio fu pubblicato originariamente in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 1(1997), 5-27.

La remissione dei peccati ha nell'opera lucana una chiara dimensione ecclesiale: non solo nel senso che Pietro e Paolo riprendono e dilatano nel tempo della chiesa, quello cioè successivo alla Pasqua, il ministero del Gesù terreno, ma anche nel senso che – dentro la comunità dei credenti – si fa l'esperienza di una remissione successiva al momento dell'ingresso nella comunità stessa (legato alla fede, al battesimo e al dono dello Spirito). Così s'intravede chiaramente in Lc 17,3b-4 e 11,4: in questi due passi si parla esplicitamente (17,3b-4) o indirettamente (11,4) di rimettere i peccati al «fratello», senza tuttavia che siano indicate le modalità concrete di questa prassi ecclesiale di remissione.

## 4 Il «modello matteoano» di remissione dei peccati

La nostra indagine sul primo vangelo canonico parte dalla mappatura degli usi matteani del campo lessicale ἀφίημι / ἄφεσις (§4.1), per offrire poi un percorso dettagliato all'interno di Matteo (§§4.2-7), che ci consentirà di apprezzare la portata che ha in esso il tema della remissione dei peccati (§4.8).<sup>81</sup> L'evangelista lo svolge, da un lato, con una significativa omissione (§4.2) e, dall'altro, declinando il motivo del perdono dei peccati con l'ausilio di ἀφίημι (§4.4) e di altri verbi affini quali «salvare» (§4.3), «[legare e] sciogliere» (§4.5). Oggetto di questi verbi sono «i peccati», «i debiti», «le trasgressioni», «la bestemmia». Il fatto che la remissione avvenga per l'effusione del sangue di Gesù (Mt 26,28) mostra che questo tema è indebitato con il rituale veterotestamentario dei sacrifici per il peccato; il filo rosso del sangue che riconcilia il popolo con Dio è, infatti,

<sup>81</sup> Il nostro percorso coincide solo in parte con quello proposto da Costin nella sua monografia: T. COSTIN, *Il perdono di Dio nel vangelo di Matteo. Uno studio esegetico-teologico* (Tesi Gregoriana – Serie Teologia 133), PUG, Roma 2006. Questo autore prende successivamente in esame Mt 1,20-23 («Il popolo di Dio e la sua salvezza. La salvezza dai peccati»); Mt 3,2.5-6.11 («La salvezza del popolo nel ministero del Battista»); Mt 9,2-8.9.10-13 («Il perdono dei peccati e la guarigione della malattia. La chiamata dei peccatori»); Mt 12,31-32 («Il peccato non perdonabile. La bestemmia contro lo Spirito Santo»); Mt 26,26-30 («L'Eucaristia per il perdono dei peccati»). Al termine della sua analisi Costin menziona «senza svilupparlo ulteriormente, un altro elemento che è fortemente presente nel vangelo di Matteo: il perdono divino diviene definitivo solo nel caso in cui è seguito dal perdono umano (cf. 18,23-35)» (Ivi, 221). Egli però rimanda lo studio di tale aspetto a un lavoro complementare, più ampio e analitico rispetto a quello da lui condotto sul tema del perdono di Dio.

estremamente importante nel racconto matteoano della passione e morte (§4.6). In Matteo, tuttavia, il motivo del perdono dei peccati non descrive soltanto l'effetto dell'evento pasquale, ma esprime un tratto costante della vita ecclesiale nel tempo successivo alla Pasqua (§4.7).

#### 4.1 Gli usi teologici del sostantivo e del verbo nel vangelo di Matteo

Matteo usa il sostantivo ἄφεσις una sola volta, in senso chiaramente teologico, nelle parole sul calice «versato per le moltitudini in remissione dei peccati (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν)» (Mt 26,28). Non c'è riscontro di questo sintagma nei passi paralleli marciano (Mc 14,24) e lucano (Lc 22,20).

Gli usi teologici matteeani di ἀφίημι sono diciassette, su quarantasette occorrenze complessive del verbo: l'evangelista ha sviluppato con sensibilità propria un tema già presente nelle sue fonti (Mc e Q). In Mt 6,12.14-15 (il Padre nostro con la sua cornice inferiore) troviamo ben sei usi teologici del verbo ἀφίημι; l'oggetto è indicato prima con ὀφείλημα («debito» v 12) e poi con παράπτωμα («trasgressione» vv 14.15).<sup>82</sup> Il Padre nostro proviene dalla fonte dei *loghia* e Mt 6,12 ha un chiaro parallelo in Lc 11,4; non ce l'ha invece l'espansione che, solo in Matteo, segue la preghiera vera e propria (Mt 6,14-15). Le due pericopi successive in cui Matteo ricorre a questo lessico provengono dalla triplice tradizione. In Mt 9,2.5.6 (la guarigione del paralitico) troviamo tre usi teologici del verbo in collegamento con ἁμαρτία («peccati»); le prime due forme sono al perfetto passivo. In Mt 12,31-32 (la disputa su Beelzebul) ci sono ancora quattro usi teologici, tutti all'aoristo passivo futuro; i primi due con βλασφημία (la «bestemmia» contro lo Spirito). Un'ultima area di concentrazione è la seconda parte del discorso ecclesiale, cioè Mt 18,21-35 (4x): nel primo uso (v 21) troviamo ἀφίημι in collegamento con ἁμαρτάνω («peccare»); nel secondo (v 27) con δάνειον («debito»); nel terzo (v 32) con ὀφειλή («debito»); il quarto (v 35) è un uso assoluto.

L'intera sezione di Mt 18,15-35, che costituisce un'ampia parte del cosiddetto discorso ecclesiale (Mt 18), andrebbe propriamente considerata come una rielaborazione redazionale di due *loghia* con ἀφίημι provenienti

<sup>82</sup> L'oggetto è menzionato una sola volta in ciascun versetto; esso però si riferisce a tutti e due gli usi del verbo presenti in ciascun versetto.

della fonte Q (cf. sopra i §§ 3.1 e 3.3), che in Lc 17,3b-4 sono visibili in forma più originaria.<sup>83</sup> A grandi linee si può dire che Mt 18,15-20 è il risultato della composizione redazionale di Lc 17,3b (// Mt 18,15) con materiale speciale di Matteo (cf. Mt 18,16-20), mentre Mt 18,21-35 risulta dalla combinazione di Lc 17,4 (// Mt 18,21) con altro materiale della fonte propria del primo evangelista (cf. Mt 18,22-35). Il verbo ἀφίημι è stato conservato da Matteo solo in 18,21 // Lc 17,4, mentre egli lo ha omesso in 18,15 // Lc 17,3b. Nello spazio ristretto di questa nostra trattazione faremo riferimento soltanto a 18,21-35, lasciando ad altre eventuali occasioni una trattazione dell'intera sezione 18,15-35, come sarebbe suggerito dalla redazione matteana.

## 4.2 Il ministero di Giovanni il Battista (3,1-6)

Nella presentazione matteana di Giovanni il Battista (Mt 3,1-6) il tema della remissione dei peccati è intenzionalmente omesso dall'evangelista: il sintagma εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, che si trova in Mc 1,4, è scomparso da Mt 3,1-2. Matteo sottolinea molto meno di Marco e Luca l'importanza del battesimo di Giovanni:<sup>84</sup> per lui è solo il sangue di Gesù che avrà potere espiatorio, quando sarà versato «per la remissione dei peccati» (26,28). Rimane questa la spiegazione più comunemente accettata tra i commentatori dell'omissione matteana rispetto a Mc 1,4,<sup>85</sup> nonostante il parere contrario di Luz, per il quale Matteo non vedrebbe distinzione alcuna tra il battesimo di Giovanni e quello «cristiano» e la menzione della confessione dei peccati, collegata in Mt 3,6 al battesimo di Giovanni, indurrebbe «a ritenere che con questo battesimo abbia luogo anche la

<sup>83</sup> È questa la linea di W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew. A Critical and Exegetical Commentary* III (ICC), Clark, Edinburgh 1991), 781.

<sup>84</sup> L'insistenza matteana sulla predicazione di conversione di Giovanni (cf. 3,2.8.11) fa di lui un profeta, più che un battezzatore. U. LUZ, *Vangelo di Matteo I* (Commentario Paideia Nuovo Testamento 1.1), Paideia, Brescia 2006 [originale tedesco 2002], 229: «Il suo [di Matteo] interesse è rivolto in primo luogo a Giovanni come profeta e non tanto come Battista».

<sup>85</sup> Cf. per esempio G. MICHELINI, *Matteo. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 37), San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 69; H. LEROY, «ἀφίημι, ἄφεσις», in *DENT I*, 482-487, qui 484-485.

remissione». <sup>86</sup>

### 4.3 Il nome «Gesù» (1,21)

Mt 1,20b-21 riporta le parole che l'angelo rivolge in sogno a Giuseppe. Il lessico adottato in questo versetto fa uso del verbo «salvare» (σώζω): «Egli, infatti, salverà il suo popolo dai loro peccati». Il significato del nome «Gesù» è spiegato dall'angelo in termini che rimandano a un futuro, momentaneamente non precisato: «Soltanto in 26,28, con le parole sul calice, si capirà cosa implichi questa salvezza, ovvero l'offerta della vita di chi porta quel nome». <sup>87</sup> Il termine λαός («popolo») in 1,21 indica Israele, come di consueto in Matteo. <sup>88</sup> Gesù è il messia di Israele e il significato del suo nome è spiegato anzitutto «nel contesto delle aspettative giudaiche: è diffusa aspettativa giudaica che il messia sarà il salvatore del suo popolo. Come aspettativa giudaica però non è abituale l'affermazione che salverà il popolo "dai suoi peccati": qui si rispecchiano le esperienze cristiane con Gesù. Proprio Matteo ha uno specifico interesse alla remissione dei peccati che avviene per mezzo di Gesù e continua efficacemente all'interno della comunità». <sup>89</sup>

<sup>86</sup> LUZ, *Vangelo di Matteo* I, 232. Luz fa osservare come in Matteo non si trovi affermata da nessuna parte la connessione tra battesimo cristiano e remissione dei peccati: non si vede, però, come questa constatazione (giusta) possa deporre per un valore di remissione del battesimo di Giovanni. Sarebbe più coerente sostenere che Matteo non distingue i due battesimi, che per lui non hanno – né l'uno né l'altro – carattere di remissione dei peccati. Nel commento a 26,28, Luz esprime nuovamente così la sua opinione: l'omissione del marciano «in remissione dei peccati» a proposito del battesimo di Giovanni si deve «unicamente alla nuova formulazione della predicazione del Battista in 3,2»; Matteo tende costantemente ad assimilare l'attività del Battista e quella di Gesù e certo «non voleva distinguerle proprio su questo punto»; egli, infatti, ha mantenuto la confessione dei peccati al momento del battesimo al Giordano (cf. Mt 3,6). Così U. LUZ, *Vangelo di Matteo* IV (Commentario Paideia Nuovo Testamento 1.4), Paideia, Brescia 2014 [originale tedesco 2002], 146 nota 1.

<sup>87</sup> MICHELINI, *Matteo*, 51.

<sup>88</sup> Alcuni autori intendono la dichiarazione del v 21 come principio «dogmatico», valido cioè per la chiesa di Gesù; l'uso di *laos* depone, però, contro questa lettura, anche se «il testo non impedisce a ogni lettore di pensare che questa promessa dell'angelo a Israele è stata poi efficace all'interno della chiesa»: LUZ, *Vangelo di Matteo* I, 170 nota 3.

<sup>89</sup> Cf. LUZ, *Matteo* I, 170. Per quanto riguarda le raffigurazioni giudaiche dell'era messianica, Luz ricorda un paio di testi che parlano piuttosto del messia che elimina i peccatori (non i peccati!). Se qualche passo isolato autorizza a pensare che il tempo

#### 4.4 Un potere dato al Figlio dell'uomo e agli uomini (9,2-8)

Mt 9,2-17 sembra formare una sezione unitaria, il cui tema dominante è il conflitto con i capi di Israele: ciò fa sì che l'esistenza della chiesa traspaia allusivamente in tutte e tre le pericopi che la compongono.<sup>90</sup> La sezione contiene tre dispute con tre diversi interlocutori; in questo passaggio «all'evangelista preme dar conto del fossato che si sta aprendo tra Gesù e i diversi raggruppamenti giudaici. Per questa ragione egli dedica una pericope agli scribi, una ai farisei e una ai discepoli di Giovanni».<sup>91</sup>

Cominciando il racconto della guarigione del paralitico, Mt 9,2 presenta (come Mc 2,5) una forma verbale al presente sulla bocca di Gesù («Coraggio, figlio, sono rimessi [ἀφίενται] i tuoi peccati»):<sup>92</sup> i peccati sono perdonati *adesso*. «I lettori cristiani, che vengono essi stessi dall'esperienza del perdono dei peccati, avvertono che a quest'uomo è capitato l'evento decisivo, la salvezza. Sin dall'inizio la storia è orientata verso il perdono dei peccati [...]. Poiché si tratta del perdono dei peccati, questa storia diventa trasparente: ogni lettore cristiano, uomo o donna che sia, vi si può ritrovare».<sup>93</sup> A differenza di Mc 2,6 («Chi può rimettere i peccati se non Dio solo?»), Mt 9,3 non racconta più perché – secondo gli scribi – Gesù bestemmierebbe: «i suoi lettori giudeocristiani [...] forse non avrebbero più capito perché le parole di Gesù che annunciano il perdono dei peccati dovrebbero essere una bestemmia».<sup>94</sup> Il v 6 costituisce il cuore della storia: Gesù fa riferimento a se stesso come «Figlio dell'uomo»; per la comunità, cioè, egli è il giudice escatologico

---

messianico possa essere immaginato come privo di peccati, non si tratta in ogni caso di un tratto stabile delle raffigurazioni escatologiche: cf. LUZ, *Matteo I*, 170 nota 1.

<sup>90</sup> U. LUZ, *Vangelo di Matteo II* (Commentario Paideia Nuovo Testamento 1.2), Paideia, Brescia 2010 [originale tedesco 2007], 56. Per questo autore l'avversità dei capi d'Israele per Gesù, attestata dagli episodi marciiani che Matteo impiega qui, è la ragione per la quale l'evangelista ha disposto il suo intreccio in questo modo e non in un altro: *adesso* Matteo torna a Marco, perché il filo della narrazione marciiana di Mc 2 è importante proprio per quel tema che *ora* vuole trattare, cioè la relazione ostile tra Gesù e i capi di Israele.

<sup>91</sup> LUZ, *Vangelo di Matteo II*, 67.

<sup>92</sup> La *lectio* al presente è da preferirsi a quella al perfetto: è la testimonianza concorde dei codici Sinaitico (Ⲁ) e Vaticano (B).

<sup>93</sup> LUZ, *Vangelo di Matteo II*, 58.

<sup>94</sup> LUZ, *Vangelo di Matteo II*, 59.

del mondo.<sup>95</sup> «Sulla terra» significa «già adesso»: è lui che ora perdona i peccati.<sup>96</sup> Il v 8 è la conclusione, che riprende il centrale v 6: «Vedendo, le folle ebbero timore e glorificarono Dio che aveva dato un tale potere agli uomini». «L'espressione non significa che Gesù sia "un uomo tra gli altri", bensì si tratta dell'autorità della comunità di rimettere i peccati»;<sup>97</sup> τοῖς ἀνθρώποις non è un dativo di vantaggio («a vantaggio degli uomini»), ma un complemento di termine («agli uomini»).<sup>98</sup> Dall'ἔξουσία del Figlio dell'uomo (v 6) discende l'ἔξουσία della comunità (v 8): il versetto conclusivo ricorda alla comunità ciò che essa stessa ha sperimentato e ora può vivere. L'origine di questa esperienza è il potere del figlio «dell'uomo» che rende capaci «gli uomini» di rimettere i peccati.<sup>99</sup>

<sup>95</sup> Giustamente Luz interpreta come teologico l'uso di «Figlio dell'uomo» in questo contesto: LUZ, *Vangelo di Matteo* II, 59. Di diverso avviso è Michelini nel cui commentario l'interpretazione di «Figlio dell'uomo» occupa ampio spazio: «Se si optasse per intendere in senso non teologico, tra l'altro, questa interpretazione spiegherebbe la conclusione della pericope» (MICHELINI, *Matteo*, 159). Michelini conclude così la sua esegesi: «Qualunque sia il senso da dare a questa frase, ciò che Gesù compirà alla fine della sua vita sulla terra, con lo spargimento del suo sangue annunciato in 26,28 sarà in sintonia con i gesti di perdono che ha compiuto – anzitutto verso il paralitico – durante il suo breve ministero terreno» (Ivi, 159). Questo autore non vede una dimensione ecclesiale nel v 8: per lui il potere dato «agli uomini» deve intendersi come dato «a Gesù», Figlio dell'uomo.

<sup>96</sup> Luz introduce qui una distinzione tra remissione (al presente) e cancellazione (nel futuro escatologico), che non è del tutto motivata: il perdono dei peccati «non esclude il giudizio del Figlio dell'uomo, ma nel giudizio finale il peccato rimesso è cancellato». «Il perdono dei peccati che anche la comunità ha sperimentato, avviene quindi in vista del giudizio universale»; questa sarebbe la ragione dell'uso qui del titolo «Figlio dell'uomo»: LUZ, *Vangelo di Matteo* II, 59.

<sup>97</sup> LUZ, *Vangelo di Matteo* II, 60.

<sup>98</sup> LUZ, *Vangelo di Matteo* II, 60 nota 2.

<sup>99</sup> La storia di Marco diventa per Matteo «una espressione fondamentale della propria fede. [...] Matteo va ancora oltre il secondo vangelo esplicitando che cosa significhi il potere del Figlio dell'uomo per la propria comunità. Se il Figlio dell'uomo è colui al quale è stata data ogni potestà in cielo e in terra, ciò significa che la sua autorità continua a essere operante, ovunque egli sia con i suoi, tutti i giorni fino alla fine del mondo. Così per Matteo la nostra storia non è soltanto un riferimento alla spettacolare presenza di Dio nel Figlio dell'uomo, manifestatasi allora, ma è anche, allo stesso tempo, un richiamo alla realtà, di cui la comunità vive costantemente grazie al Figlio dell'uomo»: LUZ, *Vangelo di Matteo* II, 61. Per tutta l'esegesi riformata, il racconto del paralitico guarito / perdonato è espressione della salvezza *sola gratia*: la grazia, però, «non rende l'uomo semplicemente passivo, bensì lo rende attraverso la remissione che egli stesso compie nei confronti di altri uomini, una espressione del potere del Figlio dell'uomo di rimettere i peccati» (LUZ,

A conclusione del suo commento, Michelini esplicita in una serie di domande il legame di questo testo con Mt 1,21 e 26,28:<sup>100</sup> «sarà sempre attuata in questo modo la sua azione di liberazione dal male? [...] quanto sarà facile, e come accadrà, che il popolo di Israele sia finalmente “salvato” (cfr. 1,21) dai suoi peccati?». Per avere una risposta il lettore deve attendere il racconto della passione (26,28).

#### 4.5 Legare e sciogliere dentro la chiesa (16,19 e 18,18)

I due detti su «legare» e «sciogliere» di Mt 16,19 e 18,18 si riferiscono rispettivamente a Pietro e alla chiesa.<sup>101</sup> Qui troviamo una terminologia ancora diversa, per esprimere tuttavia un contenuto affine a quello dei passi già esaminati, in cui compariva dapprima «salvare da» (1,21) e poi «rimettere i» peccati (9,2-8).

«Legare» / «sciogliere» (δέω / λύω) in Mt 16,19: «Ti darò le chiavi del regno dei cieli e ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli e ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli».

Il v 19 riformula in termini di funzione ciò che il v 18 esprime in termini architettonici: «Non si tratta più della “costruzione” della chiesa, bensì delle chiavi del regno dei cieli».<sup>102</sup> In questo passo si pensa a un'autorità delegata al Pietro terreno.<sup>103</sup> In cosa consiste questo potere delle chiavi? Cosa si vuol dire con «legare» e «sciogliere»? L'interpretazione più corretta (peraltro tradizionale) prende le mosse dalla coppia rabbinica אסר / החר:<sup>104</sup> i termini si riferiscono all'interpretazione della legge; essi si-

---

*Vangelo di Matteo II, 62).*

<sup>100</sup> MICHELINI, *Matteo*, 160.

<sup>101</sup> Dal punto di vista di storia della tradizione, Mt 16,18-19 e 18,18 «si sono certamente sviluppati a partire da un *unico* detto più originario»: F. STAUDINGER, «δέω», in *DENT I*, 772-776, qui 775.

<sup>102</sup> LUZ, *Vangelo di Matteo II*, 578.

<sup>103</sup> LUZ, *Vangelo di Matteo II*, 578. Cf. anche MICHELINI, *Matteo*, 274-275: l'immagine delle chiavi consegnate implica un affidamento di autorità. Di quale autorità è investito il discepolo? Il potere delle chiavi dato a Pietro riguarda il regno presente, dove si è già instaurata la signoria di Dio.

<sup>104</sup> Così anche STAUDINGER, «δέω», 774.



gnificano «vietare» / «permettere», mediante una decisione halakica.<sup>105</sup> Per quanto più raramente, essi possono però indicare anche un'attività giudiziaria: «legare» / «sciogliere» = «mettere in catene» / «assolvere». La distanza tra i due significati non è così grande: i rabbini sono, infatti, convinti che Dio ratifichi le decisioni halakiche e le sentenze dei loro tribunali. «Nel nostro passo si deve pensare, più verisimilmente, all'insegnamento; in 18,18 all'attività giudiziaria, senza che i due significati si escludano».<sup>106</sup>

Il passo di Mt 23,13a conferma questa interpretazione, impiegando un'immagine uguale e contraria: «Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, perché *chiudete* il regno dei cieli davanti agli uomini». Compito di Pietro è pertanto «aprire il regno dei cieli agli uomini, e precisamente attraverso la sua interpretazione vincolante della legge. [...] La chiave per il cielo sono dunque i comandamenti di Gesù che Pietro proclama e spiega».<sup>107</sup> È dunque assolutamente condivisibile la posizione di quanti ritengono che il servizio di Pietro nella chiesa consista nel far valere l'insegnamento di Gesù e tuttavia «la formulazione generica con  $\delta \epsilon \acute{\alpha} \nu$  suggerisce [...] un'interpretazione il più aperta possibile, senza escludere in linea di principio, ad esempio, l'idea della disciplina ecclesiastica del perdono dei peccati. In 18,18 questa idea starà chiaramente in primo piano, alla luce del contesto di quel passo»;<sup>108</sup> possiamo, però, ritenere che anche in 16,19 la coppia «legare» / «sciogliere» si carichi di entrambi i significati, quello

<sup>105</sup> STAUDINGER, «δέω», 775: in 16,19 l'espressione indica la pienezza del potere magisteriale attribuito a Pietro; la pienezza della potestà magisteriale quale funzione di Pietro assicura la continuità della tradizione mattea con il Gesù terreno. Cf. anche MICHELINI, *Matteo*, 274-275: che cosa implichi precisamente l'autorità di Pietro è oggetto di discussione. Il simbolo delle chiavi rappresenta la conoscenza, ma il potere delle chiavi è specificato qui da quello di legare e sciogliere. Questa endiadi si trova in alcuni Targumim palestinesi e nella letteratura rabbinica: dichiarare proibito / lecito; oppure imporre / togliere un obbligo. Michelini elenca cinque interpretazioni principali e sceglie l'ultima: un potere di tipo dottrinale, rabbinico; un potere essenzialmente didattico.

<sup>106</sup> LUZ, *Vangelo di Matteo* II, 579. Anche STAUDINGER, «δέω», 774 presenta la coppia di termini come espressione tecnica nel giudaismo rabbinico sia del potere disciplinare che della potestà magisteriale halakica. In senso disciplinare i termini indicano spesso l'infrazione e l'abrogazione della scomunica sinagogale, mentre nel campo del magistero significano l'esegesi autoritativa della legge («proibire e permettere») da parte del rabbino competente.

<sup>107</sup> LUZ, *Vangelo di Matteo* II, 579.

<sup>108</sup> LUZ, *Vangelo di Matteo* II, 580.

didattico e quello disciplinare.

Se il passo di Mt 16,19 indichi uno specifico ministero petrino o se, invece, Pietro sia qui semplicemente il prototipo del discepolo è una delle poche questioni che ancora dividono gli esegeti su base confessionale. Per un esegeta riformato come Ulrich Luz, in 16,19 – come 18,18 mostrerà chiaramente – «si tratta dell'autorità di ogni discepolo e di ogni comunità. Ancora una volta ci imbattiamo nel fenomeno dell'intreccio tra unicità storica di Pietro e il suo carattere tipico di ogni discepolo».<sup>109</sup> Prescindendo dalla trasmissibilità o meno di tale ministero, si potrebbe però impostare in altri termini la questione.<sup>110</sup> È noto che Matteo ha come fonte principale Marco: orbene, proprio in relazione alla figura di Pietro, si nota una significativa rielaborazione redazionale, così che Pietro appare in Matteo un personaggio poliedrico, non solo il *typos* del discepolo e il portavoce dei discepoli come emergeva nella sua fonte. In Matteo sembra di assistere a un paradosso: Pietro è il discepolo che ha rinnegato Gesù, ma è stato da lui incaricato di moltiplicare il perdono divino verso gli altri discepoli, come testimonia in modo particolare, tra i passi petrini, proprio Mt 16,17-19. Lo studio della redazione matteana di tutti i brani petrini, sia quelli provenienti da Marco, sia i passi esclusivi di Matteo porta a vedere che nella tradizione di quella chiesa (probabilmente insediata ad Antiochia) si è sviluppata una riflessione sul ruolo di Pietro come «discepolo del perdono». Se anche il suo ruolo non appare come esclusivo (cf. Mt 18,18), certamente la storia personale di Pietro e le parole di Gesù a lui rivolte (Mt 16,19) lo mostrano come un discepolo rappresentativo, sia in relazione all'insegnamento di Gesù sul perdono fraterno sia in relazione a ciò che in seguito nella chiesa diventerà un vero e proprio ministero del perdono. L'immagine di Pietro come discepolo del perdono in Matteo è debitrice probabilmente a una rielaborazione del fatto del rinnegamento, un ripensamento che ha lasciato delle tracce profonde nella redazione dei testi petrini esclusivi del primo vangelo.

<sup>109</sup> LUZ, *Vangelo di Matteo* II, 580. Nella stessa direzione si muove anche STAUDINGER, «δέω», 776: «La funzione di roccia propria di Simone è storicamente irripetibile»; in essa si concretizza la permanente peculiarità della chiesa nel suo legame con Gesù Cristo.

<sup>110</sup> Per questa riflessione sono in debito verso Paolo Bosi e il suo progetto di dissertazione dottorale in fase di elaborazione presso la Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna.

«Legare» / «sciogliere» (δέω / λύω) in Mt 18,18: «Amen dico a voi: quanto legherete sulla terra sarà legato nel cielo e quanto scioglierete sulla terra sarà sciolto nel cielo».

Questo *loghion* si riferisce a ogni discepolo, che perdona i peccati oppure li serba a mente (e li ricorda all'assemblea).<sup>111</sup> Se in 16,19 il detto contiene anche un riferimento – per quanto non esclusivo – alle decisioni dottrinali («proibire / permettere»), qui la coppia «legare / sciogliere» rimanda piuttosto a decisioni giudiziarie.<sup>112</sup> Nel contesto, i termini δέω / λύω significano «conservare» i peccati / «rimettere» i peccati. Il *loghion* attribuisce, così, alle decisioni dei discepoli un peso enorme; le decisioni della comunità e dei suoi membri acquistano un peso inaudito e insuperabile: «Con il perdono concesso o negato i discepoli impegnano il cielo, cioè Dio, non soltanto adesso, ma anche per i suoi pronunciamenti nel giorno del giudizio finale».<sup>113</sup> L'applicazione del *loghion* in questo passo ha dunque una connotazione più univoca rispetto a 16,19, ma il significato didattico e quello disciplinare non sono in ogni caso opposti e inconciliabili.<sup>114</sup>

<sup>111</sup> Così U. LUZ, *Vangelo di Matteo III* (Commentario Paideia Nuovo Testamento 1.3), Paideia, Brescia 2013 [originale tedesco 1997], 69-70. Del medesimo parere è anche Michelini, per il quale «la frase ora è al plurale e coinvolge tutti i membri della chiesa, la loro facoltà di intervenire verso i fratelli, il potere e il dono della riconciliazione»: MICHELINI, *Matteo*, 298-299.

<sup>112</sup> Per Staudinger invece, proprio a motivo del parallelismo con 16,19, anche in 18,18 il pensiero di Matteo sarebbe rivolto in primo luogo al potere magisteriale: STAUDINGER, «δέω», 776. Esso, però, andrebbe concepito – al modo giudaico – come una dottrina orientata in senso etico-pratico, per cui l'intento redazionale matteano nel coordinare i due detti (16,19 e 18,18) è probabilmente da vedere in questo: «affermare che la comunità operante in 18,15-18 si sa fondata sulla dottrina di Gesù garantita da Pietro, e dal Kyrios in essa presente si sente autorizzata e obbligata a provvedere alla disciplina al suo interno». Come si vede anche l'impostazione di Staudinger recupera un aspetto disciplinare.

<sup>113</sup> LUZ, *Vangelo di Matteo III*, 69-70.

<sup>114</sup> LUZ, *Vangelo di Matteo III*, 70. Che significato ha questo *loghion* fortemente giuridico in un contesto che parla di un perdono illimitato? Per Luz si tratta di un modello pedagogico: le chiese hanno costantemente riferito Mt 18,15-18 alla scomunica che sta al servizio della pedagogia divina e, quindi, in definitiva al servizio della grazia.

## 4.6 Il sangue di Gesù e la remissione dei peccati (26,28)

Nel contesto del racconto matteoano della passione (cc 26–27) occupa grande spazio il tema del sangue di Gesù, che le parole da lui pronunciate durante l'ultima cena legano alla remissione dei peccati (26,28 εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν).

L'unica occorrenza matteana del sostantivo ἄφεσις si trova proprio qui, all'interno delle parole di Gesù sul calice: «Questo infatti è il mio sangue dell'alleanza, versato per i molti, in remissione dei peccati» (26,28). Per l'evangelista, la remissione dei peccati è il centro della missione di Gesù: «con la celebrazione della cena del Signore la comunità viene a partecipare della virtù e della benedizione della morte di Gesù»; i detti esplicativi sul pane e sul calice sono «parole di conforto che consentono alla comunità di partecipare dei benefici della morte di Gesù celebrando il rito del mangiare e del bere». <sup>115</sup> I precedenti passi matteani sul perdono dei peccati (la seconda parte del discorso ecclesiale in 18,15-20.21-35 e, più remotamente, il Padre nostro in Mt 6,7-15) «acquistano la loro profondità alla luce della cena del Signore: perdonare ad altri la loro colpa significa partecipare alla missione di Gesù e corrispondere al dono che si è ricevuto da lui». <sup>116</sup>

Collegando la tradizione della cena, proveniente da Mc 14,24, con la formula derivante dalla tradizione del Battista (Mc 1,4: «un battesimo di conversione per la remissione dei peccati»), Matteo compone un enunciato che ricorda il rituale dei sacrifici per il peccato (cf. Lv 4–5): «Come il sacerdote mediante il compimento del sacrificio attua l'espiazione, cosicché Jahvé concede la remissione all'offerente, così Gesù mediante la sua morte cruenta sulla croce attua l'espiazione che produce la remissione. Nell'ἄφεσις ἁμαρτιῶν consiste, secondo Mt, l'azione salvifica di Gesù». <sup>117</sup> È del tutto evidente che da questo detto sul sangue non si può eliminare una connotazione sacrificale-espiatoria. Dagli studi di Michelinì recepiamo l'indicazione che Mt 26,28 deve essere letto all'interno del contesto generale del racconto matteoano di passione e morte: il filo rosso costituito dal motivo del sangue con valore espiatorio è il punto qualificante

<sup>115</sup> LUZ, *Vangelo di Matteo* IV, 145.

<sup>116</sup> LUZ, *Vangelo di Matteo* IV, 146.

<sup>117</sup> LEROY, «ἀφίημι, ἄφεσις», 485.

dell'interpretazione di questo autore;<sup>118</sup> il valore espiatorio del sangue di Gesù – di cui Matteo parla a più riprese nel suo racconto della passione – è messo a disposizione dei discepoli nella cena.

Tre passi debbono essere letti in sequenza: le parole di Gesù durante la cena (26,26-30), la morte di Giuda (27,3-10), la reazione del popolo davanti alla proposta di Pilato (27,24-26). Nel racconto matteoano della cena (26,26-30) le parole sul calice occupano un posto centrale: è qui infatti che si trova lo specifico del primo evangelista, rispetto alle altre testimonianze neotestamentarie (Marco, Luca e Paolo). Matteo è l'unico ad associare il versamento del sangue alla remissione dei peccati: in questo modo egli rende ragione del nome che fu imposto a Gesù da Giuseppe su ordine dell'angelo, un nome che ha a che fare con il peccato del popolo (1,21). I «molti» a cui si riferisce Gesù in 26,28 (cf. già 20,28) sono anzitutto i figli di Israele (il *λαός* di 1,21) e poi tutti gli altri popoli (i gentili).<sup>119</sup> In linea con quanto insegnato nel discorso della montagna, la liberazione dai peccati avrà luogo mediante il dono della propria vita da parte del messia. È soltanto al momento dell'ultima cena che il lettore riceve il chiarimento decisivo sul modo in cui Gesù intende reagire al peccato e al male: «La morte di Gesù è per il bene dei peccatori e, in Matteo, ha un significato chiaramente espiatorio».<sup>120</sup>

Il racconto della morte di Giuda si trova in Mt 27,3-10.<sup>121</sup> Soltanto nel racconto matteoano della passione troviamo espressa l'idea che Giuda si pente di quanto ha fatto. Il verbo impiegato al v 3b da Matteo (*μεταμέλομαι*) va inteso nel senso di un pentimento vero e genuino.<sup>122</sup> Un primo segno di pentimento può essere ravvisato già nella restituzione

<sup>118</sup> La tesi si trova compiutamente dispiegata in G. MICHELINI, *Il sangue dell'alleanza e la salvezza dei peccatori. Una nuova lettura di Mt 26-27* (AnGreg 306), Gregorian & Biblical Press, Roma 2010. In questa sede facciamo direttamente riferimento al commentario di Michelini già più volte citato, in cui l'autore riprende i risultati della sua indagine sul sangue dell'alleanza.

<sup>119</sup> MICHELINI, *Matteo*, 414-415. La formula con «molti» (*πολλοί*) richiama in effetti Is 53,11-12 in cui queste moltitudini (menzionate tre volte) sono probabilmente da identificarsi con i gentili.

<sup>120</sup> MICHELINI, *Matteo*, 415.

<sup>121</sup> MICHELINI, *Matteo*, 428-433.

<sup>122</sup> Secondo Schneider, invece, il NT userebbe *μεταμέλομαι* per esprimere «non tanto un cambiamento nella coscienza, quanto il sentimento che si prova riguarda a una cosa o a un'azione»: G. SCHNEIDER, «*μεταμέλομαι*», in DENT II, 352.

delle trenta monete d'argento (v 3b). In ogni caso, la frase pronunciata da Giuda al v 4 toglie ogni dubbio in proposito: «Ho peccato, consegnando sangue innocente». Giuda riconosce l'innocenza di Gesù e confessa la sua colpa con un'espressione ben attestata nell'AT:<sup>123</sup> «quel vero pentimento è associato a una confessione pubblica il che potrebbe dunque avere un significato espiatorio».<sup>124</sup> Questo è il punto specifico dell'interpretazione sostenuta da Michelini: non si può in alcun modo ricavare dal testo che il suicidio di Giuda sia un gesto di disperazione; dopo aver confessato pubblicamente il suo peccato, Giuda sta piuttosto cercando il perdono. L'espressione «ho peccato» esprime una inequivocabile assunzione di responsabilità e dopo una confessione di tal genere ci si può attendere da Dio una punizione, ma forse anche il perdono. Perché allora Giuda si suicida? Secondo alcuni filoni di riflessione ebraica, la morte in sé è in grado di ottenere il perdono dei peccati; la morte è espiazione per tutti i peccati, volontari o meno: con la morte (quasi) tutti i peccatori sono riconciliati con Dio. Se il perdono non si ottiene senza pentimento, non lo si ottiene nemmeno senza un positivo atto espiatorio: Giuda allora, nella presentazione matteana, può aver tentato di uscire dalla situazione drammatica in cui si era cacciato, attraverso i mezzi ritenuti idonei nel sistema religioso del suo tempo e specificamente attraverso il suicidio.<sup>125</sup> I lettori di Matteo potrebbero dunque avere intravisto nella morte di Giuda un atto auto-espiatorio.

Un primo riferimento al sangue compare sulla bocca di Giuda al v 4 («Ho peccato, consegnando sangue innocente»): si tratta inequivocabilmente del sangue di Gesù, da lui riconosciuto come «innocente». Il motivo riappare nella seconda parte del racconto (v 6: «prezzo di sangue»; v 8: «campo di sangue»): a chi si riferisce questo sangue? Il denaro che Giuda ha restituito è definito dai sommi sacerdoti «prezzo di sangue» (v 6); con esso viene acquistato un campo che – da quel momento in poi – cambia nome: da «campo del vasaio» (v 7) a «campo di sangue» (v 8). Per Matteo

<sup>123</sup> Cf. l'uso di ἡμαρτον nella LXX di Gs 7,20; 2Sam 24,10; Mi 7,9; Sal 40,5 e 50,6.

<sup>124</sup> MICHELINI, *Matteo*, 429. «Le parole di Giuda infatti sono identiche a quelle in uso nella Bibbia ebraica per esprimere la richiesta formale di un perdono dei peccati» (Ivi, 430).

<sup>125</sup> Che il suicidio possa essere visto come risposta positiva al peccato lo mostra anche il caso di Alcimo, secondo *Bereshit Rabbah* LXV,22 (nel commento a Gen 27,27): la morte di quel colpevole compie l'espiazione.

si compie così un passo della Scrittura (vv 9-10), che egli attribuisce a Geremia. Non dobbiamo assimilare Matteo a Luca: il racconto che Luca pone sulle labbra di Pietro in At 1,16-22 mostra un orientamento peculiare: senza dubbio, in quel caso il sangue che dà il nome al campo è quello di Giuda. Per Matteo, invece, il sangue che identifica il campo in cui viene sepolto Giuda è con ogni probabilità il sangue di Gesù: è l'auto-donazione sacrificale del messia che compirà quello che Giuda ha tentato di realizzare con l'auto-espiazione implicata nel suo suicidio. Il sangue che identifica il campo non può in nessun modo essere quello di Giuda che, per Matteo, tra l'altro si uccide per impiccagione e, quindi, senza alcun spargimento di sangue (Mt 27,5 ≠ At 1,18): il sangue di cui si parla è quello sparso da Gesù, lo stesso di cui egli ha parlato nel contesto della cena.

I commentatori sono concordi nell'affermare che la citazione dei vv 9-10 dipende principalmente da Zc 11,11-13: da lì provengono le trenta monete d'argento, come pure l'idea che esse possano venire collocate nel tempio. Se Matteo rimanda a Geremia non è per distrazione, ma perché – diversamente da Zaccaria – in Ger 39 LXX / 32 TM il motivo del campo ha un orientamento del tutto positivo: il suo acquisto è un segno di speranza per il futuro (cf. vv 15.25.42-44). La profezia che si adempie non è, dunque, primariamente quella della vendita del messia per qualche moneta d'argento (Zc 11), ma quella dell'acquisto di un campo – il cui nome originario viene mutato – che diventa motivo di speranza per il futuro (Ger 39). «Campo del sangue di Gesù» sarà chiamato quel «campo del vasaio»: è il sangue di Gesù, nel suo valore espiatorio, che costituisce il vero fondamento della speranza di salvezza, legata all'acquisto di un campo, come profetizzato da Ger 39.

La breve scena con cui si conclude il processo davanti a Pilato (27,24-26) sembra essere dominata dall'ironia: i personaggi compiono gesti o dicono parole il cui significato sfugge loro in tutto o in parte. Il gesto compiuto da Pilato di lavarsi le mani (v 24) è già profondamente ironico; ancor più lo sono le parole pronunciate da «tutto il popolo» (v 25: πᾶς ὁ λαός).<sup>126</sup> È questo livello – non percepito dai personaggi del racconto –

<sup>126</sup> La qualità essenzialmente ironica di queste parole svuota d'importanza i vari tentativi di ridurre la portata del sintagma «tutto il popolo», operazione in cui lo stesso Micheli si impegna a fondo. Per lui in questo versetto *laos* è sinonimo di «folla» e il

che Matteo vuole sia avvertito dal suo lettore. Le parole sul sangue («Il suo sangue su di noi e sui nostri figli») vanno interpretate dentro il filo rosso che l'evangelista sta dipanando sul valore espiatorio del sangue di Gesù, a beneficio di Israele e delle genti.<sup>127</sup> Matteo comprende gli eventi della passione e morte del messia dentro la categoria del sacrificio espiatorio, finalizzato al perdono dei peccati. La scena vuole mostrare, al di là della consapevolezza con cui le parole sono dette dai locutori, come avverrà il perdono dei peccati di Israele e poi di tutte le genti: mediante la morte del messia. L'aspersione con il sangue comporta salvezza e protezione: «Il sangue versato da Gesù salva tutti, anche, e soprattutto, il popolo dal quale egli proviene».<sup>128</sup>

---

sintagma indica semplicemente «tutti coloro che si trovavano là quel giorno»: MICHELINI, *Matteo*, 441-442. Appoggiandosi a Saldarini, Michelini sostiene infatti che *laos* non avrebbe costantemente in Matteo il significato tecnico di «Israele popolo dell'alleanza». Anche ammettendo che ciò corrisponda a verità, si può rilevare che le motivazioni addotte da questo autore per rigettare una lettura antigudaica di 27,25 (cf. *Ivi*, 442) partono in verità dal presupposto che *laos* in questo versetto indichi precisamente «il popolo di Israele»: «nel pretorio di Gerusalemme era impossibile che ci fosse "tutto" il popolo d'Israele»; «la comunità di Matteo si doveva sentire comunque parte di quelli che stanno davanti a Pilato», cioè del «popolo di Israele nella sua dimensione corporativa».

<sup>127</sup> Michelini rifiuta tanto l'interpretazione che vede nelle parole di tutto il popolo una formula di auto-maledizione, quanto quella che vi legge una assunzione di responsabilità: MICHELINI, *Matteo*, 442-443. Egli rifiuta anche l'interpretazione basata sull'ironia, nella misura in cui essa vorrebbe fare di tutti gli ebrei dei cripto-cristiani. Ci pare tuttavia di poter affermare che la sua esegesi (che evita accuratamente il rischio indicato sopra) è - di fatto - nella linea di una lettura ironica della frase pronunciata dal *laos*.

<sup>128</sup> MICHELINI, *Matteo*, 445. Nella sua argomentazione questo autore si appoggia anche al passo criticamente incerto di 27,49b (*Ivi*, 448-449). Vari testimoni importanti del testo, come i codici  $\aleph$  e B, presentano al v 49 un testo lungo («un altro, presa una lancia, colpì il suo fianco e uscì acqua e sangue»), che mostra evidenti parentele con Gv 19,34: per questa ragione i commentatori lo ritengono normalmente una glossa. Rispetto a Gv, in Mt il colpo di lancia è, però, collocato prima della morte di Gesù e l'ordine delle parole è rovesciato: precede l'acqua e segue il sangue. Michelini ritiene che questo testo sia perfettamente in linea con l'insieme del racconto matteoano e propende per la sua autenticità: esso attesterebbe la medesima teologia del sangue dell'alleanza sparso per i peccatori, che abbiamo incontrato nei tre testi sopra considerati. Nella versione matteoana il colpo di lancia giustificerebbe il grido di dolore del v 40 e sarebbe la causa immediata della morte di Gesù. Quest'ultimo dato, contrastante con le altre attestazioni evangeliche, avrebbe portato all'estromissione del passo nella tradizione manoscritta.



## 4.7 La remissione dei peccati nella vita ecclesiale (6,12.14-15 e 18,21-35)

Nei testi che abbiamo investigato nei §§ 4.4 (consacrato a Mt 9,2-8) e 4.5 (dedicato a Mt 16,19 e 18,18) si è già palesata la dimensione ecclesiale della remissione: quel perdono dei peccati che, per Matteo, rappresenta l'essenza stessa della missione di Gesù, come il suo nome profetizza (1,21) e la sua passione e morte esprime in più punti (cc 26–27), è anche un tratto caratteristico di quella chiesa che nasce dall'opera messianica.

Nella pagina che chiude il vangelo secondo Matteo (Mt 28,16-20), prendendo congedo dagli undici discepoli, il Risorto dichiara di aver ricevuto da Dio (ἐδόθη è un passivo teologico) – evidentemente a partire dalla risurrezione stessa – «ogni potere» (πᾶσα ἐξουσία) in cielo e sulla terra: è questo Gesù dotato della pienezza della ἐξουσία che resta con i suoi «fino alla consumazione del tempo» (28,20). Il termine ἐξουσία evoca una serie di precedenti passi matteani (7,29; 9,6.8; 21,23-27 [4x]; cf. 10,1).<sup>129</sup> In particolare, come abbiamo visto sopra, la guarigione del paralitico (9,2-8) è stata presentata dall'evangelista come espressione della ἐξουσία di rimettere i peccati sulla terra posseduta anzitutto dal Figlio dell'uomo (9,6), ma – più largamente – data da Dio «agli uomini» (9,8). Su questo sfondo acquista il suo significato la dichiarazione del Risorto in 28,20: «Una parte di “ogni potere” che è stato dato “in cielo e in terra” al Glorificato, è il suo potere di perdonare i peccati “sulla terra”»,<sup>130</sup> «Tutto ciò che nella vita di Gesù già si era potuto vedere, ma limitato e non incontestato, grazie alla risurrezione, tutto questo viene ora riunito, esteso e assolutizzato».<sup>131</sup>

In quali circostanze la comunità dispiega tale potere di remissione? In quali situazioni esso è sperimentato dai credenti nel tempo successivo alla Pasqua? La celebrazione ecclesiale della cena è indubbiamente un momento in cui si rinnova il perdono dei peccati (26,28): è la morte espiatoria di Gesù che viene in essa viene ripresentata, a beneficio della comunità credente.<sup>132</sup> Si tratta, però, sempre e soltanto del perdono

<sup>129</sup> Anche il sintagma «ogni cosa» ricorda un passo precedente (11,27).

<sup>130</sup> LUZ, *Vangelo di Matteo* II, 60.

<sup>131</sup> LUZ, *Vangelo di Matteo* IV, 502.

<sup>132</sup> Pur nell'assenza del comando esplicito a «fare questo» (cf. invece Lc 22,19), il fatto stesso che Matteo riporti l'episodio è espressivo del fatto che la comunità celebra la cena

originario, con cui Dio ci fa passare dalla tenebra alla luce, oppure la remissione riguarda anche i peccati commessi dopo la conversione e il battesimo?

Particolare importanza a questo riguardo riveste la quinta petizione del Padre nostro (6,12): «Rimetti a noi i nostri debiti, come anche noi li abbiamo rimessi ai nostri debitori». Il secondo stico del versetto, la frase introdotta da ὡς, è sorprendente:<sup>133</sup> la richiesta di perdono che l'orante rivolge al Padre in 6,12, è subordinata a un perdono da lui già accordato al suo prossimo. Nei versetti che seguono immediatamente il Padre nostro (6,14-15), Gesù ribadisce la condizione che si trova espressa già nella preghiera stessa (v 12b): «Se infatti perdonerete / rimetterete agli uomini le loro trasgressioni, il Padre vostro celeste [le] perdonerà / rimetterà anche a voi; se poi non [le] perdonerete / rimetterete agli uomini, neppure il Padre vostro perdonerà / rimetterà le vostre trasgressioni». <sup>134</sup> Dal corpo della preghiera (6,12) Matteo riprende la richiesta del perdono, formulandola in termini parenetici (6,14-15): questi versetti enfatizzano precisamente quel passo del Padre nostro in cui l'agire umano è maggiormente preso in considerazione; tanto il v 14 quanto il v 15 «affermano chiaramente che il perdono umano è condizione per quello divino». <sup>135</sup>

In 6,12 il greco presenta un aoristo (ἀποήραμεν):<sup>136</sup> «come noi li ab-

---

e in essa fa memoria della morte del Cristo.

<sup>133</sup> Non c'è «alcun caso in cui l'agire umano venga preso in considerazione in questo modo all'interno di un importante testo di preghiera»: LUZ, *Vangelo di Matteo* I, 512. Questo benché la richiesta del perdono sia un tema centrale della preghiera ebraica, come attestato da molti Salmi.

<sup>134</sup> Di tutto lo sviluppo sulla preghiera contenuto in Mt 6,5-15, il v 14 è l'unico passo che abbia un parallelo marciano: «E quando state in piedi a pregare, perdonate se avete qualcosa contro qualcuno, perché anche il Padre vostro che è nei cieli perdoni a voi le vostre trasgressioni» (Mc 11,25). Anche per Marco il perdono fa parte di ciò che si chiede a Dio nella preghiera e il perdono concesso all'altro è un prerequisito perché la preghiera sia ascoltata. Mc 11,26 è un versetto dubbio dal punto di vista della critica testuale: esso formula il medesimo principio in termini negativi, riproducendo così la stessa sequenza che si trova in Mt 6,14-15.

<sup>135</sup> Il senso del *loghion* dei vv 14-15 è di salvaguardare il legame tra preghiera e azione: LUZ, *Vangelo di Matteo* I, 519. Questa sottolineatura è molto forte in Luz: «preghiera e agire umano non si escludono, al contrario: la preghiera è un parlare dell'uomo attivo con Dio» (Luz, *Vangelo di Matteo* I, 512).

<sup>136</sup> ZERWICK, *Analysis philologica*, 14 traduce infatti «dimisimus» e fa osservare come

biamo rimessi». Per Jeremias questo aoristo costituisce un problema teologico.<sup>137</sup> Rispetto a quella lucana, che fa uso del presente (ἀφίομεν), Matteo presenterebbe – a suo giudizio – una formulazione più difficile: il suo testo al passato «potrebbe suscitare l'impressione – senz'altro errata – che la nostra remissione non solo debba precedere la remissione di Dio, ma anzi rappresenti proprio il modello per la remissione divina: perdonandoci nello stesso modo in cui abbiamo perdonato». Jeremias ritiene di risolvere la questione dicendo che, alla base della forma di Matteo «si deve presupporre il cosiddetto *perfectum praesens* aramaico, che designa una azione iniziatesi nello stesso momento in cui si parla». La traduzione corretta del testo matteoano sarebbe pertanto: «come anche noi ora, pronunciando queste parole, rimettiamo a coloro, che ci sono debitori di qualcosa»;<sup>138</sup> oppure: «Rimetti i nostri debiti, come anche noi, pronunciando queste parole, li rimettiamo ai nostri debitori»; e ancora: «Come anche noi *con ciò* rimettiamo ai nostri debitori».<sup>139</sup> Il perdono, cioè, avverrebbe nel momento in cui l'orante formula la preghiera; la preghiera sarebbe il contesto in cui viene esercitato il perdono. Con il suo presente, Luca avrebbe pertanto reso in maniera esatta – per dei credenti di lingua greca – il senso della formulazione semitizzante matteoana. La soluzione adottata da Jeremias è una finta soluzione:<sup>140</sup> anche nella sua interpretazione resta fermo che all'orante è chiesto di compiere un gesto che condiziona la possibilità di accedere al perdono divino; semplicemente tale gesto coinciderebbe con la preghiera stessa. Schür-

---

qui si supponga che, al momento della preghiera, la remissione sia già avvenuta.

<sup>137</sup> J. JEREMIAS, «Il Pater Noster alla luce dell'indagine moderna», in ID., *Il messaggio centrale del Nuovo Testamento* (Biblioteca minima di cultura religiosa 19), Paideia, Brescia 1968 [originale tedesco del 1962], 107-142, qui 121-122; cf. anche J. JEREMIAS, *Abba* (GLNTSupp 1), Paideia, Brescia 1968.

<sup>138</sup> JEREMIAS, «Il Pater Noster alla luce dell'indagine moderna», 122.

<sup>139</sup> JEREMIAS, «Il Pater Noster alla luce dell'indagine moderna», 134-136. Anche per Luz l'aoristo ἀφίκαμεν non va forzato, in ragione dell'aramaico soggiacente: non senza tradire un certo imbarazzo, egli ritiene che sia difficile stabilire con precisione il rapporto della frase secondaria con la principale (LUZ, *Vangelo di Matteo* I, 512).

<sup>140</sup> Giustamente Maggioni ritiene che questa proposta vada rigettata: B. MAGGIONI, *Padre nostro* (Sestante 7), Vita e Pensiero, Milano, 96 nota 3. Ci si deve semplicemente arrendere davanti all'evidenza che «l'indicativo aoristo di Matteo – e, a suo modo, parzialmente, anche il presente di Luca – non esprime un desiderio, né un proposito, ma dice un fatto» (Ivi, 97).

mann lo rileva perfettamente; per lui è piuttosto nella versione di Luca che la dichiarazione suona «forse anche un po' più forte e insistente». In essa, come e ancor più che in Matteo, «il linguaggio *dei comandamenti* determina il linguaggio *della preghiera*. Inoltre – più intensamente che in Matteo – è evidenziato in Luca il perdono proprio come motivo del perdono divino». <sup>141</sup> L'interpretazione di Jeremias sembra essere in parte recepita da Luz, almeno nella misura in cui questo autore dichiara che la preghiera è il contesto in cui la comunità fa esperienza del perdono. <sup>142</sup>

Non pare che l'ostacolo possa essere aggirato: comunque si voglia intendere l'aoristo, il testo afferma che il perdono di Dio è condizionato da un atto dell'orante verso il suo prossimo. Su un punto possiamo, tuttavia, stare tranquilli: il primato della grazia non ne esce assolutamente inficiato. <sup>143</sup> Basta, infatti, che il perdono accordato dall'uomo non sia inteso come fondamento di un diritto, quasi che Dio sia obbligato a seguire il comportamento umano. Mostrandosi consapevole della rilevanza di questo aspetto, Schürmann si domanda: «La seconda parte esprime la condizione alla quale Dio sarà disposto al perdono? Il perdono di Dio è legato alle condizioni di una prestazione umana?». <sup>144</sup> Egli fa allora notare «che Gesù insegna a dire “*come*” li rimettiamo, e non “*perché*”. L'atto della remissione divina resta libero». <sup>145</sup> Il definitivo perdono di Dio è reso senza dubbio indipendente dal perdono nostro.

In che senso, tuttavia, il perdono accordato al prossimo precede e condiziona il perdono che chiediamo al Padre? È importante anzitutto rilevare quanto implicato nel fatto stesso di rivolgere a Dio questa petizione: la comunità che prega il Padre nostro presuppone «automati-

<sup>141</sup> Cf. H. SCHÜRMAN, *Padre nostro la preghiera del Signore* (Già e non ancora 259), Jaca Book, Milano <sup>2</sup>1994 [originale tedesco 1981], 99.

<sup>142</sup> LUZ, *Vangelo di Matteo II*, 60.

<sup>143</sup> «Il perdono fraterno non è la ragione del perdono di Dio, però è il momento della sua verità»: MAGGIONI, *Padre nostro*, 100. Maggioni sembra però riferirsi sempre e soltanto al perdono divino originario: «il perdono al fratello è la *verifica* del perdono di Dio» (*Ivi*, 100).

<sup>144</sup> SCHÜRMAN, *Padre nostro la preghiera del Signore* 100-101. Gesù continua a ripetere «che Dio ha legato la remissione del debito ad una condizione imprescindibile: che anche noi abbiamo già perdonato» (*Ivi*, 101).

<sup>145</sup> SCHÜRMAN, *Padre nostro la preghiera del Signore*, 101 nota 166.

camente che i suoi membri possano ancora peccare anche come cristiani e che abbiano bisogno del perdono». <sup>146</sup> E non si tratta di essere perdonati dal fratello, ma da parte di Dio: questo si chiede nel Padre nostro.

Nella percezione matteana il perdono ha un'importanza fondamentale nella vita comunitaria, come mostra l'enorme spazio dedicato a questo tema dall'evangelista nel discorso ecclesiale del c 18 (vv 15-20 e vv 21-35). Come nel Padre nostro, anche nella parabola del servo spietato (18,21-35) il comportamento di Dio è legato al comportamento umano, *ma con una direzione inversa*: in quel caso lo precede – e lo esige –. <sup>147</sup> Nel caso del Padre nostro (6,12), e dell'espansione che lo segue (6,14-15), siamo piuttosto in un contesto parenetico in cui si parla nella prospettiva dell'uomo: l'ordine è così rovesciato e il perdono accordato dall'uomo condiziona quello di Dio. <sup>148</sup>

Facendo funzionare la parabola di Mt 18,23-35 come sfondo per interpretare 6,12.14-15, possiamo dire che il Padre nostro è la preghiera di coloro che hanno già ricevuto il perdono originario di Dio (18,23-27), <sup>149</sup> chi la pronuncia gode già dei benefici che derivano dalla Pasqua del messia morto e risorto. Secondo la prima scena (vv 23-27) della parabola narrata in Mt 18,23-35, all'origine dell'esistenza dei discepoli di Gesù ci sta un perdono accordato dal grande re rispetto a un debito che nessun servo avrebbe mai potuto saldare con le sue forze. Dal di dentro di tale situazione di perdono originario, che costituisce il punto d'avvio della condizione di discepoli di Gesù – figli del Padre che è nei cieli –, il perdo-

<sup>146</sup> LUZ, *Vangelo di Matteo* I, 512.

<sup>147</sup> Non siamo d'accordo con Michelini quando, a proposito di Mt 18, dichiara che «abbiamo qui la stessa idea presente nel Padre nostro» (MICHELINI, *Matteo*, 302). Questo autore afferma che la misericordia verso gli altri è la *condicio sine qua non* per ricevere quella donata da Dio: se questo è assolutamente vero per il Padre nostro, non lo è immediatamente per la parabola: la scena con cui essa si apre descrive piuttosto un perdono accordato in modo incondizionato.

<sup>148</sup> «Questo nostro atto di perdono è il frutto più naturale della remissione e del perdono ricevuti [...]. Il definitivo perdono di Dio è “condizionato”, perché e in quanto egli stesso con la sua grazia crea la “condizione” alla quale ha legato il suo perdono»: SCHÜRMAN, *Padre nostro la preghiera del Signore*, 101 nota 166.

<sup>149</sup> «Nella seconda parte della nostra richiesta l'orante afferma di aver perdonato i suoi debitori. Ma nelle parole di Gesù il nostro perdono presuppone sempre il perdono di Dio. [...] Certamente nel Padre nostro pregano quelli, ai quali è già toccato il grande perdono di Dio»: SCHÜRMAN, *Padre nostro la preghiera del Signore*, 97.

no dato al fratello è una condizione imprescindibile per ogni successiva richiesta di perdono riguardante i peccati commessi dopo il battesimo.

Il perdono dato al fratello è dunque prerequisito indispensabile per ogni ulteriore richiesta di perdono rivolta a Dio: ulteriore in che senso? Si tratta della ratifica escatologica del perdono (condono) che abbiamo ricevuto nella Pasqua, oppure di un perdono accordato per mancanze successive alla conversione e al battesimo? Probabilmente non è possibile operare una distinzione netta tra queste due possibilità. Schürmann si domanda esplicitamente: «nel Padre nostro noi preghiamo per la remissione definitiva [...] del debito che ci è già stato perdonato? Oppure si tratta del debito che comunque va crescendo ogni giorno?». E risponde: «si deve sempre pregare per la *definitiva salvezza*, perché questo perdono [NdR quello datoci nella Pasqua del messia] non è ancora la definitiva sentenza divina assolutoria». <sup>150</sup> «Dovunque Gesù collega il perdono di Dio al nostro proprio perdono, c'è un riferimento al perdono definitivo nel giudizio. Qui non potremmo intendere diversamente la nostra richiesta»; per cui «nella richiesta di perdono i discepoli di Gesù, a cui è già stato perdonato, pregano per il perdono definitivo nel giudizio finale già nel presente». <sup>151</sup> Schürmann non sembra, dunque, pensare immediatamente al perdono divino per i peccati commessi dopo la conversione, ma a una sorta di ratifica definitiva del perdono accordato da Dio all'inizio della vita cristiana: «Se al discepolo è già stato attribuito il perdono di Dio, sia pur sempre soltanto "condizionato", la definitiva realizzazione di questo perdono nel giudizio finale considererà anche i "frutti della conversione"». <sup>152</sup> Egli, però, ha precedentemente parlato di un debito che cresce costantemente durante la vita dei discepoli sulla terra: anche chi è già giustificato «ogni giorno rimane di nuovo indietro rispetto alle esigenze di Dio ed ogni giorno ha nuovamente bisogno del perdono». <sup>153</sup>

#### 4.8 Bilancio sul tema della remissione dei peccati in Matteo

Nel vangelo secondo Matteo, Giovanni non battezza per la remissione dei peccati (Mc 1,4 non ha parallelo in Mt 3,3-6). L'insistenza del

<sup>150</sup> SCHÜRMAN, *Padre nostro la preghiera del Signore*, 97.

<sup>151</sup> SCHÜRMAN, *Padre nostro la preghiera del Signore*, 98.

<sup>152</sup> SCHÜRMAN, *Padre nostro la preghiera del Signore*, 103.

<sup>153</sup> SCHÜRMAN, *Padre nostro la preghiera del Signore*, 98.

Giovanni matteano sulla conversione è fortissima (3,2.11), ma il suo battesimo non rimette i peccati di quelli che pure li confessano (3,6). Per Matteo la remissione dei peccati è il tratto specifico della missione di Gesù: nelle parole sul calice ritroviamo il sintagma «per la remissione dei peccati» (espunto da Mt 3,3-6), per indicare l'effetto del sangue versato (26,28). È la morte di Gesù l'evento in cui Dio dà il perdono dei peccati, come profeticamente indicato dal nome che gli viene imposto da Giuseppe in obbedienza al comando dell'angelo (Mt 1,21).

Matteo è interessato a mostrare come il potere di rimettere i peccati sia dato da Dio agli uomini (9,2-8): la guarigione del paralitico diventa trasparenza non solo di quanto avviene costantemente lungo tutto il ministero terreno di Gesù, ma anche di quanto continua ad accadere nella sua ἐκκλησία. Non si tratta solo del potere di rimettere originariamente il debito,<sup>154</sup> quanto piuttosto di un potere di perdonare i peccati commessi dopo aver accolto il condono originario di Dio.

La chiesa di Matteo è chiaramente una chiesa segnata dall'esperienza del peccato commesso dai suoi membri. Il *loghion* sul legare e sciogliere, che si trova due volte in Matteo (in 16,19 per Pietro e in 18,18 per l'intero gruppo dei discepoli), indica un potere di remissione (e non semplicemente di interpretazione della Torà) per i peccati commessi dai fratelli, cioè da quanti sono ormai entrati a far parte della comunità: questo almeno è chiaramente il significato del secondo di tali passi (18,18). In effetti, anche il discorso della montagna presenta – come espansione (5,23-24) all'interno della prima delle antitesi (5,21-26) – il caso del perdono tra fratelli (cf. διαλλάσσω in 5,24): si tratta evidentemente di un tema caro alla sensibilità matteana. Mt 18,15-20 è complessivamente un testo tutto incentrato su questo tema: esso descrive in modo piuttosto dettagliato come la comunità dispieghi il potere di remissione dei peccati. Specificamente, questo brano sottolinea come la preghiera per il recupero del peccatore (vv 19-20) sia lo strumento più efficace per il perdono dei peccati: in questo caso non è prevista infatti l'eventualità di un fallimento, come invece resta possibile nella procedura a tre gradini per il recupero del peccatore descritta immediatamente prima (vv 15-17).

<sup>154</sup> Nessun dubbio che la ἐκκλησία continui a fare quello che il Gesù terreno attuava mediante la comunione di mensa: cf. il racconto di 9,9-13, che segue immediatamente la guarigione del paralitico.

Il risorto che resta per sempre in mezzo ai suoi (28,18-20), è dotato della pienezza di quel potere di remissione che si è già palesato nell'esercizio del suo ministero messianico. La sua ἐκκλησία ne dispone non solo per introdurre nella salvezza, ma anche per ogni eventuale futura necessità di perdono. La quinta richiesta del Padre nostro, «Rimetti a noi i nostri debiti come noi li abbiamo rimessi ai nostri debitori» (6,12), descrive l'esperienza del perdono tra i fratelli come prerequisito del perdono nuovamente chiesto a Dio, successivamente al condono originario donato con l'ingresso nella fede e nella comunità. La richiesta del Padre nostro trova uno sfondo decisivo per la sua interpretazione nella parabola del re che volle fare i conti con i suoi servi (18,23-35): il figlio che si presenta davanti al Padre e chiede che gli siano rimessi i debiti (Padre nostro) è uno che ha già fatto l'esperienza di essere stato condonato (18,23-27). Quell'esperienza originaria lo impegna al perdono verso il fratello e l'indisponibilità al perdono fraterno implica non potersi più presentare al cospetto del Padre per ricevere la remissione dei debiti contratti successivamente alla conversione.

## 5 Il «modello giovanneo» di remissione dei peccati

### 5.1 Dalla mediazione cristologica a quella ecclesiologica

La letteratura giovannea non conosce il sostantivo ἄφεσις, mentre fa uso del verbo ἀφίημι: la predilezione per i verbi rispetto ai sostantivi è, d'altronde, un tratto costante dello stile giovanneo. Gli usi teologici del verbo nel QV sono soltanto due, su quindici occorrenze complessive, e si trovano entrambi in Gv 20,23; gli unici due usi di ἀφίημι in 1Gv sono, invece, entrambi teologici (1,9; 2,12).<sup>155</sup> Sia nel Vangelo, che nella grande lettera, il verbo è usato in combinazione con ἁμαρτία.

Il racconto della venuta del Risorto dai suoi la sera del primo giorno della settimana (20,19-23) acquista il suo significato proprio solo se letto in connessione con la prima testimonianza di Giovanni (1,19-34) e specificamente con le parole risuonate in 1,29-34. In 1,29 Giovanni Battista ha identificato Gesù come «l'agnello di Dio che toglie (αἶρω) il peccato del mondo» (1,29). «Togliere (αἶρω) il peccato» e «rimettere (ἀφίη-

<sup>155</sup> I tre usi di Apocalisse non sono teologici.



μ.) il peccato» sono espressioni affini. Nonostante alcune voci contrarie occorre riconoscere che in Gv 1,29 siamo davanti a un'immagine di tipo sacrificale-espiatorio, per descrivere la riconciliazione con Dio in termini cultuali.<sup>156</sup> rimuovere il peccato è esattamente lo scopo dei sacrifici espiatori. Se la derivazione dell'immagine è culturale, non è affatto chiaro che sia ancora culturale l'uso che ne fa l'evangelista: l'agnello di Dio che toglie il peccato (1,29) coincide con il Figlio di Dio che battezza nello Spirito santo (1,33-34); togliere il peccato e battezzare nello Spirito non sono attività separabili.

C'è così un evidente contatto tra la parte conclusiva della prima testimonianza di Giovanni (1,29-34) e l'apparizione del Risorto ai discepoli la sera del primo giorno della settimana (20,19-23). Dopo aver loro donato lo Spirito, il Risorto esplicita la capacità dei discepoli di rimettere e trattenere i peccati. Il perdono dei peccati è, in un certo senso, solo una formulazione in termini negativi della promessa della vita divina: se il dono dello Spirito (v 22) è il dono della vita divina, promessa in lungo e in largo in tutto il QV, esso contiene evidentemente anche il perdono dei peccati (v 23). Tuttavia, questo dono di vita è eccedente rispetto alla remissione dei peccati: la comprende, ma non si riduce semplicemente ad essa.

Gv 20,21-23 «presenta la remissione come dono pasquale del Risorto. Il potere di rimettere i peccati è conferito alla comunità», come partecipazione all'invio di Gesù e come partecipazione al πνεῦμα.<sup>157</sup> Si tratta soltanto dell'ingresso nella vita divina? Il perdono dei peccati a opera dei discepoli va compreso come elargizione della salvezza operata da Gesù:<sup>158</sup> tanto nel caso della prima elargizione per chi si apre alla fede

<sup>156</sup> Il dibattito intorno a questa questione è piuttosto acceso: cf. M. GOURGUES, «Mort pour nos péchés selon les Écritures». Que reste-t-il chez Jean du Credo des origines? Jn 1,29, chaînon unique de continuité», in G. VAN BELLE (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BETL 200), University Press, Leuven 2007, 181-197. A proposito del ruolo occupato dal motivo sacrificale (non semplicemente del lessico dell'espiazione) nella letteratura giovannea, una posizione peculiare è quella rappresentata da P. GARUTI, «Sacrificio», in *Temi teologici della Bibbia* (I dizionari San Paolo), 1207-1214. Nel QV Giovanni Battista, indicando l'agnello, svolge un compito preciso, in quanto sacerdote: approva la vittima, dando inizio a un'azione sacrificale. Nelle lettere il vocabolo *hilasmos* ha, invece, un significato «scarsamente sacrificale».

<sup>157</sup> LEROY, «ἀφίημι, ἄφεσις», 486.

<sup>158</sup> R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni III* (CTNT 4/3), Paideia, Brescia 1981,

(rimozione del peccato fondamentale che è il rifiuto della rivelazione), quanto nel caso di una erogazione successiva (i peccati commessi dopo il battesimo).<sup>159</sup> Il potere di lasciar andare o di trattenerne i peccati è fondato qui in termini generali: la Chiesa (le Chiese) decideranno le modalità concrete.<sup>160</sup>

Se si allarga lo sguardo alle lettere risulta evidente che le comunità giovanee hanno fronteggiato il problema del perdono dei peccati successivi alla «conversione». Come la ἐκκλησία matteana, anche la comunità giovannea ha fatto l'esperienza dei peccati commessi dai suoi componenti. La grande lettera presenta, in effetti, una riflessione esplicita su questo punto: cf. 1Gv 1,5-2,2; 3,4-9; 5,16-17.18.

## 5.2 I testi sul peccato e la sua remissione in 1Giovanni

Nella sezione di 1Gv 1,5-2,2 abbiamo uno sviluppo in cui il tema del peccato e della sua remissione occupa un certo spazio. I confini della sezione sono comunemente accettati, lo è meno la sua articolazione interna; seguiamo l'articolazione suggerita da Beutler che, dopo l'enunciazione della tesi in 1,5, individua tre antitesi disposte secondo un certo crescendo: 1,6-7; 1,8-9; 1,10-2,2.<sup>161</sup>

540.

<sup>159</sup> Anche R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi 1979, 1316 è del parere che «la potestà di perdonare i peccati, correlata all'effusione dello Spirito creatore, possa comportare sia un perdono iniziale mediante l'ammissione al battesimo, sia un continuo esercizio di perdono entro i vincoli della vita cristiana comunitaria».

<sup>160</sup> «Noi dubitiamo che ci siano prove sufficienti per limitare la potestà di perdonare e di ritenere i peccati [...] ad uno specifico esercizio della potestà nella comunità cristiana [Ndr si tratti del battesimo o della penitenza] [...] [Battesimo e penitenza] sono manifestazioni soltanto parziali di una potestà molto più ampia [...] Giovanni non dice come o da chi tale potestà fosse esercitata nella comunità per la quale scriveva, ma il fatto stesso che egli la menzioni mostra che era esercitata [...]. Con il passare del tempo, questa potestà ha avuto molte manifestazioni diverse, mentre le varie comunità cristiane legittimamente specificavano sia la maniera che l'effetto di questo esercizio»: BROWN, *Giovanni*, 1317. «Esegeticamente, si può invocare Giovanni 20,23 per assicurare che la potestà del perdono è stata concessa; ma non si può invocare questo testo per provare che il metodo con cui una particolare comunità esercita questa potestà non è fedele alla Scrittura» (Ivi, 1317).

<sup>161</sup> Cf. J. BEUTLER, *Le Lettere di Giovanni. Introduzione, versione e commento* (Testi e commenti), EDB, Bologna 2009, 44-56; originale tedesco 2000. La terza antitesi presenta

All'interno della prima antitesi (1,6-7) ci interessa direttamente il v 7b, in cui l'autore dello scritto afferma che «il sangue di Gesù suo Figlio ci purifica da ogni peccato». Al posto di «rimettere i peccati» (ἀφίημι τὰς ἁμαρτίας: Gv 20,23) qui abbiamo «purificare da ogni peccato» (καθαρίζειν ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας: 1Gv 1,7b). «Ogni peccato» è l'equivalente del plurale «peccati» che si trova in Gv 20,23. Il riferimento al «sangue di Gesù» (τὸ αἷμα Ἰησοῦ) e l'uso del verbo «purificare» (καθαρίζειν) connotano questo passo in un senso sacrificale-espiatorio.<sup>162</sup> Chi sono i «noi»? Secondo la prima parte del v 7 possono godere di questa opportunità quanti camminano nella luce e – in forza di ciò – vivono nella comunione fraterna. Anche l'uso del presente diventa allora significativo: il sangue di Gesù purifica i credenti *adesso*.<sup>163</sup>

All'interno della seconda antitesi (1,8-9) il motivo del peccato si trova in entrambe le formulazioni. L'affermazione degli oppositori, che l'autore dello scritto vuole confutare, suona così: «Se dicessimo: “Non possediamo peccato”, inganneremmo noi stessi e la verità non sarebbe in noi» (v 8). Una simile dichiarazione difficilmente si può riferire alla condizione precedente il battesimo; la forma presente del verbo ἔχω suggerisce piuttosto una pretesa legata alla condizione attuale di persone credenti in Gesù. La formulazione che, al v 9, l'autore contrappone a quella dei secessionisti pone in parallelo i verbi ἀφίημι e καθαρίζω e i sostantivi «peccato» e «ingiustizia»: «rimettere i peccati» // «purificare da ogni ingiustizia».<sup>164</sup> Il passo dichiara che la fedeltà e la giustizia di Dio si esprimono precisa-

---

una *variatio*, essendo complicata da un appello (v 2a); questa stessa struttura, a giudizio di Beutler, si troverebbe anche nella sezione successiva (2,3-11).

<sup>162</sup> L'estinzione dei peccati mediante il sangue di Gesù è una formulazione di tipo culturale, «secondo il modello dei sacrifici di espiazione e di perdono dei peccati» (BEUTLER, *Le Lettere di Giovanni*, 48).

<sup>163</sup> L'autore sta dunque parlando della purificazione dei peccati commessi dopo il battesimo. Per Beutler, invece, si tratterebbe qui dei destinatari della lettera in quanto uomini, cioè nella condizione precedente la fede. Il passo non parlerebbe dei peccati commessi dopo il battesimo, anche se poi, commentando 5,16-17.18, questo autore sembra ricredersi. Egli infatti arriva ad affermare che «l'autore conosce certo la realtà del peccato anche all'interno della comunità e la necessità dell'intercessione di Gesù presso il Padre, come mostrano 1,6-2,2 [NdR corsivo nostro], senza che questo metta in questione la liberazione essenziale del cristiano dal potere del peccato, corrispondentemente a 3,4-10»: BEUTLER, *Le Lettere di Giovanni*, 125.

<sup>164</sup> Lo stesso accade in Eb 9,22.

mente nella remissione / purificazione. Chi sono i destinatari di questa opera di riconciliazione? Coloro che confessano i propri peccati. Il verbo ὁμολογέω implica una dimensione pubblica: si allude probabilmente a una sorta di liturgia penitenziale comunitaria. Anche in questo caso, conformemente al precedente, ci pare che si possa riferire la remissione / purificazione a quanti sono già diventati membri della comunità.<sup>165</sup>

All'interno della terza antitesi (1,10-2,2) si ripresenta massicciamente il tema del peccato e del suo superamento, espresso stavolta con un linguaggio ancora più marcatamente sacrificale-espiatorio, mediante il sostantivo ἱλασμός. Il v 10, con la sua formulazione al perfetto (οὐχ ἡμαρτήκαμεν), potrebbe forse riguardare i peccati commessi prima della conversione. Difficilmente, però, questo si può sostenere nel caso di 2,1: a rischio di peccare sono, infatti, «i figlioli», cioè quanti sono già membri della comunità. L'ammonimento presuppone che peccare sia per essi una concreta possibilità. Il secondo stico del v 1 si spinge ancora oltre e considera tale possibilità come già verificatasi: «se uno dei membri della comunità ha peccato...».<sup>166</sup> L'autore ricorda che, per coloro che hanno peccato, c'è un intercessore presso il Padre: Gesù Cristo. La sua giustizia si esprime precisamente nel perdono ed egli è attualmente nella posizione di «paraclito».<sup>167</sup> Il v 2 aggiunge alla descrizione di Gesù Cristo l'apposizione ἱλασμός, un sostantivo che si traduce «espiazione, propiazione», ma che può avere anche il significato concreto di «strumento di espiazione».<sup>168</sup>

<sup>165</sup> Per Beutler, invece, si tratterebbe dei peccati commessi nella vita precedente la conversione; il battesimo e la confessione pubblica coinciderebbero con l'atto di ingresso nella comunità: BEUTLER, *Le Lettere di Giovanni*, 49-51.

<sup>166</sup> In questo caso anche Beutler ritiene che la dichiarazione abbia «una validità generale»; sul paraclito celeste può fare affidamento anche un singolo caduto in un peccato concreto: cf. BEUTLER, *Le Lettere di Giovanni*, 52.

<sup>167</sup> Per Beutler egli può svolgere il proprio compito d'intercessore perché è giusto egli stesso, cioè senza peccato: BEUTLER, *Le lettere di Giovanni*, 52.

<sup>168</sup> Si tratta di un *nomen actionis* «che designa in genere l'atto (gli atti) con cui si compie l'espiazione. [...] Nei LXX può talvolta indicare anche il sacrificio di espiazione (Ez 44,37; 2Macc 3,33)»: ROLOFF, «ἱλαστήριον», *DENT I*, 1735. Secondo il *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 287 si trova 7x nella LXX col significato di *expiation, atonement, propitiation, sin-offering, forgiveness*. Beutler osserva che «questa espressione (ἱλασμός), da noi resa con "espiazione" si potrà comprendere [...] a partire dall'antico concetto ebraico di riconciliazione». Egli rimanda ovviamente ai contesti di riconciliazione cultuale: lo *yom kippur* e i sacrifici espiatori, cioè appunto di riconciliazione (BEUTLER, *Le lettere di Giovanni*,

C'è un uso isolato del sintagma «rimettere i peccati» in 2,12: «Scrivo a voi, figlioli, perché vi sono stati rimessi (ἀφίημι) i peccati, a motivo del suo nome». In questo caso il perfetto ἀφείωνται sembra proprio indicare il momento della «conversione»; la remissione dei peccati coincide con l'inizio dell'esistenza cristiana che scaturisce dal battesimo.<sup>169</sup>

Estremamente problematica è la pericope di 3,4-9.<sup>170</sup> Da un lato, viene qui ricordato che la manifestazione di Gesù (la sua vicenda terrena) era finalizzata a «togliere i peccati» (v 5). L'espressione adottata in questo passo è molto vicina a Gv 1,29 («togliere il peccato»). Dall'altro, si trova in questo passo la problematica affermazione dell'impeccabilità del credente (vv 6.9). È davvero difficile conciliare queste dichiarazioni con quanto abbiamo udito in 1,6-2,2 e ancora di più con quanto sarà affermato in 5,16-18. Per alcuni «la soluzione dell'evidente tensione potrebbe risiedere nel carattere escatologico del dono di non peccare»: una via d'uscita che non ci convince affatto. Benché Beutler la rigetti, ci pare piuttosto che si possa indicare come soluzione una differenza tra diversi tipi di peccato: essa apparirà chiaramente in 5,16-18.<sup>171</sup>

In 1Gv 5,16 si trova un'importante dichiarazione sull'efficacia della preghiera in ordine all'ottenimento del perdono; ogni membro della comunità è invitato a pregare per il fratello che pecca: «chieda e [Dio] gli darà vita». I vv 16-17 distinguono chiaramente tra un peccato «non per la morte» e uno «per la morte».<sup>172</sup> Si tratta, in ogni caso, di peccati che possono essere commessi da un «fratello», cioè da un membro della comunità (uno dei «figlioli» di 2,1). Sorprendentemente il v 18 afferma che chi è stato generato a partire da Dio non pecca: probabilmente non pecca di un peccato «per la morte». Anche le dichiarazioni di 3,4-9 potrebbero spiegarsi alla luce di questo passo.

53). Il lessico dell'espiazione, sempre in relazione ai peccati, si ritrova ancora in 4,10b.

<sup>169</sup> Così BEUTLER, *Le lettere di Giovanni*, 66-68.

<sup>170</sup> Cf. BEUTLER, *Le lettere di Giovanni*, 83-88.

<sup>171</sup> Cf. BEUTLER, *Le lettere di Giovanni*, 124-127.

<sup>172</sup> Il peccato per la morte deve riferirsi a una mancanza che tende per sua natura a interrompere la comunione di vita con Dio; si deve pensare all'apostasia dalla comunione di fede: BEUTLER, *Le Lettere di Giovanni*, 125.

## 6 Conclusione

La dimensione della riconciliazione è riconoscibile nel NT ben al di là delle ricorrenze del lessico – di fatto, esclusivamente paolino – del «riconciliare» e «avere pace». La si ritrova certamente anche laddove gli autori del NT usano il vocabolario – sacrificale nella sua origine – dell'espiazione e quello della remissione dei peccati, anch'esso – almeno in parte – di derivazione cultuale. I vangeli di Luca e Matteo, come pure gli scritti giovannei (vangelo e prima lettera) presentano una riflessione considerevolmente articolata su questo tema.

La riconciliazione e la remissione dei peccati rappresentano nel NT anzitutto un modo per indicare quella radicale trasformazione della condizione umana operata da Dio in Cristo e specificamente nella sua passione e morte. Si possono tuttavia riconoscere – in Luca, Matteo e negli scritti giovannei – chiari elementi di riflessione sul perdono dei peccati come esperienza che caratterizza in modo perdurante la vita delle comunità cristiane.<sup>173</sup> I discepoli di Gesù hanno bisogno del perdono, non solo come atto che consente loro di entrare in una vita nuova, ma come esperienza che li rigenera costantemente rispetto ai peccati commessi dopo la conversione e il battesimo. Anche in 2Cor 5,18–6,2 il discorso sulla riconciliazione, che pur si riferisce direttamente all'evento pasquale e all'ingresso nella fede, svolge una funzione precisa in rapporto alla situazione che sta sullo sfondo dello scritto e che coinvolge una comunità di già credenti: Paolo invita, infatti, i corinzi ad attualizzare la riconciliazione originaria in riferimento alle tensioni che ci sono tra lui e loro. I corinzi sono invitati a riconciliarsi (nuovamente) con Dio accettando l'invito dell'Apostolo a riconciliarsi con lui.<sup>174</sup>

<sup>173</sup> Vale la pena ricordare che non tutti gli autori del NT ammettono la possibilità di una riconciliazione se si cade di nuovo, dopo l'adesione iniziale al Cristo: cf. Eb 10,26.

<sup>174</sup> Paolo non si trova nella condizione di chi media fra due parti in conflitto; egli è piuttosto parte in causa: «Lasciarsi riconciliare con Dio non è diverso, in questo caso, dal ristabilire la definitiva riconciliazione con Paolo stesso» (PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 274). In generale, Paolo non può essere letto dentro il paradigma della mediazione: «Rispetto a Paolo non si può sostenere che egli sia mediatore della riconciliazione, [...] egli non si trova in posizione mediana, [...] Dio non ha bisogno della sua mediazione per riconciliarsi con gli uomini. [...] riteniamo che il *pattern* della mediazione per la riconciliazione divina con gli esseri umani non si applichi affatto a Paolo. [...] dobbiamo precisare, ancora una volta, che tale ministero non è di mediazione, come se Paolo si assumesse il

Al termine del percorso dobbiamo in ogni caso riconoscere che nel NT ci troviamo di fronte, più che a una *varietà* di modelli, a una *indefinitezza* quanto alle modalità concrete con cui si esercita questa remissione dei peccati nell'esperienza cristiana successiva alla conversione e al battesimo. Né Luca (Lc 17,3b-4), né Matteo (Mt 6,12.14-15 e 18,15-35), né Giovanni (Gv 20,21-23 e 1Gv *passim*) ci consentono di ricostruire con precisione come fosse amministrato il perdono e come avvenisse la riconciliazione del fratello che pecca.<sup>175</sup> Si intuisce soltanto il ruolo che svolge la preghiera in questo contesto (Mt 18,19-20 e 1Gv 5,16).

---

ruolo di "riconciliatore" tra Dio e gli uomini. [...] egli non è apostolo tra Dio e gli uomini [...] bensì è apostolo o [...] ambasciatore, inviato da Dio agli stessi Corinzi»: PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, 270-272.

<sup>175</sup> Qualche elemento è forse ricavabile unicamente da Mt 18,15-17.





# L'eucaristia sacramento della riconciliazione. In ascolto di alcune testimonianze patristiche

Jean Paul Lieggi

## Indice del contributo

- 1 Il magistero di papa Francesco
- 2 Il contributo di Ambrogio
- 3 Il contributo di Cirillo di Alessandria
- 4 Prime conclusioni ed apertura ad altri testi patristici
- 5 Una tensione dialettica da non trascurare
- 6 La questione sottesa alla tensione dialettica
- 7 La posizione di Teodoro di Mopsuestia
- 8 La posizione di Filosseno di Mabbug
- 9 Ulteriori conclusioni
- 10 Considerazioni finali

Nel percorso di approfondimento e di riflessione sulla Riconciliazione e il suo sacramento, questo contributo intende fissare l'attenzione su un tema che, come mostreranno i numerosi testi che si avrà modo di analizzare in queste pagine, era ben presente nella tradizione patristica. Il tema in oggetto è il riconoscere all'Eucaristia l'effetto della riconciliazione e del perdono dei peccati. Nella ricognizione dei testi si concederà un'attenzione particolare – per le ragioni che presto saranno esplicitate – al pensiero di Ambrogio e di Cirillo Alessandrino, per abbracciare poi in modo più ampio l'intera tradizione patristica, sia occidentale che orientale, con una certa attenzione anche a quella siriana.

L'occasione per affrontare questo tema, con la particolare attenzione ad Ambrogio e a Cirillo, la si è desunta da una illuminata sollecitazione che papa Francesco ha voluto affidare alla chiesa nell'esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*.

## 1 Il magistero di papa Francesco

Il primo capitolo dell'esortazione apostolica, dedicato alla trasformazione missionaria della Chiesa e, in particolare, a delinearne i tratti perché sempre più essa possa riconoscersi come "Chiesa in uscita", si conclude con un paragrafo che sottolinea come una «Chiesa "in uscita" è una Chiesa con le porte aperte» (n. 46). E descrivendola papa Francesco afferma:

La Chiesa è chiamata ad essere sempre la casa aperta del Padre. Uno dei segni concreti di questa apertura è avere dappertutto chiese con le porte aperte. Così che, se qualcuno vuole seguire una mozione dello Spirito e si avvicina cercando Dio, non si incontrerà con la freddezza di una porta chiusa. Ma ci sono altre porte che neppure si devono chiudere. Tutti possono partecipare in qualche modo alla vita ecclesiale, tutti possono far parte della comunità, e nemmeno le porte dei Sacramenti si dovrebbero chiudere per una ragione qualsiasi. Questo vale soprattutto quando si tratta di quel sacramento che è "la porta", il Battesimo. L'Eucaristia, sebbene costituisca la pienezza della vita sacramentale, non è un premio per i perfetti ma un generoso rimedio e un alimento per i deboli. Queste convinzioni hanno anche conseguenze pastorali che siamo chiamati a considerare con prudenza e audacia. Di frequente ci comportiamo come controllori della grazia e non come facilitatori. Ma la Chiesa non è una dogana, è la casa paterna dove c'è posto per ciascuno con la sua vita faticosa (n. 47).

Sono parole che contengono un'indicazione chiara che, pur con le difficoltà che comportano e con le questioni che sollevano, non possono non interpellare, «con prudenza e audacia», la prassi pastorale delle nostre comunità. E ritengo che ciò valga in particolare, in relazione alla questione che si sta qui trattando, per la precisazione con la quale papa Francesco invita a porre la necessaria attenzione affinché «le porte dei Sacramenti non si chiudano per una ragione qualsiasi».

Ritengo inoltre che in queste parole si possa e si debba leggere, prima ancora che una sollecitazione al rinnovamento della prassi pastorale, un pressante invito rivolto ai teologi perché riscoprano e pongano nuovamente in luce un aspetto relativo all'Eucaristia che, come ho già sottolineato, era ben presente nella tradizione patristica, ma forse è stato poi trascurato dalla vita e dalla riflessione credente della chiesa; il papa, infatti, definisce qui l'eucaristia non come un «premio per i perfetti, ma un generoso rimedio e un alimento per i deboli». L'aspetto da ricollocare al

centro della riflessione teologica quindi è quello che vede nell'Eucaristia il sacramento della riconciliazione. Recuperare e valorizzare questo effetto dell'Eucaristia consentirà di porre un fondamento teologico solido ad una rinnovata prassi pastorale e disciplinare della Chiesa.

Nel citare il n. 47 della *Evangelii Gaudium* ho volutamente tralasciato di riportare l'ampia nota con la quale il documento offre un sostegno all'affermazione secondo la quale l'Eucaristia «non è un premio per i perfetti ma un generoso rimedio e un alimento per i deboli». Nella nota sono richiamati questi due testi:

SANT'AMBROGIO, *De sacramentis*, IV, VI, 28: PL 16,464: «Devo riceverlo sempre, perché sempre perdoni i miei peccati. Se pecco continuamente, devo avere sempre un *rimedio*»; *ibid.*, IV, V, 24: PL 16,463: «Colui che mangiò la manna, morì; colui che mangia di questo corpo, otterrà il perdono dei suoi peccati»; SAN CIRILLO DI ALESSANDRIA, *In Joh. Evang.* IV,2: PG 73,584-585: «Mi sono esaminato e mi sono riconosciuto indegno. A coloro che parlano così dico: e quando sarete degni? Quando vi presenterete allora davanti a Cristo? E se i vostri peccati vi impediscono di avvicinarvi e se non smettete mai di cadere – *chi conosce i suoi delitti?*, dice il salmo – voi rimarrete senza prender parte della santificazione che vivifica per l'eternità?» (nota 51 al n. 47).

Il papa fonda così la sua affermazione relativa all'Eucaristia sulle parole di due Padri della Chiesa, espressione, rispettivamente e significativamente, uno della tradizione occidentale, Ambrogio, e l'altro della tradizione orientale, Cirillo di Alessandria; quasi a voler attestare il consenso unanime della tradizione della Chiesa circa il valore "medicinale" dell'Eucaristia. È questa la ragione per la quale, nella presente indagine, si è fatta la scelta di analizzare innanzitutto il pensiero di Ambrogio e di Cirillo, per passare successivamente ad estendere il campo della ricerca ad altri testi della tradizione patristica, al fine di istruire una comprensione un po' più avvertita del tema. La vastità della rassegna consentirà di mettere maggiormente in luce i diversi aspetti e le diverse acquisizioni che la teologia patristica può offrire in merito al profondo legame tra Eucaristia e perdono dei peccati.

Desidero ribadire, prima di avviare la mia analisi, quanto già accennato circa la trascuratezza, da parte della riflessione teologica contemporanea, nell'affrontare questo tema quando si tratta dell'Eucaristia e dei suoi effetti. Questa trascuratezza era stata denunciata, già nel lontano

1962, da padre Tillard che, introducendo un suo prezioso contributo sul tema, dichiarava:

E' rilevante che le recenti presentazioni dell'Eucaristia si sentano in qualche modo in imbarazzo quando arrivano agli effetti della comunione eucaristica sul peccato. Il rinnovamento della teologia contemporanea, avendo rimesso in luce la dimensione comunitaria della *res Eucharistiae*, teme che una sosta sul ruolo medicinale di questo sacramento contribuisca a centrare nuovamente l'attenzione sull'individuo, e mandi così in frantumi il grande slancio derivante dall'entrata dell'uomo nel mistero della carità fraterna.<sup>1</sup>

Il contatto con i testi patristici ci consentirà di costatare che il timore di una chiusura sull'individuo e di una conseguente perdita della dimensione ecclesiale del sacramento non è affatto fondato; anzi, un'adeguata presentazione dell'Eucaristia come sacramento della riconciliazione da una parte non farebbe che ribadire la dimensione ecclesiale del sacramento dell'Eucaristia (come le parole dell'*Evangelii Gaudium* ci hanno già fatto presagire), dall'altra – come cercherò di mostrare nelle pagine seguenti – potrebbe utilmente contribuire a recuperare anche la dimensione ecclesiale del sacramento della Penitenza.

Una conferma di quanto denunciato da Tillard, che mostra inoltre come in questi cinquant'anni la situazione della riflessione sull'eucaristia non abbia conosciuto significativi cambiamenti, la si può raccogliere dalle considerazioni di P. Caspani e N. Valli che, proprio in apertura di un recente saggio dedicato al nostro tema, affermano che «il ruolo dell'Eucaristia in ordine alla remissione dei peccati è un tema quasi del tutto ignorato dal magistero pontificio degli ultimi trent'anni, pur molto fecondo di interventi sul mistero eucaristico».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> J.-M.R. TILLARD, *L'Eucharistie, purification de l'Eglise pèrègrinante*, in *Nouvelle Revue Theologique* 84 (1962) p. 449.

<sup>2</sup> P. CASPANI - N. VALLI, *Eucaristia e remissione dei peccati*, in *La Scuola Cattolica* 136 (2008) p. 211. Gli autori aggiungono subito: «Non è difficile intuire le ragioni di tanta riservatezza. Il timore è che una riflessione su un tema del genere apra la strada a considerazioni che potrebbero incoraggiare un atteggiamento superficiale circa le condizioni necessarie per accostarsi degnamente alla comunione sacramentale. Pur comprendendo queste preoccupazioni, la teologia non può venir meno al compito di offrire una visione il più possibile completa ed organica del mistero cristiano, nei suoi diversi aspetti» (*ibidem*). È sulla scia di questa considerazione finale, che condivido appieno, che intendo porre il mio contributo, nel quale cercherò di mostrare come il guadagno che dalla riscoperta di questo tema può venire alla vita della Chiesa e alla pratica sacramentale è di una grande

Come ultima premessa, prima di dare avvio alla lettura dei testi, desidero esporre subito con chiarezza la mia tesi, elaborata grazie al meditato confronto con i contributi patristici che presenterò in queste pagine. Lo faccio per consentire al lettore, che vorrà passare in rassegna i testi patristici che qui offro alla sua attenzione, di verificare la fondatezza di tale tesi, la sua capacità di far giustizia della prassi e della teologia che i testi patristici veicolano, e infine di vagliare l'utilità di questa ricca tradizione patristica per la riflessione teologica e la prassi odierne.

Ecco la mia tesi: uno degli effetti fondamentali dell'Eucaristia è il perdono dei peccati. Questo è ben attestato nella tradizione della Chiesa negli anni in cui il sacramento della Penitenza era conosciuto e praticato nella forma della "penitenza pubblica", quella cioè prevista solo per quei membri della comunità che ne avevano compromesso l'appartenenza con una colpa particolarmente grave. Successivamente, lo sviluppo della pratica della Penitenza, e in particolare il suo passaggio dalla forma pubblica a quella privata ed auricolare, l'ha condotta a divenire il sacramento del perdono dei peccati in maniera quasi esclusiva, "privando" così in un certo qual modo l'Eucaristia, nella coscienza credente, di uno dei suoi effetti, e con la conseguente convinzione e sottolineatura che la purezza dovesse essere una delle condizioni prelieve per potersi accostare all'Eucaristia, più che come uno dei suoi effetti. Tutto ciò non ha comportato solo un detrimento della comprensione della ricchezza del mistero dell'Eucaristia, ma anche della Penitenza stessa, che ha quasi perso – se non nella teologia, almeno nella coscienza dei credenti che la vivono – la sua dimensione pubblica ed ecclesiale. La tesi che sostengo è quindi che una rinnovata considerazione dell'Eucaristia come sacramento del perdono, chiaramente attestata nella tradizione patristica e liturgica dei primi secoli, possa contribuire non solo a cogliere la pluriforme ricchezza dell'Eucaristia, ma anche a mettere in luce la dimensione ecclesiale e pneumatologica dello stesso sacramento della Penitenza, uscendo dalla strettoia che porta a considerarlo come l'unica via di riconciliazione nella Chiesa.

Il percorso che mi ha condotto a questa conclusione, prendendo le mosse dai testi di Ambrogio e di Cirillo citati da Papa Francesco, ha dovuto fare i conti con una dialettica relativa al rapporto tra Eucaristia e

remissione dei peccati che, pur presente nei testi dei Padri della Chiesa, è tuttavia assente nella citata lezione magisteriale della *Evangelii Gaudium*. Su questa questione ci si dovrà necessariamente soffermare in vista di un'adeguata considerazione dell'Eucaristia come sacramento della riconciliazione.

Ma procediamo con ordine e prendiamo le mosse della nostra indagine patristica partendo dai contributi di Ambrogio e di Cirillo.

## 2 Il contributo di Ambrogio

Entrambi i testi di Ambrogio citati da papa Francesco sono tratti dalla parte conclusiva del suo quarto sermone sui sacramenti, il primo di quelli dedicati all'Eucaristia. Prima di concludere il sermone e di dare appuntamento ai fedeli al giorno successivo, il vescovo di Milano commenta le parole dell'istituzione e riconosce che, poiché quel pane è ora corpo di Cristo e quel calice è ora il suo sangue, ciò implica che «la parola di Cristo ha il potere di trasformare tutte le cose» (*De sacr.* IV,v, 23). A questo punto egli, riprendendo quanto già detto precedentemente nel discorso circa la prefigurazione dei sacramenti negli eventi dell'Antico Testamento, afferma:

[v,24] Fu certamente un prodigio straordinario e degno di religioso ossequio che per i Giudei sia piovuta dal cielo la manna. Ma rendetevne conto: che cosa è di maggiore valore, la manna discesa dal cielo o il corpo di Cristo? Certamente il corpo di Cristo che è il creatore del cielo. Inoltre, mentre chi ha mangiato la manna, è morto (cf. Gv 6,49), chi mangerà questo corpo, otterrà la remissione dei peccati (*qui manducaverit hoc corpus, fiet ei remissio peccatorum*) e non morirà in eterno (Gv 11,26). [25] Dunque non senza ragione tu dici «Amen», riconoscendo nel tuo intimo che ricevi il corpo di Cristo. Quando ti presenti per riceverlo, il vescovo ti dice (*dicit tibi sacerdos*): «Il corpo di Cristo» e tu rispondi: «Amen», cioè: «E' vero». Il tuo animo custodisca ciò che la tua lingua riconosce. Sappi inoltre: questo è il sacramento che in precedenza è stato prefigurato.

[vi,26] Conosci poi quanto sia grande questo sacramento. Osserva che cosa dice: *Ogni volta che farete questo, rinnoverete il mio ricordo, finché io non ritorni* (1Cor 11,26). [27] E il vescovo dice: *Memori dunque della sua gloriosissima passione e della resurrezione dagli inferi e dell'ascensione al cielo, ti offriamo quest'ostia, ostia spirituale (rationabile hostiam)* (cf. Rom 12,1), *ostia incruenta, questo pane santo e il calice della vita eterna. E ti chiediamo e supplichiamo di ricevere questa offerta sul tuo altare eccelso per le mani dei*

*tuoi angeli, come ti sei degnato di ricevere i doni del tuo servo, il giusto Abele, e il sacrificio del nostro patriarca Abramo e quello che ti offri il sommo sacerdote Melchisedec. [28] Dunque ogni volta che lo ricevi cosa dice l'Apostolo? Ogni volta che lo riceviamo annunciamo la morte del Signore (cf. 1Cor 11,26). Se annunciamo la morte annunciamo la remissione dei peccati. Se, ogni volta che il sangue viene sparso, viene sparso per la remissione dei peccati (cf. Mt 26,28), devo riceverlo sempre perché sempre mi rimetta i peccati. Io che pecco sempre, devo sempre disporre della medicina (quia semper pecco, semper debeo habere medicinam).<sup>3</sup>*

È da questo testo che sono tratte entrambe le citazioni presenti nell'*Evangelii Gaudium*. Un richiamo questo che non dovrebbe destare meraviglia né apparire come nuovo, in quanto il riferimento al testo di Ambrogio è comune quando si vuole trattare della remissione dei peccati come effetto dell'Eucaristia; si veda, ad esempio, lo stesso Catechismo della Chiesa Cattolica (n. 1393) che, quando tratta degli effetti della comunione eucaristica, cita proprio questo stesso testo di Ambrogio.<sup>4</sup>

Analizzando il contenuto delle parole del vescovo di Milano, desidero fare una prima considerazione: il testo mostra la fedeltà di Ambrogio e della sua catechesi alla *lex orandi*. Infatti, le sue argomentazioni teologiche nascono da una preghiera che non abbiamo fatto fatica a riconoscere, il Canone Romano. Questo riferimento alla liturgia mi offre l'occasione per ricordare che il potere purificatore dell'Eucaristia è ampiamente attestato dalla tradizione liturgica della Chiesa.<sup>5</sup> Mi limito a citarne qui un

<sup>3</sup> *De sacr.* IV,v,24 - VI,28; testo latino e trad. it. di Gabriele Banterle, Opera omnia di sant'Ambrogio 17, Città Nuova, Roma 1982, pp. 98-101.

<sup>4</sup> Il CCC tratta ai nn. 1391-1401 dei "frutti della Comunione", che individua in: accrescere la nostra unione a Cristo (1391-1392) e separarci dal peccato (1393) – e qui, dopo aver detto: «L'eucaristia non può unirci a Cristo senza purificarci, nello stesso tempo, dai peccati commessi e preservarci da quelli futuri», cita Ambrogio. Mi preme precisare che Ambrogio, come si è potuto constatare nel testo citato, più che di "separarci" dal peccato, afferma che l'Eucaristia "rimette" i peccati (egli parla infatti di *remissio peccatorum*). Tornando al CCC e a quanto si afferma circa gli effetti dell'Eucaristia, subito dopo aver detto che ci separa dal peccato, il CCC specifica che cancella i peccati veniali (1394) e ci preserva in futuro dai peccati mortali (1395). Anche qui, si rende necessaria una precisazione: di tale distinzione non troviamo traccia nel testo ambrosiano. Il Catechismo prosegue, infine, enumerando gli altri effetti dell'Eucaristia: realizzare l'unità del corpo mistico (1396), sostenere l'impegno nei confronti dei poveri (1397), realizzare l'unità dei cristiani (1398-1401).

<sup>5</sup> Per una rassegna delle testimonianze liturgiche, rimando a D. TANGHE, *L'Eucharistie pour la rémission des péchés*, in *Irénikon* 34 (1961) pp. 165-181 (per i testi liturgici si vedano

testimone della tradizione siriana, il testo dell'anafora di Addai e Mari:

Venga, mio Signore, il tuo Spirito santo e riposi su questa offerta dei tuoi servi, la benedica e la santifichi, affinché sia per noi, mio Signore, per la remissione dei debiti, per il perdono dei peccati, per la speranza grande della resurrezione dalla morte, e per la vita nuova nel regno dei cieli.<sup>6</sup>

Tornando al testo di Ambrogio, non si può non annotare l'estrema chiarezza con cui viene affermato che la remissione dei peccati è un effetto riservato a coloro che mangiano il corpo di Cristo, e come in questo si veda un elemento capace di mettere in risalto la grandezza del sacramento dell'Eucaristia. D'altra parte Ambrogio sottolinea con decisione che la remissione dei peccati è strettamente legata al mistero

le pp. 166-171) e soprattutto a L. LIGIER, *Pénitence et Eucharistie en Orient. Théologie sur une interférence de priore et de rites*, in *Orientalia Christiana Periodica* 29 (1963) pp. 5-78, che offre un'abbondante documentazione relativa alle liturgie siriane (pp. 18-24), soffermandosi in particolare sull'anafora di Addai e Mari (pp. 24-32), e copte (pp. 32-48) e studia anche le relazioni con la liturgia giudaica (pp. 48-62). Per la liturgia armena si veda C.A. RENOUX, *Eucharistie et rémission des péchés dans les anaphores arméniennes*, in *Liturgie et rémission des péchés*. Conférences Saint-Serge, XX<sup>e</sup> semaine d'études liturgiques, Paris 2-5 juillet 1973, Biblioteca «Ephemerides Liturgicae» «Subsidia» 3, Edizioni Liturgiche, Roma 1975, pp. 211-224; mentre per le testimonianze offerte dal sacramentario veronese si veda P. SORCI, *L'Eucaristia per la remissione dei peccati. Ricerca nel sacramentario veronese*, Istituto Superiore di Scienze Religiose, Palermo 1979. Più in generale, per la dinamica riconciliatrice dell'eucologia si veda J.M. RODRIGUEZ MUNIZ, *Eucaristia y reconciliacion*, in J.M. DE MIGUEL GONZALES (ed.), *Sacramentos. Historia – Teología – Pastoral – Celebracion. Homenaje al prof. Dionisio Borobio*, Biblioteca Salmanticensis: Estudios 323, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 2009, pp. 255-271.

<sup>6</sup> Per la traduzione dell'anafora si veda *Rivista Liturgica* 89 (2002) pp. 208-210. L'anafora di Addai e Mari è uno dei testi più significativi della tradizione siriana in quanto è una delle anafore più antiche ancora esistenti. La sua importanza è inoltre legata all'autorevole pronunciamento del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani che negli *Orientamenti per l'ammissione all'eucaristia fra la Chiesa caldea e la Chiesa assira dell'Oriente* del 2001 (EV 20/1407-1417), in accordo con la Congregazione per la dottrina della fede e la Congregazione per le Chiese Orientali, ha riconosciuto la validità del sacrificio eucaristico celebrato secondo la redazione originale dell'anafora, e cioè senza le parole dell'istituzione. Sull'anafora di Addai e Mari, sugli *Orientamenti* e la loro rilevanza teologica si veda una mia sintetica presentazione in J.P. LIEGGI, *Le Antiche Chiese d'Oriente*, in G. BATTAGLIA (ed.), *L'Ortodossia in Italia. Le sfide di un incontro*, EDB, Bologna 2011, pp. 124-132 e in particolare il numero speciale dedicato agli *Orientamenti* dalla rivista *Divinitas* nel 2004; tra gli articoli si segnalano in particolare quelli di R. TAFT, *Messa senza consacrazione? Lo storico accordo sull'eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira dell'Oriente promulgato il 26 ottobre 2001*, pp. 75-106 e C. GIRAUDO, *L'anafora degli apostoli Addai e Mari: la "gemma orientale" della lex orandi*, pp. 107-124.



della morte del Signore, e al dono del suo sangue sparso per noi; ciò consente di concludere che mangiando del suo corpo e bevendo del suo sangue, il fedele è associato al mistero pasquale di Cristo, ed è proprio in virtù di questa associazione che egli viene liberato da ogni peccato.

Infine vorrei sottolineare che l'Eucaristia, come attestano le ultime parole citate, è esplicitamente considerata qui una medicina: «Devo riceverlo sempre perché sempre mi rimetta i peccati. Io che pecco sempre, devo sempre disporre della medicina (*semper debeo habere medicinam*)». È bello scorgere in questo un'eco di quello che già Ignazio di Antiochia scriveva agli Efesini parlando dell'Eucaristia come di un «farmaco d'immortalità (φάρμακον ἀθανασίας) e antidoto per non morire» (ep. Ef. 20,2).

### 3 Il contributo di Cirillo di Alessandria

L'altro riferimento patristico riportato dalla *Evangelii Gaudium* è tratto dal commento di Cirillo al Vangelo di Giovanni, ed in particolare dalla sezione dedicata al lungo discorso eucaristico di Gesù narrato da Giovanni al capitolo sesto del suo vangelo.

La sezione del commento che interessa il nostro tema è quella dedicata al v. 54, in cui Gesù afferma: «In verità, in verità vi dico: Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita».

Prima di analizzare il commento a questo versetto, ritengo importante richiamare che Cirillo, partendo dal versetto precedente nel quale i giudei reagiscono alle parole di Gesù chiedendosi come egli possa dare la sua carne da mangiare (cf. Gv 6,53), aveva polemizzato con coloro che, nella propria arroganza, pretendono di comprendere ed afferrare il mistero. E rivolgendosi ancora a costoro, introducendo il commento al v. 54, affermava:

Cristo è certamente paziente e molto misericordioso, come si può riscontrare dal testo proposto. Incurante, infatti, di polemizzare con la grettezza degli increduli, propone loro, di nuovo, la conoscenza vivificante del mistero (τὴν ζωοποιὸν τοῦ μυστηρίου γνῶσιν), e superando, come Dio, l'orgoglio, insegna il cammino della vita eterna. E non spiega ancora il modo in cui avrebbe dato la sua carne da mangiare: sapeva, infatti, che essi giacevano nelle tenebre, e non potevano capire in nessun modo quel mistero.

Dimostra, invece, quanto vantaggio ne sarebbe seguito dal mangiare la sua carne, affinché, convincendoli, col proporre loro il godimento eterno, a voler vivere subito, in qualche modo li istruisse a credere. Una volta che essi avessero creduto, avrebbero potuto logicamente anche imparare a capire. Così, infatti, dice il profeta Isaia: «Ma se non credete, non capirete» (Is 7,9). Occorreva dunque che, poste in essi prima le radici della fede, fosse insinuata, in secondo luogo, la conoscenza di ciò che ignoravano, e non si vedesse che la ricerca precedesse la fede. Per questo motivo, credo, tralasciando giustamente di spiegare in che modo avrebbe dato loro da mangiare la sua carne, li esorta a credere prima ancora che essi indaghino. Infatti, avendo spezzato il pane, lo diede a quelli che già credevano, dicendo: «Prendete, mangiate: questo è il mio corpo» (Mt 26,26). Similmente poi, portando in giro davanti a tutti una coppa, disse: «Prendete, bevete: questo è il mio sangue del Testamento, che sarà sparso per molti in remissione dei peccati» (Mt 26,27-28). Vedi come egli non spieghi il modo del mistero a chi è ignorante e non vuole credere senza indulgere alla curiosità, mentre si vede che lo dichiara molto chiaramente a quelli che già credono? Ascoltino, perciò, quelli che per superbia non hanno abbracciato la fede in Cristo: «Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita» (Gv 6,53). Rimangono, perciò, privi e vuoti della vita, che è nella santificazione e nella felicità, quelli che non hanno accolto il Figlio per mezzo della mistica dichiarazione (διὰ τῆς μυστικῆς εὐλογίας). Egli è, infatti, vita per natura, in quanto è stato generato dal Padre vivente (ζωὴ μὲν γὰρ κατὰ φύσιν ἐστὶ, καθὼ καὶ ἐκ ζῶντος ἐγεννήθη Πατρός); Vivificante è anche non di meno il suo santo corpo (ζωοποιὸν δὲ οὐδὲν ἦττον καὶ τὸ ἅγιον αὐτοῦ σῶμα)<sup>7</sup> congiunto, in qualche modo, e unito ineffabilmente al Verbo che vivifica tutto (τῶ τὰ πάντα ζωογονοῦντι Λόγῳ): perciò il corpo è ritenuto suo, ed è creduto come una sola cosa con lui. Dopo l'incarnazione è indiviso: bisogna tuttavia comprendere che il Verbo che è da Dio Padre e il tempio assunto dalla Vergine non sono una stessa cosa quanto alla natura. Infatti, il corpo di Cristo non è consustanziale al Verbo divino, ma una sola cosa con lui, per una unione e un incontro che sono incomprensibili. E poiché la carne di Cristo è divenuta vivificante, in quanto unita al Verbo divino, che è Vita per natura (καὶ ἐπειπερ ζωοποιὸς γέγονε τοῦ Σωτῆρος ἡ σὰρξ, ἅτε δὴ τῆ κατὰ φύσιν ἠνωμένη ζωῆ), quando la gusteremo, allora avremo in noi la vita, uniti strettamente a lui, come la carne dimora col Verbo.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Qui ho proposto una mia traduzione del testo, in quanto la ritengo più fedele al testo greco rispetto a quella fatta da Leone (che ha tradotto: «ma lo è anche, tuttavia, il suo santo corpo») e, soprattutto, perché consente di mettere in risalto in maniera più esplicita la forza vivificante che Cirillo riconosce anche al corpo di Cristo.

<sup>8</sup> In *Ioh.* IV,2, PG 73, 576C – 577B; trad. it. di Luigi Leone in CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni/1 (libri I-IV)*, Collana di testi patristici 111, Città Nuova, Roma 1994, pp. 501-503.

Non passa inosservata l'insistenza con cui Cirillo in questa pagina ripete il termine "vita" (7 volte) e afferma che il Signore, che è "vita per natura" (2 volte) perché generato dal Padre vivente (1 volta), è al contempo colui che vivifica (4 volte). In particolare il potere vivificante è riconosciuto da Cirillo – li cito nell'ordine con cui appaiono nel testo – alla "conoscenza del mistero", al Verbo e al corpo e alla carne di Cristo.<sup>9</sup> In tal modo l'Alessandrino dichiara con ferma convinzione che l'Eucaristia è cammino di vita eterna, è forza vivificante, come vivificante è la carne di Cristo e il Verbo del vivente che ha unito a sé, come una sola cosa, il tempio del suo corpo.

Dalle ricche parole del commento, mi limito a riprendere la precisazione secondo la quale il corpo di Cristo è dato a chi già crede in lui, perché ritengo che tale precisazione consenta di porre bene in luce la dimensione ecclesiale dell'Eucaristia. I suoi destinatari sono per l'appunto coloro che appartengono alla Chiesa per la loro fede nel Cristo.

Proseguendo il suo commento, Cirillo, per sottolineare la forza vivificante della carne di Cristo, afferma:

Per questo motivo, anche nel risuscitare i morti, sappiamo che il Salvatore ha operato non soltanto con le parole e la volontà convenienti a Dio, ma ha adoperato anche la sua carne come collaboratrice, con lo scopo soprattutto di dimostrare che essa può dare la vita, ed è divenuta ormai con il Verbo quasi una cosa sola: infatti il corpo è proprio di lui, e non d'un altro. Per questo, quando risuscitò la figlia del capo della sinagoga, dicendo: «Alzati, figlia!», prese la sua mano, come è scritto (cf. Mc 5,35-37; Lc 7,49-56): così dimostrava che l'azione miracolosa era una sola e medesima, effettuata da tutti e due, giacché diede la vita, come Dio, con il suo onnipotente comando, ma anche con il contatto della carne. Inoltre, essendo andato nella città di Naim, ed essendogli stato presentato il figlio unico d'una madre, di nuovo toccò la bara e disse: «Giovinetto, a te dico: levati!» (Lc 7,14). Perciò vuole risuscitare i morti non soltanto con la parola, ma, per dimostrare che il suo corpo dà la vita (ζωοποιὸν τὸ ἴδιον σῶμα), come abbiamo detto prima, tocca i morti, e con quest'atto dà la vita a quelli che sono già morti. E se ciò che è corrotto viene vivificato soltanto col contatto con la sua carne (διὰ μόνης ἀφῆς τῆς ἀγίας σαρκὸς ζωοποιεῖται), come non sentiremo

<sup>9</sup> Mi limito ad annotare che, in queste quattro ricorrenze, per parlare della forza "vivificante" Cirillo adopera il verbo ζωογονέω, quando la intende riferire al Logos, mentre nelle restanti circostanze adopera ζωοποιέω. Ritengo questa distinzione particolarmente significativa, in ragione di quanto preciserò tra poco circa la prospettiva cristologica dell'Alessandrino: è il Logos che vivifica, ed è Lui che rende partecipe di questo suo potere sia il suo corpo, la sua carne, sia il mistero sacramentale.

più efficace quella Eucaristia vivificante (τὴν ζωοποιὸν εὐλογίαν), quando anche la mangeremo? Ci trasformerà del tutto in ciò che è il suo proprio bene, ossia nell'immortalità, quando saremo stati partecipi di lui.<sup>10</sup>

Degne di nota sono le splendide e accorate pennellate con cui Cirillo mostra le ragioni che hanno portato Cristo ad aver bisogno anche della fisicità della sua carne e del contatto del corpo nel ridonare la vita e resuscitare i morti. Ed è proprio questo attardarsi sulle resurrezioni operate da Gesù che conferisce una forza particolare al discorso sull'efficacia vivificante dell'Eucaristia: come la carne di Gesù toccando i morti ha ridato a loro la vita, così il corpo eucaristico di Cristo, perdonando i peccati, ridona la vita e resuscita l'uomo morto per il peccato.

L'insistenza sulla fisicità del corpo di Cristo prima e del pane eucaristico dopo, risplende ancor di più se si ricorda che la specificità cristologica con la quale la scuola alessandrina presenta il mistero di Cristo e della sua unione ipostatica sta nel conferire il primato al Logos e alla sua funzione unificante nel composto umano-divino. Lo si evince con chiarezza anche da alcune espressioni dei testi citati, dove appare che Cirillo quando parla di Gesù Cristo non si riferisca tanto alla persona umano-divina, ma piuttosto al Logos, aggiungendo che questi ha assunto un corpo che in forza di tale assunzione è divenuto «quasi una cosa sola» con il Verbo. Cristo è, per lui, il Logos che ha un corpo come «collaboratore». È bello e significativo allora che proprio Cirillo, alla luce della sua cristologia, sottolinei la necessità del corpo e del contatto con esso e che più volte ripeta che è proprio questo corpo a dare la vita.

Indubabilmente forte è quindi la convinzione che la carne di Cristo vivifica e sana ciò che è corrotto. E Cirillo afferma che se il contatto con il corpo è in grado di dare la vita, ancor più si avvertirà la forza vivificante dell'Eucaristia quando questo corpo non solo lo si toccherà, ma lo si mangerà. Anche in questo caso si può quindi affermare che l'Eucaristia è il farmaco dell'immortalità, poiché sebbene non ricorra qui la parola «farmaco», è tuttavia esplicitamente richiamata l'immortalità quale frutto del mangiarne e del parteciparne.

---

<sup>10</sup> In Ioh. IV,2, PG 73, 577C-D; trad. it. p. 503. Faccio notare che ciò che Leone traduce con «Eucaristia» (e ne ho conservato la traduzione) in greco è εὐλογία; Cirillo riprende così il riferimento alla μυστικὴ εὐλογία, di cui si è potuto leggere nella citazione precedente.

Cirillo, proseguendo il commento, si sofferma a sottolineare, attraverso il riferimento ad un esempio tratto dagli elementi naturali, la chiamata del corpo all'incorruttibilità:

E non meravigliarti per questo o, come fanno i Giudei, non chiedere *come*, ma pensa piuttosto a questo: l'acqua, per sua natura fredda, quando viene versata nella pentola e messa sul fuoco, allora, non ricordandosi quasi della sua natura, si trasforma nella energia di chi è più forte; allo stesso modo, anche noi, sebbene per la natura della carne siamo corruttibili, tuttavia, unendoci alla vera Vita, liberatici della nostra debolezza, ci trasformiamo in ciò che è proprio di lui, cioè nella vita. Occorreva, infatti, occorreva che non solo l'anima fosse trasformata nella novità della vita per mezzo dello Spirito Santo, ma anche che questo nostro corpo materiale e terreno fosse santificato con una partecipazione più visibile e affine, e fosse chiamato all'incorruttibilità.<sup>11</sup>

Legare queste parole a quanto detto sopra circa la forza vivificante della carne di Cristo, e quindi dell'Eucaristia, ci permette di giungere ad una prima conclusione: il fatto che in questo testo, propriamente, non si parli ancora di perdono dei peccati non rappresenta una difficoltà all'interno del nostro percorso, ma può rivelarsi invece una preziosa risorsa, in quanto consente di scorgere nel richiamo alla vita un'affermazione al "positivo" di quanto viene detto al "negativo" quando si parla di remissione dei peccati. In altre parole, potere vivificante dell'Eucaristia e remissione dei peccati non sarebbero altro che le due facce della stessa medaglia, le due verità del medesimo mistero.

Più esplicito circa la remissione dei peccati diviene Cirillo andando avanti nel suo commento. Infatti, qualche pagina oltre, commentando il v. 57 dello stesso capitolo di Giovanni, nel quale Gesù dice: «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me, e io in lui», l'Alessandrino afferma:

Come unendo la cera alla cera si vedrà che l'una è nell'altra: allo stesso modo, credo, chi riceve la carne del nostro Salvatore e beve il suo prezioso sangue, come egli dice, si trova ad essere una sola cosa con lui, unito e mescolato in qualche modo a lui mediante quella partecipazione, sì da trovarsi lui in Cristo e, a sua volta, Cristo in lui. Così come Cristo ci insegnava, in qualche modo, nel Vangelo secondo Matteo con queste parole: «Il regno dei cieli è simile al lievito che una donna ha preso e nascosto in tre misure di farina, finché sia tutto fermentato» (Mt 13,33). Chi sia quella

<sup>11</sup> In Ioh. IV,2, PG 73, 580A; trad. it. pp. 503-504.

donna, che cosa le tre misure di farina, o che cosa significhi la misura di farina, sarà spiegato a suo tempo: per il momento parleremo soltanto del lievito. Come, dunque, Paolo dice che: «Un po' di lievito fa fermentare tutto l'impasto» (1Cor 5,6), così una piccola porzione di pane eucaristico mescola in sé tutto il nostro corpo e lo riempie della sua energia: e così Cristo esiste in noi, e noi, viceversa, in lui. Si può dire veramente che il lievito è in tutto l'impasto, e similmente l'impasto in tutto il lievito. Hai così, in breve, l'idea di ciò che è stato detto. Se siamo accesi d'amore per la vita eterna, se desideriamo avere in noi colui che dà l'immortalità, non rifiutiamoci di ricevere l'Eucaristia come fanno i più pigri, e guardiamoci dal pericolo che l'ingannevole diavolo costruisca con arte contro di noi un laccio e una rete, ossia il pregiudizio e la paura. Ma, dice, è scritto: «Colui che mangia di questo pane e beve di questo calice, mangia e beve la sua propria condanna» (1Cor 11,29). Ora, quando io esamino me stesso, mi accorgo di esserne indegno. Ma quando, dunque, ne sarai degno, chiunque tu sia che dici queste cose? Quando ti porrai vicino a Cristo? Infatti, se i tuoi peccati ti atterriscono, e non cesserai mai di cadere («i peccati chi li comprende?» dice il santo Salmista – Sal 19,13), ti troverai privo di quella santità che ci salva per l'eternità. Perciò, stabilisci di vivere rettamente e onestamente, e partecipa dell'Eucaristia, pensando che essa ha la forza di cacciare non soltanto la morte, ma anche le nostre debolezze. Infatti, Cristo, abitando in noi, sopisce la legge della carne che inferisce nelle nostre membra, stimola la pietà verso Dio, mortifica le tentazioni, non imputandoci i peccati in cui siamo caduti, ma piuttosto curandoci come ammalati. Egli sostiene chi è abbattuto, solleva chi è caduto, come il buon pastore che dà la sua vita per le sue pecore».<sup>12</sup>

Non credo che sia possibile utilizzare parole più belle per mostrare la forza vivificante e purificatrice dell'Eucaristia. E sono proprio queste – come si sarà notato – le parole che papa Francesco ha utilizzato per dare fondamento alla sua affermazione circa la natura dell'Eucaristia. Ritengo che averle collocate nel più ampio contesto del commento di Cirillo ci permetta di coglierne ancor più la ricchezza e l'incisività.

Desidero inoltre non far passare sotto silenzio quella realtà che Cirillo definisce un ingannevole pericolo escogitato dal diavolo per tenerci lontani dalla fonte della vita. È così che egli guarda al “pregiudizio” e alla “paura” che potrebbero indurci a non accostarci all'Eucaristia, non perché spinti da un rifiuto nei suoi confronti, ma perché mossi da un falso sentimento, che per l'appunto egli definisce inganno del diavolo. Mascherare, infatti, il non poter ricevere l'Eucaristia sotto le vesti della nostra

<sup>12</sup> In loh. IV,2, PG 73, 584B – 585A; trad. it. pp. 507-509.

indegnità, comporta il misconoscere la natura e la forza del sacramento; ferma deve essere la fede nel potere che l'Eucaristia possiede di cacciare la morte e le nostre debolezze e così, unendoci a Cristo, di farci partecipi della santità che nasce dall'essere una cosa sola con lui. Accesi d'amore per lui, niente e nessuno potrà da lui separarci.

## 4 Prime conclusioni ed apertura ad altri testi patristici

La prima conclusione alla quale si può giungere è che Ambrogio e Cirillo fondano le loro affermazioni sulla solida base della Scrittura. In particolare, si è visto come i testi biblici utilizzati per presentare l'Eucaristia come sacramento della riconciliazione sono fundamentalmente due: le parole dell'istituzione e il capitolo 6 del vangelo di Giovanni. E nell'uso che i due Padri ne fanno si può constatare, significativamente, come Ambrogio, partendo dalle parole dell'istituzione, che sono centrali nel suo sermone di spiegazione dell'Eucaristia, approdi al sesto capitolo di Giovanni. Mentre Cirillo, commentando la pericope giovannea, senza il bisogno di servirsi delle parole dell'istituzione per cogliere tutta la forza e la profondità del discorso eucaristico di Gesù consegnatoci dall'evangelista.

L'altro aspetto che emerge dai testi patristici analizzati, specie grazie alla riflessione di Cirillo, è la forza divinizzatrice e vivificatrice dell'Eucaristia, e il suo essere radice di vita e farmaco d'immortalità.

Numerosissime sono le testimonianze della tradizione patristica che si collocano sulla stessa scia individuata nei testi di Ambrogio e di Cirillo, e dalle opere di questi due stessi Padri della Chiesa molti altri testi potrebbero essere attinti per confermare quanto si è già rilevato. Rimando il lettore che ne volesse approfondire l'analisi all'articolato dossier patristico che è offerto da Tillard nel suo studio del 1962.<sup>13</sup> Da parte mia, presenterò qui altre due attestazioni patristiche che non hanno trovato

---

<sup>13</sup> J.-M.R. TILLARD, *L'Eucharistie, purification de l'Eglise pèrègrinante*, in *Nouvelle Revue Theologique* 84 (1962) 449-474. 579-597. Il riferimento ad altri testi patristici si può ritrovare in D. TANGHE, *L'Eucharistie pour la rémission des péchés*, in *Irénikon* 34 (1961) pp. 171-180. Si veda anche J.-M.R. TILLARD, *Pénitence et Eucharistie*, in *La Maison Dieu* 50 (1967) pp. 103-131.

spazio nella rassegna di Tillard, in modo tale che una ancor più ampia presentazione di testimonianze renda palese il fatto che la coscienza che l'Eucaristia perdoni i peccati è davvero un dato inequivocabilmente condiviso da tutta la tradizione della chiesa dei primi secoli.

La prima attestazione ci viene consegnata da Eusebio di Cesarea nella sua *Storia Ecclesiastica*: si tratta di una lettera che Dionigi di Alessandria indirizza a Fabio vescovo di Antiochia per raccontare un "fatto sbalorditivo" (così lo definisce Eusebio) che accadde a un tale Serapione, un cristiano che durante la persecuzione aveva sacrificato agli dei e che in punto di morte chiese di essere visitato da un presbitero per essere perdonato e riammesso nella comunità. Ecco quanto Dionigi scrive a Fabio:

C'era tra noi un certo Serapione, un vecchio credente, vissuto a lungo in maniera irreprensibile, ma che cadde nella tentazione. Quest'ultimo aveva invocato il perdono dei peccati, ma nessuno gli badava, perché egli aveva sacrificato. Essendosi ammalato, rimase per tre giorni di seguito senza conoscenza e senza poter parlare. Il quarto giorno, essendosi un po' ripreso, mandò a chiamare il nipote e gli disse: «Fino a quando mi ostacolerete, figliolo? Vi prego, fate in fretta, vi supplico, assolvete mi al più presto. Chiamami un presbitero». Dopo aver detto queste cose, perse nuovamente la parola. Il ragazzo corse dal presbitero: era notte e costui era ammalato. Egli non poté andare; d'altra parte poiché io avevo ordinato di assolvere coloro che stavano morendo, se lo avessero chiesto e, soprattutto, se l'avessero implorato anche in precedenza, affinché morissero nella speranza, il presbitero diede al ragazzo un pezzetto dell'Eucaristia, ordinandogli di bagnarla bene e di introdurlo nella bocca del vecchio. Il ragazzo ritornò portando con sé l'Eucaristia e, quando fu vicino, prima ancora che fosse entrato, Serapione rinvenne di nuovo e gli disse: «Sei tornato, figliolo? Il presbitero non è potuto venire, ma fa' tu in fretta ciò che ti è stato ordinato e lasciami morire». Il ragazzo inumidì nell'acqua il pezzetto di Eucaristia e contemporaneamente glielo introdusse in bocca ed egli, dopo averne inghiottito un po', subito rese l'anima. Chiaramente egli non fu mantenuto in vita e non vi rimase, finché non fu assolto e, essendo stato cancellato il suo peccato per le numerose buone azioni che aveva fatto, poté essere riconosciuto come cristiano?<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> *Hist. Eccles.* VI,44,2-6, trad. it. di Franzo Migliore, Collana di testi patristici 159, Città Nuova, Roma 2001, p. 78. Per una presentazione più ampia di questo testo, mi permetto di rimandare ad un mio precedente contributo: J.P. LIEGGI, *L'Eucaristia in san Gregorio Nazianzeno*, in *Presenza Pastorale* 70 (2000) p. 274.



Quella che traspare in questa vicenda è una forma espressiva della fede nella forza risanatrice dell'Eucaristia che forse oggi ci lascia alquanto perplessi, ma che da sola rivela la ben chiara consapevolezza da parte dei cristiani che l'Eucaristia ha davvero il potere di rimettere i peccati. E, in particolare, di rimettere ogni peccato, se si considera che ciò di cui si era macchiato il Serapione a cui si riferisce Dionigi è un peccato di apostasia. Certo, di fronte alla conclusione dell'episodio ci si potrebbe chiedere: fu assolto grazie al fatto che ebbe mangiato l'eucaristia o il mangiarne è segno dell'assoluzione ricevuta? Per ora non rispondo a questa domanda, ma vedremo che su questo aspetto si gioca un elemento fondamentale del rapporto tra Eucaristia e perdono dei peccati.

Il secondo testo lo traggio da una lettera di Gregorio di Nazianzo ad Anfiloquio, vescovo di Iconio e suo amico. Siamo nel 382-383: il Teologo si è già ritirato dalla guida della chiesa di Costantinopoli e, mentre è temporaneamente alla guida della chiesa di Nazianzo, si ammala varie volte. Dopo essersi ripreso da una di queste malattie, scrive all'amico:

Avendo a stento risollevato il capo dopo le sofferenze della malattia, mi sono affrettato verso te, che mi hai procurato la guarigione. Infatti, la lingua del sacerdote che medita il Signore (φιλοσοφοῦσα τὸν Κύριον), risolveva quelli che sono infermi. Celebra quindi la più eccelsa delle azioni sacerdotali e disciogli la grandezza dei peccati, afferrando il sacrificio della risurrezione (τῆς ἀναστασίμου θυσίας). Infatti, sia quando sono sveglio che quando dormo, sono sempre preoccupato delle tue cose; infatti sei divenuto per me un plettro eccellente ed hai introdotto nella mia anima una cetra armoniosa, avendo esercitato la nostra anima alla sapienza per mezzo di queste innumerevoli lettere. Ma, o uomo devotissimo a Dio, non smettere di pregare e di intercedere per noi, quando fai discendere il Verbo con la parola, quando con un taglio incruento separi il corpo e il sangue del Signore, usando la tua voce come spada.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Ep 171, PG 37, 280C – 281A; trad. it. di Gerardo di Nola in *Monumenta Eucharistica. La testimonianza dei Padri della Chiesa*, vol. I, Dehoniane, Roma 1994, pp. 502-503, ripresa dalla trad. spagn. di Jesus Solano, *Textos Eucarísticos Primitivos*, vol I: *Hasta fines del signo IV*, Bibliotecas de autores cristianos 88, Madrid 1952. Cf. anche per questo il mio articolo su *L'Eucaristia in san Gregorio Nazianzeno*, in *Presenza Pastorale* 70 (2000) p. 255. Nella nota a 37 a p. 255 annoto che «l'importanza di questa lettera è testimoniata anche dal fatto che l'ultima frase è riportata nell'*Enchiridion Patristicum* [...]. La traduzione latina che accompagna il testo greco rende benissimo il gioco di parole proprio della lingua greca: *quando verbo Verbi attraxeris*».

Merita di essere sottolineata qui la ferma fiducia di Gregorio nella capacità dell'Eucaristia di "discioglierne la grandezza dei peccati", Eucaristia che, con una meravigliosa espressione di particolare portata teologica, è definita "sacrificio della risurrezione". In questa definizione si può intravedere un'anticipazione di quanto poi dirà Cirillo che, per presentare la potenza della carne di Cristo, richiamerà – come si è visto nelle pagine precedenti – il ruolo da essa giocata nelle diverse risurrezioni operate dal Cristo; e nello stesso tempo si può cogliere un completamento, nell'economia del mistero pasquale, di quanto affermato da Ambrogio che sottolineava come fosse la morte di Cristo a meritarcene il perdono dei peccati.

Questi due testi, sia quello di Gregorio che quello trasmessoci da Eusebio, mi sembrano di particolare importanza perché testimoniano la viva coscienza che la Chiesa ha dell'Eucaristia come "farmaco" (e qui il termine lo ritengo particolarmente adatto e appropriato, considerate le circostanze di entrambi i testi), farmaco per la remissione dei peccati.

## **5 Una tensione dialettica da non trascurare**

Quanto sin qui detto pone in luce la consapevolezza della Chiesa primitiva circa la forza medicinale dell'Eucaristia.

Tuttavia nella parte finale del testo di Cirillo citato in precedenza emerge un altro elemento relativo al rapporto tra Eucaristia e remissione dei peccati che non è possibile trascurare o tacere. Mi riferisco al passaggio in cui Cirillo sembra voler rispondere al suo interlocutore che si asteneva dall'Eucaristia frequente e invitava gli altri a fare altrettanto, adducendo come motivazione del proprio comportamento il ritenersi indegno di accostarsi alla mensa del Signore. Questi – ci lascia intuire Cirillo – pone a sostegno delle proprie "paure", come le definisce Cirillo stesso, un testo biblico, quello in cui Paolo raccomanda ai fedeli di non accostarsi indegnamente all'Eucaristia se non la si vuole mangiare per la propria condanna (cf 1Cor 11,29)! Si deve quindi supporre che ci fosse qualcuno che più che guardare all'Eucaristia come pane dell'immortalità e farmaco per i peccati, riteneva che solo i puri vi si potessero accostare, facendo così della purezza non un effetto ma una condizione, un prerequisito, per ricevere il corpo di Cristo.

Si introduce così nella nostra riflessione ciò che potremmo definire una “tensione dialettica”. Ad essa accennavo già nell'introduzione; ora mi soffermo a considerarne i termini perché, benché non ve ne sia alcun cenno nel paragrafo della *Evangelii Gaudium* da cui siamo partiti, ritengo che non la si possa né si debba trascurare, sia per gli esiti che ha avuto nella teologia e nel magistero successivi, specie quelli medioevali e moderni, sia per gli apporti che potrebbe offrire alla riflessione teologica odierna.

Con “tensione dialettica” intendo riferirmi al fatto che, se da una parte è chiaramente attestato che l'Eucaristia è per il perdono dei peccati, dall'altra non mancano i testi che sottolineano con forza che il cristiano, prima di accedere all'Eucaristia, deve esserne pronto, e quindi vivere una condizione di purezza che lo dispone all'accoglienza del dono eucaristico. Ovviamente questo ci pone di fronte alla seguente domanda: è l'Eucaristia che perdona i peccati, o solo chi è puro dai peccati può accedervi?

Parto innanzitutto col porre in luce i testi patristici che evidenziano questa esigenza. E lo faccio soffermandomi, operando così una scelta tra gli innumerevoli testi che si potrebbero qui portare, sulla testimonianza offerta al riguardo da Ambrogio. Per un'analisi più ampia rimando ancora una volta al dossier patristico offerto da Tillard.<sup>16</sup>

In particolare fisserò l'attenzione su un passaggio del commento di Ambrogio al Vangelo di Luca perché anche qui ci si trova in un contesto chiaramente eucaristico. L'occasione della riflessione ambrosiana questa volta è offerta dal miracolo della moltiplicazione dei pani, che il vescovo di Milano commenta secondo il racconto fattone da Luca 9,10-17. Ecco le parole di Ambrogio:

Egli disse loro: «Date voi da mangiare a loro». Ma risposero: «Noi non abbiamo più di cinque pani» (Lc 9,13). Qual è il motivo per cui, mentre la passione di Giovanni viene descritta dopo (cf. Mc 6,14-29; Mt 14,1-2), qui invece, dalle parole di Erode (cf. Lc 9,9), egli è presentato già come morto?

Per comprendere il testo, si deve ipotizzare che nel commentare il vangelo Ambrogio abbia sott'occhio non solo il vangelo di Luca, ma l'intera sinossi. Le sue parole denotano infatti un “errore”, se così lo si può definire. Mi spiego: il vangelo di Luca non ha la narrazione dell'uccisione

---

<sup>16</sup> J.-M.R. TILLARD, *L'Eucharistie, purification de l'Eglise pèrègrinante*, op. cit.

di Giovanni da parte di Erode, ma riporta solo – nei versetti immediatamente precedenti a quelli nei quali narra la moltiplicazione dei pani – il desiderio di Erode di vedere quel Gesù che la gente considerava essere «Giovanni Battista risorto dai morti» (Lc 9,7); mentre sia Marco che Matteo, anche loro immediatamente prima di narrare la moltiplicazione dei pani, non si limitano a riportare il desiderio di Erode e i suoi commenti, ma raccontano come egli abbia voluto l'uccisione del Battista, attardandosi anche a descriverne le circostanze che l'hanno determinata. Ma, al di là dell'errore "sinottico" commesso da Ambrogio, ciò che mi preme è porre in luce la lettura allegorica che egli fa del fatto che il testo evangelico presenti come morto colui del quale solo in seguito verrà narrata la morte. Per quale motivo avviene questo? Ecco la risposta del vescovo di Milano:

[69] Non forse questo, che, venuta a mancare la Legge, il cibo evangelico comincia a nutrire i cuori affranti dei popoli? Del resto, dopo che quella donna, presa a simbolo della Chiesa, fu guarita dal flusso di sangue (cf. Lc 8,43-48), dopo che gli Apostoli furono destinati a dare il lieto annunzio del Regno di Dio (cf. Lc 9,1-9), viene distribuito l'alimento della grazia celeste. Ma nota bene a chi è distribuito. Non agli sfaccendati (*non otiosis*), non a quanti abitano nella città, cioè nella Sinagoga o fra gli onori del mondo, ma a quanti cercano Cristo nel deserto (cf. Ct 3,6); proprio coloro che non ne hanno noia sono accolti da Cristo, e il Verbo di Dio parla con essi, non di questioni terrene, ma del Regno dei cieli (cf. Lc 9,11). E se taluni hanno addosso le piaghe di qualche passione del corpo, Egli accorda volentieri a costoro la sua medicina (*his medicinam suam libenter indulget*).

[70] Era dunque logico che Egli con nutrimenti spirituali salvasse dal digiuno quanti aveva guarito dal dolore delle loro ferite. Perciò nessuno riceve il nutrimento di Cristo se prima non è stato risanato, e coloro che sono invitati alla cena, sono prima risanati da quell'invito (cf. Lc 14,21). Se c'era uno zoppo, questi, per venire, avrebbe conseguito la possibilità di camminare; se c'era qualcuno privo del lume degli occhi, certo non sarebbe potuto entrare nella casa del Signore senza che gli fosse stata ridata la luce.

[71] Dappertutto, pertanto, viene rispettato l'ordinato svolgimento del mistero: prima si provvede il rimedio alle ferite mediante la remissione dei peccati, successivamente l'alimento della mensa celeste vien dato in abbondanza, sebbene questa folla non sia ancora saziata da cibi più sostanziosi, né quei cuori ancor digiuni di una fede più ferma siano nutriti col Corpo e col Sangue di Cristo (cf. Eb 5,12 ss.). *Vi ho dato da bere latte, dice, non cibo, perché ancora non ne eravate capaci; e neanche adesso lo siete* (1Cor 3,2). I cinque pani corrispondono al latte, il cibo sostanzioso è il Corpo di

Cristo, la bevanda più forte è il Sangue del Signore (cf. Lc 22,19 s.). Non cominciamo subito a mangiare ogni cosa né a bere ogni cosa. *Bevi prima questo* (cf. Is 9,1 *Vet Lat*), dice. Vi è dunque qualcosa da bere per primo, e qualcosa in secondo luogo. Vi è anche un pasto iniziale, poi un secondo, poi un terzo. La prima volta i pani sono cinque (cf. Mc 6,34-44 e par.), la seconda sette (cf. Mc 8,1-9; Mt 15,29-39), alla terza ecco il Corpo stesso di Cristo.<sup>17</sup>

Cosa intende Ambrogio quando, in questo testo, afferma che per potere accedere alla cena, è necessario essere prima risanati? Non aveva egli stesso affermato che è proprio l'Eucaristia il farmaco capace di guarire ogni malattia? Una risposta a tali quesiti la si può ritrovare nelle parole con cui lo stesso Ambrogio, all'inizio del testo, invita l'ascoltatore a notare bene chi sia colui al quale viene distribuito l'«alimento della grazia celeste», la «medicina» di ogni malattia: la caratteristica discriminante tra colui al quale non può essere distribuito il cibo evangelico e colui invece che è degno di riceverlo è rappresentata per l'appunto dal desiderio e dall'impegno concreto a cercare o meno il Cristo. A questo indizio, se ne aggiunge un secondo, più oltre, con il riferimento all'ordine dei misteri, che prevede che venga prima conferito il Battesimo, per poter poi accedere alla mensa eucaristica; il riferimento all'ordine dei misteri consente di riconoscere coloro che cercano Cristo nei membri della comunità ecclesiale, che proprio per questo vengono ben distinti dai membri della Sinagoga. In altre parole, si può affermare – alla luce degli indizi raccolti – che Ambrogio ritiene condizione necessaria per accedere all'Eucaristia quella di essere divenuti membri della Chiesa grazie al lavacro della rigenerazione, il battesimo, e il desiderio del battezzato di continuare ad appartenervi, desiderio alimentato dall'impegno generoso alla sequela del Cristo.

L'identificazione di coloro che non sono degni di accostarsi all'Eucaristia, e che quindi ne devono essere allontanati, con i non battezzati la si ritrova con forza anche in questo altro testo di Ambrogio:

L'Apostolo ci insegna *a distaccarci da ogni fratello irrequieto*. Colpiamolo con la spada spirituale, *che è il Verbo di Dio* (Ef 6,17). Non guardiamo in faccia il fratello o il parente, ma allontaniamo ogni immondo dagli altari di Cristo, affinché purifichi e corregga i suoi errori, perché meriti di ritornare ai sacramenti di Cristo.

<sup>17</sup> *Expos. Ev. sec. Lucam VI*, 69-71; testo latino e trad. it. di Giovanni Coppa, *Opera omnia di sant'Ambrogio* 12, Città Nuova, Roma 1978, pp. 58-61.

E se uno non è battezzato, si converta senza timore ricevendo la remissione dei peccati con il battesimo, che a guisa di fuoco cancella i peccati, perché Cristo battezza con fuoco e Spirito. Infatti la prefigurazione del battesimo si trova nei libri dei Re (cf. 1Re 18), allorché Elia pose la legna sull'altare e ordinò di gettarvi sopra dell'acqua con le anfore. *E disse: Gettate di nuovo, e ne gettarono di nuovo. E disse: Gettate per la terza volta e ne gettarono per la terza volta*, e, quando l'acqua scorreva, Elia pregò e il fuoco discese dal cielo. Tu sei un uomo sull'altare, che sei purificato dall'acqua, il cui peccato è cancellato dal fuoco perché la tua vita sia rinnovata; il fuoco infatti consuma il legno e la stoppa. Non temere il fuoco che ti illumina. Perciò ti si dice: *Avvicinatevi a lui e sarete illuminati*. Prendete il giogo di Cristo (cf. Mt 11,29 s.). Non temetelo perché è un giogo: affrettatevi perché è leggero. Non schiaccia il collo, ma lo nobilita. Perché dubitate, perché rinviate? Non lega la testa con lacci, ma unisce la mente alla grazia, non impone alcuna costrizione, ma ama colui che vuol compiere la buona opera.<sup>18</sup>

In questo testo la purificazione è strettamente associata all'acqua del battesimo. In tal modo la nostra trattazione sull'Eucaristia e sui suoi effetti si arricchisce di un ulteriore elemento. Viene, infatti, legata al cammino d'iniziazione cristiana che, aperto con il battesimo, culmina appunto con la partecipazione al banchetto eucaristico. Un cammino di riconciliazione che vede nell'Eucaristia la propria pienezza e il proprio compimento.<sup>19</sup>

Per concludere la rassegna dei testi ambrosiani, vorrei richiamarne un altro in cui si torna a sottolineare la forza riconciliatrice dell'Eucaristia. Infatti Ambrogio in questo passo, oltre che presentare l'Eucaristia nella sua natura di "cibo dei santi", ne ribadisce il potere di rimettere i peccati:

<sup>18</sup> *De Helia et ieiunio* 22,82-83; testo latino e trad. it. di Franco Gori, Opera omnia di sant'Ambrogio 6, Città Nuova, Roma 1985, pp. 122-125.

<sup>19</sup> Sulla riconciliazione battesimale che tende per sua natura verso la celebrazione eucaristica e sull'Eucaristia come completamento del dinamismo battesimale si vedano le riflessioni di J.-M.R. TILLARD, *Il pane e il calice della riconciliazione*, in *Concilium* 7 (1971) pp. 57-76; si veda in particolare quanto Tillard dice a p. 63: «In quanto consumazione sacramentale della riconciliazione, l'Eucaristia è dunque, in tal modo, già in opera nel battesimo, iscritta dinamicamente e profondamente in quello che è il momento iniziale di un mistero che solo in essa troverà la sua pienezza. [...] La fonte sacramentale ed il "luogo" della riconciliazione pasquale sono dunque l'Eucaristia. Lo si capisce per il motivo che la riconciliazione non è solo una faccenda personale del credente con il Padre, ma anche, e nello stesso momento, il mistero dell'incontro dell'uomo con il fratello ed il mistero dell'incontro della comunità rigenerata come tale con il suo Dio e Padre. L'Eucaristia appare, così, come il sacramento di una riconciliazione essenzialmente ecclesiale».

E' un ricco tesoro quello che offre un pane nutriente! Ed è davvero nutriente il pane, chi mangia del quale non avrà più fame (Gv 6,35). Gesù diede questo pane agli apostoli perché lo distribuissero al popolo dei fedeli (Mt 15,36), ed oggi dà a noi quello che il sacerdote stesso ogni giorno consacra con le sue parole.

Questo pane è stato fatto cibo dei santi. Possiamo ricevere addirittura lo stesso Signore che ci diede la sua carne, come egli stesso disse: *Io sono il pane della vita. I vostri padri mangiarono la manna nel deserto e sono morti; questo è il pane che discende dal cielo, perché chi ne mangia non muoia* (Gv 6,48-50). E perché uno non creda che egli intendesse parlare di questa nostra morte dovuta alla separazione dell'anima dal corpo e il suo dubbio non sia fondato, sapendo che i santi apostoli soggiacquero a tale morte, il Signore aggiunge: *Io sono il pane vivo disceso dal cielo. Se uno ne mangerà, vivrà in eterno* (Gv 6,51), cioè: in precedenza io non ho parlato della vita temporale né della fine di questa vita, alla quale anche se uno soggiace, purché abbia ricevuto il mio pane, vivrà in eterno. Lo riceve, infatti, chi esamina se stesso; e chi lo riceve non morrà della morte del peccatore, perché questo pane è remissione dei peccati (*panis hic remissio peccatorum est*).<sup>20</sup>

La forza dell'espressione finale («questo pane è remissione dei peccati») mi suggerisce un accostamento ad un'altra espressione analoga che ci è consegnata dalla liturgia. Questa volta ad essere definita "remissione dei peccati" non è l'Eucaristia, ma lo Spirito. Il testo nell'attuale liturgia romana è utilizzato come orazioni sulle offerte nella celebrazione eucaristica del sabato della settimana del tempo pasquale, e così recita: «Venga, Signore, il tuo Santo Spirito e disponga i nostri cuori a celebrare degnamente i santi misteri, perché egli è la remissione di tutti i peccati». Lo metto in luce perché questo ci consente di introdurre la dimensione pneumatologica dell'Eucaristia,<sup>21</sup> sulla quale tornerò nelle

<sup>20</sup> *De Patr.* 9,38-39; testo latino e trad. it. di Gabriele Banterle, *Opera omnia di sant'Ambrogio* 4, Città Nuova, Roma 1980, pp. 50-53.

<sup>21</sup> Rimando per questo a E. BIANCHI, *Effusione dello Spirito santo e remissione dei peccati*, Qiqajon, Magnano 2010. Introducendo il testo, Enzo Bianchi dichiara subito lo stupore per aver constatato nelle sue ricerche un dato analogo a quello che anche io ho riconosciuto nelle premesse di questo mio contributo: «Questo argomento è evaso, tralasciato, nel migliore dei casi appena accennato» (p. 5). Si veda anche il pregevole studio di J.-M.R. TILLARD, *L'Eucaristia e lo Spirito Santo*, postfazione di Enrico Mazza, Edizioni OR, Milano 1998; si tratta di uno studio del 1968 che si apre con questa constatazione: «Chiunque rivolga uno sguardo complessivo alla vita eucaristica attuale della Chiesa latina e analizzi le opere teologiche che cercano di scoprirvi il senso profondo della Cena del Signore, è colpito nel constatare il poco posto accordato allo Spirito Santo da questa tradizio-

pagine successive.

Accanto ai testi di Ambrogio, potrebbero essere citate numerose altre testimonianze. Mi limito a riportarne una di Agostino. Sia perché Agostino nelle sue parole – come si potrà leggere – si riferisce esplicitamente proprio al magistero del vescovo di Milano, sia perché quanto il vescovo di Ippona espone nella lettera 54 (che riporterò qui per intero) riesce a descrivere e a far cogliere efficacemente, a mio parere, la “fluidità” delle modalità con cui la Chiesa primitiva viveva la pratica della comunione eucaristica. La lettera alla quale ci si riferisce è indirizzata da Agostino, verso l’anno 400, a un tale Gennaro che gli aveva fatto pervenire una richiesta di chiarificazioni su come comportarsi di fronte alle diverse consuetudini presenti nelle diverse regioni ecclesiastiche. Ecco le parole di Agostino:

Prima di rispondere ai quesiti da te rivoltimi, avrei preferito sapere come li avresti risolti tu stesso; in tal modo avrei potuto, approvando o correggendo le tue soluzioni, rispondere più brevemente alle tue risposte e con gran facilità rassicurarti o correggerti nelle tue opinioni. Sì, l’avrei proprio preferito! Tuttavia, per darti subito una risposta, ho preferito fare un discorso più lungo che differire la risposta. Innanzitutto voglio che tu tenga per fede, cosa questa ch’è il punto principale della presente discussione, che nostro Signore Gesù Cristo, come afferma egli stesso nel Vangelo, ci ha sottoposti al suo giogo soave e al suo lieve peso (Mt 11,30) e perciò ha voluto stabilire, come vincoli dell’alleanza col nuovo popolo, i sacramenti, il cui numero è piccolissimo, facilissimi a praticarsi, eccellentissimi per il loro significato, com’è il battesimo, reso sacro dal nome della Trinità, la comunione del suo corpo e sangue, e tutti gli altri mezzi raccomandati nelle Scritture canoniche, eccetto i riti che si leggono nei libri di Mosè, riti che rendevano più grave la schiavitù dell’antico popolo e convenivano alle disposizioni del loro cuore e dei tempi profetici in cui esso viveva. Quanto invece alle prescrizioni non scritte ma che noi conserviamo trasmesse per via della tradizione e sono osservate in tutto il mondo, ci è facile capire che sono mantenute in quanto stabilite e raccomandate dagli stessi Apostoli o dai Concili plenari, la cui autorità è utilissima alla salvezza della Chiesa; di tal genere sono le feste celebrate nella ricorrenza anniversaria della Passione, Risurrezione e Ascensione del Signore, la discesa dello Spirito Santo, e simili altre ricorrenze che si osservano dalla Chiesa Cattolica ovunque essa è diffusa.<sup>22</sup>

ne ecclesiale, la quale non vuole tuttavia dimenticare nulla della pienezza del mistero eucaristico» (p. 9).

<sup>22</sup> Ep. 54,1,1, testo latino e trad. it. di L. Carozzi, Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA) 21, Città Nuova, Roma 1969, pp. 436-437.



Anche Agostino, come Ambrogio,<sup>23</sup> richiama il testo matteoano nel quale Gesù ci invita a prendere il suo giogo soave. Agostino vi legge un richiamo ai “vincoli dell’alleanza”, che sono tutti i mezzi di santificazione stabiliti dalle Sacre Scritture o dai Concili plenari, quali i sacramenti e le feste celebrate nell’anno liturgico.

Altre pratiche invece variano da regione a regione. E di esse Agostino dice:

Altre pratiche poi variano a seconda dei luoghi e delle regioni, come quelle per cui alcuni digiunano il sabato e altri no, alcuni si comunicano ogni giorno col corpo e sangue del Signore, altri invece lo ricevono in determinati giorni; in alcuni luoghi non si lascia passar nessun giorno senza offrire il Sacrificio, in altri lo si offre solo il sabato e la domenica e in altri solo la domenica: l’osservanza di tutte le altre pratiche che si possono ricordare simili a queste è lasciata alla libertà di ciascuno; la regola migliore cui si può attenere un serio e prudente cristiano è quella di agire nel modo in cui vedrà agire la Chiesa in cui si troverà. Poiché tutto ciò che non può provarsi essere né contro la fede né contro i buoni costumi, deve considerarsi indifferente e da osservarsi per rispetto verso coloro tra cui si vive.<sup>24</sup>

Tra le diverse pratiche enumerate come esemplificazione della diversità di consuetudini tra regione e regione, mi limito a richiamare quella che attiene all’oggetto che qui stiamo trattando, cioè la pratica di comunicarsi ogni giorno o di limitare la partecipazione all’Eucaristia solo ad alcuni giorni particolari.

Ma soprattutto ciò che voglio sottolineare è la regola consegnata da Agostino a Gennaro, relativa al comportamento da assumere in questi casi: ad ognuno viene lasciata piena libertà, in quanto né l’una né l’altra pratica sono contro la retta fede e i buoni costumi, con l’invito tuttavia a comportarsi in modo conforme all’uso proprio di ciascuna Chiesa, perché nessuno dei fedeli possa in alcun modo sentirsi turbato da un atteggiamento diverso, sia pur legittimo.

Proseguendo Agostino narra un episodio: si tratta di una circostanza di vita vissuta, la cui importanza è legata al fatto che proprio tale evento lo ha condotto a maturare la regola di vita appena esposta a Gennaro. Eccone il racconto:

Credo d’averlo raccontato già una volta: però voglio ricordarlo ancora adesso. Mia madre, la quale m’aveva seguito a Milano, trovò che quella

<sup>23</sup> Cf. *De Helia et ieiunio* 22,82-83.

<sup>24</sup> *Ep* 54,2,2, *NBA* 21, pp. 438-439.

Chiesa il sabato non digiunava; aveva quindi cominciato a turbarsi ed era in ansia non sapendo che cosa avrebbe dovuto fare: allora io non mi curavo di tali cose, ma, per far piacere a lei, consultai su ciò l'incomparabile Ambrogio di santa memoria ed egli mi rispose che non poteva insegnarmi nient'altro che quant'egli stesso faceva, poiché se avesse conosciuto una norma migliore, l'avrebbe osservata di preferenza. Io pensavo che senza darmene la ragione egli mi avesse voluto esortare con la sua sola autorità a non digiunare il sabato, ma egli aggiunse dicendomi: «Quando vado a Roma, digiuno il sabato; ma quando sono qui, non digiuno. Così tu pure, osserva l'uso della Chiesa ove ti capiterà d'andare, se non vuoi essere di scandalo ad alcuno né riceverlo da altri». Avendo io riferito ciò a mia madre, essa abbracciò quella regola. Quanto poi a me, pensando spesso a quel parere, l'ho sempre ritenuto come se l'avessi ricevuto da un oracolo celeste. Ho sentito spesso con dolore e pena che si generano nei deboli molti turbamenti per la cocciutaggine nel litigare o per la superstiziosa timidezza di qualcuno dei nostri fratelli: litigano per questioni di tal genere che non possono arrivare a nessuna determinata soluzione né basandosi sull'autorità della Sacra Scrittura né sulla Tradizione della Chiesa universale né sull'utilità di rendere più santa la vita. Alla base delle loro opinioni c'è solo un'argomentazione qualunque soggettiva o l'usanza che si osserva nella propria patria o perché uno ha visto l'usanza in qualunque altro luogo e si crede d'esser diventato tanto più istruito quanto più s'è allontanato dai suoi col viaggiare; così sollevano questioni dibattute con tanto attaccamento alle proprie opinioni, che non ritengono giusto se non quel che fanno essi.<sup>25</sup>

Agostino ci ha così svelato la fonte autorevole del suo insegnamento: è il magistero del vescovo di Milano, Ambrogio, che a lui giunge per mezzo del "magistero" della vita vissuta e della docile obbedienza della mamma Monica.

Passa quindi a trattare in maniera più dettagliata la questione relativa alla frequenza con cui accostarsi alla comunione:

Qualcuno dirà che non si deve ricevere l'Eucarestia tutti i giorni. Se tu gli domandassi perché, ti potrebbe rispondere: «Perché si devono scegliere i giorni in cui si vive con maggior purezza e continenza per accostarsi degnamente a un sì augusto sacramento, poiché *chi mangerà indegnamente, mangia e beve la propria condanna* (1Cor 11,29)». Un altro invece potrebbe dire: «Al contrario, se la piaga del peccato è così grave e tale la violenza del morbo spirituale, che si debbano differire siffatte medicine, uno dev'essere allontanato dall'altare per ordine del vescovo affinché faccia penitenza; solo in seguito dev'essere riconciliato con Dio con l'assoluzione impartita dalla medesima autorità: si riceverebbe infatti indegnamente il

<sup>25</sup> Ep 54,2,3, NBA 21, pp. 438-439.

sacramento, se si ricevesse nel tempo in cui uno deve far penitenza; nessuno dovrebbe di proprio arbitrio astenersi dalla comunione o accostarsene quando gli aggrada. A ogni modo, se i peccati non son così gravi da meritare la scomunica, nessuno deve star lontano dalla medicina quotidiana del Corpo del Signore». <sup>26</sup>

Agostino descrive qui con estrema chiarezza le posizioni in gioco: da una parte, infatti, c'è chi preferisce evitare la comunione frequente e quotidiana. E lo fa fondando la propria prassi sull'ammonimento di 1Cor 11,29, come anche altre testimonianze patristiche hanno evidenziato. Costoro sostengono che, per poter accedere all'Eucaristia evitando il pericolo di mangiare la propria condanna, il fedele debba necessariamente operare prima un oculato e severo discernimento. D'altra parte c'è chi afferma che il cammino della Penitenza sia necessario e imprescindibile per poter accedere all'Eucaristia solo nel caso di peccati gravi che prevedono l'allontanamento dalla comunità; mentre in tutti gli altri casi non si deve star lontani a lungo dalla "medicina" quotidiana.

Ritorna così il riferimento all'Eucaristia come farmaco, ma viene anche introdotta una distinzione tra peccati gravi e peccati non gravi che – come si vedrà a breve – troverà eco nella riflessione teologica dei secoli successivi.

Tralasciando per il momento la questione, concludiamo la lettura dell'epistola agostiniana:

Fra i due forse risolve meglio la questione chi inculca di rimanere soprattutto nella pace di Cristo; ciascuno poi faccia quel che crede dover fare secondo la propria fede e il sentimento della sua pietà. Nessuno dei due oltraggia il corpo e il sangue del Signore; tutti e due al contrario fanno a gara per onorare il sacramento ch'è fonte della nostra salvezza. Nemmeno Zaccheo e il Centurione si trovarono in contrasto fra loro né alcuno di essi si ritenne superiore all'altro, anche se l'uno pieno di gioia accolse il Signore nella sua casa (Lc 19,6) e l'altro disse: *Non son degno che tu entri sotto il mio tetto* (Mt 8,8): tutt'e due onorarono il Salvatore in maniera diversa e per così dire contraria: ambedue erano miserabili peccatori, ambedue ottennero misericordia. Come simbolo di ciò può servire quanto accade all'antico popolo ebraico: come la manna aveva in bocca il sapore che ciascuno voleva (Sap 16,20), così pure nel cuore di ciascun cristiano ha diversi sapori il Sacramento con cui è stato vinto il mondo. Poiché l'uno, per onorarlo, non osa riceverlo quotidianamente, l'altro invece, per onorarlo, non osa tralasciarlo alcun giorno. Questo cibo esclude solo il disprezzo,

<sup>26</sup> Ep 54,3,4, NBA 21, pp. 440-441.

come la manna la ripugnanza. Ecco perché l'Apostolo dice che fu ricevuto indegnamente da coloro che non lo distinguevano dagli altri cibi con la particolare devozione dovutagli: poiché dopo aver detto: *Mangia e beve la propria condanna*, subito soggiunge dicendo: *perché non fa distinzione di tal corpo* (1Cor 11,29) come appare chiaro da tutto quel passo della prima Lettera ai Corinti, se si considera attentamente.<sup>27</sup>

Unico criterio consegnatoci da Agostino è quindi quello di escludere ogni disprezzo dell'Eucaristia e di accogliere la fede che vede in essa la "fonte della nostra salvezza". E particolarmente significativo nell'ambito della riflessione sull'Eucaristia come remissione dei peccati è il fatto che, per fondare il suo pensiero, Agostino richiami l'esempio di Zaccheo e del centurione, entrambi peccatori.

## 6 La questione sottesa alla tensione dialettica

Il fondamento biblico ricorrente in questi ultimi testi analizzati è l'esortazione di san Paolo in 1Cor 11,29. Ciò significa che la tensione dialettica è animata dal confronto di due serie di testi biblici: da una parte le parole dell'istituzione che annunciano con chiarezza il vangelo di un corpo dato per il perdono dei peccati e dall'altra il monito paolino di mangiare in modo degno di quel pane.

Imparando da Ambrogio che, come si è visto, ha fondato il suo pensiero sulla *lex orandi*, mettiamoci anche noi alla scuola della liturgia, in ascolto attento di quanto i testi della preghiera della chiesa consegnano alla nostra riflessione credente. Noteremo così che la tensione dialettica che abbiamo posto in luce percorre tutta la tradizione liturgica. Mi limito a richiamare qui alcuni esempi offertici dalla liturgia romana odierna; emblematiche sono al riguardo le due preghiere che il messale romano, prescrivendone la recita sottovoce, affida alla preghiera silenziosa del sacerdote prima che egli si comunichi del corpo e sangue di Cristo: nella prima il presbitero chiede al Signore che, per il santo mistero del suo corpo e del suo sangue, egli sia liberato da ogni colpa e da ogni male; mentre nella seconda si chiede al Signore che la comunione al suo corpo e al suo sangue non diventi giudizio di condanna, ma rimedio e difesa dell'anima e del corpo. E a questi testi si può unire anche la preghiera che precede

<sup>27</sup> *Ibidem*.

lo scambio della pace nella quale si chiede al Signore nostro Gesù Cristo di “non guardare ai nostri peccati, ma alla fede della sua Chiesa”.

La tensione dialettica sulla quale ci stiamo soffermando ci pone di fronte ad una serie d'interrogativi. Il primo può essere formulato così: se in alcuni testi si dice che l'Eucaristia perdona i peccati mentre in altre occasione si dice che per accostarvisi è necessario ricevere prima il perdono dei peccati, come si deve – qualora sia possibile – risolvere tale apparente contraddizione?

Una via che la teologia e il magistero hanno percorso è stata quella di risolvere la tensione dialettica distinguendo tra alcuni peccati che sono perdonati accostandosi all'Eucaristia, i peccati veniali, e altri peccati che invece richiedono necessariamente il perdono prima che ci si possa nutrire degnamente del corpo e sangue di Cristo, pena il commettere sacrilegio e il mangiare così la propria condanna.

È chiaramente questa la via che segue san Tommaso, come appare con evidenza dalla lettura di alcuni articoli della *Summa Theologiae*. Infatti, nell'ambito della q. 79 della III parte, dedicata agli effetti dell'Eucaristia, Tommaso nell'a. 3 si chiede se sia un effetto di questo sacramento il rimettere i peccati mortali e la sua risposta, proprio richiamando il testo di 1Cor 11,29 e il commento che ne dà la *Glossa*, è che «chi è in peccato mortale, ricevendo questo sacramento, si aggrava di un altro peccato, piuttosto che conseguire la remissione dei suoi peccati»;<sup>28</sup> mentre nell'a.

---

<sup>28</sup> *STh* III,79,3, *sed contra*. Tuttavia, si deve tener presente che nel *Respondeo* Tommaso precisa quanto segue: «L'efficacia di questo sacramento può essere considerata sotto due aspetti. Primo, in se stessa. E allora bisogna affermare che questo sacramento ha l'efficacia di rimettere tutti i peccati in virtù della passione di Cristo, che è la fonte e la causa della remissione dei peccati. Secondo, può essere considerata in relazione al soggetto che riceve questo sacramento, in quanto in esso si trova o non si trova l'impedimento a riceverlo». E da questa precisazione si evince con chiarezza che anche per Tommaso l'Eucaristia ha di per sé il potere di rimettere ogni peccato. Proseguendo, l'Aquinate afferma: «Ora, chiunque ha coscienza di essere in peccato mortale è impedito di ricevere l'effetto di questo sacramento, non essendo degno di accostarvisi: sia perché spiritualmente non è in vita, e in tale condizione non deve prendere il cibo spirituale che non spetta se non a chi vive, sia perché non può unirsi a Cristo, come avviene con questo sacramento, finché perdura in lui l'attaccamento al peccato mortale». Uno studio accurato meriterebbe questa affermazione, unitamente a quella con cui Tommaso risponde alle difficoltà, in quanto sembrano andare in una direzione differente rispetto a quanto si è visto affermato nei testi patristici. Si veda in particolare l'affermazione secondo la quale «nell'Eucaristia si riceve Cristo come nutrimento dello spirito, il quale non si può

4 si chiede se con questo sacramento si rimettano i peccati veniali, e la sua risposta, fondandosi su un'affermazione di Innocenzo III, è che «questo sacramento distrugge il peccato veniale e fa evitare il mortale».<sup>29</sup> Tralasciando gli altri quesiti della q. 79<sup>30</sup> e passando a quella successiva, la q. 80, dedicata all'uso e alla consumazione dell'Eucaristia, mi limito a riportare il quesito che Tommaso si pone nell'a.4: «se il peccatore che riceve il corpo di Cristo sacramentalmente commetta peccato»; la risposta va nella stessa linea già assunta in III,79,3, in quanto Tommaso, proprio riprendendo lo stesso passo biblico (1Cor 11,29) e lo stesso commento della *Glossa*,<sup>31</sup> conclude che «chi dunque è in peccato mortale, se riceve questo sacramento, merita la dannazione, commettendo un peccato mortale».<sup>32</sup>

amministrare a chi è morto nel peccato» (III,79,3, *ad secundum dicendum*). Di ben altro tenore, infatti, come si è visto, sono le affermazioni di Cirillo Alessandrino circa il potere vivificante dell'Eucaristia, fondate proprio sul riferimento alle numerose resurrezioni operate da Gesù. Infine, è doveroso precisare che, sempre nel *Respondeo* dell'articolo 3, Tommaso riferisce di due casi specifici in cui l'Eucaristia produce la remissione dei peccati mortali.

<sup>29</sup> *STh* III,79,4, *sed contra*. Nel *Respondeo*, Tommaso fonda la propria dottrina su un testo di Ambrogio: «*Unde et Ambrosius dicit, in libro V De Sacramentis [cap. 4], quod iste panis quotidianus sumitur "in remedium quotidianae infirmitatis"*»; in questa catechesi mistagogica, Ambrogio sta commentando l'invocazione «dacci oggi il nostro pane quotidiano» del *Pater*, ed afferma: «Tu senti ripetere che ogni volta che si offre il sacrificio, si annuncia la morte del Signore, la resurrezione del Signore, l'ascensione del Signore e la remissione dei peccati, e tuttavia non ricevi ogni giorno questo pane di vita? Chi ha una ferita, cerca una medicina (*qui vulnus habet, medicinam requirit*). La nostra ferita è l'essere soggetti al peccato, la medicina il celeste e venerabile sacramento (*vulnus est, quia sub peccato sumus, medicina est caeleste et venerabile sacramentum*)» (*De sacr.* V,IV,25). È un altro dei numerosi testi ambrosiani che affermano con chiarezza che l'Eucaristia rimette i peccati, e per questo se ne accoglie la natura di medicina; e non credo di poter rinvenire in questo testo alcuna traccia della distinzione tra peccati veniali e peccati mortali che invece in Tommaso assume un ruolo determinante.

<sup>30</sup> *STh* III,79,5: «se questo sacramento rimetta tutta la pena dovuta al peccato»; III,79,6: «se questo sacramento preservi l'uomo dai peccati futuri»; III,79,7: «se questo sacramento giovi solo a chi lo riceve»; III,79,8: «se il peccato veniale impedisca l'effetto di questo sacramento».

<sup>31</sup> «*Manducat et bibit indigne qui in crimine est, vel irreverenter tractat*» (*STh* III,79,3, *sed contra*; III,80,4, *sed contra*). In III,79,3 la citazione della *Glossa* prosegue: «*Et talis manducat et bibit sibi iudicium, idest damnationem*».

<sup>32</sup> *STh* III,80,4, *sed contra*. Anche qui faccio notare che, nella seconda delle opinioni a lui contrarie riportate all'inizio dell'articolo, Tommaso fa riferimento al pensiero di chi

A mio giudizio, il ricorrere alla distinzione tra peccati veniali e peccati mortali, così come attestato da Tommaso, non può essere ritenuta la soluzione adottata dai Padri, neanche nel caso della prassi riportata da Agostino nella sua lettera, per quanto i termini utilizzati, ad una prima lettura superficiale, potrebbero indurre a pensare ciò. Per giungere a precisare la forma con la quale la tradizione patristica prende posizione nei confronti di questa tensione dialettica sarà necessario soffermarsi su altre testimonianze patristiche. Ho scelto per questo di raccogliere il contributo offerto da Teodoro di Mopsuestia e da Filosseno di Mabbug.

## 7 La posizione di Teodoro di Mopsuestia

Un passaggio significativo di una catechesi di Teodoro, la seconda delle catechesi mistagogiche dedicate all'Eucaristia, ci introduce in modo molto efficace nel dilemma sollevato dalla tensione dialettica ora presentata. Fin dalle prime battute Teodoro è di una chiarezza disarmante:

Non sono le colpe nelle quali cadiamo per la debolezza umana che devono fermarci dall'accostarci alla comunione dei santi misteri. Nello stesso tempo, d'altronde, coloro che sono avvezzi ai peccati non devono accostarsi senza paura a questa comunione; di conseguenza, a coloro che hanno a cura la propria salvezza conviene accostarsi per ricevere i sacri misteri, considerando che, come per sostenere questa vita noi prendiamo necessariamente del cibo, così, per la sussistenza dell'avvenire, è un cibo spirituale quello che per dono divino ci verrà procurato dall'economia realizzata da Cristo nostro Signore. Conviene quindi non allontanarsene assolutamente, né accostarvisi con negligenza, ma di applicarsi al bene con tutte le proprie capacità. Appliciamoci al bene, dunque, affrettandoci alla comunione, sapendo bene che se noi consegniamo la nostra vita all'incuria completa, peccando senza paura, facendo di tutto e in qualsiasi modo, senza alcuna

---

ritiene che il peccatore nel ricevere sacramentalmente il corpo di Cristo non commetta peccato proprio perché l'Eucaristia è una medicina spirituale; rispondendo l'Aquinate afferma che «non tutte le medicine vanno bene per tutte le malattie. Infatti una medicina che si dà agli sfebbrati come ricostituente, farebbe male se venisse data a coloro che sono febbricitanti. Similmente il battesimo e la penitenza sono come dei purganti che si somministrano per togliere la febbre del peccato. L'Eucaristia è invece un ricostituente che non dev'essere concesso, se non a quanti sono già liberi dal peccato» (III,80,4, *ad secundum dicendum*). Mi limito ad osservare che di queste distinzioni non si è trovata traccia nella tradizione patristica qui esaminata; anzi, che numerosi dei testi patristici presentati affermano proprio il contrario di quanto Tommaso dica nell'ultima espressione citata.

preoccupazione per il bene, è per la nostra condanna che noi mangiamo e beviamo questo cibo e questa bevanda. Ma se noi abbiamo cura della nostra vita, ci affrettiamo verso il bene e consideriamo nel nostro cuore tutti i tempi, le colpe non ci potranno danneggiare in alcun modo in quanto arriveranno senza che noi lo pensiamo, per debolezza; ma al contrario, sarà un soccorso non mediocre che noi preleveremo dall'accoglienza dei misteri. Il corpo e il sangue di Nostro Signore, e la grazia dello Spirito Santo che attraverso essi ci sarà donata, ci procurerà il soccorso per le opere buone, e ci fortificherà nelle nostre disposizioni, respingendo i vani calcoli ed estinguendo così assolutamente le colpe; queste, infatti, ci hanno assalito non perché noi abbiamo agito volontariamente, ma senza che noi lo pensassimo, e così per la debolezza della nostra natura, senza desiderarlo, noi siamo caduti; proviamo per tutto questo una grande tristezza e con una viva contrizione preghiamo Dio a causa delle colpe che abbiamo commesso. La comunione ai santi misteri ci donerà senza dubbio la remissione di queste colpe, poiché lo stesso Nostro Signore ha detto chiaramente: *Questo è il mio corpo, che per voi è spezzato in vista della remissione dei peccati, e: questo è il mio sangue, che per voi è stato sparso in vista della remissione dei peccati* (Mt 26,26), e ancora: io sono venuto, dice, non per chiamare i giusti, ma i peccatori a penitenza (Mt 9,13). [...]

C'erano sull'altare (nella visione di Isaia) dei carboni ardenti, rivelazione del mistero che doveva esserci trasmesso. Inizialmente questi carboni erano neri e freddi; ma una volta accostati al fuoco sono divenuti luminosi e caldi. Il nutrimento del mistero sacro è qualcosa di simile a ciò: poiché ciò che viene presentato è del pane e del vino comune; ma per la venuta dello Spirito Santo è cambiato nel corpo e nel sangue; [...] nello stesso tempo come il Serafino si avvicina, purifica e toglie tutti i peccati al profeta, così anche noi dobbiamo pensare che per la comunione ai santi misteri i nostri debiti sono rimessi del tutto, se noi ci pentiamo, soffriamo e abbiamo compunzione nel nostro cuore, a causa dei nostri peccati [...]. Se, in effetti, i carboni ardenti che furono presentati per mezzo di una pinza dai Serafini, toccando le labbra, cancellano assolutamente i peccati e non bruciano, molto più ciò che il sacerdote ti dona per mezzo delle sue mani, in forza della grazia dello Spirito che è in lui proprio per l'esercizio di questo ministero, devi riceverlo con grande speranza. [...] Se invece si è commesso un grande peccato, che rigetta la legge, per sempre – in qualsiasi modo lo si sia fatto – è necessario astenersi dalla comunione.<sup>33</sup>

Una prima lettura sommaria del testo potrebbe portarci a ritenere che anche Teodoro determini la possibilità o meno di accostarsi all'Euca-

<sup>33</sup> *Hom. Cat. XVI, 33-39*, citata in J.M.R. TILLARD, *L'Eucharistie, purification de l'Eglise pérégrinante*, pp. 471-472.



ristia in relazione al tipo di peccato commesso e, in particolare, alla sua gravità.<sup>34</sup>

Ma ad una considerazione più attenta di quanto il testo ci propone, non si potrà che giungere a condividere una delle riflessioni di Tillard che, nel suo saggio, afferma che alla luce delle testimonianze patristiche emergerebbe che per accostarsi alla tavola del Signore «non è necessario essere puri da tutti i peccati, ma si deve “essere Chiesa”, possedere in se lo Spirito della Vita Nuova sgorgato dal Cristo pasquale».<sup>35</sup> In altre parole, è vero che ci sono peccati che comportano l'impossibilità di accostarsi all'Eucaristia: sono quelli che rompono la comunione del battezzato con la Chiesa e che comportano così un cammino di penitenza pubblica perché egli sia riammesso e reintegrato nella comunità.<sup>36</sup> Gli unici peccati che pongono il cristiano di fronte all'obbligo di astenersi dalla comunione eucaristica sono quindi quelli che comportano «una rottura con la Chiesa».<sup>37</sup>

Un frammento del commentario di Teodoro a 1Cor 11,33-34 (“Frattelli, quando vi radunate per la cena aspettatevi gli uni gli altri ...”) è estremamente chiaro al riguardo:

Affermo senza esitare che se qualcuno ha commesso i grandi peccati, ma ha deciso di abbandonare il male e di impegnarsi a vivere la virtù secondo

<sup>34</sup> Si veda per questo L. LIGIER, *Pénitence et Eucharistie en Orient*, op. cit., pp. 7-18.

<sup>35</sup> J.-M.R. TILLARD, *L'Eucharistie, purification de l'Eglise pèrègrinante*, op. cit., p. 467.

<sup>36</sup> Per questo aspetto rimando allo studio di H. KARPP, *La penitenza. Fonti sull'origine cristiana della penitenza nella Chiesa antica*, Traditio Christiana 1, SEI, Torino 1975. È ormai un'opera di riferimento imprescindibile per chi intende studiare la pratica della Penitenza nella Chiesa antica e l'autore specifica subito che il suo «primo interesse è andato alle testimonianze che permettono di conoscere quando e con quali mezzi, anche nel caso di peccati gravi, l'appartenenza del credente alla comunità poteva essere mantenuta o rinnovata e quando e con quali mezzi una guarigione dell'anima, una riparazione o un perdono erano possibili» (p. XII). In particolare, una delle questioni trattate nello studio di Karpp è quella relativa al senso della scomunica legata ai peccati considerati particolarmente gravi (l'omicidio, l'adulterio e il rinnegamento della fede): in alcuni casi questa scomunica è intesa «come un'esortazione a privarsi volontariamente dell'eucaristia e di ogni altra forma di comunione ecclesiastica» (p. XVII), in vista di una piena reintegrazione nella Chiesa. Infine, meritano di essere menzionati i riferimenti ai gradi della penitenza, così come presentati da Basilio Magno nelle sue tre lettere canoniche, per le disposizioni relative alle diverse modalità di esclusione o di partecipazione al culto eucaristico (cf. pp. XXV-XXVI).

<sup>37</sup> J.-M.R. TILLARD, *L'Eucharistie, purification de l'Eglise pèrègrinante*, op. cit., p. 473.

i precetti di Cristo, partecipi ai misteri, ben persuaso che egli riceverà la remissione di tutti i peccati.<sup>38</sup>

## 8 La posizione di Filosseno di Mabbug

La riflessione di Tillard sopra riportata metteva in luce che per partecipare all'Eucaristia sia necessario «possedere in sé lo Spirito». E nel testo di Teodoro, diverse volte è tornato il riferimento allo Spirito, sia per affermare che è la sua venuta che trasforma il pane e il vino nel corpo e nel sangue di Cristo, sia per mettere in luce la sua presenza e la sua azione nel ministero del sacerdote che celebra l'Eucaristia, sia per sottolineare che proprio il corpo e il sangue di Cristo donano a chi vi si accosta «la grazia dello Spirito Santo».

Ci si può quindi chiedere se vi siano altri testi nei quali è presente il riferimento allo Spirito Santo e alla sua relazione con l'Eucaristia e la remissione dei peccati.

Ritengo particolarmente significativo al riguardo un testo della tradizione siriana; si tratta di una *memra*, cioè di un componimento poetico che è propriamente un'omelia in forma metrica. L'autore è Filosseno, vescovo di Mabbug, città più nota con il nome di Gerapoli, vissuto nella seconda metà del V secolo e nei primi decenni del VI, che è in qualche modo legato idealmente a Cirillo d'Alessandria in quanto fu uno dei primi difensori della fede miafisita nelle regioni di tradizione antiochena.

Ecco il testo di una sua omelia metrica:

Dopo aver completato questi sacrifici divini e aver compiuto questi santi misteri attraverso la discesa dello Spirito Santo, il sacerdote non distribuisce l'Eucaristia agli altri senza averla presa lui stesso per primo, come un indigente, riconoscendo davanti a tutta la Chiesa che egli stesso per primo prende l'Eucaristia per essere purificato per mezzo di essa. Solo in seguito egli la distribuisce agli altri, in modo che sia adempiuta realmente quella parola che prevede che egli offra il sacrificio innanzitutto per se stesso e in seguito per il popolo. Infatti, se egli non sacrificasse prima di tutto per se stesso, non sarebbe il primo ad accostarsi all'Eucaristia. Dunque con il suo sacrificio testimonia contro se stesso che è peccatore, poiché è proprio in quanto peccatore che egli prende l'Eucaristia per essere purificato per

---

<sup>38</sup> Citato in J.-M.R. TILLARD, *L'Eucharistie, purification de l'Eglise pèrègrinante*, op. cit., p. 473.

mezzo di essa e la distribuisce a tutti coloro che sono in questa disposizione. Per tale ragione, al momento di distribuire loro i Misteri, egli dice: «Il corpo di Dio per il perdono dei peccati», e: «Il sangue del Figlio di Dio per la purificazione delle colpe», ricordando attraverso queste parole ciò che Nostro Signore disse ai suoi discepoli quando distribuì loro i suoi Misteri: «Questo è il mio corpo, che è spezzato per voi per il perdono dei peccati» e «Questo è il mio sangue che è versato per il perdono dei peccati». [...]

Non ci sono peccati che sono in grado di spogliarci del nostro battesimo (vale a dire, dello Spirito e della grazia) né l'adulterio, né il furto, né la fornicazione, tranne la negazione di Dio e la comunicazione con i demoni, poiché lo Spirito non intende restare là dove abita Satana. [...]

Come quindi il peccatore potrebbe avvicinarsi alla comunione dei santi Misteri, se lo Spirito Santo che gli consente di farlo non fosse in lui? Come i non battezzati non si possono accostare ai Misteri, così il peccatore non dovrebbe farlo se lo Spirito Santo l'avesse lasciato, secondo la parola stupida di coloro che dicono: egli non può accostarsi ai Misteri. Ma se il peccatore non si accosta ai Misteri, perché essi sono stati offerti? Cosa ne sarebbe di questa parola: «Questo è il mio corpo che è spezzato per la remissione dei peccati» e «Questo è il mio sangue che è versato per la remissione (dei peccati)»?.<sup>39</sup>

In questo testo il riconoscimento della forza che l'Eucaristia ha di rimettere i peccati assume toni davvero altissimi e di una forza dirompente.

Le testimonianze patristiche sinora esaminate ci hanno aiutato a sottolineare come determinante per la partecipazione all'Eucaristia sia lo spazio ecclesiale, la dimensione comunitaria della celebrazione e il ruolo del ministro che agisce come servitore dell'azione della Chiesa. In tal modo, per quanto riguarda la remissione dei peccati, si manifesta così che nessuno è padrone del perdono perché nessuno può perdonare se non ha egli stesso beneficiato del perdono; perdonante e perdonato sono così insieme benché in una posizione che è in qualche modo diversa.<sup>40</sup> È questa la consapevolezza che traspare nelle parole di Filosséno che

<sup>39</sup> Citata in D. TANGHE, *L'Eucharistie pour la rémission des péchés*, op. cit., pp. 178-179.

<sup>40</sup> Il teologo francese Chauvet in un suo saggio presenta per il sacramento della Penitenza gli stessi elementi utilizzati qui per presentare l'Eucaristia: il contesto dello spazio ecclesiale come imprescindibile per la celebrazione della Penitenza, la dimensione comunitaria della richiesta di perdono e il ruolo del ministro (cf. L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle dell'esistenza cristiana*, Cerf, Paris 1988, pp. 445-446; si veda su questo il contributo di A. MAFFEIS, *Il quarto sacramento: modelli teologici e questioni nel postconcilio*, in questo stesso volume (pp. 26-27).

sottolinea come il presbitero che presiede l'eucaristia sia il primo peccatore, il primo indigente, il primo che ha bisogno di ricevere il perdono dei peccati per mezzo della comunione al corpo e sangue di Cristo; lui e la comunità dei fedeli sono così insieme, anche se il presbitero in una posizione diversa perché è lui che offre agli altri il corpo di Cristo.

La forza dirompente della pagina di Filosséno la si assapora anche nel passaggio in cui egli afferma che nulla potrà spogliarci del nostro battesimo, neanche adulterio, furto e fornicazione, che erano considerati i peccati gravi per cui richiedere la penitenza pubblica. E questo non per i propri meriti, ma per la forza dell'inabitazione dello Spirito in ciascun battezzato.

La ricchezza di questo testo, infatti, è da individuare proprio nella forte connotazione pneumatologica che, mettendo in luce il ruolo e l'azione dello Spirito Santo, ci consente di esplicitare quella dimensione pneumatologica che diverse volte è affiorata nel nostro percorso e che merita ora di essere messa a tema. Sono in particolare le anafore a presentare quest'aspetto dell'Eucaristia, in quanto nelle anafore la richiesta del perdono dei peccati è inserita tra le richieste che accompagnano l'epiclesi.<sup>41</sup>

Tutto questo ci porta a sottolineare con forza una convinzione che trova un solido fondamento nella *lex orandi*: lo Spirito Santo è la remissione dei peccati.<sup>42</sup> Lo attesta autorevolmente anche il Simbolo degli Apostoli dove la "storia dello Spirito" – come dovremmo definire il terzo articolo di fede per mettere in luce il carattere "economico" più che ontologico della confessione di fede – viene narrata proprio enumerando

<sup>41</sup> Cf. E. MAZZA, *Les fruits de l'Eucharistie: clé d'une sacralité chrétienne. Un essai à la lumière de la cristologie de Bernard Lonergan*, in *La Maison-Dieu* 65 (2010) n. 261, pp. 63-66: in queste pagine, dopo aver richiamato l'anafora bizantina di san Giovanni Crisostomo, Mazza afferma che il tema della remissione dei peccati è un tema che si trova soprattutto nella tradizione siriana, e che pur essendo «un élément typique de la tradition antiochène ou syrienne, se trouve aussi dans l'anaphore de Jérusalem» (p. 63). Una particolare attenzione alle anafore è riservata in J.-M.R. TILLARD, *L'Eucaristia e lo Spirito Santo*, op. cit., pp. 19-23.

<sup>42</sup> Oltre al testo già citato a p. 123, aggiungo qui due testi patristici che riecheggiano la lezione della *lex orandi*: «La remissione dei peccati avviene nella grazia dello Spirito» (BASILIO, *Lo Spirito santo* 19,49); «Venga il tuo Spirito santo su di noi e ci purifichi» (Lc 11,2). Allo Spirito santo appartiene dunque la particolare e prioritaria forza ed energia di purificare e rimettere i peccati, come attesta la parola evangelica» (GREGORIO DI NISSA, *Omelia sul Padre nostro* 3).

le sue “opere” e il suo agire nella storia:<sup>43</sup> la santa chiesa cattolica, la comunione dei santi e la remissione dei peccati.

La remissione dei peccati è quindi una forma del potere vivificante dello Spirito, che è “Signore e dà la vita”. Del resto già il testo di Cirillo metteva in luce la dimensione vivificante del corpo di Cristo che concede la remissione dei peccati. Si è già detto al riguardo, e voglio qui ribadirlo, che dare la vita e rimettere i peccati non sono altro che due effetti della medesima realtà salvifica, quella inaugurata dal Cristo con il suo mistero di morte e resurrezione.

Tra le ulteriori attestazioni della tradizione patristica relative al rapporto circolare tra Eucaristia, Spirito Santo e remissione dei peccati, mi piace qui citare altre due testimonianze patristiche: la prima è della stessa tradizione siriana, alla quale appartiene Filosseno, e merita di essere ricordata sia per la bellezza del testo e l'autorevolezza dell'autore, Efrem, sia perché viene ripresa nella lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia* da Giovanni Paolo II, rilevando così una qualche attenzione a questo tema nei recenti documenti magisteriali. Questo il testo del Siriaco:

Gesù chiamò il pane suo corpo vivente, lo riempì di se stesso e del suo Spirito. stendendo la sua mano diede loro il pane che aveva santificato con la sua destra [e disse]: «... Prendete e mangiatene con fede, senza esitare, perché questo è il mio corpo e colui che lo mangia con fede, mangia Fuoco e Spirito ... e sarà perdonato da ogni peccato ... Prendete e mangiatene tutti, e mangiate con esso lo Spirito santo».<sup>44</sup>

La seconda testimonianza la raccolgo dall'opera di Ambrogio con la quale ho aperto l'indagine patristica offerta in queste pagine. Nella sua quinta catechesi mistagogica, concludendo la sua esposizione sul sacra-

<sup>43</sup> Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2005<sup>14</sup>, pp. 321-327 (è il capitolo che porta il titolo “L'unità profonda degli ultimi articoli del Simbolo”).

<sup>44</sup> EFREM IL SIRO, *Omelia 4 per la settimana santa*, citata in E. BIANCHI, *Effusione dello Spirito santo e remissione dei peccati*, op. cit., p. 27. Questo testo di Efrem viene ripreso in GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia* 17: EV 22/237, ma come si potrà notare nella citazione che ne fa Giovanni Paolo II è omissis il passaggio in cui si dice che chi mangia il corpo di Cristo «sarà perdonato da ogni peccato»; mentre subito dopo, riportando un passo dell'anafora di san Giovanni Crisostomo, riporta per intero l'invocazione dello Spirito: «T'invochiamo, ti preghiamo e ti supplichiamo: manda il tuo Santo Spirito sopra di noi tutti e su questi doni affinché a coloro che ne partecipano siano purificazione dell'anima, remissione dei peccati, comunicazione dello Spirito Santo».

mento dell'Eucaristia e prima di passare alla spiegazione della preghiera del *Pater*, Ambrogio afferma:

[14] Vi siete accostati all'altare, avete ricevuto la grazia di Cristo, avete ottenuto i sacramenti celesti. La Chiesa si rallegra perché molti sono stati redenti e si allieta di esultanza spirituale perché le sta d'intorno una famiglia in bianche vesti. Tu trovi questi sentimenti espressi nel Cantico dei cantici [...] [17] *Ho mangiato il mio pane con il miele* (Ct 5,1): tu vedi che in questo pane non c'è amarezza, c'è invece ogni soavità. *Ho bevuto il mio vino con il latte* (Ct 5,1): vedi che questa gioia è tale da non essere contaminata dalla sozzura di nessun peccato. Ogni volta che tu bevi, ricevi la remissione dei peccati e t'inebri dello Spirito (*quotienscumque enim bibis, remissionem accipis peccatorum et inebriaris in spiritu*). Perciò anche l'Apostolo dice: *Non ubriacatevi di vino, ma siate ricolmi dello Spirito* (Ef 5,18). Chi si ubriaca di vino, barcolla e tentenna; chi si inebria dello Spirito, è radicato in Cristo.<sup>45</sup>

## 9 Ulteriori conclusioni

La tensione dialettica individuata nei testi patristici mette così in luce un aspetto fondamentale che era già emerso nella lettura dei testi di Ambrogio, e cioè che la condizione discriminante per poter partecipare o meno degnamente all'Eucaristia sta nell'appartenenza ecclesiale. Bene è espresso da Tillard che chiude il suo dossier patristico riconoscendo che le due verità che animano la tensione dialettica, e cioè che «da una parte l'Eucaristia esercita una funzione misteriosa sui peccati, [...] ma dall'altra non tutti vi si possono accostare perché qualora lo facessero commetterebbero una colpa che li condannerebbe»,<sup>46</sup> attesta che l'Eucaristia è «sacramento della Chiesa e non è donata che a coloro che per il loro battesimo e la rettitudine della loro vita cristiana sono membri del Corpo di Cristo»;<sup>47</sup> che l'Eucaristia davvero costruisce la Chiesa, in quanto essa è «in senso stretto il sacramento della Chiesa pellegrinante in uno stato di passaggio dal mondo del peccato al mondo di Dio: di Eucaristia in Eucaristia la chiesa compie la sua pasqua verso il regno definitivo».<sup>48</sup> E, in forza di ciò, Tillard può ancora affermare che «senza la sua azione sul

<sup>45</sup> *De sacr.* V,III,14.17; testo latino e trad. it. di Gabriele Banterle, Opera omnia di sant'Ambrogio 17, Città Nuova, Roma 1982, pp. 108-109.

<sup>46</sup> J.-M.R. TILLARD, *L'Eucharistie, purification de l'Eglise pèrègrinante*, op. cit., pp. 583-584.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 584.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 588.

peccato, l'Eucaristia non costruirebbe veramente la chiesa eterna nella chiesa pellegrinante». <sup>49</sup>

E mi sia consentita un'ultima, bellissima – a mio giudizio –, citazione di Tillard:

La formula dell'istituzione ci rivela che la coppa eucaristica contiene il sangue del Cristo pasquale, e che questo sangue realizza nell'uomo che lo riceve uno sradicamento dal mondo del peccato in favore di un radicamento più intenso nella Chiesa popolo della Nuova Alleanza. *L'Eucaristia strappa i fedeli al peccato nello stesso momento in cui li rende più "Chiesa"*. Gli avvertimenti di Paolo ai fratelli di Corinto ci hanno ricordato, tuttavia, che non è sufficiente ricevere *materialmente* il pane e il vino eucaristici perché questa efficacia sia esercitata; non siamo qui nell'ordine della magia. È necessario «discernere il corpo» e adottare un'attitudine pratica conforme a questo discernimento. Esiste quindi un certo clima di peccato che pone un ostacolo all'azione misteriosa del Pasto del Signore, clima che si tradisce spesso in una mancanza di carità fraterna, e quindi in una mancanza dello spirito di Chiesa. L'Eucaristia, sacramento della carità ecclesiale, non produce il suo effetto che in un cuore *veramente* aperto al mistero della Chiesa. La Nuova Alleanza non violenta l'uomo, ma esige il suo impegno vero. <sup>50</sup>

Raccogliendo la lezione di Tillard, ritengo che si possa condividere la conclusione alla quale giunge Mazza nel suo studio sui frutti dell'Eucaristia: «La remissione dei peccati non è una realtà differente dall'opera di unificazione del corpo di Cristo che è la Chiesa». <sup>51</sup>

## 10 Considerazioni finali

Le testimonianze patristiche offerte in queste pagine hanno chiaramente mostrato come la tradizione ecclesiale dei primi secoli abbia sempre avuto viva coscienza che l'Eucaristia è il sacramento della remissione dei peccati.

Vorrei ora terminare, più che con delle conclusioni, con il presentare alcune delle piste di ricerca che a mio giudizio potrebbero opportunamente essere perseguite qualora si tributasse una considerazione maggiore a questa tradizione patristica, che merita un credito ben più ampio di

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 593.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 457; il corsivo è dell'autore.

<sup>51</sup> E. MAZZA, *Les fruits de l'Eucharistie*, op. cit., p. 66.

quello che riceve in questo momento nella riflessione teologica e nella prassi ecclesiale; questo rappresenterebbe non un "attentato" all'esistenza e alla pratica del sacramento della Penitenza, come forse qualcuno teme, ma una via adeguata e solidamente fondata per perseguire quel rinnovamento prudente ed audace della prassi pastorale, tanto auspicato da papa Francesco.

Mi limito quindi a presentare tali piste di ricerca: la prima è legata proprio al rapporto tra Eucaristia e sacramento della Penitenza. Tale questione non è ovviamente presente nella tradizione patristica con le stesse forme con cui interpella noi oggi, in quanto ben diversa è la forma che aveva la pratica della Penitenza nei primi secoli della chiesa. Ma il rapporto tra Eucaristia e Penitenza non può non interrogarci, in quanto è alla luce di tale rapporto, se vissuto in modo fecondo, che si delineano alcuni compiti della teologia e della pastorale; ne enucleo qualcuno:

- quanto detto sin qui, pone in evidenza la consapevolezza che il sacramento della Penitenza non è l'unica forma con cui sono rimessi i peccati. E con questa affermazione non si intende far spazio unicamente alla forza riconciliatrice dell'Eucaristia. Infatti già il testo di Eusebio di Cesarea testimonia la tacita consapevolezza che Dionigi aveva del fatto che a Serapione era «stato cancellato il suo peccato per le numerose buone azioni che aveva fatto». Tutto questo impegna la comunità ecclesiale ad individuare nuove strade e nuove forme per celebrare comunitariamente il dono del perdono dei peccati;
- il rapporto tra Eucaristia e Penitenza contribuisce e sempre più deve contribuire a porre in risalto la logica del dono sotteso al mistero della riconciliazione;<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Splendida al riguardo è una delle considerazioni di Tillard: «Non ha niente di accidentale l'esperienza umana del pasto in comune in cui è vissuto sacramentalmente questo mistero. Nella linea medesima dello *zikkaron* dell'ultima Cena, l'Eucaristia rivela solo attraverso la struttura simbolica in cui s'incarna la natura e l'esigenza del dono che essa accorda. Ora, il fatto di mangiare insieme, in un'atmosfera di celebrazione, evoca un incontro nell'amore, una mutua apertura, un superamento del proprio io, e dunque, visti come sono concretamente gli uomini, una riconciliazione: quello che conta, allora, è meno il fatto di mangiare che quello di farlo *insieme*, condividendo un medesimo bene della vita. [...] La riconciliazione data viene così significata in tutta la sua pregnanza:



- L'Eucaristia, per la sua forza di rimettere i peccati, viene accolta sempre più come pane del popolo pellegrinante; in egual modo la Penitenza dovrebbe riuscire ad animare la coscienza di sé che la chiesa ha e sempre più deve avere di essere popolo in cammino.

È proprio da questo ultimo richiamo che emerge la seconda pista di ricerca, quella relativa alla dimensione ecclesiale del sacramento. La teologia non dovrebbe smettere di valorizzare l'apporto che può scaturire dalla rivisitazione e valorizzazione dell'Eucaristia come remissione dei peccati, ed in particolare dalla conclusione a cui è giunto Tillard e che ha magistralmente così espresso: «*L'Eucaristia strappa i fedeli al peccato nello stesso momento in cui li rende più "Chiesa"*». <sup>53</sup> Parafrasando il titolo di un saggio di Rahner, <sup>54</sup> ritengo che non sia fuori luogo affermare che la forza riconciliatrice dell'Eucaristia sia una di quelle "verità dimenticate" intorno al sacramento dell'Eucaristia, che tanto avrebbe da dire oggi alla teologia e alla prassi pastorale, non solo dell'Eucaristia ma anche della Penitenza e degli altri sacramenti e di tutta la vita della chiesa.

Infine, un'ulteriore pista di ricerca è quella che pone la remissione dei peccati in stretta connessione con il dono dello Spirito, e in particolare con il suo ruolo nella vicenda del mistero pasquale di morte e risurrezione. Sarà utile in vista di ciò ripartire dal tema della "nuova creazione", <sup>55</sup> che è una delle categorie che bene esprime la realtà della risurrezione di Gesù

---

comunione con Dio che si concretizza nella comunione fraterna. Un segno di fraternità umana porta il mistero della riconciliazione. Ma è appunto ciò che era stata anche la croce. La cena eucaristica traduce visibilmente nella chiesa il movimento profondo della salvezza» (J.-M.R. TILLARD, *Il pane e il calice della riconciliazione*, op. cit., p. 64).

<sup>53</sup> J.-M.R. TILLARD, *L'Eucharistie, purification de l'Eglise pèrègrinante*, op. cit., p. 457.

<sup>54</sup> K. RAHNER, *Verità dimenticate intorno al sacramento della penitenza*, in *La penitenza della chiesa*, Paoline, Roma 1968, pp. 73-128. Una sintesi dei contenuti di questo saggio rahneriano è offerta nel contributo di Maffei (cf. pp. 29-33 di questo stesso volume); ciò che Maffei ha voluto porre in luce, citando il saggio di Rahner, è che «la dimensione ecclesiale della penitenza rappresenta senza dubbio l'elemento più vistoso della pratica antica che domanda di essere valorizzato dal punto di vista sistematico» (p. 29).

<sup>55</sup> Si veda per questo 2Cor 5,11-21 e il commento che ne offre M. Marcheselli nel suo contributo pubblicato in questo stesso volume (pp. 49-54). Proprio con la citazione di questa stessa pericope paolina, apre la sua riflessione anche J.-M.R. TILLARD, *Il pane e il calice della riconciliazione*, op. cit., pp. 57-58.

e che pone ancor più in luce l'azione e la forza dello Spirito, che è colui che dà la vita.

Concludo richiamando una riflessione di Chauvet che, in un suo bellissimo saggio, sottolinea come l'eucaristia sia intimamente legata alla dimensione dell'apertura; in particolare, egli afferma che questa dimensione di apertura è ben espressa dalla «metafora dell'apertura delle mani, metafora che corrisponde al movimento centrale di accoglienza e di offerta che è quello stesso dell'Eucaristia». <sup>56</sup> Anche tutta la preghiera eucaristica è animata da un costitutivo movimento di apertura:

L'apertura del "rendere" (rendere grazie) e non la chiusura del "prendere"; l'apertura di un rendere grazie il cui oggetto non siamo noi stessi, le nostre buone azioni, il nostro progresso spirituale, ma l'opera di Dio e il suo culmine nel dono del Figlio; l'apertura di un rendere grazie che coincide in definitiva con un rendere a Dio la sua Grazia, il Cristo Gesù. <sup>57</sup>

Alla luce di quanto detto in queste pagine, ritengo che l'effetto della remissione dei peccati riconosciuto all'Eucaristia non sia da accogliere e "prendere" come un frutto riservato al singolo, ma come un invito a "rendere" alla comunità la propria disponibilità a vivere realmente la comunione ecclesiale significata e realizzata dalla comunione eucaristica. È in questo movimento costitutivo di apertura che dobbiamo riconoscere i tratti distintivi di quella chiesa che, come viene indicato da papa Francesco nella *Evangelii Gaudium*, deve sempre più connotarsi come "Chiesa dalle porte aperte".

---

<sup>56</sup> L.-M. CHAUVET, *L'umanità dei sacramenti*, Qiqajon, Magnano 2010, p. 235.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 238.

# Le forme celebrative della penitenza prima del Vaticano II

Pierpaolo Caspani

## Indice del contributo

- 1 La penitenza antica o canonica (secc. IV-VI)
  - 1.1 I peccati sottoposti alla penitenza canonica
  - 1.2 L'organizzazione del cammino penitenziale
  - 1.3 Le caratteristiche della penitenza canonica
  - 1.4 La prospettiva teologica sottesa
  - 1.5 La crisi della penitenza canonica
- 2 La penitenza tariffata
  - 2.1 Le origini della nuova prassi
  - 2.2 Le caratteristiche della nuova forma penitenziale
- 3 Dalla penitenza tariffata alla confessione
- 4 La successione delle forme storiche e l'istituzione da parte di Cristo

«Penitenza», «confessione», «riconciliazione» o anche «quarto sacramento»: <sup>1</sup> la molteplicità dei nomi con cui è stato indicato il sacramento di cui ci occupiamo è legata, almeno in parte, alle diverse forme che esso ha assunto nel corso della sua storia. Seguiamo per tratti molto generali le varie fasi di questa evoluzione, considerando la penitenza antica o canonica (1.), la penitenza tariffata (2.) e il passaggio da questa alla confessione (3.). Concludiamo mettendo a fuoco la questione teorica del rapporto tra la successione delle forme storiche del sacramento e la sua istituzione da parte di Gesù Cristo (4.). <sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Questa denominazione si deve a 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, 83-114. Cf. anche G. MOIOLI, *Il quarto sacramento. Note introduttive*, Glossa, Milano 1996.

<sup>2</sup> Gianmarco Busca ha presentato questa evoluzione come «un gioco di interferenze» fra la struttura fondamentale del sacramento e le sue figure storiche: «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 non vive, però, allo stato puro ma si cristallizza in una figura, in

# 1 La penitenza antica o canonica (secc. IV-VI)

Nel IV secolo, in Occidente, si consolida l'impianto penitenziale che si era venuto delineando nel corso del III secolo. Si parla in proposito di penitenza «canonica», perché regolata da canoni fissati dai concili.<sup>3</sup> Consideriamo anzitutto i peccati sottoposti a tale penitenza (1.1.), ricostruiamo l'*iter* cui sono sottoposti i penitenti (1.2.), ne puntualizziamo le caratteristiche salienti (1.3.), mettiamo a fuoco la prospettiva teologica sottesa a questa forma penitenziale (1.4.) e ne registriamo la crisi (1.5.).

## 1.1 I peccati sottoposti alla penitenza canonica

In genere vige il principio per cui alla penitenza canonica vanno sottoposti tutti i peccati gravi, chiamati *scelera, crimina, peccata capitalia, peccata maiora, maiora scelera...*<sup>4</sup> Le colpe non gravi, le mancanze che

---

ragione del fatto che gli atti strutturali del sacramento sono vissuti da un 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 rituali assai diverse e, sovente, poco confrontabili fra loro»: G. BUSCA [= M. BUSCA], «La riconciliazione: tra crisi, tentativi di riforma e ripensamento. Lo stato attuale della riflessione teologico-pastorale», in *Il sacramento della penitenza. XXVI Incontro di Studio [del GIDDC], Hotel Planibel - La Thuile (AO), 29 giugno - 3 luglio 2009*, Glossa, Milano 2010, 11-88, qui 81. Il riferimento è a B. SESBOÛÉ, «Perdono di Dio, conversione dell'uomo e assoluzione attraverso la Chiesa», in L. M. CHAUVET - P. DE CLERCK (edd.), *Il sacramento del perdono tra ieri e domani*, Cittadella, Assisi 2002, 175-196.

<sup>3</sup> «Le linee più generali sono quelle stabilite in alcuni Concili: Ancira (314), Neocesarea (314-325), Nicea (325), Antiochia (341) e i Sinodi africani, spagnoli e gallici. Sono anche importanti, per l'Oriente, le epistole penitenziali di Gregorio Taumaturgo (+ 270), Pietro d'Alessandria (+ 311), san Basilio Magno e san Gregorio Nisseno, e per l'Occidente, oltre le opere di san Cipriano, Tertulliano [sec. III], sant'Ambrogio, sant'Agostino e san Cesario di Arles, le epistole di alcuni Papi, come san Siricio, sant'Innocenzo I, san Celestino I e san Leone Magno»: J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza. Riflessione biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Elledici, Leumann (Torino) 1971, 155-156.

<sup>4</sup> Vogel presenta una lista di peccati che «può essere considerata come il catalogo dei peccati che erano ritenuti mortali nel secolo VI: a) colpe contro il decalogo: sacrilegio; apostasia; pratiche superstiziose (sortilegio, divinazione, riti demoniaci); omicidio; adulterio; concubinato; fornicazione; non osservanza dei tempi chiusi per i rapporti coniugali; spettacoli lascivi o cruenti; balli; furto; falsa testimonianza; spergiuro; calunnia; aborto. b) Peccati chiamati attualmente capitali: avarizia; odio tenace; invidia; collera; orgoglio; ubriachezza abituale. c) Colpe varie: delitti passibili di pena capitale in diritto civile;

si commettono quotidianamente (*peccata quotidiana, levia...*) vengono invece perdonate per mezzo della preghiera, del digiuno, dell'elemosina e delle opere buone.<sup>5</sup> Questo modo di classificare i peccati non corrisponde alla distinzione sistematica tra peccati mortali e peccati veniali, così come verrà formalizzata nella Scolastica medievale; nasce piuttosto dalla rilevazione di comportamenti che, nell'ambito della vita concreta delle comunità cristiane, appaiono di fatto incompatibili con le esigenze della novità cristiana. È sensato pensare che la pratica effettiva della penitenza canonica si sia sostanzialmente limitata ai casi notori riconducibili all'apostasia, all'omicidio e all'adulterio.

## 1.2 L'organizzazione del cammino penitenziale

Benché ciascuna Chiesa presenti particolarità proprie, il processo penitenziale prevede generalmente tre fasi: l'ingresso tra i penitenti, l'esercizio delle opere penitenziali e la riconciliazione.

### 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 direttamente o tramite denuncia, il vescovo stesso prende l'iniziativa di far entrare il peccatore nell'*ordo paenitentium*: un gruppo speciale che raccoglie coloro che accettano di fare penitenza per i loro peccati. Più spesso, soprattutto per i peccati non conosciuti, è il fedele a recarsi dal vescovo per confessare il proprio peccato. Tocca al vescovo giudicare se questo peccato sia da

---

peccati veniali accumulati in gran numero»: C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, Elledici, Leumann (Torino) 1967, 31.

<sup>5</sup> Riferendosi in particolare a Cesario di Arles, Vogel propone la seguente classificazione dei peccati lievi: «a) Peccati veniali verso Dio: distrazioni nella preghiera, ritardo agli uffici, giuramenti imprudenti, voti sconsiderati. b) Peccati veniali verso il prossimo: maldicenza, calunnia, giudizio temerario, silenzio complice, durezza verso il prossimo, cattiva accoglienza ai mendicanti, negligenza nel visitare i prigionieri e gli ammalati, mancanze nei doveri di ospitalità, rifiuto di lavare i piedi agli ospiti, odio, collera, invidia, negligenza nel ristabilire la concordia, smaccata adulazione. c) Peccati veniali verso se stessi: gola, accidia, pensieri impuri, sguardi indecenti, compiacenza in conversazioni oscene, esercizio del dovere coniugale senza l'intenzione di procreare, parole oziose, conversazioni inutili in chiesa e altrove»: C. VOGEL, *Il peccatore*, 31.

sottomettere o meno alla penitenza canonica. In caso positivo, ha luogo l'ingresso pubblico nell'*ordo paenitentium*, che normalmente avviene attraverso un rito liturgico il cui scopo è duplice: rendere visibile la separazione del peccatore dalla piena comunione con la Chiesa e richiamare la comunità all'impegno di accompagnare il fratello peccatore nel suo itinerario penitenziale. A volte questo rito comprende una confessione pubblica, che però è generica: il soggetto si dichiara pubblicamente peccatore, senza però elencare i propri peccati; è solo il vescovo che sa per quali peccati il soggetto deve fare penitenza.<sup>6</sup>

### L'esercizio delle opere penitenziali

Il periodo di penitenza è caratterizzato dall'esercizio di una serie di opere penitenziali piuttosto impegnative: condurre una vita mortificata, digiunare, astenersi dalle carni, fare l'elemosina, vestire di sacco, intraprendere pellegrinaggi... In questo tempo si svolgono anche riti specificamente destinati ai penitenti: imposizioni delle mani, preghiere in ginocchio, preghiere dei salmi, veglie nei luoghi dei martiri... L'aspetto più gravoso è però costituito da tutta una serie di divieti o «interdetti» che colpiscono il penitente, anche dopo la sua riammissione nella Chiesa: ai penitenti è proibito prestare il servizio militare, rivestire cariche pubbliche, esercitare attività commerciali, rivolgersi ai tribunali, avere rapporti coniugali...; i vedovi non possono risposarsi e i celibi non possono sposarsi prima della riconciliazione (e in alcuni casi nemmeno dopo). Così pure, anche dopo la riconciliazione, ai penitenti è vietato accedere allo stato clericale. In un certo senso, quindi, lo *status* di penitente dura tutta la vita.

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

---

<sup>6</sup> Nei primi secoli, anche i chierici colpevoli di gravi peccati devono e possono sottoporsi alla penitenza pubblica, che viene loro interdetta a partire dal secolo IV. Da questo periodo in poi, i chierici peccatori vengono deposti e, nei casi di recidiva, scomunicati. Più tardi si introduce per loro la *privata secessio*, cioè il ritiro in un luogo appartato per espiare in privato i propri peccati. Qualora siano veramente pentiti, vengono ammessi alla comunione eucaristica come fossero laici. Quanto ai monaci peccatori, non si ha notizia che essi si siano sottoposti alla penitenza canonica e, a partire dal V secolo, la prassi è identica a quella messa in atto nei confronti dei chierici.

all'eucaristia.<sup>7</sup> Se di norma il penitente deve passare attraverso questi gradi, capita spesso che possa saltarne qualcuno, a motivo dello zelo che dimostra nel cammino di conversione. Va pure osservato che la divisione in gradi non è identica ovunque. Anche la durata del tempo penitenziale varia a seconda dei tempi e dei luoghi, nonché della natura del peccato;<sup>8</sup> in ogni caso, la decisione in merito spetta al vescovo, che però non agisce a suo arbitrio, ma è tenuto a seguire le prescrizioni dei diversi concili.

## La riconciliazione

Alla fine del periodo penitenziale, il cristiano peccatore pentito viene riaccolto nella Chiesa. La riconciliazione viene celebrata con un rito liturgico più o meno solenne, presieduto dal vescovo e al quale normalmente prende parte la comunità. A partire dal secolo V, a Roma e a Milano questo rito è celebrato il giovedì santo, mentre la liturgia mozarabica lo colloca al venerdì santo e la Chiesa di Colonia la domenica delle palme.<sup>9</sup> Al di là delle differenze di calendario, è evidente l'intento comune che soggiace a queste indicazioni: la comunità dei credenti ritrova la propria integrità in vista della Pasqua e in virtù di essa.

Stando alla testimonianza del *Sacramentario gelasiano*, che ci consente di ricostruire i tratti essenziali della liturgia romana del V secolo, il rito della riconciliazione si svolge al termine della liturgia della Parola, dopo il congedo dei catecumeni. Il diacono rivolge al vescovo la richiesta

<sup>7</sup> Emblematica in proposito la testimonianza offerta dall'*Epistola canonica* di Gregorio Taumaturgo: «Il posto dei *piangenti* è davanti alla porta d'entrata della chiesa, dove il peccatore deve rimanere e domandare ai fedeli di pregare per lui. Il posto degli *uditore* è all'interno della porta d'entrata nel narcece, dove il peccatore deve rimanere fino alla preghiera sui catecumeni e poi uscire dalla chiesa; infatti – dice – dopo che ha ascoltato la lettura delle Scritture e la predicazione, che sia mandato fuori e non sia ammesso alla preghiera dei fedeli. Essere tra i *prostrati* significa rimanere all'interno della porta della chiesa e uscire con i catecumeni. Essere tra gli *stanti* è assistere alla preghiera con i fedeli, senza uscire con i catecumeni. Segue infine la partecipazione ai doni santificati»: cit. in A. MAFFEIS, *Penitenza e unzione dei malati*, Queriniana, Brescia 2012, 176. Gregorio Taumaturgo (+ 270), vescovo di Neocesarea nel Ponto, scrive l'*Epistola canonica* a metà del III secolo. Diversi interpreti, però, ritengono che la parte della lettera qui citata sia spuria e rifletta una forma di penitenza che si è affermata nel IV secolo.

<sup>8</sup> Le indicazioni oscillano tra le due o sette settimane di cui parla la *Didascalia Apostolorum* (sec. III), fino ai vent'anni che Basilio (329-379) stabilisce in caso di omicidio.

<sup>9</sup> Cf. A. MAFFEIS, *Penitenza*, 185.

di riconciliare i penitenti con parole che evidenziano il parallelismo tra «l'accoglienza dei chiamati» ai sacramenti dell'iniziazione e «l'assoluzione dei penitenti»: «Lavano le acque, lavano le lacrime. Da una parte nasce il gaudio per l'accoglienza dei chiamati, dall'altra nasce la letizia per l'assoluzione dei penitenti». <sup>10</sup> Il vescovo quindi impone le mani e pronuncia la formula della riconciliazione: «Concedi, ti preghiamo, Signore, a questo tuo servo il frutto degno della penitenza, perché ottenendo la remissione delle colpe, sia restituito innocente alla tua santa Chiesa, dalla cui integrità si è allontanato peccando». <sup>11</sup> La finalità immediata del rito è il reinserimento del peccatore all'interno della piena comunione ecclesiale; ed è naturale che tale reintegrazione si esprima nell'ammissione alla piena partecipazione all'eucaristia mediante la comunione. Nel contempo, la formula di riconciliazione fa capire che «solo la remissione delle colpe da parte di Dio restituisce l'innocenza che è condizione necessaria per poter essere reintegrati nella pienezza della comunione ecclesiale». <sup>12</sup>

### 1.3 Le caratteristiche della penitenza canonica

Tre sono le caratteristiche fondamentali della penitenza canonica: l'irripetibilità, il rigore e l'eccezionalità.

Anzitutto la penitenza canonica è unica e non può essere ripetuta. Il cristiano peccatore ha una sola volta in vita la possibilità di intraprendere questo cammino di conversione e riconciliazione. Questo è l'aspetto obiettivamente più enigmatico. La spiegazione più comune che i Padri della Chiesa portano è la somiglianza tra il battesimo e la penitenza: la penitenza è una sorta di «secondo battesimo», una ripresa del battesimo per il perdono di colui che, dopo essere «rinato dall'acqua e dallo Spirito», è ricaduto nel peccato grave; per questo, come c'è un solo battesimo, così anche la penitenza è unica. L'unicità della penitenza è anche legata al fatto che molti interdetti cui sono sottoposti i penitenti permangono anche dopo la riconciliazione. «Entrare in penitenza [...] significa entrare in uno stato che di fatto durerà tutta la vita». E se di fatto lo stato di

<sup>10</sup> L.C. MOHLBERG (ed.), *Liber sacramentorum romanae aeclesiae ordinis anni circuli (Sacramentarium gelasianum)* (= *Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes 4*), Herder, Roma 1981<sup>3</sup> [= *Gelasianum vetus - GeV*], XXXVIII, n. 353, 56 (trad. nostra).

<sup>11</sup> GeV, XXXVIII, nn. 356-357, 57 (trad. nostra).

<sup>12</sup> A. MAFFEIS, *Penitenza*, 186.



penitente non cessa mai, «come si può entrare in penitenza una seconda volta»?<sup>13</sup>

La declinazione concreta di questo discorso può effettivamente sembrare troppo rigida; tuttavia bisogna riconoscere che esso porta in sé un nucleo valido: il pentimento autentico implica che il peccatore pentito si impegni a non peccare più. Come giustamente osserva Rahner, «non ci si può pentire della colpa di fronte a Dio, [...] senza che questo dolore porti in sé un'intima irrevocabilità ed unicità».<sup>14</sup> Benché la Chiesa non conceda una seconda *chance* a chi ricade nel peccato dopo la riconciliazione, costui non è abbandonato dalla comunità cristiana: essa prega per lui, lo lascia anche ritornare nell'*ordo paenitentium*, 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.<sup>15</sup> Da un lato, è chiara la volontà di mantenere intangibile il principio dell'unicità della penitenza; dall'altro, la concessione del viatico in certo modo attenua la rigidità di questa prassi.

La penitenza canonica si caratterizza anche per il suo rigore e la sua laboriosità. La parte principale del cammino imposto al cristiano peccatore è costituita dalle opere penitenziali, tanto che il termine «penitenza» dà il nome a tutto l'insieme del procedimento. Particolarmente onerosi sono i divieti che colpiscono il penitente e permangono anche dopo la riconciliazione. La configurazione così rigorosa dell'*iter* penitenziale non

<sup>13</sup> E. MAZZA, *La liturgia della penitenza nella storia. Le grandi tappe*, EDB, Bologna 2013, 34.

<sup>14</sup> K. RAHNER, «La dottrina del Pastore di Erma sulla penitenza», in ID., *La penitenza della Chiesa. Saggi teologici e storici*, Edizioni Paoline, Roma 1964, 315-416, 361.

<sup>15</sup> È interessante in proposito la risposta che papa Siricio dà al vescovo Imerio di Tarragona (anno 385): «Siccome i penitenti non hanno più la possibilità di fare ancora penitenza, abbiamo stabilito nei loro riguardi quanto segue: assisteranno – benché non se lo meritino – alla celebrazione dei santi misteri, ma saranno tenuti lontani dal banchetto del Signore [...]. Tuttavia, siccome sono caduti per debolezza carnale, noi ordiniamo che per mezzo del viatico, in punto di morte, vengano soccorsi dalla grazia della comunione»: SIRICIO, *Epistula ad Himerium*, 5, in PL 56, 557 (trad. nostra). In questa linea, il *Sacramentario leoniano* (o veronese), composto in Italia attorno al 550, contiene una serie di preghiere per i peccatori morti prima di aver potuto completare il loro cammino penitenziale. Esse chiedono che il desiderio di ricevere la penitenza procuri ai penitenti defunti la remissione dei peccati e l'eterna salvezza: cf. C. VOGEL, *Il peccatore*, 178-179.

è stata sottoposta a riflessione critica nella Chiesa antica. Dai testi dell'epoca emergono due elementi che possono in qualche modo giustificare tale laboriosità: la serietà del peccato, che esige altrettanta serietà nel cammino di conversione, e il fatto che il peccato commesso dopo il battesimo è più grave delle colpe connesse prima, perché denota una debole comunione con Cristo e con la Chiesa. Tuttavia il rigore che qualifica l'itinerario penitenziale ha anche radici contingenti, che vanno ricostruite storicamente e che, in quanto contingenti, non impediscono di mettere in discussione tale rigore.

La penitenza canonica è un procedimento per sé eccezionale. In effetti, sono piuttosto pochi i cristiani che ad essa ricorrono. Da un lato, infatti, alla penitenza canonica vengono sottoposti solo i peccati gravi, soprattutto quelli pubblici; di conseguenza, soprattutto agli inizi, quando le comunità cristiane sono piccole e caratterizzate da un certo fervore, coloro che si macchiano di peccati di questo genere sono poco numerosi. D'altro lato, il rigore e l'unicità di questa prassi penitenziale – mantenuti anche dopo il IV secolo, quando il numero dei cristiani aumenta sensibilmente – scoraggiano molti dall'entrare nell'*ordo paenitentium*.

#### 1.4 La prospettiva teologica sottesa

«Il discorso penitenziale antico è sostanzialmente ecclesiologico». <sup>16</sup> La questione vera, infatti, non è legata alla possibilità o meno di rimettere i peccati, i quali nel battesimo sono tutti radicalmente perdonati. Il problema è piuttosto quello «della remissibilità dei peccati *nei cristiani*, perché la risposta affermativa o negativa implica una diversa nozione della Chiesa nella storia». <sup>17</sup> Le ragioni per escludere la remissibilità del peccato dei battezzati vanno dunque cercate in una visione della Chiesa come comunità di «puri», di «spirituali» e di «impeccabili», che – in quanto tale – non potrebbe tollerare al suo interno né il peccato né il peccatore. Accettare invece la possibilità che anche il peccato dei battezzati sia rimesso significa riconoscere che la Chiesa, nella sua fase storica, comprende anche i peccatori e che la giustizia battesimale non implica

<sup>16</sup> 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*, Elledici, Leumann (Torino) 1989, 109-135, qui 115.

<sup>17</sup> G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, qui 118.

l'impeccabilità. L'insistenza sul taglio ecclesiologico del discorso non può essere tacciata di «orizzontalismo»: la mentalità patristica, infatti, vede la Chiesa nella sua concretezza storica come il «luogo» in cui si compie l'«economia», la storia di salvezza. «Di conseguenza, staccarsi o essere staccati dalla Chiesa è tagliarsi fuori dall'*oikonomia* [...]. Viceversa, essere ammessi o riammessi nella Chiesa, averne la "pace", significa partecipare al mistero di "pacificazione" in cui consiste il disegno salvifico».<sup>18</sup>

## 1.5 La crisi della penitenza canonica

L'irripetibilità e il rigore che caratterizzano la penitenza canonica la rendono di fatto impraticabile. I cristiani peccatori, soprattutto se giovani e sposati, non si sottopongono alla disciplina penitenziale. E questa difficoltà si aggrava quando il cristianesimo diventa fenomeno di massa e il livello di moralità dei cristiani comincia a creare problemi. Questo stato di cose mette i pastori davanti a un'*impasse*: da un lato, quanto più nella Chiesa si rivela la presenza di peccatori, tanto più essi dovrebbero chiamare a penitenza; dall'altro, a motivo dell'obiettivo difficoltà della prassi penitenziale, si trovano a doverla sconsigliare. Si rendono conto infatti che pochi cristiani sono in grado di vivere in maniera quasi monacale per far penitenza dei loro peccati. Alcuni vescovi e concili arrivano addirittura a proibire l'imposizione della penitenza canonica ai giovani e alle persone sposate, specialmente se queste ultime non hanno il consenso del proprio coniuge.<sup>19</sup> Si crea così una situazione paradossale: proprio mentre aumenta il numero dei cristiani peccatori, il numero dei penitenti

<sup>18</sup> G. MOIOLI, «Il nuovo "Ordo Paenitentiae"», qui 117. Il «contenuto ultimo della riconciliazione» si identifica «col perdono di Dio, con la partecipazione allo Spirito santo e quindi con una "reintegrazione" che non è puramente sociologica. Il livello ecclesiologico e quello teologico o pneumatologico dalla pace ottenuta dal peccatore per principio si implicano, pure con la forte consapevolezza di possibili in adeguazioni dovute al limite umano»: G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, qui 121.

<sup>19</sup> «Alle persone ancora giovani, si conceda molto difficilmente la penitenza, a motivo della debolezza della loro età» (Concilio di Adge, nel 506, c. 15). «Nessuno si permetta di concedere la penitenza alle persone ancora giovani; nessuno si creda autorizzato a concederla alle persone sposate, senza il consenso dei congiunti, e ciò solo quando gli sposi abbiano raggiunto un'età avanzata» (Concilio di Orléans, nel 538, c. 24): C. VOGEL, *Il peccatore*, 42-43. In questo quadro è interessante la pastorale penitenziale messa in atto da Cesario di Arles (470c.-542): cf. P. CASPANI, *Lasciatevi riconciliare in Cristo. Il sacramento della penitenza*, Cittadella, Assisi 2013, 64-66.

diminuisce vistosamente. La maggioranza dei battezzati peccatori, infatti, rimanda la penitenza verso la fine della vita per ricevere *in extremis* la riconciliazione.

## 2 La penitenza tariffata

Nel VI secolo, di fronte a un procedimento ormai insoddisfacente, 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 secolo VI ai primi decenni del secolo VIII, resta piuttosto confusa e oscura.<sup>20</sup>

### 2.1 Le origini della nuova prassi

Sembra certo 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 acquistano di fatto un rilievo sempre maggiore, fino a diventare il fulcro dell'organizzazione ecclesiastica. «Nasce così una singolare simbiosi tra spiritualità monastica e vita cristiana della popolazione laica residente attorno ai monasteri».<sup>21</sup> Tra i monaci era abituale «aprire la coscienza» all'abate o al maestro dei novizi, manifestandogli i «pensieri» (anche 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 veniva messa in atto anche nei confronti dei fedeli laici, a cominciare da quelli che vivevano attorno ai monasteri.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> La prima testimonianza certa ci è offerta dal concilio di Toledo (589), con cui i vescovi della Spagna e della Gallia Narbonense condannano un nuovo tipo di prassi penitenziale, fino ad allora sconosciuto: cf. *Concilio di Toledo* (anno 589), can. 11: cit. in C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nel Medioevo*, Elledici, Leumann (Torino) 1988, 282. Il canone di Toledo è comunque l'unico testo che documenta l'opposizione dei vescovi nei confronti di tale prassi. Sembra infatti che essa sia stata accettata senza grosse obiezioni in Gallia e nell'Italia del Nord, fino ad essere diffusa ovunque nel sec. VIII.

<sup>21</sup> A. MAFFEIS, *Penitenza*, 191.

<sup>22</sup> Ciò ha indotto a ritenere che i cristiani irlandesi non abbiano mai conosciuto la penitenza canonica. I dati su cui si basa questa ipotesi sono stati sottoposti ad accurata revisione, giungendo a rilevare l'esistenza di documenti che attestano anche in Irlanda la presenza dell'ordine dei penitenti. Si può quindi ipotizzare che, in queste terre, la cultura

A partire dalla fine del VI secolo, con la missione dei monaci irlandesi nel continente europeo, la nuova forma penitenziale si diffonde anche qui. Gli studiosi valutano in modo diverso la relazione della penitenza celtica con i precedenti sviluppi della prassi penitenziale sul continente. Alcuni Autori ritengono che la forma penitenziale celtica rappresenti una novità assoluta rispetto alla prassi penitenziale presente sul continente; altri sono invece del parere che la prassi celtica abbia sviluppato e sistematizzato la penitenza privata, a partire da elementi già esistenti sul continente.<sup>23</sup>

## 2.2 Le caratteristiche della nuova forma penitenziale

A differenza della penitenza canonica, la nuova forma penitenziale è ripetibile: se un cristiano peccatore ricade in un peccato grave dopo essere stato riconciliato, può di nuovo sottoporsi alla penitenza e, dopo aver compiuto le opere prescritte, viene di nuovo riconciliato. In secondo luogo, la nuova prassi penitenziale ha un carattere più privato e garantisce una maggiore riservatezza al peccatore. Costui infatti non entra più nell'*ordo paenitentium* con un rito pubblico, ma si presenta in privato al sacerdote, cui confessa i propri peccati. Il sacerdote gli impone opere penitenziali, che variano a seconda del tipo di peccato commesso: a ciascun tipo di peccato, infatti, corrisponde una determinata penitenza, secondo «tariffe» prestabilite. Da qui il nome di penitenza «tariffata», comunemente attribuito a questa forma penitenziale.<sup>24</sup> Dopo aver eseguito le opere prescritte, il penitente ritorna una seconda volta dal confessore

---

celtica e l'influsso del monachesimo abbiano fatto evolvere la penitenza antica verso una nuova disciplina: cf. K. DOOLEY, «From Penance to Confession: the Celtic Contribution», *Bijdragen* 43 (1982) 390-411.

<sup>23</sup> Cf. K. DOOLEY, «From Penance to Confession». In questa linea, M.S. Driscoll mette in evidenza due dati: in primo luogo, in Gallia e in Africa, a partire dal V secolo, esiste già una forma iniziale di vita penitenziale – quella dei *conversi* – che avrebbe potuto comprendere una confessione delle colpe; in secondo luogo, la confessione delle colpe ha forme parallele in Oriente, che potrebbero aver preceduto l'uso irlandese e che, avendo influenzato il monachesimo in Gallia, avrebbe contribuito a preparare sul continente un terreno ben disposto ad accogliere la prassi insulare: cf. M.S. DRISCOLL, *Alcuin et la pénitence à l'époque carolingienne*, Aschendorff, Münster 1999, 54-55.

<sup>24</sup> Il primo a utilizzare l'espressione «penitenza tariffata» fu A. BOUDINHON, «Sur l'histoire de la pénitence», *Revue d'Histoire et de littérature religieuse* 2 (1897) 306-344. 496-524: 497.

per riceverne in privato l'assoluzione, termine che finisce per sostituire quello antico di riconciliazione.<sup>25</sup> Soprattutto la penitenza tariffata non comporta più quegli interdetti, che segnavano per tutta la vita colui che si era sottoposto alla penitenza canonica. Per questo motivo, essa viene aperta anche a chierici e monaci, precedentemente esclusi dalla penitenza canonica, e comincia ad essere applicata anche per i peccati meno gravi e più frequenti. Questa forma penitenziale fa riferimento quasi esclusivamente al sacerdote, mentre il vescovo «si riserva la riconciliazione solenne a più penitenti nelle grandi feste e la direzione e organizzazione della penitenza canonica»,<sup>26</sup> che per un certo periodo coesiste con quella tariffata.<sup>27</sup>

Come dice il nome stesso (penitenza «tariffata»), l'aspetto più originale e caratteristico di questa forma penitenziale sta nel fatto che ad ogni tipo di peccato corrisponde una determinata penitenza, secondo «tariffe» prestabilite. Perché ogni confessore sia in grado di assegnare penitenze adeguate ai peccati, si formano i cosiddetti Libri Penitenziali ad uso dei confessori: si tratta di veri e propri tariffari delle penitenze, le quali variano a seconda del Libro Penitenziale, ma, comunque, riprendono in buona parte il rigore e la severità delle opere penitenziali della penitenza canonica. Proprio per ovviare all'eccessiva pesantezza delle opere penitenziali, vengono introdotte le cosiddette «commutazioni»: penitenze lunghe possono essere sostituite con altre a più breve scadenza, ma più rigide; oppure le opere penitenziali possono essere sostituite con l'offerta di una somma di denaro; o ancora, al posto delle penitenze, si fa celebrare un certo numero di messe, secondo una tariffa prefissata; né manca chi fa compiere la penitenza a un'altra persona, naturalmente dietro compenso. Nel valutare questa prassi, occorre tener presente che,

<sup>25</sup> L'assoluzione prevede l'imposizione della mani accompagnata da varie preghiere e di solito avviene senza la presenza del popolo, ad eccezione di alcune solennità come il giovedì santo.

<sup>26</sup> J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza*, 177.

<sup>27</sup> All'inizio del IX secolo, sotto l'impulso di Carlo Magno, alcuni concili di vescovi franchi promuovono il ritorno alla procedura penitenziale canonica, giungendo di fatto alla coesistenza di due forme penitenziali: «Per i peccati gravi e noti a tutti, ci si deve sottoporre alla penitenza pubblica, mentre per i peccati gravi ma occulti, si ricorre alla penitenza privata, secondo il sistema tariffato»: P. CASPANI, *Lasciatevi riconciliare in Cristo*, 84; cf. M. S. DRISCOLL, *Alcuin et la pénitence à l'époque carolingienne*, Aschendorff, Münster 1999, 85-88.

nel mondo germanico e celtico, privarsi di qualcosa o di una somma di denaro è un gesto che ha un suo carattere laborioso e penoso, dunque penitenziale. Sono però facilmente immaginabili abusi ed eccessi cui usi di questo tipo possono dare luogo.<sup>28</sup> E la reazione contro questi abusi contribuirà al superamento della penitenza tariffata.

### 3 Dalla penitenza tariffata alla confessione

Come abbiamo visto, 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 sec., in alcuni casi, i confessori cominciano a dare l'assoluzione subito dopo l'accusa dei peccati, mentre le opere penitenziali vengono compiute dopo l'assoluzione. Inizialmente questo spostamento avviene per motivi pratici: quando il penitente è malato o moribondo; quando la strada lunga e pericolosa o la brutta stagione impediscono al penitente di tornare dal confessore per ricevere l'assoluzione; quando il penitente è troppo rozzo per comprendere la penitenza... Progressivamente però lo spostamento dell'assoluzione subito dopo la confessione dei peccati si diffonde, fino a diventare un fatto generale alla fine del XII secolo. L'attenzione si concentra così sulla confessione dei peccati che, a motivo della vergogna e dell'umiliazione che comporta, viene vissuta come la forma di penitenza per eccellenza, mentre le altre opere penitenziali passano in secondo piano e vengono decisamente ridimensionate.<sup>29</sup> A questo mutamento della prassi corrisponde il mutamento del nome dato al sacramento: a partire dal sec. IX, il termine «confessione» viene usato per indicare non

<sup>28</sup> Cf. P. CASPANI, *Lasciatevi riconciliare in Cristo*, 77-82.

<sup>29</sup> «Infatti la stessa vergogna (*erubescencia*) ha una parte di remissione: [...] nel momento stesso infatti che (colui che si pente) da sé parla al sacerdote, e vince la vergogna con il timore di Dio che ha offeso, avviene il perdono del delitto»: PSEUDO-AGOSTINO, *De vera et falsa poenitentia*, in PL 40, c. 1122, cap. X, par. 25 [prima metà del XII secolo]: cit. in A. COSTANZO, *Cambiare vita. Epoche, parole e fonti del "fare penitenza"*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014, 33. Così il fare penitenza «viene per lo più relegato a un'appendice marginale, a metà strada fra "dentro" e "fuori" il sacramento: "dentro", nella misura in cui il ministro, dopo aver assolto il peccatore, gli impartisce la penitenza e questi si assume l'impegno di compierla; "fuori", in quanto il suo compimento sarà comunque successivo e sostanzialmente ininfluente rispetto all'assoluzione che ha già ricevuto»: *ivi*, 40.

più solamente l'accusa dei peccati, bensì tutto l'insieme della prassi penitenziale, che ormai viene vissuta come un fatto privato tra il penitente e il confessore. Sempre a partire da sec. IX, si comincia ad esigere una certa periodicità della confessione. Importante, in proposito, l'intervento del Concilio Lateranense IV (1215), che prescrive la confessione annuale fatta «al proprio sacerdote» e la recezione della comunione eucaristica almeno a Pasqua.<sup>30</sup>

I due precetti non rappresentano delle novità né come tali vengono percepiti. In effetti l'obbligo della comunione pasquale non fa che ridurre a una sola comunione la regola canonica anteriore che ne richiedeva almeno tre l'anno. Quanto all'obbligo della confessione, sia in se stessa che come premessa alla comunione, esso è già stabilito nella prassi della Chiesa latina prima del Lateranense IV; il concilio vuole fare in modo che tale obbligo sia effettivamente osservato da tutti i fedeli nell'arco di tempo di un anno.<sup>31</sup> La norma viene intesa in modo diverso da canonisti e teologi. I primi ritengono che la prescrizione della confessione annuale sia legata a una tradizione (una consuetudine) propria della Chiesa latina, peraltro non condivisa dai Greci. I teologi invece, venticinque anni dopo il Lateranense IV, ritengono che il precetto imposto dal concilio implichi la convinzione che l'obbligo della confessione in generale sia di istituzione divina (di *ius divinum* parla per primo Tommaso) e rappresenti una componente intrinseca al sacramento.<sup>32</sup> I teologi si sono pure chiesti se il precetto della confessione annuale si applichi ai fedeli che sono consapevoli di aver commesso solo peccati veniali. Guglielmo di Auxerre, Alessandro di Hales e Bonaventura ritengono che il precetto riguardi anche costoro, mentre Alberto Magno è di parere opposto. Quando commenta le *Sentenze*, Tommaso d'Aquino riassume la posizione

<sup>30</sup> «Ogni fedele dell'uno e dell'altro sesso, giunto all'età della ragione, confessi lealmente, da solo, tutti i suoi peccati al proprio parroco almeno una volta l'anno, e adempia la penitenza che gli è stata imposta secondo le sue possibilità; riceva con riverenza, almeno a Pasqua, il sacramento dell'eucaristia, a meno che, su consiglio del proprio parroco, per un motivo ragionevole, non creda opportuno di doversene astenere per un certo tempo. Altrimenti gli sia negato l'ingresso in chiesa da vivo e la sepoltura cristiana da morto»: CONCILIO LATERANENSE IV, *Cap. 21* (DH 812).

<sup>31</sup> Cf. P.-M. GY, «Le précepte de la confession annuelle et la nécessité de la confession», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 63 (1979) 529-547: 547; ID., «Les bases de la pénitence moderne», *La Maison-Dieu* 117 (1974) 63-85: 73. 75.

<sup>32</sup> Cf. P. M. GY, «Le précepte de la confession annuelle».



di Bonaventura («per istituzione della Chiesa» uno è tenuto a confessare i peccati veniali, «quando non ne ha altri da confessare»), giustapponendole l'opinione di Alberto: «Oppure si può dire, secondo alcuni, che in base alla Decretale suddetta non sono obbligati se non quelli che hanno peccati mortali»; tuttavia, «per soddisfare al precetto della Chiesa», che chiede la confessione *proprio sacerdoti*, basta che colui che non ha peccati mortali «si presenti al sacerdote e mostri di non avere coscienza di [peccato] mortale». <sup>33</sup> Di fatto, nella mentalità comune si diffonde la convinzione che sia «comunque preferibile presentarsi al sacerdote, almeno una volta all'anno, per timore di dare scandalo e allo scopo di dichiarare che non ci si sente colpevoli di alcun peccato mortale». <sup>34</sup> Ricordiamo infine che G. Le Bras ha sostenuto che il precetto della confessione annuale al proprio sacerdote aveva per scopo quello di individuare gli eretici. In realtà, se Innocenzo III e i padri conciliari sapevano che questa prescrizione avrebbe messo in difficoltà gli eretici, è improbabile che questo fosse l'obiettivo principale del provvedimento; né si può attribuire al concilio l'intenzione di utilizzare il contenuto delle confessioni per scoprire gli eretici, dato che esso conferma e rafforza il segreto confessionale. <sup>35</sup>

<sup>33</sup> «Ad tertium dicendum, quod ex vi sacramenti non tenetur aliquis venialia confiteri, sed ex institutione Ecclesiae, quando non habet alia quae confiteatur. Vel potest dici, secundum quosdam, quod ex Decretali praedicta non obligantur nisi illi qui habent peccata mortalia; quod patet ex hoc quod dicit, quod debet omnia peccata confiteri; quod de venialibus intelligi non potest, quia nullus omnia confiteri potest; et secundum hoc etiam ille qui non habet mortalia, non tenetur ad confessionem venialium, sed sufficit ad praeceptum Ecclesiae implendum ut se sacerdoti repraesentet, et se ostendat absque conscientia mortalis esse; et hoc pro ei confessione reputatur»: *In IV Sent.*, d. 17, q. 3, a. 1, qc., ad 3m: cf. P.-M. GY, «Les bases de la pénitence moderne», 77-78.

<sup>34</sup> J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono. La difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992, qui 18. Quanto alla normativa canonica attuale, «il canone 989 prevede l'obbligo di confessarsi una volta l'anno a partire dall'età della discrezione. Il fedele deve d'altra parte avere dei peccati gravi da confessare per essere vincolato dall'obbligo»: B. GONÇALVES, «Le confesseur et le pénitent dans la législation canonique latine actuelle», in H. BRICOUT - P. PRÉTOT (edd.), *Faire pénitence, se laisser réconcilier. Le sacrement comme chemin de prière* (= Lex Orandi), Cerf, Paris 2013, 115-141: 132 (trad. nostra).

<sup>35</sup> P. M. GY, «Le précepte de la confession annuelle et la détection des hérétiques», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 58 (1974) 444-450. D'altra parte l'obbligo di confessarsi al proprio sacerdote viene in gran parte disatteso, sia per il modesto livello culturale e spirituale del clero, sia «per il sistema della riserva dei casi, di cui sono competenti il papa, il foro episcopale, al quale viene affidata l'assoluzione dei peccati più

In ottemperanza alle disposizioni conciliari, la maggior parte dei battezzati si confessa una o al massimo tre volte l'anno. Non mancano però fedeli che cominciano a ricorrere più frequentemente alla confessione. Se i primi segni di questa prassi si registrano con l'introduzione della penitenza tariffata, l'uso di confessarsi di frequente si consolida nei secoli XII e XIII,<sup>36</sup> soprattutto grazie all'apporto degli ordini mendicanti. Nei conventi francescani e domenicani, infatti, frati e suore ricorrono spesso ai consigli di un padre spirituale, che è sacerdote e quindi svolge anche il ruolo di confessore. Progressivamente questa prassi – chiamata confessione di «devozione» – diventa un elemento decisivo nella vita spirituale dei cristiani ferventi. Tra gli altri fattori che ne spiegano la diffusione c'è il fatto che, in questo periodo, si comincia a dare rilievo alla coscienza come istanza morale personale. L'attenzione si rivolge quindi all'intenzione del peccatore, con l'esigenza che il procedimento penitenziale implichi il discernimento di tale intenzione, valuti l'autenticità del pentimento interiore e dia vita a un'intenzione rinnovata. In questo contesto, la confessione frequente appare lo strumento adeguato per raggiungere la chiarezza, la sicurezza e la pace della coscienza. In riferimento alla pratica della confessione, viene così a crearsi una sorta di «Chiesa a due velocità»: la massa dei battezzati si confessa una volta l'anno, mentre i religiosi e le anime devote, in maggioranza donne, ricorrono alla confessione anche una volta la settimana, facendone un mezzo ordinario di progresso spirituale, stimolo e sostegno nella ricerca della perfezione. Questa è – grosso modo – la situazione che ci accompagna fino al Vaticano II.

## 4 La successione delle forme storiche e l'istituzione da parte di Cristo

Abbiamo constatato che, nel corso della storia, il sacramento della penitenza ha assunto forme diverse. Tali forme si sono susseguite senza che tra l'una e l'altra si creassero contrapposizioni. Proprio la successione di forme diverse del medesimo sacramento chiede di pensare il

---

gravi, e i membri degli ordini mendicanti con poteri delegati dal pontefice»: A. COSTANZO, *Cambiare vita*, 38.

<sup>36</sup> P.-M. GY, «Les bases de la pénitence moderne», 72-73.

dato dell'istituzione in una prospettiva rinnovata rispetto a quella che caratterizzava il discorso postridentino e manualistico.<sup>37</sup> Un'adeguata reinterpretazione del tema va collocata nell'orizzonte del rapporto che intercorre tra la rivelazione e la fede. Si tratta di un rapporto asimmetrico, nel quale i due elementi – rivelazione e fede – non possono essere messi sullo stesso piano: la priorità spetta infatti alla rivelazione. E tuttavia «la rivelazione di Dio è indissociabile dalla fede del credente, perché l'oggettività di cui gode non ha la figura oggettivistica di un contenuto che possa essere assunto come una realtà estranea alla libertà dell'uomo»,<sup>38</sup> e dunque alla fede dell'uomo. La rivelazione, dunque, è sempre storicamente determinata, si dà sempre nella determinazione che ad essa la fede conferisce.<sup>39</sup>

Alla luce dell'intrinseco rimando della rivelazione alla fede si spiega perché l'azione sacramentale necessariamente sorga determinata dall'appropriazione da parte dei credenti. I sacramenti infatti sono istituiti da Cristo e per questo è possibile chiedere alla libertà di impegnarsi in essi definitivamente. E tuttavia la fede ecclesiale, che non fonda i sacra-

<sup>37</sup> In quel contesto, la maggior parte degli Autori sosteneva la tesi dell'istituzione immediata: Cristo avrebbe personalmente istituito i sacramenti. Non mancava però chi riteneva non contraria alla fede l'affermazione secondo cui, per alcuni sacramenti, Cristo avrebbe delegato agli apostoli il potere di istituirli: è la tesi dell'istituzione mediata. All'interno della tesi dell'istituzione immediata, le divergenze riguardano il modo in cui Cristo avrebbe messo in atto la propria volontà istitutrice. Si parla allora di istituzione *in specie*, per dire che Gesù Cristo ha determinato il rito essenziale del sacramento (in concreto: la forma e la materia); oppure di istituzione *in genere*, per dire che Cristo si è limitato a indicare la grazia sacramentale, lasciando alla Chiesa la determinazione del rito sacramentale adeguato. Tra i teologi, è sentenza comune che battesimo, eucaristia (e penitenza) siano stati istituiti *in specie* da Cristo, mentre sull'istituzione degli altri sacramenti si registrano opinioni diverse.

<sup>38</sup> G. BIANCARDI - A. BOZZOLO, «Epifania del Signore e cammino dei Magi. Spunti di riflessione sul metodo della catechesi», *Catechesi* 74/2 (2004-2005) 17-27, 23, n. 18.

<sup>39</sup> Queste considerazioni sono in sintonia con una visione della verità che sia in grado di integrarne il carattere storico. La verità, cioè, non si configura come un'oggettività astratta, cui la soggettività debba adeguarsi dall'esterno. La storia, la libertà, l'apporto del soggetto entrano a determinare la verità stessa: la verità non può che essere verità nella quale il soggetto è implicato, per la quale il soggetto si è deciso. Non si tratta qui di soggettivismo, perché la libertà soggettiva non pone creativamente la verità; la libertà riconosce la verità come ciò che la fonda, la fa essere e quindi necessariamente la precede; d'altra parte, la verità non si dà come tale se non nell'atto della libertà che si decide per essa.

menti, ma li accoglie da Cristo, dà ad essi la loro configurazione determinata e concreta. Ecco perché i sacramenti hanno una vicenda, una storia. In definitiva, l'istituzione va pensata come un mandato di Cristo che autorizza i suoi discepoli a celebrare i sacramenti, chiamandoli a una risposta che renda effettiva tale celebrazione. Del contenuto della celebrazione i discepoli non possono disporre, perché esso è la norma che la risposta credente deve fedelmente accogliere. Ma la forma storica del sacramento è costituita dal concreto configurarsi della risposta credente.<sup>40</sup> Anche nel caso della penitenza, la Chiesa ne ha plasmate le forme storiche, mutandole in maniera tale che il valore assoluto dell'evento pasquale destinato al battezzato peccatore fosse espresso in modo adeguato alle mutate condizioni storiche ed ecclesiali. Così, mentre sceglie la forma storica del rito, la Chiesa dice la propria fedeltà al Signore e al modo in cui l'economia salvifica si è effettivamente realizzata nella sua pasqua e nel dono del suo Spirito.

---

<sup>40</sup> «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»: A. BERTULETTI, «Per una determinazione del significato teologico del sacramento della penitenza. Riflessioni teologico-fondamentali», in *Il sacramento della penitenza e la sua celebrazione*, Velar, Bergamo 1983, 8-21, 9-10.

# L'attuazione della riforma della Penitenza voluta dal Concilio Vaticano II

Marco Busca

## Indice del contributo

- 1 Metodo e criterio della riforma della Penitenza indicato dal Concilio Vaticano II
  - 1.1 Il mandato riformatore di *Sacrosanctum Concilium* 72
  - 1.2 La categoria conciliare della "riconciliazione con la Chiesa" (LG 11)
  - 1.3 Gli equivoci nella recezione postconciliare della nozione di *reconciliatio cum Ecclesia*
- 2 L'attuazione del mandato conciliare nell'*Ordo Paenitentiae* di Paolo VI
  - 2.1 Le proposte di riforma del *coetus XXIII bis De Paenitentia*
  - 2.2 Gli interventi regolatori della Congregazione della Dottrina della Fede
  - 2.3 La seconda commissione De Paenitentia e la redazione dell'OP
- 3 Il rilancio del progetto di riforma penitenziale al Sinodo dei vescovi del 1983
  - 3.1 La riproposizione dei problemi e degli schieramenti opposti
  - 3.2 Proposte di riforma dei Padri in continuità con SC 72
  - 3.3 Le decisioni finali dell'esortazione post-sinodale *Reconciliatio et Paenitentia*
- 4 Il sacramento della Penitenza e della Riconciliazione nel Catechismo della Chiesa Cattolica
- 5 Osservazioni in margine all'esecuzione del mandato di SC 72

## 1 Metodo e criterio della riforma della Penitenza indicato dal Concilio Vaticano II

Il sacramento della Penitenza non è stato oggetto di particolare attenzione nel corso dei lavori conciliari. Se ne fa menzione in alcuni brevi passaggi, di cui i più significativi sono *Sacrosanctum Concilium* 72 e *Lumen Gentium* 11, che tuttavia meritano particolare attenzione in quanto contengono il mandato a procedere nella revisione dei riti penitenzia-

li, accompagnato da alcune autorevoli indicazioni circa la direzione da seguire in tale aggiornamento.<sup>1</sup>

## 1.1 Il mandato riformatore di Sacrosanctum Concilium 72

Dall'analisi dell'iter redazionale di SC risulta che, nelle prime due stesure della bozza predisposta dalla commissione preparatoria (10.8.1961), non si dice nulla a riguardo dei riti della Penitenza per i quali non si riteneva opportuno avanzare alcuna proposta di riforma. Nel documento definitivo, che doveva fungere da base per il dibattito conciliare, si optò per l'opportunità di sottoporre anche questa materia all'esame dei vescovi e si riservava alla Penitenza l'art. 58 che recitava così: «Si rivedano il rito e le formule della Penitenza affinché esprimano più chiaramente l'effetto del sacramento».<sup>2</sup> Fu annessa una dichiarazione esplicativa in cui si precisava che la riforma dei riti dovrà considerare l'opportunità di ripristinare il tradizionale rito dell'imposizione delle mani e di eliminare dalla formula di assoluzione l'espressione «*ab omni vinculo excommunicationis*»; essa, nell'attuale prassi, mantiene solo il senso giuridico di un'assoluzione dalle censure ed è superflua nella maggioranza dei casi, mentre nella prassi patristica assumeva il significato *sacramentale* di una restituzione del penitente alla comunione ecclesiale che gli consentiva di partecipare nuovamente alla vita divina.

Durante l'assise conciliare, la materia relativa all'*Ordo poenitentiae* fu oggetto dell'attenzione dei padri nelle Congregazioni Generali 9<sup>a</sup> (20.10.1962), 12<sup>a</sup> (6.11.1962) e 14<sup>a</sup> (7.11.1962) con un totale di circa quindici interventi. Alcuni vescovi chiesero di formulare in maniera più precisa gli orientamenti di cui tener conto nell'aggiornamento dei riti, altri suggerirono di omettere dalle nuove formule assolutorie i termini giuridici (interdetto, scomunica, sospensione) in quanto obsoleti e superflui. Due interventi furono determinanti per la configurazione

---

<sup>1</sup> Oltre ai testi di SC 72 e LG 11, la dottrina conciliare contiene alcuni riferimenti alla Chiesa penitente (LG 8), al vescovo moderatore della disciplina penitenziale (LG 26), ai presbiteri che riconciliano i peccatori con Dio e con la Chiesa (PO 5; LG 28), alla penitenza come memoria del battesimo (SC 109), alle opere della penitenza quaresimale che non dev'essere solo interna e individuale, ma anche esterna e sociale (SC 110), alla sollecitudine dei ministri nell'ascoltare le confessioni (CD 30).

<sup>2</sup> *Acta Synodalia* II/II, III, 280.

definitiva del n. 72: l'uno, di Mons. M. Maziers, vescovo ausiliare di Lione e l'altro, che si dispone nella medesima scia, di Mons. A. Barbero, vescovo di Vigevano. Il presule francese, parlando dei sacramenti in generale, suggeriva di porre in evidenza le implicazioni comunitarie di ciascuno di essi, sia per ovviare ai difetti di una diffusa pratica religiosa centrata sulla devozione individuale sia per recuperare la vera natura della redenzione di Cristo, che è opera di unione, di comunione e di riconciliazione. Così, per il sacramento della Penitenza si dovrà «manifestare più fortemente la natura sociale del peccato, in quanto non è solo avversione a Dio, ma anche rottura ed avversione alla comunità dei fedeli». <sup>3</sup> L'altro intervento, ispirato al modello ecclesiologicalo del corpo di Cristo, a cui si rifaceva la prassi antica con la sua peculiare capacità di temperare tanto gli aspetti personali che quelli comunitari della Penitenza (cita l'opera del *Pastore d'Erma*), chiedeva che nei riti apparisse più chiaramente la natura ecclesiale del sacramento, sia per quanto concerne il peccato del battezzato, la cui morte spirituale si ripercuote negativamente sull'intero corpo ecclesiale, sia in ordine all'assoluzione che «mentre restituisce o aumenta la vita di grazia al singolo membro, edifica tutto il corpo mistico». <sup>4</sup> L'ultima modifica al testo si deve all'intervento scritto di due abati, <sup>5</sup> i quali, senza offrire particolari argomentazioni teologiche, suggerivano di inserire il termine *naturam* prima di *effectum*: «Il rito e le formule della Penitenza siano riveduti in modo che esprimano più chiaramente la natura e l'effetto del sacramento». <sup>6</sup> L'aggiunta, apparentemente irrilevante, assunse rilievo teologico a motivo dell'interpretazione avanzata dal card. Hallinan durante la 48ª Congregazione Generale (15.10.1963), il quale giustificava l'emendamento in ragione della richiesta da parte di *plures Patres*, che «il rito rinnovato del Sacramento della Penitenza esprimesse in maniera più chiara la sua *natura*, soprattutto sociale ed ecclesiale». <sup>7</sup> Il relatore non si riferiva tanto agli interventi dei due abati che, di fatto, non si erano pronunciati circa la natura e l'effetto ecclesiale del sacramento, quanto piuttosto alle proposte dei vescovi Barbero e Maziers. Non è secondario osservare che la richiesta, avanzata in aula conciliare, di

<sup>3</sup> M. MAZIERIS, *Acta Synodalia* I/II, 174-175.

<sup>4</sup> A. BARBERO, *Acta Synodalia* I/II, 188.

<sup>5</sup> Cf. J. PROU, *Acta Synodalia* I/II, 377; G. SORTAIS, *Acta Synodalia* I/II, 380.

<sup>6</sup> Const. *Sacrosanctum Concilium*, *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 118.

<sup>7</sup> P.J. HALLINAN, *Acta Synodalia* II/II, 567.

recuperare la natura comunitaria dei riti penitenziali era obiettivamente indipendente dal caso specifico dell'assoluzione generale, che fu oggetto di due soli interventi: quello del portavoce dei vescovi colombiani che chiedeva - «timide et forma interrogatoria» - la possibilità di estendere l'impiego dell'assoluzione generale in caso di un numero elevato di penitenti e quello di Mons. Fares che chiedeva una regolazione attenta dei casi autorizzati.<sup>8</sup>

Il n. 72 della costituzione conciliare sulla Liturgia, pur nella sua brevità, contiene due imprescindibili punti di riferimento per la riforma penitenziale che non sono sfuggiti ai commentatori. Più di uno studioso ha fatto osservare che il tenore del testo lascia intendere la consapevolezza che la prassi penitenziale del II millennio ha gradatamente favorito una *innaturale e sconveniente discontinuità tra la forma rituale e il contenuto dogmatico del sacramento*: «se segno e contenuto del sacramento sono inseparabili, ciò significa che questa inseparabilità ha perduto la sua unità, ossia che i riti e le formule sono inadeguati ad esprimere la natura e l'effetto del sacramento».<sup>9</sup> Il mandato conciliare chiede di recuperare l'inscindibilità e la necessaria omogeneità tra significato teologico e significativo rituale e fa di questa richiesta il criterio basilare della riforma penitenziale. La riforma dei riti rappresenta la condizione di possibilità di accedere al significato peculiare del sacramento per i fedeli che lo celebrano. L'altro autorevole punto di riferimento, da assumere fedelmente nell'esecuzione del mandato conciliare, è il recupero a livello della forma rituale, esperibile nella sua concretezza simbolica dai fedeli, della dimensione comunitaria della Penitenza.

## 1.2 La categoria conciliare della “riconciliazione con la Chiesa” (LG 11)

L'orientamento di SC 72 è confermato dal n.11 della costituzione sulla Chiesa, un paragrafo interamente dedicato al sacerdozio comune dei fedeli: “comune” nel senso che ciascun battezzato lo esercita non a titolo individuale ma corporativo, cioè a condizione di essere inserito nel popolo sacerdotale che nei sacramenti agisce secondo una logica di

<sup>8</sup> Cf. T. BOTERO SALAZAR, *Acta Synodalia I/II*, 179; A. FARES, *Acta Synodalia I/II*, 362.

<sup>9</sup> A. MOLINARO, «Penitenza», in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, ed. F. Compagnoni - G. Piana - S. Privitera, Cinisello Balsamo (Milano), 1990, 922.



comunione con Dio e gli uomini. Il numero fu inserito per correggere un'idea astratta, individualista e giuridica dell'incorporazione ecclesiale, ancora molto diffusa tra i fedeli che si accostano ai sacramenti ma che, non avendo «alcuna esperienza spirituale della loro incorporazione al mistero della Chiesa», vanno educati ad esercitare il loro sacerdozio nella consapevolezza che la celebrazione dei sacramenti implica «questa esperienza di comunione divina e fraterna».<sup>10</sup> Nella prima bozza il discorso si limitava ai sacramenti dell'iniziazione cristiana e al matrimonio, ma durante il dibattito sul II schema *De Ecclesia*, il portavoce dei 69 Padri di lingua tedesca chiese di introdurre un riferimento alla dimensione ecclesiale anche degli altri sacramenti; in particolare per la Penitenza propose il seguente testo: «I fedeli quando ricevono il sacro sacramento della Penitenza, rappresentano la Chiesa, che sempre si rifugia nella misericordia di Dio».<sup>11</sup> Così pure il portavoce dei 91 vescovi brasiliani chiese di indicare esplicitamente che nel “fare penitenza” i fedeli esercitano il loro sacerdozio in quanto «combattono efficacemente in se stessi il regno del peccato e manifestano il loro proposito di aderire alla Chiesa e a Cristo».<sup>12</sup> Il linguaggio usato in questi interventi è piuttosto fluido e incerto riguardo alla natura comunitaria del sacramento, soprattutto non compare l'effetto ecclesiale dell'assoluzione ma, nello schema successivo rivisto ad opera del card. Suenens, si ovvia alla lacuna affermando in successione diretta i due effetti sacramentali della riconciliazione con la Chiesa e del perdono di Dio: «I fedeli che si accostano al sacramento della Penitenza, si riconciliano con la comunità sacerdotale e implorano il perdono dalla misericordia di Dio, mentre la comunità stessa coopera alla loro conversione».<sup>13</sup> Il testo venne accolto quasi integralmente, ma nella stesura finale del testo, la commissione optò per una formulazione prudente che inverte l'ordine di elencazione degli effetti e li accosta in modo paratattico (*simul*) senza affermare la priorità dell'uno sull'altro: «Coloro che si accostano al sacramento della penitenza ottengono il perdono dalla misericordia di Dio e insieme (*simul*) si riconciliano con la Chiesa che coopera alla loro conversione con la carità, l'esempio e

<sup>10</sup> L.A. ELCHINGER, *Acta Synodalia* II/III, 31-32.

<sup>11</sup> I. SCHRÖFFER, *Acta Synodalia* II/II, 332.

<sup>12</sup> I. DE BARROS CÂMARA, *Acta Synodalia* II/III, 55.

<sup>13</sup> *Acta Synodalia* II/I, 326.

la preghiera». <sup>14</sup> L'emendamento è corredato da una dichiarazione che spiega le ragioni del cambiamento introdotto: «per il sacramento della penitenza la commissione ha voluto insistere sull'aspetto comunitario, tuttavia senza dirimere le sentenze controverse». <sup>15</sup> Infatti, annota Adnès, «questo testo, come suggerisce l'ordine in cui gli effetti del sacramento sono enumerati, sembrava fare della riconciliazione con la Chiesa, che precede il perdono di Dio, l'effetto immediato e intermediario della penitenza. E questa era nell'essenza la tesi di Xiberta. Dal momento però che non c'era l'unanimità dei teologi, sarebbe stato delicato dare l'impressione di approvarla. Il Concilio non doveva parteggiare in una questione disputata». <sup>16</sup>

Fu richiesta anche un'ultima integrazione al testo, al fine di specificare meglio il duplice carattere teologale ed ecclesiale del peccato del cristiano («*offensionis Deo illatae*» e «*quam peccando vulneraverunt*» <sup>17</sup>) e rendere ragione del doppio effetto del perdono divino e della riconciliazione con la Chiesa. Si pervenne così alla redazione del testo definitivo che recita: «Coloro che si accostano al sacramento della penitenza, ottengono dalla misericordia di Dio il perdono delle offese a lui arretrate e insieme si riconciliano con la Chiesa, alla quale hanno inflitto una ferita col peccato e che coopera alla loro conversione con la carità, l'esempio e la preghiera». <sup>18</sup>

Un'ermeneutica largamente condivisa nei commenti teologici suggerisce di leggere i due concetti paralleli del *vulnus ecclesiae* e della *re-*

<sup>14</sup> *Acta Synodalia* III/I, 184.

<sup>15</sup> *Acta Synodalia* III/I, 197.

<sup>16</sup> P. ADNÈS, «Penitenza e riconciliazione nel Vaticano II», 695. Nella tesi presentata alla Pontificia Università Gregoriana nel 1922, B. Xiberta sosteneva che la «*reconciliatio cum Ecclesia est res et sacramentum sacramenti paenitentiae*». Cf. B. XIBERTA [J. Perarnau, ed.], *Clavis Ecclesiae*, in *Analecta Sacra Tarraconensia* 45 (1972) 253\*-341\*. La storia degli effetti della tesi di Xiberta nella teologia del '900 e nel dibattito conciliare è oggetto dello studio di F. MILLÁN ROMERAL, *Reconciliación con la Iglesia*, Roma 1997. Rahner conferma la scelta dei redattori di LG 11 che «evitarono sin da principio e scientemente di aggravare l'enunciato della riconciliazione con la Chiesa con un ulteriore problema, quello cioè del rapporto *reciproco* tra la "venia *offensionis Deo illate*" ad opera di Dio e la "reconciliatio cum Ecclesia"» («Il sacramento della penitenza come riconciliazione con la Chiesa», in *Nuovi Saggi* III, Roma 1969, 549).

<sup>17</sup> *Acta Synodalia* III/VI, 96.103.

<sup>18</sup> *Const. Lumen Gentium*, AAS 57 (1965) 15.

*concordatio cum Ecclesia* che si trovano in LG 11 alla luce del n.14 della costituzione, dove, tra i criteri per la piena incorporazione salvifica del battezzato alla Chiesa si annovera il possesso dello Spirito Santo. Il cristiano che a causa del peccato grave perde la vita di grazia e la carità teologale, intrattiene con la Chiesa un rapporto anomalo: pur continuando ad appartenere in forza della definitività del battesimo non attinge più alla comunione dello Spirito Santo che costituisce la profondità del mistero di comunione della Chiesa e per conseguenza non è più incorporato in modo salvifico ad essa e le reca danno nella misura in cui le impedisce di realizzare in forma piena la sua vocazione alla santità. Per converso, il movimento che riconduce il peccatore alla comunione con la Trinità è inseparabile dal recupero della piena incorporazione alla comunità ecclesiale che è segno e strumento della comunione con Dio (LG 1).<sup>19</sup> All'obiezione di un Padre che chiedeva ragione del silenzio circa la confessione di devozione, la commissione rispose che la riconciliazione con la Chiesa «esprime l'indole specifica del sacramento ed è applicabile proporzionalmente alla confessione devozionale»,<sup>20</sup> una precisazione preziosa di cui tener conto soprattutto alla luce degli sviluppi successivi della riforma.

### **1.3 Gli equivoci nella recezione postconciliare della nozione di *reconciliatio cum Ecclesia***

Tra gli aspetti della dottrina conciliare fraintesi nell'immediato post-concilio ci fu anche la nozione di "riconciliazione con la Chiesa", che fu oggetto di un esplicito richiamo nella lettera che il card. Ottaviani inviò alle Conferenze episcopali, nella quale si legge: «Taluni amano spiegare il sacramento della Penitenza come mezzo di riconciliazione con la Chiesa, e non sottolineano abbastanza la riconciliazione con Dio offeso. Essi pretendono pure che per la celebrazione di questo sacramento non sia necessaria la confessione personale dei peccati, mentre si applicano a esprimere unicamente la sua funzione sociale di riconciliazione con

---

<sup>19</sup> Cf.G. LIGAS, «Peccato "ferita della Chiesa": la dimensione antiecclesiale del peccato secondo la Lumen Gentium», *Lateranum* 1991 (57) 71-108.

<sup>20</sup> *Acta Synodalia* III/6, 96.

la Chiesa».<sup>21</sup> Le apprensioni della Congregazione per la Dottrina della Fede (= CDF) erano obiettivamente giustificate in ragione della prassi abusiva che aveva intaccato le liturgie penitenziali. L'aspetto comunitario fu precipitosamente applicato all'unico atto del sacramento fino ad allora conosciuto e praticato dai fedeli cioè all'accusa dei peccati, che al contrario andava tutelato come atto personale strettamente individuale e segreto.<sup>22</sup> Alla lettera di Ottaviani reagirono diverse voci, che intendevano distinguere il dato teologico, del tutto pertinente, della riconciliazione con la Chiesa dalle sue cattive ricezioni.<sup>23</sup> Il verificarsi di questi abusi ha pesantemente inciso sul lavoro degli organismi vaticani interessati alla riforma dell'*Ordo Paenitentiae* (= OP). Da questo momento in avanti una lettura serena di SC 72 e di LG 11 sarà fortemente compromessa dal sospetto che promuovere la dimensione ecclesiale dei riti penitenziali, e soprattutto acconsentire alla forma comunitaria della celebrazione, comporti, come duplice effetto, un indiretto avallo dei fenomeni ecclesiali ambigui ed abusivi che furono oggetto del richiamo della CDF.

## 2 L'attuazione del mandato conciliare nell'*Ordo Paenitentiae* di Paolo VI

Il compito di attuare il progetto di riforma indicato in SC 72 venne affidato, in due tempi successivi, a due diverse commissioni di esperti e su incarico di due diverse autorità: nella prima fase (1966-69) fu il *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia* a riunire un gruppo di studio composto dai maggiori esperti in materia, mentre nella seconda fase (1972-1973) fu lo stesso papa Paolo VI ad acconsentire che si costituisse, all'interno della Congregazione per il Culto divino (= CCD), una seconda commissione incaricata della redazione materiale del

<sup>21</sup> CDF, *Ep. ad Venerabiles Praesules Conferentiarum episcopaliū*, in AAS 58 (1966) 660-661.

<sup>22</sup> La posizione estrema, che teorizzava l'abolizione della confessione, si è smorzata nel giro di un decennio; rimane traccia della sua sopravvivenza in alcuni ambienti ecclesiali, cf. *Confessione addio?*, (ed.) Associazione italiana "Noi siamo chiesa", Molfetta (BA) 2005.

<sup>23</sup> Cf. «Réponse des évêques hollandais aux questionnaire du Cardinal Ottaviani (sur le sacrement de pénitence)», *DocCath* 65 (1968) 1107-1108; K. RAHNER, «Il sacramento della penitenza come riconciliazione con la Chiesa», 543-573.

nuovo *Ordo Paenitentiae* (= OP). Di fatto servirono sette anni di lavoro per poter giungere finalmente, il 2.12.1973, alla pubblicazione del nuovo rituale che rappresenta, come è stato rilevato da più parti, il «risultato più tormentato di tutta la riforma conciliare». <sup>24</sup> Lo spazio di questo contributo non ci permette una ricostruzione puntuale e dettagliata di tutto l'iter che ha seguito la riforma post-conciliare e ci limitiamo a verificare la congruenza dell'attuazione di tale riforma rispetto alle indicazioni conciliari, rinviando ad altri studi una presentazione più esaustiva dell'argomento. <sup>25</sup>

## 2.1 Le proposte di riforma del *coetus XXIII bis De Paenitentia*

In data 14.10.1966 il *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia* costituì il *coetus XXIII bis, De Rituali Romano III (De Paenitentia)* al quale fu richiesto di indagare le fonti occidentali e orientali allo scopo di verificare quale ampiezza di riforma dei riti fosse legittimata dalla Tradizione e, in un secondo momento, di formulare alcune proposte in base al mandato di SC 72. <sup>26</sup> Il testo chiedeva di realizzare la riforma nel duplice aspetto delle formule e dei riti e, precisamente, in direzione di una maggiore evidenziazione della loro natura ecclesiale. Verifichiamo come il *coetus* ha inteso ottemperare al mandato conciliare concentrando l'attenzione su quattro aspetti principali.

**La menzione dell'effetto ecclesiale nella formula di assoluzione** Rispetto alla *formula di assoluzione* gli esperti del *coetus* manifestarono al

---

<sup>24</sup> S. MAGGIANI, «Dalla "Sacrosanctum Concilium" al Libro Rituale. Analisi e valutazioni», *Rivista Liturgica* 69 (1982) 80.

<sup>25</sup> Cf. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale? Studio sulla riforma della riconciliazione dei penitenti*, Subsidia CLV 118, Roma 2002; ID., «La Riconciliazione: tra crisi, tentativi di riforma e ripensamento. Lo stato attuale della riflessione teologico-pastorale», in *Il sacramento della Penitenza*, Glossa, Milano, 2010, 4-73.

<sup>26</sup> Il gruppo era composto dai maggiori specialisti in materia: J. Lécuyer (presidente), F. Nikolasch (segretario), da Z. Alszeghy, P. Anciaux e K. Rahner per la parte dogmatica, C. Floristán e A. Kirchgässner per la competenza pastorale, A. Ligier esperto della tradizione orientale e C. Vogel per gli aspetti storici della tradizione latina. Il *coetus* elaborò 12 schemi successivi che confluirono nel testo finale: «De Sacramento Paenitentiae», *Schemata n. 361, De Paenitentia* 12, 31.1.1970, 1-57. Per la ricostruzione puntuale dei lavori del *coetus* cf. M. BUSCA, *Verso...*, 95-212.

*Consilium* l'esigenza di un ripensamento radicale, in quanto «l'attuale formula *ego te absolvo* è poverissima e non corrisponde ai desideri per la riforma dei riti, espressi nella teologia odierna e nella Costituzione sulla Liturgia, perché non è biblica, non esprime chiaramente la natura e gli effetti del sacramento, non contiene un riferimento esplicito alla Pasqua di Cristo e alla riconciliazione con la Chiesa, espressamente chiesta in Concilio, non fa nessuna menzione dell'azione dello Spirito Santo». <sup>27</sup> Il *coetus* sottopose al discernimento del *Consilium* due proposte nelle quali si chiedeva di autorizzare l'uso di una *pluralità di formule sacramentali*, di cui una adatta alla remissione dei peccati veniali, e di introdurre alcune *formule a struttura deprecativa*. Il discernimento non fu facile, in quanto si scontrarono le due anime interne alla riforma liturgica, l'una favorevole alla pluralità delle forme liturgiche, l'altra preoccupata di salvaguardare l'uniformità della prassi liturgica latina. Alla fine il *Consilium* approvò il progetto di una pluralità di formule assolutorie (25 placet su 35 voti), di cui la prima era indicativa e andava usata come ordinaria, mentre le altre due, una ottativa e l'altra dichiarativa, erano previste *ad libitum* dalle Conferenze Episcopali. Rispetto alla richiesta di SC 72 bisogna riconoscere che nei testi approvati in questa tappa intermedia l'effetto ecclesiale dell'assoluzione era esplicitamente menzionato sebbene non adottando la categoria conciliare della *reconciliatio cum Ecclesia*, ma ricorrendo al linguaggio patristico della *pax cum Ecclesia*, che allude alla rinnovata partecipazione alla "vita" della Chiesa che è lo Spirito Santo. <sup>28</sup>

**Un rito penitenziale comunitario con pieno valore sacramentale** Fu chiesto ai due teologi dogmatici Alszeghy e Anciaux di verificare la plau-

<sup>27</sup> CONSILIUM, «De recognoscendo Ritu sacramenti Paenitentiae», *Schemata* n. 272, *De Paenitentia* n. 5, 17.2.1968, 16.

<sup>28</sup> La prima formula approvata, da utilizzare in via ordinaria, era quella vigente arricchita di alcuni riferimenti tra i quali l'effetto ecclesiale: 1) «In nomine DNIC et in virtute Spiritus Sancti *ego te absolvo* a peccatis tuis et *in Ecclesiae pacem plene te restituo*». Le altre due formule erano maggiormente rispondenti allo spirito complessivo della riforma liturgica (struttura deprecativa, causalità principale di Cristo e strumentale del ministro, effetto ecclesiale): 2) «Dominus noster Iesus Christus... ipse te gratia Spiritus Sancti a peccatis tuis per ministerium meum absolvat atque *in perfectam Ecclesiae pacem restituat*»; 3) «DNIC qui passione et resurrectione sua mundum Patri reconciliavit, Spiritus Sancti gratia per ministerium meum peccata tua remittit, et *in plenam Ecclesiae vitam restituit*».

sibilità di una celebrazione comunitaria della Penitenza a cui riconoscere una piena efficacia sacramentale.<sup>29</sup> Essi proposero di superare una considerazione "atomistica" dell'assoluzione in cui si concentrerebbe tutta l'efficacia del sacramento che, al contrario, va attribuita alla celebrazione penitenziale nella sua interezza:

L'ordinamento interno del rito comunitario all'assoluzione sacramentale significherebbe l'elevazione di tutta la celebrazione ad un livello differente, in essa si verificherebbe una speciale presenza di Cristo ed essa riceverebbe così un'efficacia superiore. L'invito del presidente dell'assemblea ad una conversione progressiva, le preghiere, i canti e gli altri atti dei penitenti, opererebbero *ex opere operato*, realizzando così un'unione più profonda e più durevole con Cristo e il suo corpo mistico.<sup>30</sup>

In tal modo l'assoluzione non sarebbe più considerata come un atto isolato, ma, al contrario, valorizzata come consacrazione della conversione e della reintegrazione nella comunità. La difficoltà più consistente rispetto alla proposta delineata riguarda l'obbligo della confessione segreta al sacerdote di tutti e singoli i peccati mortali sancito dai canoni 6 e 7 del decreto tridentino (DS 1706-1707). Come rendere compatibile una liturgia comunitaria con l'assolvimento della modalità privata dell'accusa dei peccati? I membri del *coetus* studiarono la questione, sotto le diverse angolature di osservazione delle loro competenze, e giunsero alla seguente conclusione: «anche per il rito del sacramento della Penitenza, *ad eccezione della confessione dei peccati che va fatta in segreto*, è confacente alla sua natura la celebrazione comunitaria».<sup>31</sup> La soluzione pratica ai problemi teorici era intravista dal *coetus* nella possibilità di autorizzare, a fianco di un *ritus simplex* (la confessione individuale), un *ritus sollemnior* a carattere comunitario che preveda al suo interno un lasso di tempo congruo per celebrare le confessioni individuali e la possibilità di far culminare la celebrazione in un'unica e comune assoluzione (*omnibus una simul*) impartita a tutti i fedeli che, individualmente confessati, siano stati ammessi a riceverla dai loro confessori. Il presidente Lécuyer assicurava che «per questo modo d'impartire l'assoluzione non si vedono

<sup>29</sup> I loro contributi furono integralmente pubblicati in P. ANCIAUX, «Confession privée et célébration communautaire de la pénitence», *Collectanea Mechliniensia* 51 (1966) 606-620; Z. ALSZEGHY, «Problemi dogmatici della celebrazione penitenziale comunitaria», *Gregorianum* 48 (1967) 577-587.

<sup>30</sup> Z. ALSZEGHY, «Problemi dogmatici», 579.583-584.

<sup>31</sup> CONSILIUM, «De Sacramento Paenitentiae», *Schemata n. 279, De Paenitentia* 6, 13.

alcune difficoltà». A conferma della tesi, ricordava che nel regime della penitenza canonica, salvo in caso di pericolo di morte, tutti i penitenti venivano riconciliati insieme e ancora nei rituali medievali molte orazioni di riconciliazione sono in forma plurale, previste dunque per l'assoluzione *plurium una simul* (cita il *Pontificale Romano Germanico* ai nn. 235-247). La proposta fu approvata durante la X sessione plenaria del *Consilium* (26.4.1968), compresa la possibilità dell'assoluzione *omnibus una simul* (19 placet su 30 voti).

**Il rito con assoluzione generale** Fu affidato a F. Nikolasch di raccogliere la documentazione inerente agli indulti che la Santa Sede aveva sino ad allora concesso in materia di assoluzione collettiva. La ricerca presso gli archivi della *S. Paenitentiaria Apostolica* e della *S.C. de Propaganda Fide* sortì la raccolta di 48 casi di concessione dell'assoluzione collettiva senza previa accusa dettagliata dei peccati.<sup>32</sup> Dall'analisi diacronica di questi atti ufficiali risultò un progressivo allargamento delle concessioni in materia di assoluzione generale nel periodo che va dalla prima alla seconda guerra mondiale. La normativa venne sintetizzata nell'istruzione *Ut Dubia* della S. Penitenzieria del 1944 che introdusse il caso della grave e urgente necessità dell'assoluzione collettiva anche al di fuori del contesto bellico. Negli anni a seguire furono concesse speciali facoltà per i territori di missione, soprattutto in previsione del forte afflusso di penitenti in occasione delle feste liturgiche. Una questione di carattere dogmatico andava ancora chiarita: quale valore attribuire all'accusa dei peccati già perdonati con l'assoluzione collettiva? Si tratta ancora di un obbligo di diritto divino oppure di una prescrizione ecclesiastica? A parere di Z. Alszeghy

la necessità di tale accusa non deve essere considerata come un diritto gelosamente custodito dalla gerarchia. [...] Si tratta piuttosto della fedeltà della Chiesa alla missione ricevuta di aiutare e servire il penitente, stabilendo individualmente i mezzi per cui egli può e deve tornare in unione piena con la Chiesa. Questa missione prende sul serio la differenziazione personale di ciascun penitente, tiene conto dei suoi bisogni individuali, a cui

<sup>32</sup> Cf. F. NIKOLASCH, «Praxis Congregationum sive Officiorum Curiae Romanae relate ad absolutionem generalem absque praevia confessione impertiendam», *Schemata n. 251*, Allegatum V, 1-43.



debbono commisurarsi gli oneri che gli saranno imposti. Per ciascun uomo in modo differente si deve esercitare il ministero di legare e sciogliere.<sup>33</sup>

La confessione posticipata dei peccati gravi non sarebbe necessaria in quanto condiziona la concessione dell'assoluzione, ma va fatta in quanto consente di completare il ministero sacerdotale del *legare*, cioè d'indicare con autorità al penitente l'itinerario particolare da percorrere in vista di essere *sciolto* dalle conseguenze e dalle ferite del peccato. Il colloquio penitenziale e l'adempimento della soddisfazione sono elevati al livello della grazia sacramentale che conferisce una particolare assistenza nella conversione, che prosegue anche dopo l'assoluzione e si realizza sotto forma di riparazione, sanazione e purificazione. Quest'interpretazione è in continuità con l'insegnamento tridentino, che riconosce un intervento ministeriale non solo nello sciogliere ma anche nel legare (DS 1692). Dell'accusa dei peccati si privilegierebbero il significato e lo scopo medicinale, caro alla patristica e ribadito anche dal Concilio di Trento (DS 1680), sebbene non con la stessa forza attribuita alla motivazione giudiziale dell'accusa.

**È possibile immaginare un rito penitenziale comunitario con pieno valore sacramentale durante la liturgia eucaristica?** Gli studi di L. Ligier sulla tradizione orientale mostrarono come, dal punto di vista teologico, il perdono postbattesimale si articola sull'effetto purificatore dell'Eucaristia e che, dal punto di vista liturgico, è legittima e opportuna la collocazione dei riti penitenziali all'interno della celebrazione eucaristica.<sup>34</sup> Sulla questione, però, il *coetus* non avanzò proposte proprie e si limitò a considerare quelle sollecitate da altri organismi interessati alla riforma liturgica. Il *coetus XIII De Missis votivis* intendeva predisporre, fra le messe votive, un formulario *pro remissione peccatorum* (oppure *pro paenitentia*), che di fatto esisteva già nel Messale Romano ma che andava ripensato in vista della possibilità di far coincidere, nei casi previsti, la celebrazione comunitaria del sacramento della penitenza con questa Messa votiva. Nel

<sup>33</sup> Z. ALSZEGHY, «Problemi dogmatici», 581.

<sup>34</sup> Cf. L. LIGIER, *De Paenitentia Privata et de Ritibus Paenientialibus in Ecclesiis Orientalibus*, 1-7. Queste poche pagine sono la sintesi di alcuni studi che l'autore pubblicò in quegli anni: «Pénitence et Eucharistie en Orient. Théologiesur une interférence de prières et de rites», *Orientalia Christiana Periodica* 29 (1963) 5-78; «Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient», *MDieu* 90 (1967) 155-188.

caso venisse accolta la proposta, il *coetus XXIII bis* avrebbe dovuto predisporre un rito penitenziale in sostituzione della liturgia della Parola.<sup>35</sup> Il *coetus XVII De Hebdomada Sancta* aveva già ottenuto il parere positivo dai Padri del *Consilium* per instaurare un *Ritus paenitentialis solemnus pro Missa in Coena Domini*<sup>36</sup> che consentiva di inserire la riconciliazione in un quadro di rapporti significativi con la celebrazione del mistero pasquale nel Sacro Triduo, con il sacrificio eucaristico istituito per la remissione dei peccati e con il rito della lavanda dei piedi, recuperato nel suo antico significato penitenziale. Al *coetus XXIII bis* si chiedeva un parere circa l'opportunità di collocare il rito per la riconciliazione comunitaria dei penitenti in forma più solenne all'inizio della Messa oppure, in forma più ordinaria, tra i riti di congedo.

## 2.2 Gli interventi regolatori della Congregazione della Dottrina della Fede

### Disposizioni restrittive rispetto alle proposte del *coetus XXIII bis*

Nel 1969 il *coetus* ultimava il suo lavoro e dopo pochi mesi pervenne al card. Benno Gut, Prefetto della Congregazione per il Culto Divino (= CCD), che ereditava l'attività e le competenze del *Consilium*, una prima serie di decisioni della CDF rispetto allo schema *De Paenitentia* in base alle quali «le due grosse questioni sulla pluralità e sullo stile della formula sacramentale venivano risolte di autorità».<sup>37</sup> Per la formula assolutoria si stabilisce che «ci deve essere soltanto una forma obbligatoria del sacramento [è citata la prima delle tre formule approvate che contiene l'*ego te absolvo*]. Le Conferenze Episcopali possono eventualmente proporre diverse aggiunte che corrispondano alla mentalità dei vari popoli».<sup>38</sup> Dalla necessità, poi, di porre in evidenza la *munus pastoris et iudicis* del confessore, la CDF concludeva che «l'assoluzione va data dallo stesso confessore che ha ascoltato la confessione» e bloccava così la possibilità d'impartire

<sup>35</sup> Cf. «Lettera del segretario ai membri del *coetus XXIII bis*», Roma 22.2.1968.

<sup>36</sup> Cf. CONSILIUM, «Quaesita ad schema 246: Ordo Hebdomadae Sanctae Patribus "Consilii" proponendae, n. 92», *Schemata n. 246, De anno liturgico 4, Addendum III, 27.11.1967.*

<sup>37</sup> A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1997, 649, nota 18.

<sup>38</sup> CDF, prot. n. 476/70, 8.7.1970.

l'assoluzione *pluribus una simul* nel *ritus solemnior*. La CDF autorizzava a pubblicare solo i *Praenotanda* e il *ritus simplex*, mentre per il rito con assoluzione collettiva bisognava attendere alcune norme disciplinari che erano ancora allo studio. La CCD preferì rinviare la pubblicazione di tutto l'OP per non deludere le attese di una riforma più completa del Rito della Penitenza.

### **Atto decisivo del processo di riforma: le Norme pastorali circa l'assoluzione collettiva della CDF**

Il 16.6.1972 la CDF emanò le NP a firma del card. Šeper e con speciale approvazione di Paolo VI.<sup>39</sup> Si tratta di tredici norme precedute da un proemio, nel quale si giustifica il provvedimento con un triplice ordine di circostanze che hanno sollecitato una parola di chiarezza circa le condizioni necessarie per il retto uso del sacramento: la penuria di confessori in certe regioni (che impone di estendere l'uso dell'assoluzione generale), la diffusione di alcune teorie erronee in campo dottrinale e una crescente prassi abusiva in questa materia, che impone di ricondurre il rito con assoluzione collettiva entro i parametri del caso straordinario rispetto alla tendenza che vorrebbe equipararlo se non addirittura sostituirlo alla confessione auricolare come forma ordinaria del sacramento.

Oltre a confermare i capisaldi tridentini circa la natura giudiziale dell'assoluzione del ministro e il corrispondente obbligo di diritto divino della confessione integra (DS 1704/1706-1709), le NP insistono sul «grandissimo bene delle anime che, per secolare esperienza, deriva dalla confessione individuale, quando è ben fatta e bene amministrata» (NP 1). Ai sacerdoti vien chiesto di diffondere la confessione frequente o di devozione (NP 12) e di «evitare assolutamente che la confessione individuale sia riservata ai peccati gravi» per non privare i fedeli devoti «dell'ottimo frutto della confessione» (NP 12). È evidente che il documento non si limita a salvaguardare il dato dogmatico dell'accusa specifica dei peccati gravi, ma manifesta la volontà di orientare il futuro della riforma sul versante della *confessione individuale e frequente*. Proprio questa opzione di fondo delle NP fa sì che il documento rappresenti la tappa fondamentale

---

<sup>39</sup> Cf. CDF, «Sacramentum Paenitentiae. Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam», AAS 64 (1972) 510-514.

nella ricostruzione del processo di riforma penitenziale invocato dal Vaticano II. Le NP rappresentano l'intervento del Magistero che, di fronte alle *possibilità dogmatiche* di un adeguamento del sistema penitenziale della Chiesa (vedi le proposte del *coetus XXIII bis*), esprime il suo giudizio vincolante e opta in direzione della *convenienza pastorale* di conservare la figura rituale ereditata dal passato recente, anche se versa in uno stato critico.

Sulla base di queste premesse si fonda l'asserto fondamentale del documento: «la confessione individuale e completa con l'assoluzione resta l'unico mezzo ordinario (*unicus modus ordinarius*), grazie al quale i fedeli si riconciliano con Dio e con la Chiesa» (NP 1), dunque è esclusa la possibilità di equiparare come ordinario un rito sacramentale con assoluzione collettiva. Nonostante il titolo delle NP circoscriva l'interesse all'assoluzione generale, di fatto il documento va oltre questo caso specifico e regola, in senso restrittivo, le proposte che il *coetus* aveva delineato per far risaltare in maniera più chiara nei riti la natura ecclesiale della Penitenza, come richiesto da SC 72, con «l'intenzione di limitare e svalutare queste celebrazioni nei confronti della confessione individuale». <sup>40</sup> Circa il valore da attribuire alle liturgie penitenziali comunitarie il documento riconosce la loro utilità quale strumento di preparazione per una più fruttuosa confessione dei peccati e per l'esercizio della virtù di penitenza, mentre si pronuncia implicitamente a sfavore del loro valore sacramentale chiedendo di evitare che «tali celebrazioni o riti siano confusi con la confessione sacramentale e con l'assoluzione» (NP 10). Sempre per ragioni precauzionali, senza alcun cenno di carattere teologico al nesso intrinseco tra i due sacramenti dell'Eucaristia e della Penitenza, si stabilisce che il rito dell'assoluzione generale «deve essere completamente distinto dalla celebrazione della Santa Messa» (NP 10), escludendo così la possibilità di inserire un rito penitenziale all'interno della celebrazione eucaristica, come invece si è voluto intenzionalmente fare nella revisione liturgica degli altri sacramenti per i quali si è favorita la celebrazione nel quadro della liturgia eucaristica.

La CDF affida alla CCD il compito di redigere un rito speciale per il

---

<sup>40</sup> H. ZWECK, «Reformschritte in der Bußliturgie. Aufgezeigt nach den Akten und Dokumenten», in *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*, ed. B. Kleinheyer, Freiburg/Br 1988, 114.

caso dell'assoluzione generale (NP 10). L'impiego di tale rito è sempre autorizzato per i casi in cui è imminente il pericolo di morte (NP 2). La NP 3 estende i casi in cui diventa lecito, o addirittura necessario (*oporteat*), impartire l'assoluzione collettiva senza esigere la previa confessione individuale. Per un gruppo di penitenti la circostanza di grave necessità che giustifica il ricorso all'assoluzione generale (*causa excusans*) si verifica per la coincidenza di una triplice circostanza: 1) l'alto numero di penitenti a fronte di un numero insufficiente di confessori per poter ascoltare le confessioni entro un conveniente periodo di tempo e come si conviene (*rite*); 2) la necessità da parte dei penitenti di ricevere l'assoluzione sacramentale per non essere costretti a rimanere privati per lungo tempo (*diu*) della grazia sacramentale o della S. Comunione; 3) la grave necessità si deve verificare senza colpa da parte dei penitenti, i quali sono impediti ad assolvere l'obbligo della confessione individuale non per loro negligenza (NP 8).

La ricostruzione fin qui effettuata dell'iter di riforma mostra che i timori di alcuni organismi vaticani hanno reso difficile un'assunzione serena e non timida delle richieste conciliari di dare spazio e visibilità alla dimensione ecclesiale della Penitenza. La possibilità di realizzare una sostanziale revisione dei riti per renderli più rispondenti alle necessità spirituali dei fedeli e più consoni all'ecclesiologia conciliare è stata di fatto compromessa da un doppio *difetto di distinzione*, che si è puntualmente riproposto in tutte le fasi del processo di riforma e ne ha condizionato l'esito: per un verso ogni richiesta di valorizzare la forma comunitaria dei riti è stata quasi sistematicamente confusa con la tendenza a favorire una diffusione indiscriminata dell'assoluzione generale a cui sarebbe seguita l'estinzione della confessione individuale e la perdita dei frutti spirituali ad essa connessi; dall'altro, la preoccupazione di riportare le proposte di riforma nei quadri tridentini ha indotto a pensare che solo la figura concreta della confessione come è andata sviluppandosi dal XVI sec. in avanti sia in grado di custodire il contenuto dogmatico sancito a Trento mentre, la forma comunitaria comprometterebbe, di per sé, la compatibilità tra dogma e rito. Così la salvaguardia della confessione integra e segreta dei peccati (il dato dogmatico) è stata immediatamente identificata con la promozione della confessione frequente o di devozione (l'opzione pastorale). Il difficile confronto tra i due modelli teologici

soggiacenti alla visione pastorale dei diversi organismi vaticani, diventerà ancor più palese nella seconda tappa dell'iter redazionale del nuovo OP.

### 2.3 La seconda commissione De Paenitentia e la redazione dell'OP

Per portare a termini il mandato di SC 72, Paolo VI autorizzò la composizione di una nuova commissione in seno alla CCD che venne affidata alla guida di P. Jounel.<sup>41</sup> Il nuovo gruppo di esperti doveva rielaborare radicalmente lo schema, sia per renderlo rispondente «al nuovo (e più stretto) binario tracciato *ex auctoritate* dalle NP»,<sup>42</sup> sia perché i *Praenotanda* erano troppo poveri a confronto con quelli degli altri libri liturgici recentemente pubblicati. Nei giorni 5-7.10.1972 il gruppo aveva già redatto una bozza da sottoporre entro breve tempo all'assemblea plenaria della CCD.<sup>43</sup> Questo testo, che era d'ispirazione biblico-patristica e ruotava intorno alla nozione della riconciliazione con la Chiesa, ha subito un lento processo di erosione nel corso del quale si è sovrapposto uno schema interpretativo d'impianto scolastico e tridentino che ha il suo perno nella figura della confessione.<sup>44</sup> Non era nell'intenzione della commissione ignorare le decisioni del Concilio di Trento; l'obiettivo era quello di inserirle nel più ampio e completo modello teologico «dell'Alleanza (sponsale-ecclesiale-battesimale-eucaristica, in una parola: pasquale)».<sup>45</sup>

<sup>41</sup> La commissione era così composta: P. Jounel (presidente), F. Sottocornola (segretario), P. Visentin, J.A. Gracia, H. Meyer, G. Pasqualetti, K. Donovan. La redazione materiale dell'OP è opera dei primi tre nomi dell'elenco.

<sup>42</sup> P. VISENTIN, «Il nuovo OP: Genesi - valutazione - potenzialità», in *La celebrazione della penitenza cristiana. Atti della IX Settimana di studio della Associazione Professori di Liturgia*, Torino 1981, 66.

<sup>43</sup> Cf. CCD, «Ordo reconciliandi paenitentes», *Schemata n. 386, De Paenitentia* 13; 20.10.1972.

<sup>44</sup> Fu soprattutto il confronto con la CDF del 3.3.1973 a imporre un intervento massiccio sulla bozza iniziale per adeguarla alla figura della Confessione postridentina (cfr. CCD, «Expensio modorum» della S.C. per la Dottrina della Fede», 1-16). «Non bastarono ritocchi nelle note. La serrata e sistematica rilettura dell'intero testo in ogni suo comma lo sottopose a variazioni notevoli, che finirono per dargli quella "doppia ispirazione"» (F. SOTTOCORNOLA, *San Tommaso e il nuovo Rito della penitenza*, in *RivPastLit* 207 [1998] 82-83).

<sup>45</sup> P. VISENTIN, «Il nuovo OP», 75.

## Il progetto dell'Ordo Paenitentiae presentato dalla commissione della CCD

Non ci diffondiamo in tutte le questioni che furono oggetto di dibattito in questa fase ma consideriamo esclusivamente i dati significativi al fine di verificare i termini in cui il prodotto finale della riforma, ovvero l'OP, risponde alle richieste stabilite dal Concilio.

**La teologia della riconciliazione con la Chiesa nei praenotanda** Posto nella visione trinitaria e pasquale della storia della salvezza, di cui la "riconciliazione" è la categoria sintetica (n. 1), il sacramento specifico del cristiano peccatore si dispone sulla medesima traiettoria che va dal battesimo all'Eucaristia nei termini di una riattivazione della grazia sacramentale ricevuta nell'iniziazione cristiana (n. 2). Il testo pone in evidenza il rapporto di continuità e differenza tra i sacramenti del Battesimo e della Penitenza citando le definizioni patristiche della Penitenza come «*novum quoddam baptismum*» e «*secunda quasi paenitentia*», e anche il decreto tridentino che recepisce la definizione «*laboriosus quidam baptismus*» coniata da Gregorio Nazianzeno (DS 1671). Ai nn. 3 e 4 si descrive la Chiesa intera come soggetto penitente («*sancta simul et semper purificanda*»: LG 8) che si esercita nella *paenitentia cotidiana* sul duplice livello del culto esistenziale (le opere di carità e misericordia) e del culto liturgico (le celebrazioni penitenziali, la predicazione della Parola di Dio, l'orazione, gli elementi penitenziali della Messa e di alcuni altri sacramenti). Al n. 4, la bozza sviluppava un discorso penitenziale diversificato e proporzionato alla situazione del peccato mortale e a quella del peccato veniale: la *riconciliazione* rappresenta il caso paradigmatico adeguato a quei cristiani che «dopo il battesimo il peccato ha di nuovo sedotto e asservito (si cita Rm 6,16)» e che attraverso «la penitenza fatta nella Chiesa sono nuovamente richiamati alla vita», cioè rimessi nella condizione della *communio*; la *purificazione* è, invece, una concretizzazione legittima e utile del sacramento proporzionata al caso di «coloro che il peccato ha reso fragili e deboli e che fanno penitenza per crocifiggere la carne e i suoi vizi (si cita Gal 5,24) e conformarsi al Cristo che patisce e risorge». Dal principio che la riconciliazione del grave peccatore è il caso paradigmatico del sacramento, la commissione propose come titolo del Libro rituale quello

di *Ordo reconciliandi paenitentes*.<sup>46</sup>

Il n. 5 enuncia il principio-guida in base al quale la commissione ha avviato il ripensamento teologico e liturgico del sacramento: poiché nel rito sacramentale avviene la remissione del peccato del cristiano, fra peccato e sacramento deve intercorrere un rapporto che non può prescindere dalla particolare definizione di peccato a cui ci si riferisce. Nell'ottica della rivelazione pasquale del Dio trinitario che attraversa tutto l'OP, il peccato di un cristiano costituisce anzitutto una rottura della relazione amorosa con le Persone divine. Sul presupposto che il peccato è un'entità relazionale, un atto di resistenza all'amore trinitario, il primo capoverso del n. 5 interpreta la Riconciliazione come un cammino («iter») per ripristinare la comunione. Infatti, l'effetto del sacramento non è descritto con categorie teologiche astratte (grazia, perdono, giustificazione) ma in termini relazionali, declinati in chiave trinitaria: «il peccatore fa ritorno al Padre che per primo ci ha amati (1Gv 4,19), a Cristo, che per noi ha dato se stesso (Gal 2,20; Ef 5,25), e allo Spirito Santo, che è stato effuso in abbondanza su di noi (Tt 3,6)». Il secondo capoverso recupera la dimensione del peccato come violazione all'ordine della comunione fraterna, che è il risvolto orizzontale del progetto divino della predestinazione, come confermano nel loro commento i periti che hanno scritto questo numero dell'OP:

il cristiano non si trova dentro questa grande storia salvifica e trinitaria come individuo isolato, bensì in quanto membro del Corpo di Cristo che è la Chiesa. Per questo egli non vive solo, né crede solo, né prega solo e nemmeno pecca solo o può ristabilire la pace con Dio solo. Di qui un altro aspetto del peccato che è sempre anche una "ferita" a tutta la Chiesa santa (LG 11). [Il peccatore] prende le distanze dalla comunità dei fratelli: invece di prendere parte viva e attiva nell'opera comune della Chiesa, col suo comportamento, specialmente se grave, la disonora e la ferisce, ne diminuisce la bellezza di sposa e ne oscura e ne impedisce, per parte sua, la luminosa irradiazione sul mondo.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> La decisione finale fu quella di designare l'intero libro rituale con *Ordo Paenitentiae*, in quanto contiene anche gli schemi per le celebrazioni penitenziali che non prevedono una riconciliazione sacramentale. Tuttavia, «poiché anche l'appellativo "reconciliationis" è bello» (Paolo VI), si scelse di applicare ai tre *ordines* sacramentali il titolo di Rito per la riconciliazione (del singolo penitente o di più penitenti).

<sup>47</sup> P. VISENTIN, «Penitenza», in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, ed. D. Sartore - A.M. Triacca, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 1072.



Sul principio che la Chiesa non costituisce un'entità istituzionale autonoma rispetto alla Trinità economica ma è il sacramento della sua presenza e della sua azione santificatrice nella storia degli uomini, è possibile interpretare rettamente la nozione complessa della *reconciliatio cum Ecclesia*, che è speculare a quella neotestamentaria della *koinonia*, in cui filiazione e fratellanza sono le due facce della stessa realtà: il penitente «si riunisce alla chiesa, si ricongiunge ai suoi fratelli, si reimmerge nel flusso di vita trasformante del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo». <sup>48</sup>

Dopo aver precisato il soggetto del sacramento (non un uomo “generico” ma il battezzato che è già iniziato alla vita in Cristo: n. 2-4) e la formalità specifica del peccato (come entità relazionale prima che come atto morale: n. 5), il n. 6 illustra ampiamente quello che nella teologia classica si è soliti definire “segno sacramentale”. Dalla *natura* del sacramento, che è *reconciliatio cum Ecclesia*, dipende la struttura bilaterale del segno sacramentale e dunque anche la sua traduzione in *figura rituale*: tutto l'avvenimento penitenziale va strutturato intorno all'idea centrale della *riconciliazione*, nella quale, sotto forma dialogica, nello spazio sacramentale della Chiesa s'incontrano la conversione del penitente alla Santa Trinità e l'accoglienza creativa della misericordia divina. La bozza introduceva il n. 6 con il sottotitolo «*Le condizioni della riconciliazione*», una dizione preferita a quella classica di “parti” del segno sacramentale. Nella *mens* dei redattori gli atti del penitente costituiscono nel loro insieme unitario una dinamica antropologica complessa, tipica della conversione del cristiano peccatore che ricompone *in Ecclesia* l'alleanza battesimale. Questa *metanoia* – che citando le parole di Paolo VI nella costituzione *Paenitemini* è definitiva come il «cambiamento intimo e radicale, per effetto del quale l'uomo comincia a pensare, a giudicare e a riordinare la sua vita, mosso dalla santità e dalla bontà di Dio» (n. 6a) – si perfeziona e si esprime nello spazio sacramentale della confessione e della soddisfazione di cui si intesero recuperare le implicazioni ecclesiali. Riguardo alla polarità ecclesiale della confessione dei peccati, scrive Sottocornola:

se si accetta la chiesa come luogo di salvezza, come manifestazione visibile della presenza dello Spirito, occorre accettare che la parola di Dio, sia pronunciata concretamente, storicamente, in questa comunità. L'accusa

<sup>48</sup> F. SOTTOCORNOLA, Penitenza (sacramento della)», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, II, ed. L. Pacomio, Casale Monferrato 1972, 715.

dei peccati comporta in fondo questa accettazione del giudizio della parola di Dio sulla propria vita [...] che è pronunciato nella comunità e dalla comunità per mezzo dei suoi ministri. Nelle grandi decisioni, nelle scelte fondamentali (questione di peccato "grave") il cristiano non può rifugiarsi nella solitudine della sua coscienza individuale, ma deve cercare la verità in dialogo con la parola di Dio detta nella comunità e accettare il giudizio di questa sulla propria vita.<sup>49</sup>

Anche per quanto concerne le opere penitenziali si afferma la loro relatività alla conversione (sono «*signum verae conversionis*») e si pone in rilievo la loro valenza ecclesiale in ordine alla riparazione dei danni e alla riconciliazione fraterna, da cui consegue il suggerimento di concretizzarle nel «servizio del prossimo e nelle opere di misericordia: con esse infatti si pone meglio in luce il carattere sociale sia del peccato che della sua remissione» (n. 18).

Il capoverso dedicato all'assoluzione dei peccati (6c) affianca nuovamente alla dimensione teologica della riconciliazione di cui la Trinità è l'origine e il contenuto («il Padre accoglie il figlio pentito che ritorna a Lui, il Cristo riporta all'ovile la pecora smarrita, lo Spirito Santo santifica nuovamente o inhabita più pienamente il suo Tempio»), il riferimento alla comunione ecclesiale e alla sua piena manifestazione nell'Eucaristia («*per renovatam vel pleniorum participationem mensae Domini*»).

Il III paragrafo dei *praenotanda* è dedicato agli "Uffici e ministeri nella riconciliazione dei penitenti" ed è suddiviso in tre parti: a) *De parte communitatis in celebratione paenitentiae*, b) *De ministris reconciliationis*, c) *De ipso paenitente ut subiecto sacramenti*. In coerenza con l'impianto ecclesio-logico del progetto presentato dalla commissione, che recepisce come centrale la categoria conciliare della Chiesa in quanto popolo di Dio, prima di passare a descrivere il compito dei ministri ordinati, il paragrafo attribuisce a «tutta la comunità cristiana» (n. 8) un ministero in favore dei penitenti, che si esprime nelle diverse forme del *munus* profetico e regale (l'ammonimento e la correzione dei peccatori) e del *munus* sacerdotale (l'intercessione per i penitenti e l'aiuto nel disporli a celebrare fruttuosamente il sacramento). Nel testo originale si avverte la premura di articolare la cooperazione materna di tutta la Chiesa nella cura dei penitenti (già accennata in LG 11), con il compito imprescindibile di quanti, in forza del carisma dell'apostolicità, presiedono la comunità e

<sup>49</sup> F. SOTTOCORNOLA, «Penitenza (sacramento della)», 718.

la sua vita liturgica; infatti leggiamo: «a quest'opera collabora tutta la Chiesa presente nella comunità locale radunata col suo legittimo pastore (LG 26; SC 7)». Per supportare il carattere tradizionale di questa visione ecclesiale più integra dei ministeri penitenziali, Visentin suggerì di inserire alcune citazioni agostiniane: «*Has enim claves non homo unus, sed unitas accepit Ecclesiae [...] quia Petrus figuram gestabat Ecclesiae, Ecclesia corpus est Christi*».<sup>50</sup> Sempre nell'ottica di un'ecclesiologia locale, il n. 10, citando LG 26, recupera il ruolo centrale del vescovo che conferisce al ministero dell'assoluzione il suo pieno senso ecclesiologico: «*In exercitio huius ministerii sciant Presbyteri se stricte cum Episcopo esse coniunctos et de eius potestate participare, qui est "moderator disciplinae paenitentialis", ita ut peccatorum absolutio plenum sensum reconciliationis cum Ecclesia recipiat*» (questa frase è omessa nel testo definitivo).

La parte dottrinale dei *praenotanda* si chiude con il n. 11 che è dedicato al soggetto del sacramento, di cui si è voluto recuperare il ruolo attivo, come appare sin dal primo capoverso: «importantissima è la parte del fedele nella celebrazione del sacramento». Nell'intento di correggere i difetti di certa prassi della confessione auricolare, che ha contribuito ad offuscare la dimensione ecclesiale, si ricorda che il penitente non «pone un'azione privata (si cita SC 26) ma agisce nella Chiesa e davanti alla Chiesa come suo membro» e deve essere «consocio che con la sua opera di penitenza collabora alla conversione e al rinnovamento di tutta la Chiesa». In coerenza con la teologia liturgica di SC, si afferma che penitente e ministro, ciascuno secondo la sua propria modalità di partecipazione al sacerdozio di Cristo, «con-celebrano» il sacramento («*actus paenitentis ac sacerdotis conferunt ut unum sacramentum efficiant, ac propterea simul liturgiam paenitentis Ecclesiae celebrant*»). La volontà di superare il minimalismo liturgico degli ultimi secoli e di restituire anche a questo sacramento il carattere culturale ed ecclesiale di una vera e propria liturgia, ritorna nella frase che chiude la parte dottrinale dei *praenotanda*: «la celebrazione di questo sacramento è sempre un atto della Chiesa; con esso la Chiesa proclama la sua fede, rende grazie a Dio per la libertà con cui Cristo ci ha liberati (Gal 4,31), offre la sua vita come sacrificio

<sup>50</sup> AGOSTINO, *Sermo* 295,2: PL 38,1349; *Sermo* 149,6: PL 38, 802; *Sermo Morin Guelferbytanus*, 16,2: PLS 2,581. Visentin cita la sua fonte che è lo studio di Y. CONGAR, *L'Eglise de S. Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970.

spirituale a lode della gloria di Dio e intanto affretta il passo incontro a Cristo Signore» (questa parte è passata nel n. 7 del testo definitivo).

**La trascrizione della dimensione ecclesiale a livello celebrativo** La commissione volle garantire le *condizioni di celebrabilità* del sacramento e, nonostante le indicazioni restrittive a cui doveva attenersi, riuscì a delineare un progetto di pastorale penitenziale che ruota intorno ad una pluralità di figure celebrative: i tre riti sacramentali per la riconciliazione dei penitenti e le celebrazioni penitenziali non sacramentali. Il fatto che il magistero della Chiesa, dopo secoli di esclusiva pratica della confessione auricolare, abbia autorizzato la possibilità di celebrare in più forme il sacramento della Penitenza, rappresenta l'innovazione più significativa dell'OP di Paolo VI. L'efficacia pastorale della riforma, nella *mens* dei suoi fautori, sarebbe dipesa proprio dall'impiego equilibrato e complementare della forma individuale e di quelle comunitarie che una sapiente programmazione pastorale doveva alternare tenendo conto dei vantaggi peculiari di ciascun rito.

**L'Ordo A: Riconciliazione dei singoli penitenti** L'Ordo A favorisce soprattutto gli *aspetti personali* che sono implicati nella conversione e il senso di responsabilità rispetto alla vocazione personale e in relazione all'edificazione della comunità ecclesiale. L'apprezzamento per questa forma dipende dalla consapevolezza che la comunità cristiana non è né un'astrazione né la sommatoria dei singoli membri, ma coincide con le persone concrete che la edificano nel processo stesso con cui si convertono a Dio. Concentriamo l'attenzione sulla questione della *formula absolutionis* (nn. 19.46). I testi già approvati dal *Consilium* non convinsero fino in fondo la commissione e si optò per redigere *ex novo* una formula sulla base di due criteri fondamentali: il testo doveva tradurre la dimensione trinitaria della riconciliazione che caratterizza l'impostazione generale dei *praenotanda* teologici e, coerentemente con l'esplicita richiesta di SC 72, doveva mostrare, in maniera non giustapposta ma articolata, che la riconciliazione con la Chiesa è l'attuazione sacramentale della riconciliazione con Dio. Jounel propose un "testo di compromesso", che potesse conciliare le diverse anime della riforma, sia a livello della costruzione letteraria della formula, in parte ottativa e in parte

indicativa, sia per il modello teologico che nella prima parte recepisce l'impostazione biblico-trinitaria della SC e nella parte finale adempie alla prescrizione di salvaguardare come essenziali le parole indicative, in base all'interpretazione giudiziale tridentina. Il testo originale proposto da Jounel subì alcune rettifiche e variazioni in base alle richieste della CDF:

Deus, Pater misericordiarum (2Cor 1,3), / qui per mortem et resurrectionem Filii sui / mundum sibi reconciliavit (2Cor 1,19; Col 1,20) / et Spiritum Sanctum effudit / in remissionem peccatorum (Jo 20,22-23), / *te reconciliet sibi* (2Cor 5,18) / per ministerium Ecclesiae (2Cor 1,18). / *Unde ego te absolvo a peccatis tuis / in nomine Patris et Filii / et Spiritus sancti. Amen.*<sup>51</sup>

La commissione accettò con forte imbarazzo la difficoltà di non poter inserire nel testo l'effetto della *reconciliatio cum Ecclesia*, espressamente richiesto dal Vaticano II: tuttavia, vista l'impossibilità di disporre di più formule di assoluzione, sarebbe stato scorretto ascrivere alle confessioni dei peccati veniali l'effetto della riconciliazione; cosicché la dimensione ecclesiologica, sebbene impoverita, è rimasta allusa nel riferimento al ministero della Chiesa. Per aggirare l'ostacolo, la commissione avanzò anche l'ipotesi, di fatto respinta, di poter inserire dopo le parole indicative dell'assoluzione i riferimenti all'effetto ecclesiale: *simul te reconcilians (in plenitudine) cum Ecclesia* (oppure) *plene te reconcilians cum Ecclesia*.<sup>52</sup> La commissione fece notare che, a differenza dell'espressione *in Ecclesiae pace plene te restituo* (contenuta nella formula approvata dal *Consilium* come ordinaria) che implica il concetto di restituire alla "piena pace della Chiesa" un suo membro spiritualmente morto e dunque non si addice al caso delle confessioni di devozione, nell'espressione *plene te reconcilians cum Ecclesia* il fattore discriminante è il *plene* che permette di attribuire un effetto sempre più pieno di riconciliazione col mistero della Chiesa

<sup>51</sup> La CDF stabilì di sostituire l'effetto sacramentale della riconciliazione («te reconciliet sibi») con quello del perdono («indulgentiam tibi tribuat et pacem»). La commissione proponeva l'*unde* (o *et ideo*) poiché più adatto dell'*et* a significare la dipendenza, e non la semplice successione, tra la parte ottativa in cui la Trinità è il soggetto principale della remissione del peccato e quella indicativa in cui il ministro si fa strumento dell'agire divino. Il 19.6.1973 la CDF giustificava sbrigativamente la decisione di sostituire l'*unde* («c'est pourquoi») con l'*et* dicendo che le ragioni addotte dalla CCD non sembravano convincenti.

<sup>52</sup> Cf. *Schemata 356bis, De Paenitentia 11bis, 1-7.*

anche alla remissione del peccato veniale. Meyer suggerì di individuare il contenuto primario della riconciliazione con la Chiesa nella comunicazione dello Spirito Santo che rinnova o approfondisce la partecipazione all'essenza profonda della Chiesa, per cui l'effetto ecclesiale andrebbe espresso ricorrendo al concetto della *communio* e propose le seguenti ipotesi: «*plene te restituens communioni Ecclesiae*» oppure «*plene te restituo communioni sanctae Ecclesiae et absolvo te a peccatis tuis*».

**L'Ordo B: Riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione individuale** L'intenzione della commissione, bloccata dalla clausola della NP 1, era di conformare l'ordine di esposizione dei tre *Ordines* a partire dall'*Ordo B*, che andava indicato come "tipico" in quanto prevede la compresenza di elementi personali (confessione e assoluzione) e comunitari (ascolto comune della Parola di Dio, esame di coscienza, intercessione, rendimento di grazie finale, gesti di riconciliazione fraterna e opere penitenziali comuni).<sup>53</sup> Il rito risponde al principio conciliare che accorda una priorità alla celebrazione comunitaria in quanto manifesta più chiaramente la natura ecclesiale della riconciliazione dei penitenti (n. 22). Ha per *soggetto l'assemblea penitente* e traduce in atto liturgico la nozione teologica dell'*Ecclesia semper purificanda* affermata al n. 4. Rappresenta una forma inedita, non paragonabile alle solenni liturgie di riammissione dei penitenti all'assemblea eucaristica, previste nei sacramentari antichi, nelle quali solo alcuni soggetti erano in stato di penitenza. Questa nuova forma prevede che l'intera comunità si costituisca penitente davanti a Dio ed è più vicina al genere delle liturgie penitenziali del popolo dell'antica alleanza che, mentre confessava il Signore misericordioso e fedele, riconosceva se stesso come partener infedele all'alleanza (Ne 9,6-37). Consapevoli del fatto che, giunto all'apice dell'assoluzione, il rito «viene ridotto senza necessità a un fatto privato»,<sup>54</sup> i periti avanzarono una soluzione di compromesso che consisteva nel

<sup>53</sup> Questa era anche l'opinione personale espressa da PAOLO VI, «Frequenza severa e sapiente del sacramento penitenziale rinnovato nello spirito e nel rito», in *Insegnamenti XII* (1974) 310-311. Nonostante ciò prevalse nuovamente la linea del pregiudizio rispetto alla dimensione comunitaria, basti ricordare che la prima edizione italiana del nuovo Rito, al quarto capoverso del *Decreto di promulgazione*, ometteva le parole «per mettere in più chiara luce l'aspetto comunitario del sacramento».

<sup>54</sup> P. VISENTIN, «La riforma della penitenza», 551.

far precedere e seguire alle confessioni con assoluzione individuale due invocazioni di perdono, pronunciate sull'assemblea penitente dal ministro che presiede la celebrazione, che creavano un'ideale inclusione del momento sacramentale in una cornice comunitaria. La proposta non fu accettata.

**L'Ordo C: Riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione generale** Il rito valorizza integralmente la dimensione ecclesiale, in forza della partecipazione visibile e attiva dell'assemblea a tutte le parti della celebrazione (ascolto della Parola, preghiera litanica, confessione comune delle colpe, assoluzione *pluribus una simul*). La sequenza liturgica, inoltre, è più lineare e, dunque, preferibile rispetto a quella dell'Ordo B, che comporta l'interruzione dello sviluppo comunitario del rito per adempiere alle confessioni individuali. Dal punto di vista liturgico l'Ordo C segue la struttura dell'Ordo B, fatte salve tre varianti (n. 35): la *monizione* circa le condizioni necessarie per ricevere l'assoluzione generale (n. 60), e cioè: contrizione, proposito, riparazione, accusa dei peccati a tempo debito, adempimento di un'opera penitenziale proposta a tutti i partecipanti; la *confessione generale* (n. 61) che implica la recita comune di una formula con cui i penitenti si accusano di tutti i loro peccati (es. *Confiteor*) accompagnata dal segno esteriore con cui manifestano il pentimento e l'intenzione di beneficiare dell'assoluzione (es. l'inchino del capo, la genuflessione); e il *ritus reconciliationis* con assoluzione *in pluribus* (n. 62). Per questo rito, Sottocornola compose una formula di assoluzione mista sulla falsariga della benedizione dell'acqua nel Rito del battesimo, costituita da una prima parte all'ottativo che evoca in forma successiva l'azione di ciascuna delle Persone della Trinità e da una seconda parte che contiene le parole essenziali dell'assoluzione alle quali l'ipotesi iniziale, di fatto non accettata, annetteva anche l'effetto ecclesiale: «*ego vos absolvo a peccatis vestris / plene vos reconcilians cum Ecclesia / [oppure] et simul vos reconcilio cum Ecclesia / [oppure] ut caritate crescās in Ecclesia Dei sancta / [oppure] ut cum Deo Ecclesia reconcilio*».

## Il testo emendato in base alle richieste dei Dicasteri romani

Il progetto dell'OP avanzato dalla commissione fu sottoposto a ripetute revisioni. Da una prima riunione congiunta, in data 8-10.11.1972,

tra i periti della CCD e i rappresentanti della CDF e della Congregazione per i Sacramenti (= CS) «emerse la necessità di “uniformare” sia il contenuto del testo che il suo linguaggio alla tradizione recente [postridentina] della liturgia e dell’insegnamento della Chiesa. La contrapposizione tra la “mentalità” del testo presentato dalla Commissione e quella ancora prevalente in materia si era infatti rivelata troppo forte». <sup>55</sup> Successivamente il testo fu notevolmente rimaneggiato dovendo tener conto delle oltre 300 richieste di emendamento avanzate dai dicasteri romani interessati, dagli episcopati nazionali e da singoli esperti. Sebbene Paolo VI avesse riservato ai *praenotanda* «la migliore accoglienza», <sup>56</sup> un ulteriore confronto (avvenuto il 3.3.1973) tra i membri della commissione e i rappresentanti della CDF e della CS (Duroux, Lio e Vetri) richiese un massiccio intervento sul testo per adeguarlo alla figura della confessione postridentina: «Non bastarono ritocchi nelle note. La serrata e sistematica rilettura dell’intero testo in ogni suo comma lo sottopose a variazioni notevoli, che finirono per dargli quella “doppia ispirazione”». <sup>57</sup>

Passiamo a considerare gli interventi più significativi operati sullo schema proposto dalla CCD, specie per gli aspetti relativi alla dimensione ecclesiale del sacramento. Rispetto al valore originario dell’iniziazione cristiana nell’economia sacramentale del perdono (n. 2), la CDF chiese di omettere il riferimento tridentino al valore propiziatorio del sacrificio della Messa, in considerazione delle difficoltà che la retta interpretazione di questa dottrina potrebbe creare ai fedeli. Parimenti andava omessa l’espressione «*novum quoddam baptismum*» in quanto, attribuendo la Penitenza al solo caso del peccato *grave*, lasciava intendere che la confessione per le colpe veniali sia di fatto superflua. Al n. 3 si stabiliva di sfumare il riferimento alla Chiesa penitente e di far risaltare, invece, la sua santità in quanto “sposa” e “corpo” di Cristo. Al n. 5, in cui si esplicita la nozione del peccato, si introduce la definizione classica del peccato come «*offensio Deo illata*», confacente a sostenere l’interpretazione tridentina che vede nella *reconciliatio cum Deo* l’effetto proprio e principale

---

<sup>55</sup> F. SOTTOCORNOLA, «San Tommaso e il nuovo Rito della penitenza», *Rivista di Pastorale Liturgica* 207 (1998) 82.

<sup>56</sup> O. DE CAGNY – P. FAURE, «Pierre Jounel», 14. Nel suo resoconto, Bugnini notifica che Paolo VI gli disse di aver letto attentamente il testo ed «esprese più volte la sua soddisfazione» e «un sincero elogio per il lavoro compiuto» (*La riforma liturgica*, 654).

<sup>57</sup> F. SOTTOCORNOLA, «San Tommaso», 82-83.



dell'assoluzione (DS 1674). La dimensione, squisitamente ecclesiale, del peccato di un membro del corpo di Cristo come «*vulnus ecclesiae*» sfuma, invece, nell'idea più vaga di una solidarietà soprannaturale esistente tra gli uomini in forza della quale «il peccato di uno solo reca danno a tutti». Da ciò consegue che il sacramento «ha sempre come effetto la riconciliazione *anche* coi fratelli», una sorta di effetto di rappacificazione tra gli uomini che è una interpretazione edulcorata della categoria conciliare della *reconciliatio cum Ecclesia*. Col medesimo intento di preservare dagli errori nella comprensione degli aspetti comunitari, la CDF indica i numerosi passaggi in cui il vocabolario relativo alla Riconciliazione va sostituito con quello della Penitenza e tutte le ricorrenze in cui va invertito l'ordine di precedenza con cui si indica l'effetto sacramentale della riconciliazione (il «*cum Ecclesia et cum Deo*» è sostituito dal «*cum Deo et cum Ecclesia*»). Circa la cooperazione di tutta la Chiesa nel ministero della riconciliazione dei penitenti (n. 8), si specifica che ciò avviene «in modo diverso» in base alla differenza di essenza del sacerdozio degli ordinati e, per ovviare ai malintesi interpretativi, si inserisce un esplicito riferimento al «ministero affidato da Cristo agli apostoli e ai loro successori» e si tolgono le citazioni agostiniane che attribuiscono alla Chiesa intera il potere delle chiavi. Dal n. 11 si cancella il passaggio in cui si dice che il penitente, celebrando il sacramento, non «pone un'azione privata ma agisce nella Chiesa e davanti alla Chiesa come suo membro».

### La mancata ricezione ecclesiale dell'OP

La pubblicazione dell'OP suscitò la delusione dell'ala progressista che immaginava si arrivasse a «sostituire l'artigianato individualistico dei confessionali con l'industria delle celebrazioni penitenziali collettive».<sup>58</sup> Anche l'ala moderata rimase insoddisfatta di fronte al nuovo Rituale che fu salutato come il prodotto più tridentino della riforma liturgica del Vaticano II: «Il Rituale comporta dei fermenti nuovi; ma quando sorgono le difficoltà, le soluzioni sono improntate [...] ai quadri scolastici».<sup>59</sup> Va-

<sup>58</sup> Z. ALSZEGHY, «La riforma della penitenza ecclesiale», *La Civiltà Cattolica* 125 (1974, I) 554.

<sup>59</sup> P. DE CLERCK, «Célébrer la pénitence, ou la réconciliation? Essai de discernement théologique à propos du nouveau Rituel», *Revue théologique de Louvain* 13 (1982) 407.

lutando la messa in atto pastorale dell'OP, i suoi stessi redattori si sono espressi nei termini critici di un «grande insuccesso pastorale».<sup>60</sup>

### 3 Il rilancio del progetto di riforma penitenziale al Sinodo dei vescovi del 1983

#### 3.1 La riproposizione dei problemi e degli schieramenti opposti

Fu il card. Ratzinger a suggerire a Giovanni Paolo II il tema della riconciliazione e penitenza per il Sinodo dei vescovi del 1983. Dopo gli anni turbolenti del post-concilio il tema meritava di essere ripreso e il progetto di riforma andava rilanciato visto il persistente stato di crisi del sacramento.<sup>61</sup> Alla vigilia del Sinodo si ripresenta lo stesso scenario problematico e conflittuale tra le due anime che si sono confrontate dal Concilio in poi. Per un verso, è eloquente che dalla base ecclesiale e dai contribuiti dei teologi si ripropongano molte delle richieste e dei suggerimenti già presenti negli anni della redazione dell'OP.<sup>62</sup> Dall'altro si prolunga nei documenti preparatori la tendenza a tutelare la figura della confessione auricolare con la novità che l'accusa dei peccati viene fondata e giustificata riferendosi ai numerosi vantaggi che essa procura sul versante antropologico.<sup>63</sup> Lungo il dibattito si ripropose la «battaglia

<sup>60</sup> F. SOTTOCORNOLO, «Momenti principali nell'evoluzione storica del sacramento della penitenza», *Communio* 40 (1978) 19.

<sup>61</sup> Lo conferma G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Quinta assemblea generale (1980)*, Roma 1981, 520-521.

<sup>62</sup> Cf. A. NOCENT, *Réflexions pour un Synode*, in *NRTh* 105 (1983) 345-357.

<sup>63</sup> Nello studio preparato dalla CTI si legge: «Sotto il solo profilo antropologico, una tale confessione è già elemento essenziale della penitenza, poiché esercita sul piano psicologico e sociale un effetto liberatore e riconciliatore. Il rinnovamento del sacramento della penitenza può appoggiare su tale visione antropologica e, partendo da essa, rendere nuovamente comprensibile la confessione personale dei peccati [e] comprendere con maggiore chiarezza e praticare il sacramento della penitenza come sacramento di dialogo» («La Riconciliazione e la Penitenza», *CivCatt* 135 [1984] I, 50). I *Lineamenta* (n. 33.37) e poi l'*Instrumentum laboris* (n. 35) seguono la medesima opzione esaltando il valore della confessione che «risponde in pieno alle esigenze specifiche della natura umana» (IL 30). I *Lineamenta* furono duramente criticati per la loro esaltazione apologetica della confessione specie da quanti hanno visto in quest'opzione una mossa «tutta intenta al

dei riti»<sup>64</sup> che rischiava di chiudere nuovamente il discernimento pastorale entro la falsa alternativa tra i sostenitori dell'assoluzione collettiva e i difensori della confessione auricolare.<sup>65</sup> La corrente moderata, sulla scia della «creatività pastorale» invocata dal card. Martini, propendeva per mantenere la continuità dogmatica coi parametri fissati al concilio di Trento ma in una discontinuità pastorale rispetto alla figura rituale esistente che andava coraggiosamente ripensata.

### 3.2 Proposte di riforma dei Padri in continuità con SC 72

La nostra attenzione si concentrerà esclusivamente sulle *propositiones* (= *prop*)<sup>66</sup> votate dai Padri che rappresentano la sintesi dei lavori

---

ripristino della «confessione individuale», non solo nella terminologia ma come forma tipica e quasi esclusiva. [...] In primo piano si collocano quindi il sacerdote e il penitente, mentre la comunità ecclesiale si trova nello sfondo invisibile. [Questa] mentalità, se non viene contrastata e corretta, rischia di compromettere i già scarsi risultati dell'OP e, in conseguenza, la sorte della riforma e del rilancio pastorale del sacramento» (R. FALSINI, «I "lineamenta" a confronto con il Rito della Penitenza», *RivPastLit* 115 [1982] 8-9.11). L'eccessiva enfasi posta sull'argomento psicologico venne ridimensionata nel successivo *Instrumentum laboris* che parla della confessione nei termini di un «dialogo sacramentale personale» che è «dialogo pastorale non generico» (IL 35).

<sup>64</sup> F. DELECLOS, *Echos et suites du Synode*, in *CommLiturg* 6 (1983) 560-561.

<sup>65</sup> È sintomatico del clima che si era creato in aula l'intervento non previsto del card. Ratzinger finalizzato a richiamare la stretta interpretazione del can. 7 del decreto sulla Penitenza del Concilio di Trento e del contenuto delle NP sull'uso eccezionale dell'assoluzione generale. Sul presupposto di una stretta relazione dell'accusa dei peccati alla struttura antropologica della colpa e del suo superamento, il prelado avanza un'interpretazione della forma strettamente personale della confessione del peccato giustificandola come la più coerente con l'istanza di socialità intrinseca al sacramento e, di fatto, concentrata nel dialogo con il ministro della Chiesa: «L'assoluzione include un carattere giudiziale e terapeutico, come risposta personale alla colpa personale. Il danno prodotto dalla colpa non può essere sanato se non è sanata la sua radice, cioè se l'uomo ferito non è guarito dall'interno. La colpa nascosta non è guaribile; solo se essa viene alla luce mediante l'accusa l'uomo ritorna in comunione con gli altri uomini e diventa sociale: rifiutando la manifestazione della colpa si chiude in sé e si sottrae alla società. Solo la confessione personale è un atto veramente sociale; quelli che, sotto il pretesto della socialità la distruggono sono falsi profeti» (G. CAPRILE, *Il sinodo dei Vescovi. Sesta assemblea generale, 29 settembre - 29 ottobre*, Roma 1985, 263).

<sup>66</sup> Cf. SYNODUS EPISCOPORUM, *De Reconciliatione et Paenitentia in missione Ecclesiae*. Elenchus propositionum (textus emendatus), Città del Vaticano 1983. Ricordiamo che questo documento non fu mai ufficialmente pubblicato. Ne diede un sommario la redazione di una rivista italiana: *Le "Propositiones" del Sinodo*, in *RivPastLit* 134 (1986)

sinodali e, ancor più precisamente, consideriamo le proposte che hanno l'obiettivo di ottimizzare l'applicazione pastorale dell'OP di Paolo VI e, dunque, di prolungare lo sforzo della riforma penitenziale in linea col mandato conciliare, come era nell'intenzione del Sinodo confermata dalle *prop.* n. 39 e 40. A detta di numerosi commentatori, con la votazione delle *propositiones*, il Sinodo era giunto a formulare l'ipotesi di un sistema penitenziale che avrebbe potuto aprire il varco per un'autentica riforma in direzione dell'aggiornamento auspicato dal Concilio.

Rispetto alle formule di assoluzione tornano le richieste già sollevate in sede di redazione dell'OP: autorizzare una pluralità e varietà di formule di assoluzione, di cui alcune in forma deprecativa, che siano adeguate ad esprimere i diversi significati della riammissione all'Eucaristia e della confessione di devozione. Alcuni interventi chiesero di prevedere, a precise condizioni, un rito penitenziale inserito nella celebrazione eucaristica, poiché senza questa visibilizzazione liturgica il rapporto tra i due sacramenti è praticamente ignorato dai fedeli. Riguardo alle *celebrazioni penitenziali* (*prop.* n. 41) si sollecita che le chiese locali le facciano diventare una delle espressioni stabili di un'organica pastorale in campo penitenziale. Andando oltre il valore propedeutico alla celebrazione sacramentale che l'OP attribuisce alle liturgie penitenziali comunitarie, si dice che esse si configurano come momenti in cui la comunità cristiana vive realmente la grazia del perdono che viene da Dio; i cosiddetti "peccati quotidiani" sono perdonati e il penitente è fatto capace di accedere in modo meno indegno all'Eucaristia. L'*Ordo A* e l'*Ordo B* sono considerati congiuntamente (*prop.* 42), in quanto costituiscono le forme ordinarie della celebrazione sacramentale (visto che in entrambe è prevista la confessione e assoluzione individuale) e permettono una più stretta connessione tra forma celebrativa e situazione spirituale dei penitenti oltre che esprimere attraverso modalità celebrative tra loro complementari aspetti importanti (personali e comunitari) della celebrazione della riconciliazione. Il criterio per stabilire a quale forma di celebrazione si debba ricorrere non è dettato da motivazioni congetturali e soggettive, ma dalla volontà di procurare il vero bene spirituale dei fedeli e di rispettare i ritmi e le caratteristiche del cammino di fede delle comunità. La seconda forma richiede un numero sufficiente di confessori

ma, in caso di pratica impossibilità al riguardo, è pensabile una celebrazione distribuita nel tempo (celebrazione liturgica comune, disponibilità della confessione individuale nei giorni successivi, rendimento di grazie in una convocazione conclusiva) così da poter far tesoro ugualmente delle ricchezze di questa forma celebrativa.

La proposta più innovativa, maturata durante il dibattito sinodale, fu quella degli *itinerari penitenziali differenziati*. L'intento che vi soggiace è quello di non preconstituire una forma sacramentale fissa e valida per ogni situazione, ma di proporzionare il rito ai singoli penitenti in considerazione delle loro condizioni personali (umane, spirituali, ecclesiali) che variano da soggetto a soggetto. Le Chiese locali verrebbero dotate di una disciplina penitenziale adeguata al caso dei peccati gravi e scandalosi. L'autorità pastorale disporrebbe di uno strumento per concretizzare il suo ministero profetico di denuncia del peccato attraverso la composizione di una *lista dei peccati* particolarmente gravi a motivo della loro importanza religiosa e sociale, soprattutto in ragione del loro carattere di scandalo pubblico nella cultura cristiana di una determinata regione. Questo strumento contribuirebbe a formare la coscienza morale, sia individuale che ecclesiale, sulla base della gravità "certa" di alcuni peccati che obiettivamente separano dall'Eucaristia e dalla comunità che la celebra, e andrebbero vincolati ad un itinerario penitenziale laborioso. Esso «si applicherebbe almeno ad alcuni peccati più gravi, da assolvere dopo un certo tempo di vera conversione e con l'esplicita condizione di non accostarsi agli altri sacramenti (eucaristia, confermazione, matrimonio) senza aver dato prova di penitenza, a conferma dell'avvenuta conversione».<sup>67</sup> La proposta incontrò il parere favorevole del Sinodo in sede di votazione finale.<sup>68</sup> Il valore di questa disciplina penitenziale non è solo a

<sup>67</sup> Intervento di mons. J.J. Pimiento Rodríguez in G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1983*, Roma 1985, 163.

<sup>68</sup> Riportiamo il testo completo: «*De itinerariis paenitentiae et conversionis*. 1. Possibilitas itinerariorum paenitentialium praevidendam est quae, praesertim pro peccatis graviter scandalosis conversionem et reconciliationem adiuvent et signum adhaesionis Christo dent in adaequata satisfactione quae ad reparationem scandali fit ante absolutionem, magna cum discretione et salva semper reputatione cuiusque paenitentis. 2. Ita paretur iter paenitentium ut, cum auxilio paedagogiae de peccatore, sub lumine fidei, indicentur gressus processus conversionis, ad hoc ut ministri patienter fraterno modo paenitentibus comitari possint in via ad normalem vitam gratiae, simili modo quo adultus per catechumenatum ad baptismum praeparatur» (*Elenchus propositionum...*, Prop. 49).

salvaguardia della santità e moralità della Chiesa, rappresenta altresì un rimedio adeguato alla conversione effettiva del peccatore, affinché dal livello intenzionale e presunto si traduca al livello esistenziale e operativo, verificabile agli occhi del soggetto interessato e della comunità ecclesiale. Allo stato attuale gli atti del penitente sono troppo interiorizzati e privatizzati:

Quanto alla struttura dinamica del sacramento, un tempo si supposeva la contrizione, la soddisfazione era ridotta al minimo, l'accusa occupava quasi tutto il processo sacramentale: si cadde così nel convenzionale e nel superficiale, e si perse l'aspetto comunitario. È necessario dare maggiore importanza alla contrizione e alla soddisfazione o penitenza che ne è l'espressione. Talvolta i penitenti non presentano vera volontà di conversione: si confessano solo per un senso esterno del dovere; aspettano effetti quasi magici e, non vedendoli, abbandonano la pratica.<sup>69</sup>

Dalla consapevolezza della necessità di una effettiva conversione deriva l'esigenza di superare una visione solo "puntuale" del sacramento. I singoli atti del penitente vanno inseriti in un iter penitenziale unitario e personalizzato che rispetti il carattere di processualità e gradualità dei dinamismi interiori di conversione. La prospettiva di una figura liturgico-pastorale distribuita nel tempo è teologicamente giustificata in considerazione della natura stessa della riconciliazione di cui sono parte tutti gli atti del penitente (e non solo l'accusa). L'essenziale è che nessuna delle diverse parti del sacramento venga omessa poiché ciò nuocerebbe al penitente e alla comunità ecclesiale. Gli itinerari penitenziali andrebbero declinati secondo una sapiente pedagogia spirituale che non implica la rigida successione cronologica degli atti del penitente né tantomeno il fatto che essi non si possano realizzare, e meglio, in una distensione temporale.<sup>70</sup> Il luogo liturgico naturale in cui trovare collocazione a questi itinerari penitenziali è la Quaresima (*prop.* 50).

<sup>69</sup> Intervento del circolo minore Spagnolo-Portoghese A in G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1983*, 418.

<sup>70</sup> «*De actibus paenitentis. Patet ordinationem chronologicam inter actus illos non rigidam sed flexibilem esse, prout Ecclesia id paedagogice statuere existimat; sed unusquisque actus, id est, contritio, propositum, confessio (vel saltem eius votum), satisfactio (vel saltem eius votum), momentum suum retinere debet, ne quid essenziale in requisita dispositione ex parte paenitentis deficiat. Confessio enim et satisfactio non sunt nisi manifestatio seu expressio concreta et perceptibilis requisitae contritionis*» (*Elenchus propositionum...*, Prop. 46).

### 3.3 Le decisioni finali dell'esortazione post-sinodale *Reconciliatio et Paenitentia*

Nei commenti all'esortazione post-sinodale *Reconciliatio et Paenitentia* (= ReP)<sup>71</sup> è ricorrente l'osservazione che sottolinea la discontinuità di prospettiva del documento rispetto al dibattito del Sinodo: «L'Esortazione apostolica pubblicata più di un anno dopo la conclusione del sinodo del 1983 è di ben altro tono. Mentre infatti nell'omelia finale il papa esprimeva grande simpatia per le preoccupazioni dei padri sinodali, l'esortazione ha contenuto e forma del tutto diversi».<sup>72</sup> Per quanto concerne l'esposizione dottrinale del sacramento, è evidente la differenza tra LG 11, in cui si affermano in modo paratattico gli effetti sacramentali del perdono divino e della riconciliazione con la Chiesa, e la ReP<sup>73</sup> che al n. 31v opta per affermare una gerarchia assiologica a partire dal «frutto più prezioso del perdono ottenuto nel Sacramento che consiste nella riconciliazione con Dio [che] ha come conseguenza [...] le altre riconciliazioni» (con se stessi nel fondo più intimo del proprio essere, con i fratelli, con la Chiesa, con tutto il creato). Da questa impostazione teologica deriva l'affermazione dottrinale più impegnativa del documento che identifica la «sostanza del sacramento [col] perdono offerto a ciascuno per mezzo dell'assoluzione» (n. 30) in cui risiede l'efficacia sacramentale e che il testo descrive, per ben due volte, con un linguaggio che insiste sul suo carattere puntuale<sup>74</sup> e che sembra opporsi all'interpretazione dinamica

<sup>71</sup> Segnaliamo i seguenti contributi perché considerano in modo più puntuale i temi connessi al sacramento: C. DOOLEY, «Il Sinodo dei vescovi del 1983 e la "crisi della confessione"», *Concilium* 23 (1987) 39-41; E. LODI, «L'esortazione "Reconciliatio et Paenitentia" e il Sinodo 1983», *RivPastLit* 134 (1986) 3-9; J. DALLEN, «Church Authority and the Sacrament of Penance: the Synod of Bishops», *Worship* 58 (1984) 194-214; ID., «*Reconciliatio et Paenitentia*: The Postsynodal Apostolic Exhortation», *Worship* 59 (1985) 98-116; P. GERVAIS, «L'Exhortation apostolique "Reconciliatio et paenitentia"», *NRTh* 108 (1986) 192-217; J. SANCHO, «La Exhortacion Apostolica "Reconciliatio et Paenitentia" del Papa Juan Pablo II», *Ius Canonicum* 49 (1985) 117-143.

<sup>72</sup> C. DOOLEY, «Il Sinodo dei vescovi del 1983 e la "crisi della confessione"», *Concilium* 23 (1987) 39; J. DALLEN, «*Reconciliatio et Paenitentia*», 98-100.

<sup>73</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Ad. ap. *Reconciliatio et Paenitentia*, in AAS 77 (1985) 185-275.

<sup>74</sup> «La formula sacramentale: "Io ti assolvo..." e l'imposizione della mano e il segno della croce, tracciato sul penitente, manifestano che *in quel momento* il peccatore contrito e convertito entra in contatto con la potenza e la misericordia di Dio [...] *in quel momento*

e processuale del sacramento adottata nelle *propositiones*. Per ottenere l'assoluzione, poi, è necessaria da parte del penitente «l'accusa sincera e completa dei peccati, che [è] inerente alla natura stessa del Sacramento [e che] deve essere ordinariamente individuale e non collettiva, come il peccato è un fatto profondamente personale» (n. 31 II). Fatte queste premesse dottrinali, il Papa enuncia la sua opzione liturgico-pastorale che s'ispira alla NP 1 e la rafforza con il raddoppiamento degli aggettivi: l'*Ordo* A costituisce «l'unico modo *normale ordinario* della celebrazione e non può né deve essere lasciato cadere in disuso o essere trascurato» (n. 32). Il papa non ignora la natura ecclesiale del sacramento e propende per concentrarla e totalizzarla «nell'incontro del peccatore con la mediazione ecclesiale nella persona del ministro» il quale agisce sempre a nome della Chiesa. Lo stesso atto di confessare i peccati, che implica necessariamente la forma individuale e privata, avrebbe inscritta in sé la natura ecclesiale del sacramento: «questa accusa strappa in certo modo il peccato dal segreto del cuore e, quindi, dall'ambito della pura individualità, mettendo in risalto anche il suo carattere sociale, perché mediante il ministro della Penitenza è la Comunità ecclesiale, lesa dal peccato, che accoglie di nuovo il peccatore pentito e perdonato» (n. 31 III).

I commenti dei teologi evidenziano la discontinuità di prospettiva rispetto al dibattito sinodale non tanto in ordine all'interpretazione teologica del sacramento quanto alla sua attuazione nella forma rituale:

[Il documento] ha sostanzialmente recepito la ricchezza biblica dei contributi sinodali nella fondazione di una nuova prospettiva della sacramentalità riconciliatrice della Chiesa. Mentre in una dichiarata funzione apologetica per respingere i rischi di una deresponsabilizzazione soggettiva e di una crisi della confessione dei peccati (come accusa), si deve riconoscere la preterizione di elementi molto aperti che sono stati segnalati dai padri sinodali.<sup>75</sup>

Restringsendo il campo al nostro interesse preciso e volendo, dunque, verificare la maggiore o minore congruenza dell'impostazione della ReP con il ripensamento ecclesologico del sacramento promosso dal Vaticano II, possiamo riferirci alle posizioni assunte dai commentatori che concludono con la constatazione quasi unanime di uno spostamento di

ogni peccato è rimesso e cancellato» (ReP 31 III).

<sup>75</sup> E. LODI, «L'esortazione "Reconciliatio et Paenitentia"», 9.



accento. Le posizioni più critiche giungono ad affermare che «la prospettiva conciliare è esattamente rovesciata». <sup>76</sup> Lo stesso Adnès osserva con «dispiacere che l'idea stessa di riconciliazione del cristiano peccatore con la Chiesa abbia di fatto trovato scarsa eco esplicita. [...] sia nel Sinodo del 1983 [...] che nella esortazione apostolica che lo ha seguito. Si tratta forse di una verità che sta per essere nuovamente dimenticata?». <sup>77</sup> Gervais, che interpreta una posizione piuttosto “concordista”, ammette che

l'OP e la RP presentano una certa differenza di accentuazione. L'OP parte dalla comunità e vi situa il ruolo del ministro. Così, prima di parlare del ministro del sacramento, esso considera la Chiesa intera, come popolo sacerdotale. [...] Nella RP la persona del prete viene immediatamente in primo piano: in lui si concentra per così dire l'opera della riconciliazione della Chiesa. Ma in definitiva, le due prospettive si completano. Giovanni Paolo II non ritira nulla delle affermazioni dell'OP sul ruolo della comunità nella celebrazione della penitenza. [...] ma secondo lui non si autenticano pienamente se non nel loro rapporto con la persona di colui che è il ministro del sacramento. [La convinzione del pontefice è che] riannodando il ministero del confessore alla dimensione profondamente personale del sacramento, la Chiesa potrà affrontare la crisi attuale e trovare gli accenti capaci di toccare l'uomo contemporaneo. <sup>78</sup>

## 4 Il sacramento della Penitenza e della Riconciliazione nel Catechismo della Chiesa Cattolica

Nella Costituzione Apostolica *Fidei depositum*, che accompagna la pubblicazione del Catechismo della Chiesa Cattolica (= CCC), Giovanni Paolo II ne precisa il valore dottrinale definendolo «testo di riferimento sicuro e autentico per l'insegnamento della dottrina cattolica» (n. 4) e lo colloca nell'alveo della Chiesa conciliare: «Dopo il rinnovamento della Liturgia e la nuova codificazione del Diritto canonico della Chiesa latina e dei canoni delle Chiese orientali cattoliche, questo Catechismo apporterà un contributo molto importante a quell'opera di rinnovamento dell'intera vita ecclesiale voluta e iniziata dal Concilio Vaticano II»

<sup>76</sup> B. REY, *Pour des célébrations pénitentielles dans l'esprit de Vatican II*, Paris 1995, 262; J. DALLEN, «*Reconciliatio et Paenitentia*», 112-113.

<sup>77</sup> P. ADNÈS, «Penitenza e riconciliazione nel Vaticano II», 704.

<sup>78</sup> P. GERVAIS, «L'Exhortation apostolique “*Reconciliatio et paenitentia*”», 214-215.209.

(n. 1).<sup>79</sup> Per queste ragioni non pare superfluo verificare come il CCC affronta l'esposizione del sacramento della Penitenza sotto la formalità precisa della dimensione ecclesiale che è oggetto del nostro interesse.

La parte espressamente riservata al sacramento della Penitenza e della Riconciliazione (paragrafo VI) esordisce con un'allusione al noto testo di LG 11, a cui si rinvia in nota, citandolo non alla lettera ma in modo da affermare il primato dell'effetto teologico su quello ecclesiale: «Il peccato è *anzitutto* offesa a Dio, rottura della comunione con lui. *Nello stesso tempo* esso attende alla comunione con la Chiesa» (n. 1440). I due effetti sacramentali sono radicati nell'indole specifica di questa forma di perdono che il testo definisce una «seconda conversione» (n. 1428), tipica di «coloro che, dopo il Battesimo, sono caduti in peccato grave e hanno così perduto la grazia battesimale e inflitto una ferita alla comunione ecclesiale» (n. 1446). Il discorso è esplicitamente recuperato al paragrafo IX che ha per titolo «*Gli effetti di questo sacramento*» e mira a conciliare le due prospettive teologiche recepite e accentuate nel contesto dei due concili di Trento e del Vaticano II. Dapprima si afferma la *riconciliazione con Dio* che è «il fine e l'effetto di questo sacramento», citando il Concilio di Trento (DS 1674). Con l'intenzione di affermare anzitutto il carattere soprannaturale del sacramento si dice che «tutto il suo valore» consiste nel restituire il peccatore «alla grazia di Dio stringendolo a lui in intima e grande amicizia» (*Catechismo Romano* 2,5,18) da cui derivano, in proporzione alle disposizioni spirituali del penitente, anche i frutti della pace, della serenità della coscienza e della consolazione dello spirito. Si passa, poi, a recuperare l'altro effetto sacramentale, cioè la *riconciliazione con la Chiesa*, che il n. 1469 riferisce in maniera piuttosto generica alla «comunione ecclesiale». Infatti, rispetto alla pista che interpreta teologicamente il peccato del cristiano come una ferita alla comunione ecclesiale (LG 11) che consiste nella perdita dello Spirito Santo (LG 14), il testo dice semplicemente che «il peccato incrina o infrange la comunione fraterna» e il sacramento «la ripara o la restaura», con un'allusione indiretta alla differenza che intercorre tra la remissione delle colpe veniali e quella dei peccati mortali in ordine al mistero della Chiesa. Che la nozione della comunione ecclesiale sia assunta in questo contesto con un'accezione che la riferisce allo Spirito Santo e alla grazia

<sup>79</sup> GIOVANNI PAOLO II, Const. Ap. *Fidei Depositum*, AAS 86, 2 (1994) 117.115.

divina lo possiamo supporre dal tenore complessivo del numero, che si muove all'interno della categoria ecclesiologicala del Corpo di Cristo per esprimere la particolare "circolazione di vita" che interessa la compagine ecclesiale, specie in due incisi laddove si afferma che il perdono non solo ristabilisce il penitente nella comunione ecclesiale «ma ha pure un effetto *vivificante* sulla vita della Chiesa che ha sofferto a causa del peccato di uno dei suoi membri (cf. 1Cor 12,26)» e ancora, in riferimento al beneficio del peccatore riconciliato, si dice che «una volta ristabilito o rinsaldato nella comunione dei santi [egli] viene fortificato dallo scambio dei beni *spirituali* tra tutte le membra vive del Corpo di Cristo».

Nel tentare di articolare i due effetti sacramentali in modo organico, il CCC segue una teologia del perdono dei peccati che assume la linea genetica cristologico-ministeriale: Dio solo perdona i peccati, Gesù è il Figlio di Dio incarnato che realizza questo potere divino in favore degli uomini e in forza della sua autorità lo trasmette agli uomini affidando il potere di assolvere i peccati al ministero apostolico (n. 1441-1442). Al n. successivo (che significativamente è preceduto dal sottotitolo: "*Riconciliazione con la Chiesa*") si nota lo sforzo di correlare i due effetti del sacramento riferendoli all'attività messianica di Gesù:

Gesù non ha soltanto perdonato i peccati; ha pure manifestato l'effetto di questo perdono: egli ha reintegrato i peccatori perdonati nella comunità del Popolo di Dio, dalla quale il peccato li aveva allontanati o persino esclusi. Un segno chiaro di ciò è il fatto che Gesù ammette i peccatori alla sua tavola; più ancora, egli stesso siede alla loro mensa, gesto che esprime in modo sconvolgente il perdono di Dio [cf. Lc 15] e, nello stesso tempo, il ritorno in seno al Popolo di Dio [cf. Lc 19,9] (n. 1443).

Nel testo citato la riconciliazione appare come una "reintegrazione" nella comunità santa e nei numeri successivi si precisa che questa possibilità che Cristo «ha istituito per tutti i membri peccatori della sua Chiesa» (n. 1446) è legata al potere delle chiavi e all'incarico di legare e sciogliere conferito al collegio degli apostoli unito col suo capo (n. 1445). Avvalendosi dell'ermeneutica di questi fondamenti evangelici del sacramento si perviene alla conclusione (affermata a mo' di tesi la cui importanza è segnalata anche dal carattere in corsivo) dell'inseparabilità degli effetti del sacramento: «Le parole legare e sciogliere significano: "colui che voi escluderete dalla vostra comunione, sarà escluso dalla comunione con Dio; colui che voi accoglierete di nuovo nella vostra comunione, Dio lo

accoglierà anche nella sua". *La riconciliazione con la Chiesa è inseparabile dalla riconciliazione con Dio*» (n. 1445).

Passando dal piano della *lex credendi* a quello della *lex orandi* si ripropongono le medesime difficoltà riscontrate ad ogni tappa del processo di riforma penitenziale che stiamo analizzando, sebbene il CCC non si collochi espressamente in quest'alveo ma soltanto ne recepisce i risultati e gli orientamenti. In apertura al paragrafo XI, che ha per titolo *La celebrazione del sacramento della Penitenza*, si enuncia il principio basilare che «come tutti i sacramenti, la Penitenza è un'azione liturgica» (n. 1480). Nell'espone le modalità celebrative previste dall'OP, la precedenza è riservata all'*Ordo A* che viene succintamente descritto nei suoi elementi strutturali (n. 1480). Si afferma, in un numero successivo, che «il sacramento della Penitenza può avere anche luogo nel quadro di una *celebrazione comunitaria*» di cui si precisa subito il valore propedeutico al sacramento che è fatto coincidere con il rito individuale: «ci si prepara insieme alla confessione e insieme si rende grazie per il perdono ricevuto» (l'allusione è all'*Ordo B*). La celebrazione comunitaria è, in sostanza, una cornice liturgica «alla confessione personale dei peccati e all'assoluzione individuale» ed è in questa precisa formalità di preparazione al sacramento, ma ancora estrinseca ai suoi effetti, che bisogna verificare la sua capacità di esprimere i valori ecclesiali della Penitenza: «Tale celebrazione comunitaria esprime più chiaramente il carattere ecclesiale della penitenza». Il numero termina proponendo l'argomento dell'intrinseca ecclesialità della Penitenza che sembra si possa realizzare a pari grado in ciascuna delle sue forme celebrative e, si potrebbe presumere, a prescindere dalla forma stessa, fermo restando il riferimento al ministro come depositario dei valori ecclesiali del sacramento: «Tuttavia, in qualunque modo venga celebrato, il sacramento della Penitenza è sempre, per sua stessa natura, un'azione liturgica, quindi ecclesiale e pubblica». Per appoggiare l'affermazione si cita in nota la costituzione *Sacrosanctum Concilium* ai numeri 26-27, anche se in quel documento, che è il testo programmatico della riforma liturgica, mentre si afferma il carattere ecclesiale di ogni azione liturgica, non ci si limita a dare un enunciato di principio ma se ne indicano anche le ricadute operative in ordine all'attuazione della forma liturgica: le azioni liturgiche non solo appartengono all'intero Corpo della Chiesa, ma «lo manifestano e lo implicano»; questo accade per

autonomia nella celebrazione della Messa ma va favorito anche nell'amministrazione dei sacramenti, tenuto conto della particolare natura di ciascuno; per cui «una celebrazione comunitaria caratterizzata dalla presenza e dalla partecipazione attiva dei fedeli [...] è da preferirsi alla celebrazione individuale e quasi privata».

In definitiva, sebbene il CCC affermi in apertura che la conversione dei battezzati implica i due effetti inseparabili del perdono di Dio e della riconciliazione con la Chiesa che «il sacramento *esprime e realizza liturgicamente*» (n. 1440), l'andamento del discorso non lascia intravedere lo spazio per una realizzazione rituale che esprima la riconciliazione con la Chiesa come richiesto espressamente da SC 72 e, ricalcando l'opzione dei precedenti documenti ecclesiali esaminati, l'articolo dedicato al sacramento della Penitenza e della Riconciliazione termina con una frase in cui si ribadisce a mo' di sentenza conclusiva che «la confessione personale è quindi la forma più significativa della riconciliazione con Dio e con la Chiesa» (n. 1484).

## 5 Osservazioni in margine all'esecuzione del mandato di SC 72

Il presente contributo si è proposto di verificare la coerenza dell'attuazione della riforma penitenziale chiesta dal Concilio Vaticano II a partire dalle due indicazioni autorevoli contenute in SC 72 che si riferiscono al metodo da seguire nell'attuare la riforma e al criterio discriminante: quest'ultimo concerne il contenuto teologico che va recuperato e si riferisce, segnatamente, alla natura ecclesiale della Penitenza; la seconda indicazione è relativa, invece, al metodo da seguire nella riforma e chiede che la dimensione ecclesiale da rimettere in auge in quanto pertiene alla natura stessa del sacramento sia espressa più chiaramente nello spazio visibile del rito. Nei decenni prima del Concilio e in quelli a seguire, la dimensione ecclesiologica della Penitenza, che Karl Rahner aveva definito una «verità dimenticata»<sup>80</sup> nella sistemazione teologica della manualistica, è stata recuperata nella sintesi teologica, grazie al contributo di

---

<sup>80</sup> Cf. K. RAHNER, «Verità dimenticate intorno al sacramento della penitenza», in *La penitenza della Chiesa*, Roma 1968, 73-128.

parecchi studiosi che si sono cimentati nel rendere ragione del fatto che il «cammino di conversione [del battezzato peccatore] ha un carattere originariamente personale e, insieme, necessariamente ecclesiale».<sup>81</sup> Il concetto teologico è stato recepito ufficialmente dal magistero in LG 11 e ribadito puntualmente in tutti i documenti successivi (OP, ReP, CCC), dunque lo si può riconoscere come un dato ormai acquisito. Ciò che fa problema, invece, è l'esito di questa stagione di riforma, che abbraccia ormai il consistente arco di tempo di 50 anni e che nel suo prodotto finito, ovvero le forme rituali approvate che costituiscono la struttura portante dell'attuale prassi penitenziale della Chiesa, non sembra aver ottemperato in modo soddisfacente all'esplicita richiesta di SC 72 che orientava a creare una continuità tra il contenuto dogmatico del sacramento e la sua corrispondente figura rituale, e non in senso generale ma precisamente in ordine alla dimensione ecclesiale. Sappiamo, dalla ricostruzione delle vicende complesse della riforma, che proprio nei passaggi chiave di questo processo la nozione teologica della riconciliazione con la Chiesa fu oggetto di malintesi interpretativi e conseguentemente di abusi liturgici e pastorali, e proprio per questo sospettata di "orizzontalismo" a scapito dei valori del sacramento in ordine alla remissione dei peccati e alla comunione con Dio. Di fatto, quando si trattò di passare al vaglio le molteplici possibilità di esprimere nei riti l'ecclesialità della Riconciliazione elaborate nelle fasi esplorative della riforma (vedi i lavori del *coetus XXIII bis* e della commissione speciale *De Paenitentia*, come pure le *propositiones* sinodali), l'autorità ecclesiastica competente ha mantenuto costante l'opzione di limitare al massimo queste possibilità e ha riproposto puntualmente l'assioma in base al quale ciò che è "sacramentale" è da riferire solo al rito individuale mentre ciò che è "pre-sacramentale" si può applicare anche alla forma comunitaria. Ne risulta che la dimensione ecclesiale, più che una verità connaturale alla struttura del sacramento, sembrerebbe una concessione autorizzata, ma

---

<sup>81</sup> A. MAFFEIS, *Penitenza e Unzione dei Malati*, Brescia 2012, 294. Lo studio propone, in sede sistematica, una pista per articolare la dinamica antropologica del sacramento e la riconciliazione con la Chiesa (p. 291-336). Il recupero prioritario del contenuto antropologico del sacramento (con riferimenti anche alla dimensione ecclesiologica) è oggetto dello studio di S. UBBIALI, «Sacramento della Penitenza», in *Celebrare il mistero di Cristo*, vol. II. *La celebrazione dei Sacramenti*, ed. Associazione Professori di Liturgia, Roma 1996, 293-318.

è palese che questo contraddice la *mens* di SC 72. È vero che l'OP prevede la possibilità di celebrazioni che manifestino la natura comunitaria della *penitenza* ma, fatto salvo il caso dell'assoluzione generale che rimane comunque straordinario, non disponiamo ad oggi di un rito in cui sia visibile l'effetto ecclesiale della *riconciliazione* con la Chiesa; e anche l'*Ordo B*, per i limiti sopra evidenziati, risulta essere una serie di assoluzioni individuali sincronizzate, una celebrazione più collettivista che comunitaria. Come sostiene Ruffini, «ci troviamo di fronte a un caso abbastanza strano. Il caso, cioè, di un Magistero che fatica ad esprimere, altrettanto bene e altrettanto profondamente, nella liturgia — che è *culmen et fons* della vita della Chiesa — ciò che sa dire a livello di formulazione dottrinale». <sup>82</sup> Ci pare insoddisfacente la soluzione che afferma, nelle dichiarazioni di principio, la validità e pertinenza del dato teologico della riconciliazione con la Chiesa, astraendolo però da un'omogenea figura rituale (di fatto non autorizzata) e relegandolo, in conseguenza, nella coscienza interiore come “verità creduta”, ma non significata nella liturgia penitenziale. <sup>83</sup> Un tale modo di procedere non risolve la sconveniente *discontinuità* tra la *res* e il *sacramentum*. Se la ricostruzione del nostro studio consente di concludere che fino ad oggi il mandato di SC 72 non ha trovato una piena applicazione, è auspicabile che il discernimento ecclesiale possa proseguire per giungere anche a livello della forma del rito, ad esprimere più chiaramente l'equilibrio tra gli aspetti personali legati alla conversione del penitente e quelli ecclesiali di una Chiesa penitente e riconciliatrice.

---

<sup>82</sup> E. RUFFINI, «Teologia della Penitenza e nuovo Rito della Penitenza sacramento», in *La Penitenza. Studi biblici, teologici e pastorali. Il nuovo Rito della Riconciliazione*, ed. F. Dell'Oro, Leumann (Torino) 1976, 169.

<sup>83</sup> Vedi le critiche di S. MAGGIANI, «Proposte celebrative del nuovo rito della penitenza», in *La celebrazione della penitenza cristiana. Atti della IX Settimana di studio della Associazione Professori di Liturgia*, Torino 1981, 79-97.





# Accogliere il perdono: prospettive morali

*Basilio Petrà*

## Indice del contributo

- 1 Considerazioni introduttive
- 2 La centralità – nella storia cattolica – della relazione tra perdono e riparazione del male fatto. L'irreparabilità ultima del male *ex parte hominis*
  - 2.1 L'inseparabilità tra perdono e riparazione
  - 2.2 La consapevolezza di un qualche carattere irreparabile del male
- 3 Il perdono tra attrizione e contrizione
- 4 Conclusione

Il tema che mi è stato assegnato ha per titolo: *Accogliere il perdono: prospettive morali*. Un tema complesso e difficile, specialmente se si considera che dovrebbe prima essere stabilito e condiviso un senso chiaro di perdono.

Procederò così: innanzitutto farò alcune considerazioni introduttive sul senso del perdono e sul contesto della mia riflessione morale. Quindi mi soffermerò su un dato che mi pare si possa considerare centrale nella storia cattolica del sacramento: la relazione tra riparazione del male e perdono, mettendo in luce la dialettica tra riparabile e irreparabile che attraversa questa storia fino ad oggi e che si riflette nella considerazione della contrizione. Infine trarremo alcune conclusioni.

## 1 Considerazioni introduttive

La riflessione sugli aspetti morali dell'accoglienza del perdono esigerebbe una trattazione previa riguardo a che cosa vada inteso per aspetti "moral" e per "perdono".

Riguardo agli aspetti "moral" mi riferisco a tutto quel che nell'esperienza del soggetto corrisponde alla costellazione linguistica di termini quali giustizia, bene, male, peccato, colpa, imputabilità, assoluzione, riparazione, ecc.

Per quanto concerne il “perdono” è noto che si è sviluppato un dibattito assai esteso negli ultimi decenni, specialmente nell’ambito filosofico francese. Tuttavia, ai nostri fini riflessivi, non è necessario seguirne le orme: è sufficiente considerare che nell’esperienza umana ordinaria la questione del perdono nasce allorquando tra due persone – o realtà “personificabili” – in qualche modo si genera una lesione in forza della quale una riceve offesa (sinonimo qui di “lesione”) dall’altra. Il perdono indica quel movimento dell’offeso (il perdonante) che considera la lesione come in qualche modo cancellata o, usando una metafora medica, come cicatrizzata senza lasciare tracce ovvero come non avvenuta (quasi consegnata al non-essere), liberando con ciò l’offensore (il perdonato) in varia misura dalla responsabilità (morale e/o giuridica) delle conseguenze negative della lesione nei suoi confronti.

Nell’esperienza umana ordinaria la relazione di perdono è per lo più diretta; tuttavia, non mancano casi nei quali il perdono può essere dato per interposta persona o indirettamente, purché investita della competenza sul perdono da parte di chi direttamente è stato offeso.

Questo punto appare nella tradizione cattolica (e non solo) del sacramento della riconciliazione (o della penitenza o del perdono) coniugato in modo diverso rispetto all’esperienza ordinaria. Nella celebrazione sacramentale della penitenza infatti non si ha in generale il rapporto diretto tra penitente (offensore) e Dio (offeso): il sacramento costituisce uno spazio di perdono strutturalmente e necessariamente *mediato* almeno a un doppio livello, ovvero la mediazione generale della Chiesa, sacramento di Cristo, e la mediazione della persona del ministro.

Sappiamo bene che il sacramento della penitenza ha sviluppato forme diverse nella storia: qualsiasi forma abbia tuttavia assunto il dato strutturale della mediazione è stato sempre presente. Il sacramento della penitenza è un percorso *mediato* di relazione tra perdonante (Dio) e perdonato (penitente). Anzi, la si esige anche quando si dice che la relazione *immediata* ha già realizzato il perdono, ad es. nel caso della contrizione perfetta, come vedremo.

La mediazione sacramentale ha anche un altro aspetto che non va trascurato. Nel sacramento il penitente è perdonato anche per i peccati ovvero per il male fatto nei confronti delle altre persone umane. Anche se come vedremo, inclusa nel pentimento è la volontà riparatoria nei

confronti dell'offeso, tuttavia anche là dove non è possibile la riparazione o è estremamente onerosa il perdono del penitente e dunque dell'offesa arrecata all'altro è vero e reale.

Sottesa a tutta la prassi cattolica della penitenza, infatti, vi è la persuasione che il male operato in vario modo dal battezzato (ogni uomo) – abbia per oggetto il fratello (l'altro uomo), se stessi o Dio in modo formale – è in ogni caso un male che ferisce Dio e rende l'uomo responsabile dinanzi a Lui. Ogni uomo infatti è suscitato dal nulla per intensificare l'essere proprio e altrui – ad immagine di Dio –, per custodire la propria e altrui esistenza, per attuare la pienezza e il compimento dell'essere umano (dell'umanità in genere) nel fine ultimo e *summum bonum* dell'uomo che è Dio, la vita trinitaria: il male è dunque sempre – in qualsiasi forma – una negazione e un rigetto della divina chiamata e del senso divino dell'uomo.

Naturalmente, quest'idea sottesa alla prassi cattolica non sarebbe sufficiente a legittimare il fatto che Dio perdoni al posto dell'offeso, senza un suo mandato. Solo in quanto l'offesa nei confronti di ogni uomo è insieme offesa nei confronti di Dio al punto che Dio sperimenti integralmente su di Sé tutta l'offesa che l'uomo vive, Egli può perdonare anche senza un mandato formale. Su tale punto però non procedo oltre.

## **2 La centralità – nella storia cattolica – della relazione tra perdono e riparazione del male fatto. L'irreparabilità ultima del male *ex parte hominis***

Considerando nella sua unità la storia della penitenza cattolica si può dire che il *perdono* è sempre stato associato all'idea di *riparazione*. Quando l'azione di una persona lede l'altro, un (sincero) pentimento – *conditio sine qua non* del perdono sacramentale – si mostra nella volontà (almeno, nel desiderio) *riparatoria* secondo la forma della lesione ovvero nella volontà di ristabilire la situazione pre-lesione o di compensarla (pareggiarla) in qualche modo. L'area linguistica della riparazione è storicamente congiunta poi con quella della *satisfactio* e della *restitutio*.

## 2.1 L'inseparabilità tra perdono e riparazione

Nel primo millennio la riparazione precede il perdono sacramentale. All'inizio della penitenza pubblica e irripetibile, l'ostensione del pentimento avviene attraverso l'accettazione da parte del penitente dell'itinerario penitenziale – inclusivo di limitazioni e di sanzioni individuali e sociali<sup>1</sup> –, un itinerario riparatorio del male che si configura come “ammissione graduale alla piena celebrazione dell'eucaristia”. Il perdono in tale contesto prende più la forma della riammissione alla piena comunione eucaristica che non quella dell'assoluzione nel senso del secondo millennio.<sup>2</sup>

Quando la penitenza pubblica comincia ad essere sostituita da quella privata e ripetibile, allora l'aspetto della penitenza come itinerario graduale di riammissione si comincia a perdere e la riparazione si compie attraverso un insieme di atti riparatori (specialmente preghiere e digiuni, stabiliti dal ministro secondo tariffari locali) che possono durare giorni, mesi e anni: una volta compiuti gli atti – non sempre dal penitente stesso e altre volte commutati in atti diversi – vi è l'ammissione all'eucaristia. Come nota P.Sorci, la penitenza tariffata vedeva questo svolgimento: “confessione dei peccati al sacerdote, espiazione, in base ai peccati confessati secondo le indicazioni del sacerdote, il quale si serve dei libri penitenziali, e completata l'espiazione, riconciliazione” ovvero ammissione all'eucaristia.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. P. SORCI, *Disciplina e prassi penitenziale nei libri liturgici del tempo* in *La Penitenza tra I e II millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzieria Apostolica*, a cura di Manlio Sodi e Renata Salvarani, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, 159- 174. Si veda in particolare come descrive nella penitenza pubblica o canonica (specialmente occidentale) l'*Actio paenitentiae* o espiazione: “consiste essenzialmente nel digiuno, astinenza coniugale, elemosine, interdetti vari, come il commercio, l'ingresso nella milizia, il matrimonio, imposizioni delle mani e preghiere per i penitenti” (163).

<sup>2</sup> P. SORCI, *Disciplina e prassi penitenziale nei libri liturgici del tempo*, 163. Si parla non di *absolutio* nel senso di assoluzione dai peccati ma piuttosto di *absolutio* nel senso di conclusione della penitenza. Si veda come ne parla in tale pagina Sorci, anche se la annotazione sul senso di *absolutio* è mia e non sua: “*Absolutio paenitentiae* o riconciliazione. Comporta una commovente perorazione del diacono, imposizione delle mani su ciascun penitente da parte del vescovo, preghiera sacerdotale, partecipazione all'eucaristia. A Roma e a Milano nel secolo V essa aveva luogo il giovedì santo mattina, in Spagna il venerdì santo all'ora nona”.

<sup>3</sup> P. SORCI, *Disciplina e prassi penitenziale nei libri liturgici del tempo*, 164.

In questo passaggio l'assoluzione mantiene sempre il carattere prevalente di conclusione della penitenza riparatoria; si perde in qualche misura però il carattere di celebrazione ecclesiale, anche se per qualche tempo la forma pubblica (per i peccati pubblici e gravi) e quella tariffata (per gli altri) convivono e liturgicamente condividono talvolta il giorno di riammissione all'eucaristia.

Il secondo millennio vede un grande cambiamento: il perdono si concentra nell'assoluzione e l'assoluzione è sganciata quasi totalmente dall'itinerario penitenziale del penitente. La riparazione assume connotati diversi: non precede più il perdono o, per meglio dire, solo qualche elemento precede il perdono coincidendo con la confessione; altri elementi seguono il perdono e assumono il carattere di segno dell'emendazione della vita da parte del penitente. Con l'XI secolo infatti la confessione stessa dei peccati e la vergogna che la accompagna diventa quel segno riparatorio che consente l'assoluzione,<sup>4</sup> alla quale farà seguito l'assolvimento della penitenza imposta dal sacerdote prima della assoluzione.<sup>5</sup>

Anche se l'assolvimento della penitenza *post absolutionem* mantiene sempre un qualche elemento di tipo terapeutico, legato alla percezione del peccato come malattia e del peccatore come malato, già presente anche nel primo millennio, l'aspetto prevalente della *satisfactio* è dell'ordine della giustizia vendicativa o riparatoria o penale. Per cogliere adeguatamente questo senso può essere utile richiamare alcuni testi di notevole autorità e di tempi diversi.

---

<sup>4</sup> P. SORCI, *Disciplina e prassi penitenziale nei libri liturgici del tempo*, 171: "Alla fine del secolo XII Pietro Cantore riassume in modo lapidario la nuova visione: «La confessione costituisce l'essenziale dell'espiazione». La citazione è tratta da *Verbum abbreviatum*, c.143, PL 205, c.342.

<sup>5</sup> P. SORCI, *Disciplina e prassi penitenziale nei libri liturgici del tempo*, 173. Esponendo il rito della penitenza-confessione secondo l'*Ordo ad paenitentiam dandam* del Pontificale della Curia romana al tempo di Innocenzo III, Sorci ricorda che il sacerdote interroga il penitente "sulla fede, se ha nel cuore rancore verso qualcuno, se è disposto a perdonare le offese ricevute, se vuole emendarsi dei peccati commessi e restituire quanto ha rubato, e se è il caso lo istruisce. A questo punto il penitente fa la confessione dei peccati. Il sacerdote si informa sul suo stato di vita e sul ministero che svolge nella Chiesa, gli dà buoni consigli e lo fa cosciente della gravità dei suoi peccati, e, tenendo conto delle sue condizioni di vita, gli indica la penitenza: digiuno, elemosina, preghiera, genuflessioni, con la relativa durata (*quot annis et quibus temporibus*), ammonendolo *ut non desperet, quia Deus misericors est et ei omnia peccata dimittet, tamen si emendaverit*".

## Il Catechismo tridentino, 259

Veniamo alla terza parte della Penitenza, che è la soddisfazione.

Esporremo anzitutto il significato e l'efficacia della soddisfazione, da cui i nemici della Chiesa cattolica hanno tratto ripetute occasioni di divergenza e discordia, con gravissimo pregiudizio del popolo cristiano. La soddisfazione è l'integrale pagamento di ciò che è dovuto, poiché è soddisfacente ciò a cui nulla manca. Sicché trattando della riconciliazione per riottenere la grazia, soddisfare significa offrire quel che a un animo irato appare sufficiente a vendicare l'ingiuria. In altre parole, la soddisfazione è il compenso offerto per l'ingiuria arrecata ad altri. Nel caso nostro i teologi usarono il vocabolo soddisfazione, per indicare quel genere di compenso che l'uomo offre a Dio per i peccati commessi.

Poiché in questo campo possono esserci molte gradazioni, la soddisfazione può intendersi in vari modi. La più alta ed eccellente soddisfazione è quella con la quale, a compenso delle nostre colpe, è stato dato a Dio tutto ciò che da parte nostra gli si doveva, pur supponendo che Dio abbia voluto trattarci a rigore di diritto. Tale soddisfazione, che ci rese Dio placato e propizio, fu offerta unicamente da Gesù Cristo, che sulla croce scontò l'intero debito dei nostri peccati. Nessuna creatura avrebbe potuto sgravarci di così pesante onere; per questo egli, secondo la parola di san Giovanni, si diede pegno di propiziazione per le colpe nostre e per quelle di tutto il mondo (1 Gv 2,2).

Questa è dunque la piena e globale soddisfazione, perfettamente adeguata al debito contratto con il cumulo di cattive azioni commesse in tutta la storia del mondo. Il suo valore riabilita gli atti umani al cospetto di Dio; senza di esso, questi apparirebbero destituiti di qualsiasi pregio. Sembrano valere in proposito le parole di David che, dopo avere esclamato nella contemplazione dello spirito: "Che cosa renderò al Signore per quanto mi ha donato?" nulla rinvenne degno di tanti e così grandi benefici, al di fuori di questa soddisfazione, che espresse con il nome di calice: "Prenderò il calice della salvezza e invocherò il nome del Signore" (Sal 115,12).

Un secondo genere di soddisfazione è detto canonico e si compie in un determinato periodo di tempo. E antichissima consuetudine ecclesiastica che, al momento dell'assoluzione, sia assegnata ai penitenti una penitenza determinata, il cui soddisfacimento è appunto chiamato soddisfazione.

Con il medesimo nome è pure indicato ogni genere di penalità, che spontaneamente e deliberatamente affrontiamo a sconto dei nostri peccati, anche senza l'imposizione del sacerdote.

Quest'ultima soddisfazione non spetta alla natura del sacramento, di cui invece fa parte quella imposta per i peccati dal sacerdote di Dio, con unito il fermo proposito di evitare in avvenire ogni peccato. Perciò alcuni proposero questa definizione: "Soddisfare significa tributare a Dio l'onore dovuto". Ma è evidente che nessuno può tributare a Dio l'onore dovutogli,

se non si proponga di evitare assolutamente ogni colpa. Quindi soddisfare è anche un recidere le cause dei peccati, non lasciare varco alla loro suggestione. Per questo altri preferiscono definire la soddisfazione come la purificazione dell'anima da ogni bruttura di peccato e l'affrancamento dalle pene temporali stabilite, i cui vincoli la stringevano”.

### **Costituzione Apostolica *Indulgentiarum doctrina* (1967) di Paolo VI**

2. 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 [...].  
 3. È necessario, allora, per la piena remissione e riparazione dei peccati non solo che l'amicizia di Dio venga ristabilita con una sincera conversione della mente e che sia riparata l'offesa arrecata alla sua sapienza e bontà, ma anche che tutti i beni sia personali che sociali o dello stesso ordine universale, diminuiti o distrutti dal peccato, siano pienamente reintegrati o con la volontaria riparazione che non sarà senza pena o con l'accettazione delle pene stabilite dalla giusta e santissima sapienza di Dio, attraverso le quali risplendano in tutto il mondo la santità e lo splendore della sua gloria.

### **Catechismo della Chiesa Cattolica, 1459**

Molti peccati recano offesa al prossimo. Bisogna fare il possibile per riparare (ad esempio restituire cose rubate, ristabilire la reputazione di chi è stato calunniato, risanare le ferite). La semplice giustizia lo esige. Ma, in più, il peccato ferisce e indebolisce il peccatore stesso, come anche le sue relazioni con Dio e con il prossimo. L'assoluzione toglie il peccato, ma non porta rimedio a tutti i disordini che il peccato ha causato. Risolto dal peccato, il peccatore deve ancora recuperare la piena salute spirituale. Deve dunque fare qualcosa di più per riparare le proprie colpe: deve «soddisfare» in maniera adeguata o «espiare» i suoi peccati. Questa soddisfazione si chiama anche «penitenza».

## **2.2 La consapevolezza di un qualche carattere irreparabile del male**

Nell'esperienza cristiana non si dà solo la percezione della connessione tra perdono e riparazione, ma anche la percezione che alcuni mali abbiano un carattere “imperdonabile” proprio perché “irreparabili”. Anzi, per essere più precisi: quanto più un male appare irreparabile tanto più

appare resistente al perdono. Il luogo eminente di tale imperdonabilità è sempre stato visto nel peccato contro di Dio poiché l'uomo non può fare niente per riparare in termini di giustizia la lesione inferta alla relazione con Dio.

Sappiamo bene quanto questa visione sia stata presente nel *Cur Deus homo* di sant'Anselmo. Se è vero che la prospettiva gerarchica e legalistica dalla quale si muove appare criticabile da più punti di vista, l'idea che esprime non è affatto estranea alla consapevolezza cristiana: l'uomo non ha la capacità di riparare l'ingiustizia compiuta nei confronti di Dio. O come dice *Il catechismo tridentino* al n. 259 l'umanità intera non ha la capacità di soddisfare "il debito contratto con il cumulo di cattive azioni commesse in tutta la storia del mondo".

Una consapevolezza per altro che non è priva di buoni fondamenti anche razionali. Anche nei confronti dei beni umani e interumani, il male fatto non è sempre riparabile. Anzi, ci si può chiedere se un male può davvero essere riparabile sul piano umano. Una volta che un'azione umana (non ci riferiamo qui formalmente all'*actus humanus* ma piuttosto ad ogni azione produttiva di effetti negativi posta dall'uomo) ha introdotto nell'essere il male, come può essere quel male dis-fatto, ovvero nientificato, come se non fosse mai stato. Se ho rubato 10 euro posso restituirli, è vero, anche se la restituzione non ripara il furto facendo sì che non ci sia stato, ma solo lo compensa su un piano meramente quantitativo. Anche questo tipo di restituzione non è sempre applicabile nell'ambito umano: posso compensare una vita tolta con un'altra vita? Le vite sono davvero quantitativamente calcolabili e valutabili?

Questa consapevolezza della impotenza dell'uomo a riparare il male fatto in tutta la sua estensione individuale e collettiva verso Dio – direttamente o indirettamente che sia –, trova espressione nella dottrina fondamentale del cristianesimo: Dio si è fatto uomo per sottrarre l'uomo alle conseguenze mortali del proprio peccato e liberarlo dalla morte, restituendolo alla vita secondo il disegno originario.

Basti qui ricordare due numeri del *Catechismo della Chiesa Cattolica*

## Perché il Verbo si è fatto carne?

456 Con il Credo niceno-costantinopolitano rispondiamo confessando:  
«Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo; per opera dello



Spirito Santo si è incarnato nel seno della Vergine Maria e si è fatto uomo». (DS 150)

457 Il Verbo si è fatto carne per *salvarci riconciliandoci con Dio*: è Dio «che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati» (1 Gv 4,10). «Il Padre ha mandato il suo Figlio come salvatore del mondo» (1 Gv 4,14). «Egli è apparso per togliere i peccati» (1 Gv 3,5): «La nostra natura, malata, richiedeva d'essere guarita; decaduta, d'essere risollecata; morta, di essere risuscitata. Avevamo perduto il possesso del bene; era necessario che ci fosse restituito. Immersi nelle tenebre, occorreva che ci fosse portata la luce; perduti, attendevamo un salvatore; prigionieri, un soccorritore; schiavi, un liberatore. Tutte queste ragioni erano prive d'importanza? Non erano tali da commuovere Dio sì da farlo discendere fino alla nostra natura umana per visitarla, poiché l'umanità si trovava in una condizione tanto miserabile ed infelice?» (San Gregorio di Nissa, *Oratio catechetica*, 15, 3: TD 7, 78 (PG 45, 48).

La salvezza è caratterizzata – ed è questa coscienza universale dal punto di vista cristiano – dalla gratuità: è un atto d'amore e misericordia che nasce dal cuore di Dio, in nessun modo meritato dall'uomo. Si può dire che la salvezza suppone l'irreparabilità ultima del male e l'attitudine adeguata dell'uomo rispetto alla salvezza è quella nella quale l'uomo apre l'essere all'accoglienza del dono, lo accetta riconoscendone il bisogno.

### 3 Il perdono tra attrizione e contrizione

Il perdono sacramentale si trova collocato in questo spazio tensionale tra esigenza della riparazione e l'irreparabilità ultima del male. La Chiesa sembra aver preso atto nei secoli che la potenza liberante del perdono nella vita donata del Cristo si modula inevitabilmente secondo l'attitudine soggettiva di apertura ad essa e che tale attitudine soggettiva si muove tra i due poli della *contrizione*.

In altre parole la Chiesa sembra essersi basata in passato e basarsi ancora oggi sull'idea che ci siano due fondamentali attitudini di approccio al perdono sacramentale da parte dei penitenti e che queste attitudini guidino anche la forma della ricezione/accoglienza del perdono. Il senso del perdono e della sua accoglienza emerge adeguatamente solo nel contesto dell'attitudine originaria di approccio al sacramento da parte del penitente.

Il penitente vive ed accoglie il perdono secondo il tipo di perdono che si aspetta e quel che si aspetta è funzione della concezione che egli ha dell'atto offensivo posto e del relativo pentimento.

Come si sa la *contrizione* è il primo atto del penitente. Prendo qui una sua definizione, del resto molto tradizionale, dal CCC 1451: “il dolore dell’animo e la riprovazione del peccato commesso, accompagnati dal proposito di non peccare più in avvenire” [Concilio di Trento: DS 1676].

Essa si distingue, come ben sappiamo, in *contrizione imperfetta o attrizione* e *contrizione perfetta*.

Dunque, la prima fondamentale attitudine di approccio è quella della *contrizione imperfetta o attrizione*.

Anche se, come sappiamo, la teologia ha sempre tentato di ritrovare nell'attrizione una prima mozione della carità, la connotazione propria dell'attrizione è che il pentimento non concerne tanto il carattere maligno del male posto quanto piuttosto il fatto che il male commesso determina conseguenze “penali” per il soggetto agente perché offende l'ordine della giustizia. Descrivendo l'attrizione, ad es., il CCC 1453 sulle orme del Concilio Tridentino così scrive:

Contritio quae dicitur «imperfecta» (seu «attritio»), est, et ipsa, donum Dei, Spiritus Sancti impulsio. E consideratione oritur foeditatis peccati vel ex timore damnationis aeternae et aliarum poenarum quae peccatori minantur (contritio ex timore). Talis commotio conscientiae interiolem incipere potest evolutionem quae sub actione gratiae per absolutionem perficietur sacramentalem. Per se ipsam tamen contritio imperfecta veniam peccatorum gravium non obtinet, sed disponit ad eam obtinendam in Poenitentiae sacramento.

La costellazione linguistica morale trova qui pertanto la sua unificazione oggettiva ed intenzionale nella volontà del soggetto di sottrarsi alle conseguenze penali del male fatto, innanzitutto la pena eterna. E' vero che il CCC sottolinea come già questa attitudine non è senza fondamento nella grazia e nota anche che può essere generata dalla *foeditas* del peccato. Rimane tuttavia che in questa attitudine prevale un approccio essenzialmente legale della colpa: è la condizione determinata dal male – in quanto trasgressione della norma – e dalla conseguente esposizione alla sanzione.

Questa visione legale della colpa e del perdono informa di sé tutto il processo del perdono, sia dell'atto perdonante ovvero dell'assoluzione,

sia dell'effetto di esso sul soggetto perdonato, sia della soddisfazione che il perdonato è obbligato a offrire per riparare il male commesso.

Alcuni testi possono illuminare queste parole.

Riguardo all'assoluzione e al suo effetto sul penitente. Cito la definizione di assoluzione sacramentale data nel da un canonista come A.Villien:<sup>6</sup>

Essa suppone una colpa morale, un peccato, ed esige previamente la confessione del peccato e il dolore o la contrizione soprannaturale. E' la sentenza con la quale il giudice competente, che è il confessore, rimette il peccato e condona la pena eterna che era la conseguenza del peccato. Essa rimette dunque la colpa e la pena eterna. Essa non è una semplice dichiarazione; è un atto giudiziario di foro interno e sacramentale.

Il perdono, come si vede, è essenzialmente – in questa ottica – una remissione di pena, un condono, in forza del quale il penitente è sottratto alla conseguenza del suo peccato. Non si tratta di un'ottica preconciabile. Ritroviamo questo linguaggio e questa prospettiva anche in numerosi testi posconciliari. Il CCC 1472 richiama formalmente la dottrina delle due pene del peccato, la pena eterna per i peccati mortali e le pene temporali per gli altri peccati e può dunque dire al n.1496 che tra gli effetti spirituali del sacramento si collocano le due "remissiones": "remissio poenae aeternae in quam quis per peccata incurrit mortalia"; "remissio, saltem partialis, poenarum temporalium quae consequentiae sunt peccatorum".

La soddisfazione entra decisamente in questa logica riparatoria, che è del resto intrinseca al processo del perdono, perché parte della disposizione soggettiva richiesta è la volontà riparatoria nei confronti del male fatto. La riparazione non è un *optional*; è un'esigenza di giustizia e dunque o è assolta direttamente dal soggetto o è fatta scontare al soggetto in qualche modo. Abbiamo già ricordato sopra quel che dice la Costituzione Apostolica *Indulgentiarum doctrina* di Paolo VI ai nn. 2-3.

Il penitente che è mosso nel suo pentimento dal timore della pena cerca così principalmente un perdono/condono e lo accoglierà come un atto risolutivo di questioni passate più che come una nuova via di partenza. Certo, in quest'ottica si ricomincia da zero e dunque non si può negare un qualche nuovo inizio ma è più dell'ordine della successione

---

<sup>6</sup> A. VILLIEN, *Absolution*, in *Dictionnaire de Droit Canonique*, I, Paris 1935, 120-123 qui 120.

temporale che della rinnovata configurazione qualitativa dell'esistenza: si chiude un ciclo e se ne ricomincia un altro, probabilmente non molto diverso. Come diceva il p. Marie-Dominique Molinié (1918-2002), in questo orizzonte mentale "l'essenziale della colpa consiste nell'essere materialmente fuori regola"; la confessione ci rimette in regola.<sup>7</sup>

Il quadro delineato dal penitente che è mosso dalla contrizione perfetta è diverso ed è sempre stato riconosciuto come diverso. Quando CCC 1452 descrive la contrizione perfetta così ne parla: è la contrizione che "proviene dall'amore di Dio amato sopra ogni cosa" o "contrizione di carità". "Tale contrizione rimette le colpe veniali; ottiene anche il perdono dei peccati mortali, qualora comporti la ferma risoluzione di ricorrere, appena possibile, alla confessione sacramentale" [Cf. Concilio di Trento: DS 1677].

Essa è, nella dottrina, concepita come un dolore profondissimo ed esteso al peccato in tutte le sue forme perché nasce dalla percezione dell'amore del Padre ferito, violato, offeso; dalla percezione della terribilità del male – qualunque male, specialmente il male direttamente contro l'amore – operato attraverso il peccato, una terribilità mostrata dalla croce di Cristo e dalle conseguenze mortali che esso ha sulla vita dei fratelli.

Questa contrizione, come si sa, in sé rimette ogni peccato, ovvero *genera in sé un'esistenza oltre il peccato* perché si configura come la viva esperienza congiunta del male fatto e dell'amore gratuito di Dio che lo consuma, restituendo la freschezza di una nuova vita. E' esperienza congiunta del dolore e della gioia, è pianto di pentimento e di liberazione per un nuovo futuro. Spesso infatti si congiunge al dono delle lacrime.

Il linguaggio diventa difficile per un moralista quando deve dire questo: sembra quasi che la dottrina morale cattolica sia più capace di parlare della contrizione imperfetta che non della contrizione perfetta. Credo che sia dovuto al fatto che certe cose della contrizione perfetta sono state viste più come "spirituali" che come "moralì", *troppo indipendenti dalle misure razionali della giustizia*, e che poi la contrizione perfetta è un'esperienza meno ordinaria, giacché essa si radica sulla contemporanea esperienza della terribilità intrinseca del male (a partire dal personale

---

<sup>7</sup> È la seconda lettera agli amici, datata Nancy, 30 aprile 1968. Le lettere sono accessibili sul sito: [http://pere-molinie.com/index\\_fr.php?nid=16](http://pere-molinie.com/index_fr.php?nid=16)

male fatto) e dell'immensità dell'amore di Dio: coincide con la conversione radicale o, in ogni caso, in una sua riattuazione ed è uno straordinario momento di incontro "rivelativo" tra la grazia di Dio e la libertà dell'uomo. Un vero battesimo. *Baptismus laboriosus*, appunto. E' ciò che fa davvero della penitenza la sorella del battesimo.

Ne parla, a parer mio, in modo assai interessante il p. Molinié,<sup>8</sup> quando scrive:

La contrizione esige una luce soprannaturale che non è alla nostra portata, sia che siamo abitati dalla Trinità in virtù della grazia santificante, sia, a maggior ragione, che siamo separati da Dio a motivo del peccato mortale. Perciò dobbiamo domandare questa luce, domandarla con insistenza, se non nei termini, almeno nello spirito della vecchia preghiera serale della mia infanzia: "Sorgente eterna di luce, Spirito Santo, dissipate le tenebre che celano ai miei occhi la bruttezza e la malizia del peccato ..." [...] Bisogna quindi chiedere questa luce alla Chiesa e allo Spirito Santo, allo Spirito Santo e alla Chiesa, non all'uno senza l'altra. E' l'insegnamento esteriore della Chiesa, ricevuto con fede e umiltà, che spianerà nel nostro cuore la via all'illuminazione lacerante (*déchirant*) dello Spirito Santo. Un tale atteggiamento è molto meritorio da parte nostra, perché offre efficacemente le tenebre del nostro cuore alla lacerazione che infliggerà loro la Luce divina. Lacerazione molto più dolorosa di tutti gli scrupoli e i sensi di colpa, amarezza molto più amara, ma il cui frutto intimo è la liberazione inenarrabile della beatitudine delle lacrime. Questo è il motivo profondo per cui si incontra così raramente una vera intelligenza del peccato, non solo tra i fedeli, ma anche tra i sacerdoti. Come per la psicanalisi, infatti, bisogna "passarci" per poterne parlare ... e tutto il nostro essere indietreggia di fronte a questo battesimo necessario. Il senso del peccato è il risultato di una vera iniziazione, onerosa quanto le iniziazioni cruente delle religioni pagane. Coloro che non hanno subito quest'iniziazione parlano inevitabilmente del peccato o troppo alla leggera o troppo duramente ... [...] alla loro pastorale manca l'iniziazione insostituibile di cui sto parlando.

Mi sembra qui molto significativo e appropriato l'uso del termine *iniziazione*. P. Molinié ci torna anche in un'altra lettera agli amici.<sup>9</sup> Prima distingue tre tipi di confessione: 1) "Quella del convertito, sia che venga dall'incredulità malgrado il battesimo, sia che abbia abbandonato i sacramenti da molti anni"; 2) Quella del praticante che crede di aver commesso una colpa sufficientemente grave da comportare forse la perdita della divina amicizia, cosa che obbliga a riconciliarsi con Dio prima di fare la

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> È la terza lettera agli amici, sulla confessione, datata Nancy, 15 agosto 1968.

comunione”; 3) “La confessione detta di devozione. Di colui che potrebbe comunicarsi senza confessione ma desidera ricevere l’assoluzione a intervalli più o meno regolari per essere purificato delle sue colpe veniali”. Quindi scrive:

Bisogna capire bene che la confessione per eccellenza è quella del primo tipo: è solo là che si troverà manifestata *nella sua pienezza* il significato profondo del sacramento della Penitenza. Ciò non vuol dire [...] che gli altri due tipi siano senza interesse (il secondo è anzi obbligatorio) ma il loro significato non può essere compreso che a partire dal primo e come una partecipazione allo spirito di questo. Detto altrimenti, per confessarsi “bene” bisogna avvicinarsi il più possibile alla mentalità di un convertito, e questo non attraverso qualche contorsione psicologica ma tentando di comprendere *in verità* su quale punto e in quale senso noi abbiamo bisogno di convertirci. Il perfetto convertito è quello il cui cuore è frantumato dalla contrizione della quale ho parlato in una mia lettera precedente. Avevo detto allora che questa contrizione esige una vera e propria iniziazione fuori della quale ogni contrizione è necessariamente imperfetta. Anche se si tratta di un grande peccatore o di un coriaceo incredulo che ritorna a Dio dopo lunghi anni, la sua contrizione rimarrà molto imperfetta fino a che non avrà fatto l’esperienza di Maria Maddalena o del buon ladrone.

Padre Molinié osserva qui – come di vede – che il sacramento della penitenza è tanto più corrispondente al suo significato quanto più tende ed apre all’esperienza iniziatica della contrizione perfetta, all’esperienza insieme *lacerante* della terribilità del male e *consolante/rinfrescante* dell’amore gratuito di Dio che consuma il peccato rendendo nuova la vita.

Davvero – e sono mie considerazioni – chi incontra/accoglie il perdono in questa iniziazione cambia la vita, entra nella vita nuova, illuminata dalla carità e dalla nuova percezione del male.

E’ oltre la legge ma niente si perde in lui dell’esigenza di giustizia della legge, giacché egli avverte il bisogno di riparare il male fatto, di risanare ciò che è stato ferito, di ristabilire ciò che è stato abbattuto, di restituire – come Zaccheo – quattro volte tanto, di condividere la gioia della liberazione accolta (ancora come Zaccheo: dà la metà dei suoi beni ai poveri).

Sente anche il bisogno talvolta di riparare, per così dire, l’umanamente irreparabile (sottratto ad ogni forma umana di riparabilità, per quanto non perfetta) offrendo se stesso alle vie di giustizia note a Dio, acco-

gliendole come *espiazione* e vivendole come *offerta* assoluta d'amore per i fratelli, ad immagine dell'amore assoluto del Cristo crocifisso.

Naturalmente l'intensità di questa dinamica di esistenza perdonata varia secondo la profondità dell'esperienza di contrizione e la radicalità dell'iniziazione, per usare questo linguaggio, ma le modalità/dimensioni di tale dinamica sono date intrinsecamente alla contrizione perfetta; per l'azione oggettiva del sacramento, poi, *aliquo modo soli Deo noto*, raggiungono anche la persona che entra nell'esistenza perdonata attraverso la contrizione imperfetta, secondo la fede che lo muove e l'apertura interiore all'amore di Dio.

## 4 Conclusione

Se tutto quel che abbiamo fin qui detto ha qualche significato, allora si può forse dire che i due modi fondamentali di approccio al perdono e alla sua accoglienza – i due modi della contrizione – sono due poli “astratti” collocati nello spazio segnato dal male, dall'esigenza di giustizia e dall'impotenza dell'uomo, dall'amore gratuito di Dio e dall'incapacità radicale dell'uomo di meritare tale amore: la concreta condizione personale del penitente si colloca per lo più *tra* questi due poli, immersa com'è nella pesantezza della realtà e di una storia segnata dal peccato, ma anche stimolata costantemente dall'azione divina esterna ed interna, l'azione generata dalla radice battesimale/crismale dell'essere del fedele, dalla Parola e dalle parole della Chiesa.

Secondo il misterioso e solo a Dio noto intersecarsi di tali elementi, il perdono sarà accolto e vissuto dal penitente: nascerà un'esistenza perdonata, prevalentemente nuova e vivificante, tesa a fuggire il male pur non potendo evitare la debolezza, o un'esistenza prevalentemente rimessa in regola, facilmente e ciclicamente ripresa dal peccato (dalla forza di riappropriazione del peccato), del male, qualunque esso possa essere.

A questo punto si aprirebbe il discorso sulla catechesi morale e sulla necessità di orientarla decisamente verso una comprensione adeguata della costellazione linguistica morale sottraendola al dominio legalista. Ma questo è un altro discorso.





# Accogliere il perdono: prospettive teologico - spirituali

Giuseppe Como

## Indice del contributo

- 1 Qualche indicazione dalla storia
- 2 Qualche prospettiva per riscoprire il senso autentico del perdono (sacramentale)

Vorrei anzitutto precisare che cosa intendo personalmente per “prospettive teologico-spirituali”. Il punto di vista, la prospettiva della teologia spirituale è quella dell’esperienza, del vissuto, dell’accoglienza della rivelazione. La specificità dell’approccio teologico-spirituale si riferisce allo studio dell’accoglienza personale, storica e singolarmente concreta (in questo senso “esperienziale”) della verità rivelata e dello stesso agire di Dio *hic et nunc*, nella sua attualità. Se, dell’esperienza, la teologia sistematica enuncia la verità universale che essa riconosce, in un certo senso togliendosi mentre la confessa, la teologia spirituale coglie invece l’aspetto di adesione a tale verità, nel processo dinamico di adeguamento ad essa, di interiorizzazione, di assunzione personale nell’originalità di una vicenda umana singolare e concreta.<sup>1</sup>

La domanda cui dovrei tentare di rispondere potrebbe essere perciò: come cristiani qualificati hanno accolto il perdono di Dio, in particolare nel sacramento della penitenza? E a partire dalla loro testimonianza, cosa vuol dire fare esperienza dell’essere perdonati?

Ma ci sono esperienze, narrazioni di questo tipo? Mentre possediamo una notevole mole di documenti normativi che istruiscono i confessori su come confessare e i fedeli su come confessarsi, non disponiamo purtroppo di molte testimonianze su ciò che i fedeli sperimentano andando a

---

<sup>1</sup> Cf. gli interventi contenuti in *Teologia morale e teologia spirituale. Intersezioni e parallelismi*, Atti del Seminario Nazionale dell’ATISM (Brescia 2-5 luglio 2013), a cura di Aristide Fumagalli, LAS, Roma 2014.

confessarsi.<sup>2</sup> L'ascolto di maestri spirituali può supplire in parte a questa carenza.

## 1 Qualche indicazione dalla storia

a. L'affermarsi della pratica della “*confessione frequente di devozione*”, come via privilegiata se non unica di accesso al perdono di Dio, si generalizza nel popolo cristiano solo nel XX secolo;<sup>3</sup> fino a quel momento, essa riguarda essenzialmente le persone consacrate e le anime devote di una certa élite sociale. La sua diffusione pare dipendere non solo dall'obbligo posto dal Concilio Lateranense IV (1215) della confessione annuale, ma anche dall'emergere di un *bisogno* di confessarsi, alimentato da due significati: una *ricerca di sicurezza* e di garanzia di fronte all'aldilà e una esigenza di *pacificazione della coscienza*, connessa con una lettura di stampo psicologistico della grazia e del peccato. Soprattutto, sembra aver avuto peso il legame che si è instaurato tra confessione e sensibilità escatologica, cioè la prospettiva del giudizio finale, in vista del quale la coscienza popolare ritiene opportuno “stare confessati”. Secondo P. Rouillard, il motivo principale della diminuzione delle confessioni degli adulti a partire dagli ultimi decenni del XX sec. sembra essere il fatto che molti cristiani ormai non credono più all'inferno.<sup>4</sup> Sull'altro versante,

---

<sup>2</sup> A tutt'oggi manca una monografia che tracci l'evoluzione dell'esperienza spirituale connessa a tale pratica, se si esclude l'amplissima e dettagliata voce del *Dictionnaire de Spiritualité* (P. ADNÈS, «Pénitence», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XII/1, Beauchesne, Paris 1984, 943-1010).

<sup>3</sup> Il decreto di Pio X *Sacra Tridentina Synodus* del 20 dicembre 1905, «apre la porta non solo alla comunione settimanale, ma più volte alla settimana e persino quotidiana, di cui determina le condizioni minimali richieste: stato di grazia e intenzione retta». Conseguenza naturale della introduzione della comunione frequente fu il notevole aumento della frequenza della confessione fino agli anni '60 del secolo scorso (cf. P. ADNÈS, «Pénitence», 993). Così la *confessione* è diventata «piuttosto il sacramento caro ai cristiani fervorosi che ne fanno uno *strumento abituale della loro vita spirituale*, che il segno ecclesiale della riconciliazione con Dio per i peccatori che si convertono» (F. SOTTOCORNOLA, «Momenti principali nella evoluzione storica del sacramento della penitenza», *Communio* 40 (1978) 5-21: 15).

<sup>4</sup> Cf. P. ROUILLARD, *Storia della penitenza*, 94. Un autore del XIX sec. osserva che *ci si confessa più per paura*, di Dio e dell'inferno, *che per amore di Dio*: cf. J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono*, 64.

nel sacramento della penitenza i preti hanno esercitato il *ministero della consolazione*: la confessione è stata «apportatrice di grande conforto psicologico al peccatore», mezzo di tranquillizzazione delle coscienze, in quanto «il prete attesta ufficialmente al peccatore il perdono di Dio, gli porta dunque la pace interiore». <sup>5</sup>

b. La letteratura spirituale ha posto tradizionalmente un notevole accento sulla grazia del sacramento della penitenza, come aiuto nella lotta contro il peccato, come occasione di esercizio di molte virtù, per esempio l'umiltà, l'obbedienza, la semplicità, <sup>6</sup> come luce per la conoscenza di sé e appunto come sorgente di pace interiore. <sup>7</sup>

c. La prassi della confessione dei peccati veniali ha veicolato di fatto, almeno fino al XX secolo, una visione del perdono, anche sacramentale, come realtà che appartiene al *rapporto personale con Dio*, mentre la riconciliazione con la Chiesa è stata intesa in senso esteriore e strumentale piuttosto che come elemento costitutivo della stessa riconciliazione con Dio. A sua volta, la *riconciliazione con la Chiesa* è stata ridotta tendenzialmente al rapporto con la gerarchia ecclesiale, isolando quest'ultima dalla comunità cristiana in quanto tale. Le stesse formule di accusa del peccato e di richiesta di perdono che tradizionalmente chiudono la confessione

---

<sup>5</sup> J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono*, 42. Capita di sentire i penitenti riconciliati affermare che dopo la confessione e l'assoluzione "ci si sente più leggeri"...: si allude all'esperienza di "deporre il peccato", e in effetti il messaggio cristiano parla di Gesù che "toglie il peccato del mondo", nel senso che se lo addossa, ne paga personalmente le conseguenze.

<sup>6</sup> «[...] e in questo solo atto della confessione eserciterete più virtù che in ogni altro» (FRANCESCO DI SALES, *Introduzione alla vita devota*, Parte seconda, cap. XIX. Il testo fu pubblicato nel 1609). Poco prima il vescovo di Ginevra aveva ricordato che attraverso la confessione si riceve non solo l'assoluzione dei peccati veniali ma anche «una grande forza per evitarli in avvenire, una grande luce per ben distinguerli e una grazia abbondante per riparare a tutto il danno che essi vi avevano arrecato».

<sup>7</sup> «E' un fatto dimostrato dall'esperienza, che al progresso delle anime nulla contribuisce di più della Confessione e Comunione quotidiana, supposto che agli inizi della vita di perfezione si siano fatte delle buone Confessioni [...] Così, dopo una Confessione ben fatta, l'anima riceve una grande luce per conoscere il suo stato interno, un'umile ed amorosa contrizione, una pace ed una tranquillità di coscienza» (L. LALLEMANT, *La dottrina spirituale*, Piemme-Áncora, Casale M.-Milano 1984, 74-75). L'opera postuma (1694) raccoglie le istruzioni date da L. Lallemant (1588-1635) ai novizi gesuiti.

sacramentale sottolineano la centralità dell'elemento interiore – il dolore per i peccati e il proposito di correggersi – e il senso dell'offesa recata a Dio: cf. *Confiteor*: “per mia colpa, mia colpa, mia grandissima colpa”; e *l'Atto di dolore*: “Mio Dio, mi pento e mi dolgo con tutto il cuore dei miei peccati [...]. Propongo con il tuo santo aiuto di non offenderti mai più [...]”. Manca del tutto il riferimento alla riconciliazione con i fratelli, se non nell'accusa dei peccati e nell'appello all'intercessione contenute nel *Confiteor*: “confesso a Dio onnipotente e a voi fratelli ...”; “e supplico ... voi fratelli di pregare per me”.

**d.** La tradizione ci consegna a proposito del sacramento della penitenza una spiritualità indubbiamente esigente, severa, capace di educare con rigore generazioni di cristiani. In generale, la pratica della “confessione frequente di devozione”, ha contribuito decisamente a custodire nella Chiesa il senso della quotidiana lotta contro il male che insidia l'esistenza di coloro che pure nel Battesimo si sono definitivamente consegnati a Cristo nel popolo di Dio che è la Chiesa.

**e.** Il rischio, soprattutto nelle coscienze meno attente e vigili, è quello di trasformare l'itinerario penitenziale in un immane impegno ascetico, in una “spiritualità della perfezione” fondata sullo sforzo personale più che sull'apertura alla grazia, occupata dal pensiero di non commettere peccato più che conquistata dall'amore.<sup>8</sup> La consapevolezza di mille imperfezioni rischia di alimentare l'idea che sia possibile eliminarle progressivamente con l'applicazione e la perseveranza, mirando a raggiun-

---

<sup>8</sup> In una pedagogia dai toni forti, e sicuramente efficace per la sua parte, si insegna *l'orrore dei peccati*. Una ricerca condotta sui catechismi ufficialmente riconosciuti dall'episcopato francese nel XIX sec. e nei primi decenni del XX sec. rileva la descrizione del peccato come abuso della bontà di Dio e come una realtà che ci rende indegni della sua misericordia. Il peccato è un «crimine», il peccatore un «criminale». Si incrociano talvolta nello stesso testo due prospettive: la vendetta di Dio e il suo giudizio che si realizza nel «tribunale sacro» della confessione, e la sua bontà, che calma l'ansia del peccatore. La vita cristiana, osserva l'autore della ricerca, è «l'avventura del tutto o niente»: o l'orribile peccato che procura i mali più spaventosi oppure la dolcezza inebriante del suo amore (P. MOITEL, «Le langage sur le péché depuis un siècle», *Lumière et Vie* 185 [1987] 5-17: 8-11. Trad. nostra). Non sorprende che – in questa prospettiva – il quarto sacramento sia stato avvicinato ad un “difficile parto”, dove l'arte di confessare somiglia ad un'operazione di «ostetricia spirituale».

gere una sorta di stato di impeccabilità. Non sorprende allora che, pur restando l'abitudine di accostarsi al sacramento della penitenza, molti cristiani abbiano sviluppato – perlopiù inconsciamente – una sorta di “meccanismo di difesa”, che finisce con l'immunizzare nei confronti di un autentico “faccia a faccia” con le proprie infedeltà; in questo senso leggiamo lo sfogo del giovane prete protagonista del più famoso romanzo di G. Bernanos:

Credo che, passata l'adolescenza, pochi cristiani si rendano colpevoli di comunioni sacrileghe. E' così facile non confessarsi per nulla! Ma c'è di peggio; c'è la lenta cristallizzazione, attorno alla coscienza, di piccole menzogne, di sotterfugi, di equivoci [...] A forza d'abitudine, e col tempo, i meno sottili finiscono per crearsi un linguaggio di tutto punto personale che rimane astratto in modo incredibile. Non celano un gran che, ma la loro franchezza sorniona somiglia a quei vetri smerigliati i quali lasciano passare soltanto una luce diffusa in cui l'occhio non distingue nulla. E allora che rimane della confessione? Sfiora appena la superficie della coscienza. Non oso dire che sotto tale superficie si decompone. Si pietrifica, piuttosto.<sup>9</sup>

Evidentemente, solo la semplicità, lo spirito dell'infanzia evangelica permette al sacramento di realizzare la sua efficacia.

## 2 Qualche prospettiva per riscoprire il senso autentico del perdono (sacramentale)

**a. Il senso della conversione e il primato del perdono.** Non è possibile immaginare l'itinerario penitenziale del cristiano e quindi l'esperienza del perdono se non dentro un reale cammino di conversione, dinamica permanente e quotidiana dell'esperienza di fede. Di fatto «dalla pratica sacramentale risulta evidente come la dimensione della conversione, almeno nella maggioranza dei casi, rimane estranea ai cristiani che chiedono il perdono sacramentale».<sup>10</sup> Accolgo qui la proposta, che si presenta

---

<sup>9</sup> G. BERNANOS, *Diario di un curato di campagna*, Oscar Classici Moderni Mondadori, Milano 1991, 75-76.

<sup>10</sup> F. MORRONE, «Le fasi del sacramento della penitenza. Annotazioni pastorali», *Comunio* 194 (2004) 32-44: 33. La stessa “fatica di trovare i peccati” o l'esperienza del ritrovarsi a confessare “i soliti peccati”, come in generale il diffuso “disagio a confessarsi” denunciati sovente dal popolo cristiano possono essere letti come segnali della necessità di rinnovare la proposta della dinamica spirituale della conversione: «Solo quando avre-

del resto come interpretazione fedele della tradizione cristiana autentica, di André Louf (1929-2010), secondo il quale peccato, conversione e grazia (perdono) non sono tre tappe poste normalmente in successione (il peccato all'inizio, la conversione come passo decisivo, infine la ricerca della perfezione) bensì dimensioni costanti dell'esperienza cristiana: siamo peccatori in continuo stato di conversione, costantemente santificati dallo Spirito, peccatori senza sosta perdonati.<sup>11</sup>

L'esperienza del perdono sembrerebbe a prima vista la risposta all'esperienza del peccato, la quale a sua volta sarebbe all'origine del cammino di conversione. In realtà, è un po' meno evidente, ma evangelicamente vero, che l'esperienza del peccato è fondata autenticamente sul *primato dell'amore di Dio offerto nella forma del perdono*:<sup>12</sup> Pietro si scopre peccatore nel momento stesso, e solo nel momento in cui sperimenta la sovrabbondanza del dono di Gesù.<sup>13</sup> Scrive Louf:

Nessuno può conoscere il proprio peccato senza contemporaneamente conoscere Dio: non prima o dopo, ma nel medesimo istante, in una sola e identica intuizione di grazia [...] Così Dio si fa conoscere perdonando, e il peccatore, scrutando l'abisso del proprio peccato, scopre da parte sua l'infinito della misericordia ... [in definitiva] non esiste altro luogo in cui incontrare Dio in verità e conoscerlo, al di fuori della conversione.<sup>14</sup>

La storia dell'esperienza spirituale del sacramento della penitenza mostra talvolta l'affiorare dell'idea che occorra prima rendersi degni del perdono per meritarlo. In realtà, solo il perdono rivela il peccato e

---

mo riacquistato la perduta capacità di conversione, potrà aver successo una riforma della confessione» (K. LEHMANN, «La perduta capacità di convertirsi», *Communio* 40 [1978] 38-45: 44).

<sup>11</sup> Si veda su questi temi uno dei testi principali dell'ex-abate di Mont-des-Cats: A. LOUF, *Sotto la guida dello Spirito*, Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano 1990, in particolare 10-13.

<sup>12</sup> «Ma Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi» (Rm 5,8).

<sup>13</sup> Cf. Lc 5,1-11, in particolare 5,8. Commenta A. Louf: «In Gesù, Pietro ha riconosciuto Dio; nello stesso istante prende coscienza di essere solo un peccatore. E' qualcosa di estremamente normale: appena Gesù si rivela, il nostro peccato è messo in luce; e viceversa: ci è impossibile vedere veramente il nostro peccato finché non siamo nella luce di Gesù» (*Sotto la guida dello Spirito*, 47).

<sup>14</sup> A. LOUF, *Sotto la guida dello Spirito*, 68-69.

«si pente solo colui che ha già trovato il Dio che fa grazia». <sup>15</sup> «Senza la speranza di un tale perdono, come sarebbero possibili la confessione e il riconoscimento del peccato? La verità del perdono è la condizione dell'autenticità della confessione». <sup>16</sup>

«Un uomo disse a Rabi'a: Ho commesso molti peccati e molte trasgressioni: ma se mi pento, Dio mi perdonerà? Rabi'a disse: No, tu ti pentirai, se egli ti perdona». <sup>17</sup> Nei Vangeli, la parabola del servo spietato in Mt 18,21-35 è costruita in maniera splendida per mostrare quanto sia decisivo l'ingresso del "mondo di Dio" e della logica del perdono nel "mondo dell'uomo" dominato dal senso di una giustizia legale. Se noi considerassimo la parabola a partire dal contenzioso tra i due servi e quindi mettessimo da parte il primo quadro che mette il servo dal debito enorme di fronte al padrone magnanimo e compassionevole (vv. 23-27), dovremmo riconoscere il diritto del servo spietato a comportarsi così: potremmo dire che è appunto senza pietà, ma non che sia "ingiusto", potremmo dire che è un uomo dai modi violenti, ma dovremmo attestare che ha ragione. Anche la nostra legislazione fino a tempi non così remoti prevedeva il carcere per i debitori insolventi. Ma avendo davanti a noi la prima scena, l'atteggiamento sorprendente del padrone che oltre ogni aspettativa, oltre quanto il servo stesso – che chiedeva solo un rinvio nel pagamento – osava sperare, condona tutto l'enorme debito, non possiamo trattenerci dal censurare sdegnati il comportamento del servo nei confronti del suo compagno. Ma come? come è possibile che avendo ricevuto un tale condono, non sia capace a propria volta di rimettere un modestissimo credito nei suoi confronti? «E' così ciò che prima pareva normale diventa incomprensibile, del tutto ingiusto. La parabola "mira esplicitamente a porre in risalto una anteriorità", un "antefatto che cambia tutto". Sta qui il capovolgimento, o la conversione, che il Vangelo richiede: guardare le cose a partire da un *antefatto*, cioè dalla "lieta notizia" del perdono immenso di Dio». <sup>18</sup>

<sup>15</sup> K. BARTH, cit. in J. THOMAS, «J'étais pécheur ...», *Christus* 97 (1978) 39-49: 41 (trad. nostra).

<sup>16</sup> R. SCHOLTUS, «Malaise dans la confession», *Christus* 204 (2004) 453-465: 459 (trad. nostra).

<sup>17</sup> *I detti di Rabi'a*, cit. in G. RAVASI, «"Contro di te, contro te solo ho peccato!" (Salmo 51,6)», *Communio* 194 (2004) 8-14: 14.

<sup>18</sup> B. MAGGIONI, *Le parabole evangeliche*, Vita e Pensiero, Milano 1992, 114.

**b. Il senso del peccato e il primato della Parola.** Una volta posto il primato del perdono, non sarà inutile rimettere a tema il senso del peccato, in quanto l'esperienza del perdono sarà tanto più autentica quanto più il credente avrà misurato da quale male Dio lo libera.

La riflessione teologica recente connette a più riprese la questione della perdita del senso del peccato con la necessità di rinnovare il senso della responsabilità individuale e quindi il riconoscimento della dignità personale. L'uomo moderno, si rileva da più parti, soffre di una «illusione di innocenza»: <sup>19</sup> non riuscendo ad assumersi la responsabilità del male, lo attribuisce a «soggetti-alibi», quali la natura, la cultura, la società. Il *senso di colpa* ha preso il posto del riconoscimento della *colpa personale*, <sup>20</sup> si è diffusa la convinzione secondo la quale «l'individuo contemporaneo non è colpevole di nulla. Tutt'al più è malato». <sup>21</sup>

Restituire il senso della libertà colpevole e quindi della possibilità di sbagliare significa dunque da una parte ritrovare gli autentici contorni della dignità della persona come essere responsabile, dall'altra, attraverso la riscoperta della consistenza del peccato, la cui nozione è diventata in molti casi evanescente, contribuisce a rischiarare il mistero stesso di Dio, come colui che ci libera dal peccato stesso. <sup>22</sup> Se l'annuncio cristiano è annuncio di "salvezza", di "redenzione", di "riscatto" – termini che il linguaggio ecclesiale ed ecclesiastico utilizza con non trascurabile frequenza – non è secondario sapere "da che cosa" siamo salvati, da quale schiavitù siamo liberati.

Ma la "buona novella" è che siamo peccatori perdonati, mentre spesso «ci si è immaginato che la buona novella consistesse in questo: teniamo conto del peccato e facciamo del nostro meglio per non caderci»: <sup>23</sup> la

---

<sup>19</sup> Cf. per esempio W. KASPER, «Aspetti antropologici della penitenza», *Communio* 71 (1983) 31-47: 33.

<sup>20</sup> Cf. *ivi*, 37-38. Cf. anche l'analisi della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La riconciliazione e la penitenza*, I.2-3, 47-48.

<sup>21</sup> R. SCHOLTUS, «Malaise dans la confession», 457. L'autore, del Seminario dell'*Institut Catholique* di Parigi, assolve le scienze umane dall'accusa frequente di essere all'origine della attuale *deresponsabilizzazione* del soggetto, ma imputa ad esse di aver generato una «sostanziazione crescente e talvolta contraddittoria dell'analisi dell'umano», mostrando l'estrema complessità di interpretazione del comportamento umano, che rende problematico il giudizio morale sugli atti e le decisioni del soggetto (*ivi*, 458; trad. nostra).

<sup>22</sup> Cf. *ivi*, 458.

<sup>23</sup> A. LOUF, *Sotto la guida dello Spirito*, 63.



vicenda del vissuto spirituale connesso al sacramento della penitenza è sembrata talvolta dominata dalla convinzione che ci salva la “scienza del peccato” minuziosa e insonne. In realtà, «il peccato non è l’oggetto di un sapere ma di una rivelazione»,<sup>24</sup> solo Dio sa cos’è il peccato, solo la parola di Dio proclamata nella Chiesa è in grado di dare un nome al peccato. La diffusa e dichiarata fatica di “trovare i peccati” può essere risolta solo se i credenti vengono educati a lasciarsi dire dalla Parola del Signore che quello che hanno fatto nella loro vita ha il nome di peccato.<sup>25</sup>

Sullo sfondo dell’autentica esperienza cristiana del perdono (e del peccato) sta dunque la realizzazione della effettiva centralità della parola di Dio nella vita della Chiesa, nell’ottica già accolta dal nuovo *Rito della penitenza*, che mette anzitutto il penitente in ascolto della Parola, la quale «illumina il fedele a conoscere i suoi peccati, lo chiama alla conversione e gl’infonde fiducia nella misericordia di Dio».<sup>26</sup> Questa è anche la condizione perché la celebrazione del sacramento «non si risolva in una seduta psicanalitica, in un momento di sfogo o di richiesta di ascolto o conforto [...] che non conduce a conversione»<sup>27</sup> e non veicola il senso del perdono: è esperienza abbastanza comune rilevare come spesso la riconciliazione sacramentale più che i peccati “confessi” i problemi, se non addirittura i peccati degli altri. Basti pensare ai lamenti delle mogli nei confronti dei mariti o viceversa, ai lamenti delle madri nei confronti dei figli ... Nel sacramento, osserva R. Scholtus, si attua una relazione interpersonale asimmetrica (“davanti a Dio”) che contesta l’attuale tendenza psicologista alla “confessione” in pubblico, quella specie di «strip-tease dell’anima» tipico di una «società narcisistica e mediatica» ed espressione di una «compulsione al disvelamento».<sup>28</sup>

<sup>24</sup> R. SCHOLTUS, «Malaise dans la confession», 461 (trad. nostra).

<sup>25</sup> Cf. G. MOIOLI, «Sacramento della riconciliazione e vita spirituale», in ID., *Il peccatore perdonato. Itinerario penitenziale del cristiano*, Piemme, Casale M. 1997, 7-27, in particolare 10-11.

<sup>26</sup> *Rito della penitenza*, Introduzione, n. 17.

<sup>27</sup> F. MORRONE, «Le fasi del sacramento della penitenza», 38.

<sup>28</sup> R. SCHOLTUS, «Malaise dans la confession», 455-456; trad. nostra. Non a caso, uno dei momenti più emotivamente carichi del *Grande Fratello*, prototipo di quelle trame di (dubbia) autenticità e scaltra finzione che sono i *reality* televisivi, si svolge nel c.d. “confessionale”.

**c. Il perdono cristiano celebrato con la mediazione del ministro della Chiesa.** In una Udienda generale del mercoledì, papa Giovanni Paolo II sottolineava il valore della mediazione ecclesiale che si attua nel sacramento della penitenza:

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?" [...] 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 peccati.<sup>29</sup>

L'esperienza cristiana del perdono ecclesiale fa dunque riscoprire il realismo incarnato dell'economia sacramentale: esso sostiene la stessa affettività spirituale di colui che si accosta al sacramento e nell'oggettività del rito – e quindi nell'agire salvifico di Cristo che vi si esprime – accede alla verità del proprio gesto.<sup>30</sup>

Già K. Rahner aveva individuato nella valorizzazione dell'economia dell'Incarnazione, cioè nella legge della storicità incarnata, la giustificazione della "confessione frequente di devozione": «quando ci si confessa,

<sup>29</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Udienda generale*, mercoledì 22 febbraio 1984, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VII/1, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1984, 458-460: 459-460. L'indagine condotta nel 1994 dall'Università Cattolica sulla religiosità in Italia sembra convergere dal punto di vista sociologico con queste linee interpretative, mostrando da una parte come per il 30% circa degli intervistati la difficoltà principale legata alla confessione consista nella convinzione che «non è necessario il sacerdote, basta pentirsi davanti a Dio», dall'altra come quasi il 20% del campione si trovi a disagio di fronte al «modo di confessare di alcuni preti» (V. CESAREO – R. CIPRIANI – F. GARELLI – C. LANZETTI – G. ROVATI, *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano 1995, 83-84).

<sup>30</sup> Cf. P. GERVAIS, «L'Exhortation apostolique "Reconciliatio et paenitentia"», 213-214.

si dà al proprio pentimento una forma concreta, visibile e udibile [...] D'altra parte, nell'uomo che si confessa, l'azione di Dio acquista pure una forma in qualche modo tangibile: essa si indirizza a lui in maniera sensibile attraverso un atto speciale della Chiesa».<sup>31</sup>

“Dare al proprio pentimento una forma concreta, udibile”: in questa prospettiva non va sottovalutata l'importanza di “dire il peccato”, di “buttarlo fuori” come gesto che anche simbolicamente manifesta la volontà di prendere le distanze dal peccato stesso, naturalmente non fine a se stesso ma come inizio di un cammino di ritorno, di conversione: saremmo supponenti o sciocchi a disprezzare questo tipo di “economia” così “a misura d'uomo”, così consona alla *carne* di cui siamo fatti. Mi pare un necessario antidoto contro lo spiritualismo disincarnato del “chiedo perdono a Dio nel mio cuore”, eretto spesso a rivendicazione del “diritto” ad un rapporto “diretto”, “immediato” del credente con il suo Signore.

Naturalmente, in questa direzione bisognerà guardarsi dal rischio di legare immediatamente la realtà del sacramento a un discorso antropologico, valorizzando le categorie antropologiche generali di rito e di simbolo – il “proprio” della nozione universale di rito è appunto quello di esprimere un “rapporto con il corpo”, sia fisico individuale che sociale e culturale – , “bypassando” la dimensione propriamente ecclesiologicala, che è quella tipica del sacramento cristiano.

**d. La riconciliazione con la Chiesa e la dimensione comunitaria e quotidiana del perdono.** L'analisi storica ha evidenziato la necessità di recuperare all'itinerario penitenziale del cristiano e in particolare al sacramento della penitenza una dimensione comunitaria piuttosto sbiadita. La riconciliazione non riguarda unicamente il cuore, senza legami con il contesto più ampio della comunità dei fratelli.

Sul versante dell'esperienza cristiana e della prassi pastorale, le possibilità di sviluppo sembrano aprirsi su due direttive. Anzitutto, più sul versante del riconoscimento delle colpe e come educazione al senso della solidarietà nel bene e alla ammissione della complicità nel male presenti nella comunità, andrebbero incentivate forme di riconciliazione tra i membri della comunità stessa, come la pratica della correzione fraterna

---

<sup>31</sup> P. ADNÈS, «Pénitence», 998.

(esplicitamente raccomandata da Gesù<sup>32</sup> ma di cui crediamo non si sia ancora trovata una forma soddisfacente di attuazione a livello ecclesiale) o ancora la valorizzazione (delicata, sapiente) della confessione reciproca delle colpe («Confesso a Dio onnipotente e a voi fratelli...») in talune circostanze della vita ecclesiale.<sup>33</sup> Possiamo anche ricordare al proposito, perché inserite nella celebrazione eucaristica e quindi aventi carattere comunitario, pur presentandosi per buona parte come atti individuali, le *forme celebrative penitenziali non sacramentali*, che meriterebbero di essere adeguatamente valorizzate: il rito penitenziale all'inizio della Messa, che è personale ma anche comunitario, il *Gloria* ("Tu che togli i peccati del mondo abbi pietà di noi"), il *Padre nostro* (che lega il perdono di Dio al perdono nei confronti del fratello: "come noi li rimettiamo ai nostri debitori"), lo scambio del gesto di pace.

In secondo luogo, si tratterebbe di ripensare in maniera opportuna le forme della "soddisfazione" imposta (o proposta) al penitente perdonato, al fine di rendere concreta, sperimentabile la dimensione sociale, e anzitutto ecclesiale, del perdono ricevuto. Si tratta insomma di individuare gesti, scelte, luoghi, che manifestino come l'accoglienza del perdono introduca in una rinnovata modalità di relazioni fraterne. La triade biblica *preghiera, elemosina, digiuno* costituiva anticamente il nerbo della penitenza "ordinaria" dei cristiani: anche di queste pratiche andrebbero illuminati gli aspetti ecclesiali, come l'intercessione, la prossimità a forme di povertà di cui in qualche modo il peccatore perdonato può ritenersi responsabile, il senso di solidarietà con i più poveri che il digiuno esprime (per es. nella forma delle c.d. "cene del povero"). Forme moderne della penitenza quotidiana non meramente individuali potrebbero essere anzitutto ogni tentativo che miri a porre rimedio, per quanto possibile, al male compiuto: paradigmatica è la decisione di Zaccheo di "restituire quattro volte tanto" a coloro ai quali avesse rubato qualcosa (Lc 19,8). Ma anche

---

<sup>32</sup> Cf. Mt 18, 15-17.

<sup>33</sup> Si veda la prassi del *Capitolo delle colpe* e, oggi, della *Revisione di vita* in ambito monastico: cf. F. MOSCONI, «Vita monastica e forme penitenziali extrasacramentali», *Communio* 40 (1978) 85-93 (in partic. 89-93). Accenniamo solamente alla questione della *sollecitudine* della comunità per la conversione del singolo peccatore: in quali forme la comunità può e deve interessarsi al peccato del singolo, in vista di "guadagnare il fratello"? Si vedano le riflessioni su questa tematica nel Nuovo Testamento in G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, 51-53.

l'assunzione quotidiana delle proprie responsabilità, il compimento diligente del proprio dovere, l'impegno per la giustizia, la sopportazione quotidiana delle persone con cui si vive e in sintesi tutto l'arco ricoperto dalle tradizionali "opere di misericordia" corporali e spirituali.<sup>34</sup>

Questo discorso ci ricorda che, più in generale, gioverebbe ad una significativa espressione dell'itinerario penitenziale e quindi anche ad una più efficace celebrazione del sacramento stesso della penitenza e ad una più autentica esperienza del perdono il riconoscimento di una *figura più completa e credibile di vita cristiana*, non limitata alla "vita interiore" o alla preghiera o in generale non ricondotta ad una figura sostanzialmente monastica di sequela del Signore. E' abbastanza comune constatare come gli ambiti della vita professionale o della vita civile siano normalmente esclusi dalla materia delle confessioni, se non sotto il profilo delle relazioni personali (invidie, antipatie, incomprensioni ecc.). Manca generalmente una analisi sincera dei propri comportamenti sotto il profilo della giustizia, della legalità, del rispetto delle norme della convivenza civile, dal Codice della strada alle norme fiscali, ai comportamenti nell'ambito economico e amministrativo (corruzione, concussione, interessi personali in atti pubblici), al rispetto per l'ambiente ecc.

E' sul piano ecclesiale, in definitiva, che va ritrovato il valore della Riconciliazione sacramentale nell'ambito dell'esperienza cristiana. Se è vero che la celebrazione del sacramento della Penitenza anche per i peccati veniali, difesa dal nuovo *Ordo*,<sup>35</sup> è come una "estensione" del sacramento che per sé dovrebbe rivestire carattere di eccezionalità, non è senza senso la sua collocazione all'interno dell'itinerario normale di conversione del cristiano. La Chiesa rimane il "luogo" in cui lo Spirito è dato e agisce per la remissione dei peccati e ricorrendo al sacramento anche per i peccati non gravi non si fa che sottoporre ad essa «le difficoltà, le incertezze, i rallentamenti del proprio cammino di conversione, onde

---

<sup>34</sup> Sembra stimolante chiedersi anche se non sia possibile valorizzare i gesti esteriori e visibili della penitenza, perché l'enfasi del processo penitenziale non si concentri esclusivamente sulle disposizioni interiori: si può rileggere oggi il tema della "laboriosità" della penitenza antica in relazione ai peccati gravi? Qual è, non solo il "tempo", ma lo "spazio" della conversione? Pensiamo per esempio al pellegrinaggio come forma ordinaria nel Medioevo del processo penitenziale, o alla vicenda concreta di Ignazio di Loyola, che fa della *peregrinatio* lo "spazio" della sua conversione.

<sup>35</sup> *Rito della penitenza*, n. 7.

essere guariti dalla forza dello Spirito di Gesù Cristo»,<sup>36</sup> contribuendo così il sacramento, *per la sua modalità propria*, a mantenere «nella comunità cristiana e nei singoli il senso del peccato, della conversione, della misericordia vittoriosa, della Chiesa come la realtà stessa della riconciliazione [...]».<sup>37</sup>

La penitenza cristiana richiama con particolare efficacia la dimensione di “giudizio” e di “riconciliazione” della salvezza offerta in Cristo. Ma la riconciliazione con Dio e con la comunità cristiana sono inseparabili. Se il Battesimo è radicalmente accoglienza dell’Alleanza che Dio offre nella Pasqua di Gesù, esso è insieme realtà che “aggrega” alla moltitudine visibile dei credenti. Dunque il peccato, che quando è grave costituisce una “rottura”, negli altri casi pur sempre un “indebolimento” dell’appartenenza a questa comunione visibile e storica che è la Chiesa, nella quale concretamente si snoda la relazione con il Dio di Gesù, richiede un gesto umano di “riammissione” o comunque di “riconciliazione” anche con la comunità dei credenti. Tale gesto non sarà sempre, anzi non sarà *normalmente*, per ogni peccato anche “leggero”, un gesto sacramentale, non avrà nemmeno necessariamente un’espressione *esplicitamente* comunitaria, e tuttavia il sacramento resta a dire l’insuperabilità di questa dimensione ecclesiale del perdono del peccatore.<sup>38</sup>

Il discorso è impegnativo anche per la Chiesa: il Signore risorto che dice ai suoi discepoli: “Ricevete lo Spirito Santo, a chi rimetterete i peccati saranno rimessi...” , dice alla sua Chiesa, come comunità cristiana strutturata gerarchicamente, che essa *può* riaccogliere il battezzato peccatore, e quindi *deve* riaccogliere, deve essere la comunità della misericordia, comunità che dà la pace, comunità di perdonati.

Così anche sotto questo aspetto il sacramento della penitenza *forma* il cristiano: la comunità che celebra, la comunità che accoglie, il senso fondamentale della misericordia, il perdono come stile abituale, la coscienza di essere perdonati, il dovere di non escludere e di riaccogliere, sono tutte dimensioni del mistero della Chiesa [...]. La celebrazione del sacramento è come una delle punte di massima concentrazione di un costume, di

<sup>36</sup> G. MOIOLI, «Il nuovo “Ordo paenitentiae”», 73.

<sup>37</sup> G. MOIOLI, «Il nuovo “Ordo paenitentiae”», 73-74.

<sup>38</sup> Rimane aperta però la *questione del perdono oggi*: è sempre possibile perdonare? fino a dove si può perdonare (genocidi, stermini di massa...)? E’ la questione stessa della *legittimità del perdono*.

una mentalità, di un ambiente, di un luogo di misericordia che è l'intera comunità cristiana.<sup>39</sup>

Riscopriamo che la Chiesa è il luogo dell'alleanza che riconcilia: anche questo ci fa diventare cristiani.

Possiamo trarre in sintesi due conclusioni. Anzitutto, ci pare di poter interpretare la storia dell'esperienza cristiana del perdono sacramentale nel senso che ciò che va messo in discussione non è il sacramento in quanto tale e neppure, radicalmente, una determinata modalità della sua attuazione concreta, quanto piuttosto una determinata interpretazione del suo significato, che si è addossata alla prassi della "confessione frequente di devozione", senza però che si possa identificare riduttivamente con tale prassi. In questione è una determinata prospettiva con cui sono stati presentati e vissuti i temi cristiani del peccato, della conversione, del perdono di Dio e della giustizia del credente. In questo senso si dovrà evitare di perpetuare gli aspetti più deteriori di quella prassi, a cominciare dall'estesa *mentalità legalistica*.

In secondo luogo, si può dire che dal punto di vista teologico-spirituale la preoccupazione maggiore deve essere quella che il sacramento non esaurisca, non sequestri tutto il discorso e soprattutto la pratica della conversione e del perdono nella Chiesa. Questa sarà anche la condizione perché il sacramento stesso della penitenza ritrovi più limpidamente il suo significato nella vita delle comunità cristiane.

---

<sup>39</sup> G. MOIOLI, «Sacramento della riconciliazione e vita spirituale», in ID., *Il peccatore perdonato. Itinerario penitenziale del cristiano*, Piemme, Casale M. 1997, 7-27.





# Indice

<b>Introduzione</b>	<b>1</b>
1 La dottrina della riconciliazione e le vie della penitenza	1
2 La struttura del Corso di Aggiornamento	3
3 Alcune questioni da approfondire	3
<b>Il quarto sacramento: modelli teologici e questioni nel post - concilio</b>	<b>9</b>
1 Il modello scolastico-tridentino	12
2 La penitenza come giudizio	16
3 Il modello antropologico	23
4 Riconciliazione con la chiesa	29
5 La conversione del battezzato	36
6 Conclusione	41
<b>Il dono della riconciliazione e le sue mediazioni. Schemi e modelli neotestamentari</b>	<b>45</b>
1 «Riconciliazione» e «pace»	46
1.1 Statistica dei vocaboli e provenienza del lessico della riconciliazione	46
1.2 Il testo chiave sulla riconciliazione: 2Cor 5,18-6,2	49
1.3 La pace come esito della riconciliazione avvenuta	54
2 Altre immagini di riconciliazione: espiazione e remissione dei peccati	55
2.1 Sacrifici che riconciliano l'uomo con Dio: il lessico dell'espiazione	56
2.2 Riconciliati in forza della remissione dei peccati	59
3 La «remissione» in senso teologico, nell'opera lucana	62
3.1 L'uso teologico di ἀφίημι in Luca e Atti	63
3.2 L'uso teologico di ἄφεσις in Luca e Atti	64
3.3 Bilancio sull'opera lucana	69
4 Il «modello matteoano» di remissione dei peccati	70

4.1	Gli usi teologici del sostantivo e del verbo nel vangelo di Matteo	71
4.2	Il ministero di Giovanni il Battista (3,1-6)	72
4.3	Il nome «Gesù» (1,21)	73
4.4	Un potere dato al Figlio dell'uomo e agli uomini (9,2-8)	74
4.5	Legare e sciogliere dentro la chiesa (16,19 e 18,18)	76
4.6	Il sangue di Gesù e la remissione dei peccati (26,28)	80
4.7	La remissione dei peccati nella vita ecclesiale (6,12.14-15 e 18,21-35)	85
4.8	Bilancio sul tema della remissione dei peccati in Matteo	90
5	Il «modello giovanneo» di remissione dei peccati	92
5.1	Dalla mediazione cristologica a quella ecclesiologica	92
5.2	I testi sul peccato e la sua remissione in 1Giovanni	94
6	Conclusione	98

### **L'eucaristia sacramento della riconciliazione.**

<b>In ascolto di alcune testimonianze patristiche</b>		<b>101</b>
1	Il magistero di papa Francesco	102
2	Il contributo di Ambrogio	106
3	Il contributo di Cirillo di Alessandria	109
4	Prime conclusioni ed apertura ad altri testi patristici	115
5	Una tensione dialettica da non trascurare	118
6	La questione sottesa alla tensione dialettica	128
7	La posizione di Teodoro di Mopsuestia	131
8	La posizione di Filosseno di Mabbug	134
9	Ulteriori conclusioni	138
10	Considerazioni finali	139

### **Le forme celebrative della penitenza prima del Vaticano II**

1	La penitenza antica o canonica (secc. IV-VI)	144
1.1	I peccati sottoposti alla penitenza canonica	144
1.2	L'organizzazione del cammino penitenziale	145
1.3	Le caratteristiche della penitenza canonica	148
1.4	La prospettiva teologica sottesa	150
1.5	La crisi della penitenza canonica	151

2	La penitenza tariffata	152
2.1	Le origini della nuova prassi	152
2.2	Le caratteristiche della nuova forma penitenziale	153
3	Dalla penitenza tariffata alla confessione	155
4	La successione delle forme storiche e l'istituzione da parte di Cristo	158

## **L'attuazione della riforma della Penitenza voluta dal Concilio Vaticano II**

**161**

1	Metodo e criterio della riforma della Penitenza indicato dal Concilio Vaticano II	161
1.1	Il mandato riformatore di <i>Sacrosanctum Concilium</i> 72	162
1.2	La categoria conciliare della "riconciliazione con la Chiesa" (LG 11)	164
1.3	Gli equivoci nella recezione postconciliare della nozione di <i>reconciliatio cum Ecclesia</i>	167
2	L'attuazione del mandato conciliare nell' <i>Ordo Paenitentiae</i> di Paolo VI	168
2.1	Le proposte di riforma del <i>coetus XXIII bis De Paenitentia</i>	169
2.2	Gli interventi regolatori della Congregazione della Dottrina della Fede	174
2.3	La seconda commissione De Paenitentia e la redazione dell'OP	178
3	Il rilancio del progetto di riforma penitenziale al Sinodo dei vescovi del 1983	190
3.1	La riproposizione dei problemi e degli schieramenti opposti	190
3.2	Proposte di riforma dei Padri in continuità con SC 72	191
3.3	Le decisioni finali dell'esortazione post-sinodale <i>Reconciliatio et Paenitentia</i>	195
4	Il sacramento della Penitenza e della Riconciliazione nel Catechismo della Chiesa Cattolica	197

---

5	Osservazioni in margine all'esecuzione del mandato di SC	
	72	201
	<b>Accogliere il perdono: prospettive morali</b>	<b>205</b>
1	Considerazioni introduttive	205
2	La centralità – nella storia cattolica – della relazione tra perdono e riparazione del male fatto. L'irreparabilità ultima del male <i>ex parte hominis</i>	207
	2.1 L'inseparabilità tra perdono e riparazione	208
	2.2 La consapevolezza di un qualche carattere irreparabile del male	211
3	Il perdono tra attrizione e contrizione	213
4	Conclusione	219
	<b>Accogliere il perdono: prospettive teologico - spirituali</b>	<b>221</b>
1	Qualche indicazione dalla storia	222
2	Qualche prospettiva per riscoprire il senso autentico del perdono (sacramentale)	225







Affrontare il tema teologico della riconciliazione significa andare al centro dell'esperienza cristiana, fondata essenzialmente sulla salvezza che il Padre dona all'umanità in Gesù Cristo e rende efficace nelle persone e nella storia attraverso l'azione dello Spirito. Se l'origine ultima del dono della riconciliazione è indiscutibilmente l'azione salvifica del Dio trinitario, ben più problematica appare la forma della sua mediazione sacramentale, tanto nel sacramento della penitenza, quanto nell'eucaristia. Occorre dunque mettere a fuoco le ragioni e le caratteristiche di questa articolazione, per cogliere al suo interno l'identità propria del quarto sacramento.

Il corso di aggiornamento dell'Associazione Teologica Italiana, di cui si offrono gli Atti, ha offerto un percorso di riflessione su questo complesso insieme di problemi. In primo luogo, sono stati messi a tema i modelli con cui la teologia cattolica ha interpretato il sacramento della penitenza nel periodo postconciliare, in modo da evidenziare i nodi problematici relativi alla teologia del quarto sacramento. La risposta alle questioni poste in campo è stata certata anzitutto ritornando alla Scrittura, con una trattazione sulle molteplicità delle mediazioni della riconciliazione nel Nuovo Testamento. Si è indagato poi lo stretto rapporto tra il momento penitenziale e quello eucaristico negli scritti di due padri della Chiesa, Ambrogio e Cirillo di Alessandria. Si è passati quindi ad interrogare la liturgia del sacramento della penitenza, cogliendola nel suo sviluppo, prima del Vaticano II e nel periodo post conciliare. Il momento conclusivo è stato dedicato alla dimensione antropologica della riconciliazione, riflettendo sui modi in cui questo dono, nella sua articolata mediazione sacramentale, si intreccia con la complessa struttura psichica dell'essere umano e rende possibile la sua risposta sul piano morale e spirituale.

ISBN 9788897835462



9 788897 835462