

UNA LETTURA DEI TESTI DEL CONCILIO DI TRENTO SUL SACRAMENTO DELLA PENITENZA IMPLICANZE ECUMENICHE

1. LA PENITENZA NELLA CHIESA ANTICA

E' comprensibile come il nuovo testamento non abbia sviluppato esplicitamente il tema della penitenza post-battesimale: l'attenzione delle comunità apostoliche era rivolta alla prima conversione a Cristo, suggellata dal battesimo. L'aspettativa dell'incontro con Cristo glorioso non rendeva ancora acuto il problema come dovesse comportarsi la chiesa riguardo a coloro che dopo il battesimo si fossero separati da Cristo con il peccato personale. Anche quando si cominciò ad illustrare la possibilità e la necessità della seconda conversione, l'esposizione restò largamente limitata dalle polemiche del tempo. Così che le opere di Erma e di Tertulliano per esempio non ci permettono di ricostruire la prassi penitenziale del loro tempo. Scelgo perciò come immagine-guida per l'interpretazione dei testi frammentari anteriori e posteriori, la più antica esposizione completa della prassi penitenziale, presente nella *Didascalia*, ossia nella *Dottrina cattolica dei dodici apostoli e dei santi discepoli del nostro Salvatore*¹.

La cura pastorale deve tendere ad evitare che i fedeli cadano in peccato; e quando hanno peccato, deve accoglierli come ha fatto Cristo, riportandoli alla piena unità con la chiesa: "O vescovo, conserva in quanto puoi quelli che non peccarono, perché rimangano senza peccato, e ricevi sanando quelli che si convertono dai peccati"². Il processo della penitenza ecclesiale viene descritto in cinque tempi successivi, tutti finalizzati alla riconciliazione. *Il primo tempo* inizia quando il peccatore ostinato viene escluso dalla comunità ecclesiale, con una specie di scomunica, pronunciata in maniera drammatica davanti alla comunità riunita in assemblea³. *Il secondo tempo* comincia subito dopo l'espulsione. I fedeli, che hanno escluso dalla comunità il peccatore, sono ancora riuniti nell'adunanza a pregare. Alcuni si mostrano duri, e non usano misericordia verso i peccatori, scacciandoli, come se questi non avessero possibilità di penitenza. Il rigorismo viene condannato, senza fare eccezione per alcuna colpa, anche gravissima. Ci si appella al modo di agire di Dio, che a tutti peccatori offre la speranza del perdono. *Il terzo tempo* ha luogo quando il peccatore, convinto dall'annuncio della Parola di Dio, dalle preghiere e dalle penitenze della comunità ecclesiale di aver bisogno di perdono, ritorna e chiede la

¹ Possediamo un testo siriano; il testo greco è parzialmente ricostruibile, perché inserito con pochi cambiamenti in un'opera greca del secolo IV, le *Costituzioni Apostoliche*. Uso la traduzione latina di F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderbon 1905¹, confrontandola con la traduzione francese del F. NAU, *La Didascalie des douze apotres*, Les Belles Lettres, Paris 1912¹. La *Didascalia* è opera di un vescovo, forse di origine giudaica, vivente in Siria, che nella prima metà del III secolo (sembra intorno il 230) scrisse il libretto, destinato all'istruzione pastorale, disciplinare e liturgica di altri vescovi. L'opera è particolarmente adatta per una ricerca sulla storia della penitenza cristiana per la sua antichità e per la ricchezza delle informazioni in essa contenute: ed è importante anche perché l'autore voleva comunicare ai suoi colleghi la testimonianza di una prassi, che egli considerava tradizionale e destinata ad essere universalmente adottata. I punti di vista teologici controversi, che allora agitavano le Chiese dell'Occidente e dell'Africa, sono completamente assenti dalla *Didascalia*, che tratta dei problemi con tale disinvoltura che sembra interprete di una fase storica anteriore, non solo alle polemiche montaniste, che dilagavano dal primo decennio del III secolo, ma addirittura all'insegnamento apocalittico di Erma (verso 150). La dottrina penitenziale dell'autore è stata analizzata da P. GALTIER, *Aux origines du sacrament de la pénitence*, P.U.G., Roma 1951, pp. 157-221 e da K. RAHNER, *La penitenza della chiesa. Saggi storici e teologici*, Paoline, Roma 1964, pp. 429-472.

² *Did. 2, 24*; ed. FUNK, 90.

³ "Quando ti accorgi (o Vescovo) che qualcheduno ha peccato, mostrati indignato, e ordina di espellerlo; e quando è uscito, lo rimproverino, trattenendolo fuori della chiesa..."*Did. 2, 16: ib. 60.*

riconciliazione. Allora il vescovo lo fa introdurre nell'assemblea, esamina le sue disposizioni e determina ciò che egli deve fare⁴. Il *quarto tempo* consiste nel fare opere di penitenza. Si raccomanda il digiuno, la preghiera e l'ascolto della Parola di Dio. Occorre notare che il motivo per cui si devono compiere opere penitenziali non consiste nella soddisfazione che il peccatore deve offrire alla giustizia divina, ma piuttosto come esigenza per la guarigione interiore e come un postulato dell'autodifesa della comunità intera. Il *quinto tempo* si concretizza nell'assoluzione del penitente. Consiste nell'orazione della chiesa, nell'imposizione delle mani da parte del vescovo e nella introduzione del penitente all'assemblea della preghiera, cioè alla piena partecipazione liturgica⁵. L'effetto di questo intervento ecclesiale, non è dunque solamente la riammissione giuridica, disciplinare, esterna del peccatore nell'assemblea. Si tratta di un atto efficace come il battesimo, che ridona il possesso dello Spirito Santo. Per mezzo di questo atto si dà ai penitenti la remissione dei peccati⁶; i peccatori ridiventano "sani e immacolati", partecipi della speranza, reintegrati nella chiesa⁷. La riconciliazione ecclesiale ha dunque un triplice effetto: la comunicazione del dono dello Spirito Santo, la restituzione della sanità spirituale personale, la restaurazione dell'unità piena con la chiesa. Si realizzano le parole del Salvatore secondo Mt 18, 15-18 e Gv 20, 19-23, applicate alla remissione ecclesiastica dei peccati⁸.

2. UNA SVOLTA DECISIVA

Avvenne fra il VI e l'VIII-IX secolo. Monaci itineranti, provenienti dalle isole britanniche, introdussero nel continente un uso particolare. Specialmente in Irlanda, la penitenza non era celebrata una sola volta in vita; poteva essere imposta da qualsiasi sacerdote in qualsiasi giorno; e, fatto molto più importante, l'ordine delle opere penitenziali e dell'assoluzione era stato capovolto: il peccatore pentito riceveva immediatamente dopo l'accusa l'assoluzione; le opere penitenziali dovevano essere compiute in seguito, secondo le tariffe fissate nei *Libri penitenziali*. Quest'uso, corrispondente alle esigenze pastorali della chiesa occidentale, fu universalmente accettato; soltanto per certi delitti pubblici la gerarchia cercò, almeno ancora per un certo tempo, di mantenere l'uso di far precedere all'assoluzione diverse forme di penitenze.

Nei secoli XIII-XIV, scompaiono gli ultimi ricordi della penitenza pubblica, e il rigore delle tariffe viene progressivamente attenuato. Lentamente, la celebrazione della penitenza arrivò ad assumere la forma odierna. La confessione auricolare (privata e segreta) si impose all'attenzione dei fedeli e dei pastori, così che in tutte le lingue il sacramento della riconciliazione prese il nome di confessione. L'evoluzione fu sancita dal *Concilio Lateranense IV*, che nell'anno 1215 prescrisse a tutti i fedeli la confessione annuale⁹. La soluzione presentò notevoli vantaggi. Infatti, soprattutto per opera dei francescani e dei domenicani, divenne un mezzo potente di rinnovamento spirituale. Ma è innegabile che il nuovo sistema portò anche gravi inconvenienti. Il perdono dei peccati finì con l'apparire un affare privato tra il fedele e Dio, mediato dal sacerdote, non più considerato nel suo ruolo di presidente dell'assemblea ma come un magistrato, un giudice, che risolve una vertenza processuale. In questo contesto, non è stato sempre facile capire perché Dio esigesse l'intervento del ministro ordinato nel ridonare la grazia al peccatore. Di fatto, la necessità della confessione è stata difesa ricorrendo spesso ad una concezione giuridica: i fedeli hanno l'obbligo di confessare tutti i peccati mortali al ministro ordinato. Questa problematica, piena di tensioni che non vengono risolte ma piuttosto acuite dalle sottili riflessioni e distinzioni dei teologi nominalisti, costituisce un terreno assai fecondo per gli sviluppi successivi, soprattutto in rapporto alla dottrina dei Riformatori del secolo XVI.

⁴ *Did* 2,16: *ib.* 60.

⁵ *Did* 2,41: *ib.* 128-130.

⁶ Cf. *Did.* 2,18; 2,20: *ib.* 64,74.

⁷ *Did.* 2,20: *ib.* 76.

⁸ *Did.* 2,11-12: *ib.* 46-48.

⁹ Cf. *DH* 812. La sigla indica la nuova edizione dell'opera classica di H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum ac declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. HÜNERMANN, Dehoniane, Bologna 1995.

3. LA TEOLOGIA DELLA PENITENZA DI M. LUTERO

Verso la fine del medioevo, nel contesto delle dispute teologiche del tempo, la chiesa rifiutò decisamente alcune posizioni contrarie alla dottrina e alla prassi penitenziale allora vigente¹⁰. La posizione teologica di più ampia portata fu quella di M. Lutero, che con la pubblicazione delle *Tesi sulle indulgenze* (31 ottobre 1517) mosse critiche fondamentali alla concezione cattolica del sacramento della penitenza¹¹. In una lunga dichiarazione al Papa dal titolo *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* del 1518, Lutero sostenne che la penitenza prescritta da Cristo non è un sacramento, perché mentre quella è immutabile per diritto divino, questa è variabile: è infatti di origine ecclesiastica. La vera remissione dei peccati si ha con la predicazione del Vangelo, che suscita la fede, per cui il credente crede di essere perdonato da tutte le sue colpe¹². L'uomo si trova nell'impossibilità radicale di opporsi al peccato. Lunghi dall'essere un moto libero della volontà contro il peccato, la penitenza consiste solo in un dolore sperimentato dal peccatore a causa del suo misero stato di dannazione, in cui il peccato originale e quello attuale l'hanno inabissato. Il peccatore, nella misura in cui prende coscienza del proprio stato, comincia a provare una specie di *contrizione passiva*, cioè un senso di morte, un tormento della coscienza; è la parola di Dio che suscita questo stato. Il peccatore è gettato nel terrore, nella disperazione al pensiero del giudizio tremendo che lo attende. Ma il peccatore percepisce anche la consolazione e le promesse della grazia, che il vangelo ha connesso alle minacce di Dio. Si abbandona con fiducia al Signore, il quale, imputandogli i meriti di Cristo, lo ritiene giustificato¹³. In questa prospettiva Lutero rifiuta la dottrina dei cattolici sulla contrizione: il timore dei castighi divini, minacciati all'uomo a causa dei peccati, accompagnato alla confidenza nelle proprie opere per

¹⁰ Cito alcuni documenti significativi: 1) *Concilio di Costanza* nel 1415 condannò Wiclif, il quale riteneva: "Si homo fuerit debite contritus, omnis confessio exterior est sibi superflua et inutilis"; 2) Martino V, Bulla *Inter cunctas. Interrogationes Wiclifitis et Husitis proponendae*, propositio n. 20: "Item, utrum credat, quod christianus ultra contritionem cordis, habita copia sacerdotis idonei, soli sacerdoti de necessitate salutis confiteri teneatur, et non laico seu laicis quantumcumque bonis et devotis"; 3) *Concilio di Firenze* annovera tra gli atti indispensabili del penitente la confessione orale integra di tutti i peccati, di cui si ha memoria, al sacerdote; 4) Bulla *Licet ea quae de nostro mandato* di Sisto IV, in cui vengono condannate otto proposizioni di Pietro di Osma.

¹¹ *Le tesi sulle indulgenze* del 1517 si possono leggere in *Scritti Religiosi di Martin Lutero* a cura di V. VINAY, Utet, Torino 1967, pp. 164-177. Propongo le opere di M. Lutero del periodo 1515-1520. 1) *Divi Pauli apostoli ad Romanos epistola* (1515-1516). WA 56: *Doctor Martin Luthers Werke. Kritische Ausgabe*, Weimar, 1883ss., voll. 1ss. Si può usare l'edizione in lingua italiana curata da F. Buzzi: *Martin Lutero, La Lettera ai Romani (1515-1516)*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991. Si tratta di una pregevole edizione con un saggio introduttivo sui vari aspetti della teologia di Lutero. 2) *Divi Pauli apostoli ad Ghalatas epistola* (1516-1517): WA 57,II. 3) *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum (1517)*: WA 51 (ed. italiana a cura di V. Vinay, *Scritti religiosi di Martin Lutero*, Utet, Torino 1967, pp. 165-177). Interessano particolarmente le tesi: 1-4, 30, 40, 52-53, anche se il contesto sia storico sia teologico dev'essere tenuto presente; perciò è bene leggere l'intero testo. 4) *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*: WA 1, pp. 525-574. 5) *Sermo de poenitentia P. M. Lutheri augustiniani* (1518): WA 2, pp. 319-324. 6) *Adversus execrabilem antichristi bullam Mar. Lutheri* (1520): WA 56, pp. 597-612. 7) *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X novissimam damnatorum* (1520): WA 56, pp. 94-151. 8) *De aptivitate babilonica ecclesiae* (1520): WA 6, pp. 497-573 (ed. italiana a cura di G. Panzeri Saija, *Scritti politici di Martin Lutero, De sacramento poenitentiae*, Utet, Torino 1968, pp. 302-312). Il testo costituisce l'esposizione più completa sul sacramento della penitenza, da un punto di vista teologico, almeno fino al 1520.

¹² WA II, p. 359. Dopo la bolla di Leone X, il Riformatore ribadì, alla fine del 1520, le sue idee con due scritti; l'uno breve: *Adversus execrabilem antichristi bullam*¹²; l'altro più ampio: *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissam damnatorum*.

¹³ Anche dopo il concilio di Trento, M. CHEMNITZ affermò che "i cattolici insegnano che il libero arbitrio, con le sue sole forze naturali e sotto la sola indicazione della legge naturale, può iniziare, concepire e realizzare un vero dolore e detestazione dei peccati" (*Exmamen Decretorum Cconcilii Tridientini, De Contritione*, a. 9). La posizione dottrinale più completa di Lutero si può leggere nell'opera *De captivitate babilonica ecclesiae* (1520). Ecco i temi dottrinali più importanti trattati nell'opera citata: a) rapporto sacramento-fede; b) la natura della contrizione; c) il concetto di confessione; d) il problema della soddisfazione. In questi termini, la dottrina luterana sul sacramento della penitenza ha raggiunto la sua formulazione definitiva.

meritare con esse la grazia, senza alcun riguardo ai meriti di Cristo e senza ricorso alla fede. Questo è un insulto alla misericordia di Dio, il solo che perdona.. Ecco perché la penitenza non ha alcuna natura giurisdizionale ma è solo un puro ministero. Consiste nella predicazione del Vangelo, che rende il penitente certo della giustificazione sulla terra, ratificata nel cielo. Di conseguenza, il ministro dell'assoluzione ha ben poca importanza. L'assoluzione, tuttavia, è necessaria, o per lo meno utile. Però, come nota Melantone, "è sentenza di Dio e non degli uomini, con la quale sei assolto, purché credi all'assoluzione"¹⁴.

4. LA CONCEZIONE CATTOLICA AL CONCILIO DI TRENTO

Lo storico più autorevole del Tridentino, H. Jedin, fa notare a proposito della *Sessione VI sulla giustificazione*, che i capitoli dottrinali costituiscono la spiegazione dei canoni. Sono, in un certo senso, la formulazione positiva della coscienza che i padri hanno avuto della loro fede. Il peso probativo poggia dunque sui canoni; per cui si può adottare come regola ermeneutica sicura, per l'interpretazione dei testi conciliari, l'analisi dei canoni. I capitoli sono separati inoltre dai canoni da un intento pastorale: dovevano servire alla predicazione ed alla catechesi. Tale avvertimento vale a maggior ragione per i capitoli sulla penitenza, che sono stati formulati senza la partecipazione di alcun organo conciliare, esaminati in gran fretta dalla commissione delegata dal concilio e discussi in una sola congregazione generale. Non sono stati quindi preparati con la stessa cura con cui furono stesi i canoni, i quali soltanto contengono le decisioni del concilio in materia di fede in senso stretto¹⁵. Nel sintetizzare la dottrina conciliare, perciò, occorre analizzare soprattutto i *15 Canoni*, aggiungendo i principali elementi dottrinali contenuti nei capitoli. Occorre avere presenti anche i *12 Articoli* che raccolgono in sintesi la dottrina dei Riformatori sottoposti ai teologi minori dal legato Crescenzi, con l'indicazione delle fonti e degli autori perché li giudicassero in base alla S. Scrittura, alle Tradizioni apostoliche, ai Concili approvati, all'autorità dei Padri.

4.1. I dodici articoli contenenti la dottrina luterana

La sessione di ottobre del 1541 aveva stabilito come oggetto delle discussioni i sacramenti della penitenza e dell'unzione degli infermi. Il segretario del concilio consegnò ai teologi due serie di articoli; dodici di questi riguardavano appunto il sacramento della penitenza. Raccoglievano le tesi fondamentali del pensiero riformato. Una corretta interpretazione dei testi conciliari tridentini, definitivamente approvati, non può prescindere da questo testo fondamentale.

1. "La penitenza non è propriamente un sacramento istituito da Cristo per riconciliare coloro che sono caduti (in peccato) dopo il battesimo; né è rettamete chiamata dai padri seconda tavola dopo il naufragio, ma il battesimo è lo stesso sacramento della penitenza".
2. "Non sono tre le parti della penitenza: la contrizione, la confessione e la soddisfazione, ma soltanto due, cioè i terrori incussi alle coscienze dopo che si è riconosciuto il peccato, e la fede concepita dal Vangelo o dall'assoluzione, con la quale uno crede che gli sono rimessi i peccati per (i meriti) di Cristo".
3. "La contrizione che si prepara mediante l'esame, il confronto e la detestazione dei peccati, non prepara alla grazia di Dio né rimette i peccati, ma piuttosto rende l'uomo ipocrita e maggiormente peccatore; tale costrizione è dolore coatto e non libero".

¹⁴ *Loci communes*, t. 21, col. 220.

¹⁵ A questo proposito si può leggere: H. JEDIN, *Il Concilio di Trento*, Morcelliana, Brescia 1974, vol. 2, p. 357s. Per una più ampia informazione sulla storia della redazione dei decreti sulla penitenza, Cf. H. JEDIN, o. c., vol. 3, pp. 443-473. Vedi anche il breve ma chiaro articolo di A. AMATO, *Il Concilio di Trento: punto di arrivo e di partenza per il sacramento della penitenza*, in AA.VV., *Valore e attualità del Sacramento della penitenza*, Pas-Verlag, Roma 1974, pp. 47-63.

4. La confessione sacramentale segreta non è di diritto divino; presso gli antichi padri non si fa menzione di essa, ma solo della penitenza pubblica".
5. "L'enumerazione dei peccati nella confessione non è necessaria alla loro remissione, ma libera; alla nostra epoca è utile per istruire e consolare i peccatori, un tempo servi per imporre la penitenza canonica; non è necessario confessare tutti i peccati mortali, come per esempio quelli occulti, che sono contro gli ultimi due precetti del decalogo; e neppure (confessare) le circostanze dei peccati, che hanno escogitato uomini oziosi; voler confessare tutti i peccati significa non lasciare alla divina misericordia nulla da perdonare; anzi non è lecito confessare i peccati veniali".
6. "La confessione di tutti i peccati, che la chiesa comanda di fare, è impossibile, ed è una tradizione umana che le persone pie devono abolire; né ci si deve confessare in tempo di quaresima".
7. "L'assoluzione del sacerdote non è un atto giudiziale, ma un semplice ministero di dire e di dichiarare che i peccati sono stati rimessi a chi si confessa, purché creda di essere assolto, anche se non fosse pentito e (il sacerdote) assolvesse per gioco. Anzi il sacerdote può assolvere il peccatore anche senza la sua confessione".
8. "I sacerdoti non hanno il potere di legare e sciogliere se non sono dotati della grazia dello Spirito Santo e non sono gli unici ministri dell'assoluzione, ma a tutti è stato detto: 'qualunque cosa scioglierete sulla terra, sarà sciolta anche nei cieli, ecc.'. In virtù di queste parole tutti possono rimettere i peccati; quelli pubblici mediante la correzione, se colui che viene corretto si tranquillizza; quelli segreti invece mediante la confessione spontanea".
9. "Il ministro dell'assoluzione, anche se assolve contro la proibizione del superiore, veramente assolve dalla colpa e davanti a Dio. Perciò la riserva dei casi non impedisce l'assoluzione. Il Vescovo non ha il diritto di riservarsi se non per la disciplina esterna".
10. "Tutta la colpa e la pena sono rimesse sempre insieme da Dio, e la soddisfazione dei penitenti non è altro che la fede, con cui apprendono che Cristo ha soddisfatto per essi; e perciò le soddisfazioni canoniche furono un tempo istituite da padri e sancite dal concilio Niceno per motivo di esempio e per provare i fedeli".
11. "La migliore penitenza è una vita nuova, e non si soddisfa con le pene temporali inflitte da Dio, ma neppure con quelle assunte volontariamente, come i digiuni, le orazioni, e con altre opere buone non comandate da Dio, che si chiamano supererogazioni".
12. "Le soddisfazioni non sono culto di Dio, ma tradizioni degli uomini, le quali oscurano la dottrina della grazia e del vero culto di Dio, e lo stesso beneficio della morte di Cristo; ed è una finzione (il dire) che in virtù delle chiavi i supplizi esterni sono computati in pene temporali, mentre il loro compito non è imporre delle pene, ma assolverli"¹⁶.

¹⁶ CT 7/1, 233-240. Sono interessanti le annotazioni di H. JEDIN, o. c., vol. 3, pp. 443-446, circa l'influsso del pensiero di G. Calvino nella formulazione dei dodici articoli citati. Di CALVINO si può leggere *Il Catechismo di Ginevra del 1537*, ed. italiana a cura di V. VINAY, Claudiana, Torino 1983, soprattutto pp. 11-45.

4.2. Temi teologici conciliari sulla penitenza

Raccolgo alcuni temi teologici relativi al sacramento della penitenza, con l'intento di offrire una interpretazione dei dati conciliari tridentini¹⁷. Da questa lettura, che a qualcuno potrà sembrare eccessivamente puntigliosa, emergono alcuni dati interessanti per la prospettiva ecumenica.

Istituzione e necessità della confessione per diritto divino. Il canone 6 insegna: "Se qualcuno negherà che la confessione sacramentale sia stata istituita o sia necessaria alla salvezza di diritto divino; o dirà che il modo di confessarsi segretamente al solo sacerdote, che la chiesa cattolica ha sempre osservato fin dalle origini e ancora osserva, è estraneo all'istituzione e al comando di Cristo, e non è che un'invenzione umana: sia anatema"¹⁸. Nel testo è stato eliminato l'aggettivo *vocale*, riferito alla confessione, presente invece nello schema preparatorio, perché conservandolo "e-xluderentur alii modi confitendi ut per signum in muto et per litteras"¹⁹. Non si fa alcuna menzione ad altre forme di confessione, proprio per limitare la definizione alla confessione in genere e non ai suoi modi strutturali, nonostante vari interventi, tendenti ad affermare che si dicesse che la confessione segreta era "ex institutione et mandato Christi"²⁰. Il testo della seconda parte del canone infatti è una forma idonea per conservare la dottrina dell'origine divina della confessione, ma che permette agli storici di evidenziare le trasformazioni avvenute nel tempo. Il concilio intendeva sottolineare soltanto *la necessità di diritto divino* di confessare i propri peccati. Niente altro²¹.

Il canone 7 recita: "Se qualcuno dirà che nel sacramento della penitenza per ottenere la remissione dei peccati non è necessario di diritto divino confessare tutti e i singoli peccati mortali che si ricordano dopo debito e diligente esame, anche quelli segreti e commessi contro gli ultimi due precetti del Decalogo, o che non è necessario confessare le circostanze che cambiano la specie del peccato; o dirà che una tale confessione è utile soltanto a istruire e consolare il penitente, e che un tempo è stata osservata soltanto per imporre la penitenza canonica, o affermerà che quelli che si sforzano di confessare tutti i peccati non vogliono lasciare nulla al perdono della misericordia divina; o, infine, che non è lecito confessare i peccati veniali: sia anatema"²². Da notare che nel testo del canone 7 e del capitolo 5, la confessione è considerata principalmente sotto l'aspetto colpa-pena, trascurando così, diversamente dai teologi conciliari, il rapporto tra il giudizio della penitenza e quello di Cristo; tra il giudizio della confessione e quello finale, che pone il sacramento in un contesto teologico più ampio; tra il confessore come medico e il penitente come infermo, che sarebbe ricco di preziose sfumature psicologiche e pastorali. In realtà si è tenuto conto solo dell'aspetto giudiziale della penitenza, utile a risolvere i problemi in polemica con la dottrina dei Riformatori.

Integrità della confessione. Il problema dell'integrità della confessione doveva essere affrontato in relazione alle tesi protestanti che, rendendo libera la manifestazione dei peccati, infrangevano il principio stesso dell'integrità. Il testo definitivo del capitolo 7 si oppone infatti all'articolo 5, espressione delle tesi dei Riformatori, i quali insistevano nell'affermare che la prescrizione del concilio *Lateranense*

¹⁷ Per i testi del concilio di Trento vedi H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue a cura di P. Hünermann, Dehoniane, Bologna 1995, *Sessio XIV, Dottrina sul sacramento della penitenza, 1667-1693, 1701-1715*. Versione italiana a cura di A. Lanzoni e G. Zaccherini sulla 37^a edizione (1^a bilingue tedesca) curata e accresciuta da P. Hünermann. Per l'approfondimento si può consultare H. JEDIN, *La nécessité de la confession privée selon le concile de Trente*, in *LMD* 104 (1970) 88-115; A. AMATO, *I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione, sacramentale nei canoni 6-9 della sessione XIV (25 novembre 1551)*, Herder, Roma 1974; A. DUVAL, *Le concile de Trente et la confessione*, in *LMD* 118 (1974) 131-180.

¹⁸ *DH* 1706.

¹⁹ *CT* 7/1, 330, 29-30.

²⁰ *CT* 7/1, 329, 21,

²¹ Sulla espressione *di diritto divino* ritorno più avanti con alcune considerazioni interpretative dei testi del concilio di Trento.

²² *DH* 1707.

IV: "Fidelis omnia sua peccata confiteatur"²³, era inattuabile²⁴. Anche nella seconda parte del capitolo 5, si affronta il problema dell'integrità della confessione. Il motivo di fondo per l'integrità è riposto dai padri conciliari nella relazione tra confessione e assoluzione, quale condizione di perdono. Non mancano altre ragioni complementari dedotte da un parallelismo tra l'azione di Dio che perdona e quella del sacerdote, che per rimettere o ritenere i peccati deve conoscerli tutti; dal potere conferito da Cristo al sacerdote di legare e sciogliere, che cesserebbe se si ignorassero i peccati; dalla proporzione di mantenersi tra colpa e pena; dalla contraddizione concreta in cui cadrebbe chi confessasse solo alcuni peccati, mentre il motivo è uguale per tutti; dalla relazione tra la confessione dei peccati e la misericordia divina, che non può soggiacere a misure particolari²⁵.

Peccato mortale. Che cosa intende il concilio per peccato mortale? All'inizio del capitolo 5 si parla di *mortalia crimina*, considerando forse l'azione gravemente peccaminosa; poi si ricordano i *peccata mortalia*, tralasciando l'espressione *capitalia* usata nello schema preparatorio. Il Tridentino non ci dà una definizione precisa di peccato mortale, sulla cui natura del resto si avevano varie teorie (tomista, scotista, nominalista). Opponendosi alle opinioni dei Riformatori, lo descrive, sempre nel capitolo 5, come un atto che esclude dalla grazia di Dio, rende figli dell'ira, e del quale è necessario chiedere perdono al Signore con una confessione sincera²⁶. Altrove, considerandone la malizia prevalentemente in rapporto a Dio, lo definisce un atto con cui si volgono le spalle al Signore, si oltraggia e contrista lo Spirito Santo, si viola il tempio di Dio, si offende il Signore; per cui si perde la beatitudine eterna e si incorre nella dannazione. Si perde la vita soprannaturale, non solo con il peccato di infedeltà, ma anche con altri peccati, come quelli ricordati da S. Paolo nella 1Cor 6,9-10²⁷.

5.4. Natura giudiziale del sacramento della penitenza

Un discorso a parte merita il problema della natura giudiziale del sacramento della penitenza. E' certamente l'aspetto che provoca le maggiori difficoltà in campo ecumenico. La questione si pone nei seguenti termini: che cosa significa *giudizio* applicato alla dottrina del sacramento della penitenza, secondo il concilio di Trento? Che cosa hanno inteso i padri e i teologi quando parlano di *tri-bunale*, di *aspetto giudiziale*, di *giudice*, di *sentenza*, di *causa*?²⁸. Il tema presenta gravi difficoltà anche di ordine ermeneutico. Connessi all'argomento sono soprattutto i testi della prima e seconda parte del canone 9 e il secondo paragrafo del capitolo 6.

1) La natura del sacramento della penitenza è di tipo giudiziale. Che significato ha questa espressione? Già nel Medioevo si riconosceva, almeno implicitamente, un carattere giudiziale alla penitenza, quando si esigeva una confessione specifica ed integra, perché la soddisfazione imposta corrispondesse alla gravità delle colpe commesse. Dopo il concilio *Lateranense IV (1215)*, si accentuò spesso il carattere medicinale della soddisfazione, che doveva essere proporzionata alla natura della colpa ed allo stato spirituale del penitente. Simultaneamente si cercò di giustificare la confessione orale mediante una concezione più chiaramente giuridica della penitenza, interpretando con Scoto e la sua scuola, il testo di Gv 20,23 come conferente un potere di legare e di sciogliere in senso giudiziale. Questa interpretazione, sviluppata ampiamente dal Gaetano, prevalse nella maggior parte dei teologi

²³ DH 812.

²⁴ Cf. M. LUTERO, *Confitendi Ratio*, 26.: WA 6, p. 162.

²⁵ Cf. lo studio di C. PETER, *L'integrità della confessione secondo il Concilio di Trento*, in *Con 7* (1971) 133-146.

²⁶ DH 1680.

²⁷ DH 1577 e 1544.

²⁸ Per questo problema, interessante da un punto di vista teologico e pastorale, propongo alcune letture utili per un approfondimento: H. BOELAAR, *L'indole giurisdizionale e la struttura giudiziale del sacramento della penitenza*, in *Studia Moralia*, vol. VIII, Roma 1970, pp. 387ss.; M. FLICH-Z. ALSZEGHY, *La dottrina tridentina sulla necessità della confessione*, in AA.VV., *Magistero e morale*, Dehoniane, Bologna 1987², p. 10ss.; K. RAHNER, *La penitenza della chiesa. Saggi storici e teologici*, Paoline, Roma 1964, pp. 17-235; R. GERARDI, *Teologia et etica della penitenza*, Dehoniane, Bologna 1993, pp. 141-154.

e dei padri tridentini. Però l'aspetto giudiziale va visto come un'immagine utile per esprimere gli elementi essenziali del sacramento della penitenza, e quindi deve essere inteso ed applicato all'assoluzione in senso analogico. Il testo stesso si preoccupa di sottolineare questa particolarità. Nel capitolo 6 si dice "ad instar actus iudicialis (...); velut a iudice (...)"²⁹. L'espressione *ad instar* è l'emendamento di un *vere*, che si trovava nello schema preparatorio, ma che non fu accettato³⁰. In questa prospettiva vanno compresi i contenuti dottrinali: a) il ministro deve giudicare della gravità del peccato commesso; b) il ministro deve imporre una soddisfazione proporzionata alla gravità del peccato; c) il ministro deve giudicare se il penitente è disposto alla conversione oppure no; d) il ministro deve concedere, oppure no, il perdono; e) l'assoluzione è l'emissione di una sentenza di remissione o no, pronunciata con autorità.

2) Si impone una domanda: è possibile trovare nei testi del Tridentino la distinzione tra la *struttura giudiziale* del sacramento della penitenza e l'*indole giudiziale*, che nasce dal potere generale concesso da Cristo alla sua chiesa in ordine alla salvezza?³¹. Il Tridentino, implicitamente sottolinea questo aspetto quando si pone in polemica con i Riformatori, soprattutto nel canone 9 e nel capitolo 6, seconda parte. La *struttura giudiziale* e l'*indole giudiziale* del segno sacramentale, cioè del potere di perdonare i peccati, non coincidono adeguatamente. Infatti un atto di assoluzione valida avrebbe una natura giudiziale anche se non fosse esercitato in una struttura giudiziale del segno sacramentale. I due aspetti, indicati con i termini *indole* e *struttura*, non vengono espressamente distinti dal Tridentino. Tuttavia la distinzione sembra sufficientemente fondata. Il capitolo 5 afferma: "Ex institutione sacramenti paenitentiae iam explicata, universa Ecclesia semper intellexit, institutam etiam esse a Domino integram peccatorum confessionem (cf Gc 5,16; Gv 1,9; Lc 17, 14), et omnibus post baptismum lapsis iure divino necessariam existere (can. 7)". E la ragione viene addotta immediatamente dallo stesso testo: "quia Dominus noster Iesus Christus, e terris ascensus ad coelos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit (Mt 16,19; 18,18; Gv 20,23), tamquam praesides et iudices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quae Christi fideles ceciderint, quo pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuntient". Il nesso tra i due aspetti è indicato con le parole: "Constat enim sacerdotes iudicium hoc incognita causa exercere non potuisse, neque aequitatem quidem illos in poenis iniungendis servare potuisse, si in genere dumtaxat, et non potius in specie et singillatim sua ipsi peccata declarassent". La conclusione è ovvia: la struttura giudiziale del sacramento della penitenza è una conseguenza dell'indole del potere giudiziale concesso alla chiesa. Questa sembra essere la dottrina del concilio di Trento, almeno secondo parecchi interpreti³².

3) Ma perché deve esistere un tale nesso tra l'atto sacerdotale e l'indole giudiziale, cioè tra l'indole e la struttura? Il fondamento giuridico di un tale nesso è la legge ecclesiastica, oppure c'è una ragione teologica più profonda da cercarsi nella natura dell'assoluzione? Nel primo caso, il senso giudiziale del canone 7 sarebbe legato all'ordinamento tridentino della penitenza, per cui l'assoluzione è giudiziale per diritto ecclesiastico ed esige la confessione integra previa delle colpe. Nel secondo caso, invece, il senso del canone 7 sarebbe il seguente: non ci può essere riconciliazione con Dio senza una confessione dei peccati e niente di più. La dottrina tridentina, probabilmente, va interpretata, dunque, in questi termini: è di diritto ecclesiastico³³.

²⁹ DH 1685.

³⁰ Cf. CT 7/1, 351s., nota a.

³¹ Cf. P. CHARLES, *Doctrine et pastorale du sacrement de Pénitence*, in *NRTh* 75 (1953), soprattutto pp. 462-463: l'influsso delle posizioni di Morsdorf sono chiarissime. Vedi anche J. LECOUYER, *Les actes du pénitent*, in *LMD* 3 (1958) 53-55.

³² Cf. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *art. cit.*, pp. 137ss.

³³ Cf. Z. ALSZEGHY, *Problemi dogmatici della celebrazione penitenziale comunitaria*, in *Greg* 48 (1967) 577-587, particolarmente p. 581; B. POSCHMANN, *Pénitence et Onction des malades*, Du Cerf, Paris 1961, p. 174; AA.VV., *L'amministrazione sacramentale della riconciliazione*, in *Conc* 7 (1971) 17-21.

4) Si possono individuare altri motivi in grado di farci comprendere come il modo giudiziale del Tridentino non sia l'unico secondo il quale può essere esercitato il potere di indole giudiziale del sacramento? Nel capitolo 1 e nel canone 3 della sessione XIV viene citato il testo di Gv 20,22-23 per affermare che agli Apostoli ed ai loro successori fu comunicato il potere di rimettere e di ritenere i peccati³⁴. Nel capitolo 6 e nel canone 10 vengono citate le parole di Mt 18,18, sempre per affermare la stessa dottrina³⁵. Dai due testi citati di Mt e Gv si deduce, dunque, che soltanto i ministri ordinati hanno ricevuto il potere di rimettere i peccati; e si aggiunge che il potere indicato possiede un'indole giudiziale: non si tratta, infatti, soltanto di un annuncio o di una dichiarazione di remissione avvenuta³⁶. Dall'indole giudiziale, sempre nel capitolo 5, viene dedotto inoltre l'obbligo dei fedeli di confessare tutti i peccati mortali. La ragione addotta è che i sacerdoti non possono esercitare questo potere senza una conoscenza dei delitti commessi dal penitente. Il motivo dell'obbligo di confessare tutti i peccati non viene dedotta dai testi scritturisti. I documenti del Tridentino non interpretano, dunque, i testi di Gv e di Mt nel senso che venga dedotta immediatamente dalla istituzione la struttura giudiziale del sacramento; ma piuttosto deducono la struttura dall'indole giudiziale del potere di perdonare, che la chiesa possiede in generale. Il concilio tratta anzitutto della necessità e della esistenza del sacramento, e non del modo secondo cui è strutturato. Tuttavia, parecchi teologi post-tridentini hanno interpretato questi testi come se la struttura giudiziale fosse adeguatamente espressa con le parole evangeliche "legare-sciogliere, rimettere-rite-nere". E' un modo di leggere i testi, sia della Scrittura che del concilio, senza dubbio errato³⁷. Le formule di Matteo e Giovanni significano che Cristo ha concesso alla chiesa il potere di rimettere i peccati. Niente di più! E questa è anche la dottrina dal concilio di Trento.

5) Possiamo concludere. L'indole giudiziale (nel senso che la chiesa, per la realizzazione della sua missione, esige un contatto visibile e personale tra il singolo e la comunità) del potere di perdonare i peccati, è fondata nel nuovo testamento; non è invece dal nuovo testamento determinata la struttura della procedura del segno sacramentale. Il contesto storico-teologico conferma questa osservazione di principio³⁸. Se è così, diventa più chiaro che nelle formule scritturistiche, specialmente giovanee, non viene indicato il modo per mezzo del quale il potere di perdonare i peccati dev'essere esercitato. Allora: un cristiano peccatore, per essere perdonato, deve rivolgersi alla chiesa con la stessa necessità con la quale ricorre alla chiesa per la propria giustificazione prima nel battesimo. Rivolgersi al *potere giudiziale della chiesa* include il riconoscimento di essere peccatore davanti ad essa. Il perdono non potrà avvenire senza l'intervento di tutta la chiesa. Certamente esiste nella chiesa un'autorità che può sentenziare circa l'appartenenza o l'esclusione di un membro dalla comunità. Ma dal nuovo testamento appare che questa autorità di scomunica riguarda particolarmente casi gravi, così da costituire una violazione gravissima. Perciò, questo potere non può essere senz'altro identificato con il potere giudiziale normale che la chiesa esercita sui suoi membri peccatori nel sacramento della penitenza. Pertanto, possiamo affermare che non è evidente come debba essere esercitato il potere di perdono per i peccati commessi dopo il battesimo. La struttura giudiziale, come il Tridentino l'ha determinata, non sembra essere assolutamente necessaria. Si può tuttavia affermare come cosa normale che, nell'esercizio di un potere di grazia, si esamini come si deve perdonare; tanto più che si tratta di "alieni beneficii dispensatio". E pertanto si può pensare che l'universale potere giudiziale concesso da Cristo alla chiesa, includa anche la determinazione del modo con il quale i fedeli devono ricorrere a questo potere di perdono. La determinazione del modo concreto dipende unicamente da esigenze di carattere pastorale. Le ragioni pastorali, è chiaro, sono legate a tempi storici particolari e specifici e quindi sono mutevoli.

³⁴ DH 1670 e 1703

³⁵ DH 1684 e 1710

³⁶ DH 1685 e 1709.

³⁷ Cf. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *art. cit.*, pp. 163ss.; H. VORGRIMLER, *Matteo 16, 18s. e il sacramento della penitenza*, in AA. VV., *L'uomo davanti a Dio*, Paoline, Roma 1966, pp. 75-91.

³⁸ Cf. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *art. cit.*, pp. 167-177; K. RAHNER, *La penitenza della chiesa. Saggi storici e teologici*, Roma, Paoline, 1964, pp. 239-868.

5.5. Una difficoltà e una prospettiva

Nel canone 6 si afferma che la confessione di tutti e singoli peccati è necessaria alla salvezza per *diritto divino*³⁹. I teologi conventuali, autori di un *voto scritto* presentato nelle sessioni bolognesi, proposero un'interessante distinzione in quattro gradi del concetto di *diritto divino*. Riassumo il pensiero di questi teologi. Primo: una norma è di diritto divino quando è contenuta esplicitamente nella Scrittura. Secondo: una legge è di diritto divino quando è dedotta legittimamente dalla Scrittura. Terzo: si dicono di diritto divino anche gli usi ecclesiastici del tempo apostolico. Quarto: si dicono di diritto divino le leggi stabilite dai concili generali. La confessione, considerata in se stessa, appartiene al diritto divino nel secondo senso indicato, in quanto è una esigenza che nasce legittimamente dal potere delle chiavi; mentre "si sumatur confessio cum praedefinitis circumstantiis temporis, loci, personae, modi et aliis, quibus diligenter observatis confitemur peccata nostra, ponenda est in tertio et quarto gradu iuris divini, sicut istud modo accepta confessio iuris divini secundum quid sit, ac iuris humani simpliciter"⁴⁰. La maggioranza dei padri conciliari infatti pensava che il *modo secondo cui si celebra il sacramento della confessione* fosse stato specificato nel corso della storia della chiesa. Per cui il concilio non ha voluto insegnare che la confessione dei peccati "in generale e in specie" sia di fede e quindi immutabile. La divisione in gradi del concetto *diritto divino*, presentata a Bologna, corrisponde al pensiero dei teologi tridentini. Mi sembra un'importante conclusione da cui partire nella ricerca teologica in prospettiva ecumenica⁴¹.

Concludendo: l'intento era di percorrere i momenti significativi dello sviluppo della struttura celebrativa del sacramento della penitenza, con lo scopo di cogliere gli aspetti teologico-dogmatici da cui partire per una ricerca di carattere ecumenico. Si è resa necessaria un'analisi abbastanza puntigliosa dei testi del concilio di Trento, togliendo di mezzo interpretazioni eccessivamente maggiorate nel decorso del tempo. La prima fase della formazione del rito della penitenza presenta una accentuata dimensione ecclesiologica. Il peccato, la conversione del peccatore, la riammissione dello stesso nella comunità è impegno di tutta la comunità ecclesiale, anche se nella diversità dei compiti. Il secondo momento evidenzia maggiormente l'aspetto personale: la contrizione o il dolore dei peccati. E' senza dubbio un contributo positivo. Purtroppo è avvenuto a scapito dell'aspetto ecclesiologico. L'interpretazione giuridica di testi classici di Matteo e di Giovanni, ha accentuato nella teologia e nella prassi l'aspetto giurisdizionale del sacramento, ponendo così in evidenza più le esigenze dell'istituzione che non quelle dei soggetti. Il concilio di Trento ha costituito un momento, per certi aspetti, felice nel dialogo con i Riformati. Purtroppo le aperture dello stesso Concilio furono mortificate, a volte anche stravolte, dalla dottrina e dalla prassi che si svilupparono in seguito nella chiesa cattolica romana. Da qui può partire il discorso ecumenico.

³⁹ Vedi il testo del canone 6 in traduzione italiana a p. 6 del presente articolo.

⁴⁰ G. ESCUDÉ CASALS, *La dottrina de la confesión integra desde el IV concilio de Latran hasta el concilio de Trento*, BAC, Barcellona 1967, pp. 22-23. Di opinione contraria invece M. ZALBA, *Riforme imminenti nell'amministrazione della penitenza?* in *Rassegna di Teologia* 13 (1972) 137-38. M. FLICK.- Z. ALSZEGHY ritengono che la divisione dei gradi del diritto divino presentata a Bologna "corrisponde al pensiero dei teologi tridentini" (o. c., p.144). Vedi anche K. BECKER, *Die Notwendigkeit des vollstandigen Behenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient*, in *Theologie un Philosophie*, 47 (1972) 180-186.

⁴¹ Credo sia utile ricordare alcuni documenti ecumenici con lo scopo di riportare le conclusioni a cui siamo arrivati a quelle dei documenti. Ne cito soltanto alcuni: 1) Commissione congiunta cattolica romana-evangelica luterana, Documento: *L'Eucarestia*, 1978, particolarmente III: *L'efficacia dei sacramenti "sola fide" e "ex opere operato"*; 1.2. *Penitenza, assoluzione*: EOe, vol. 1, n. 1293. 2) Gruppo di Dombes, *Lo Spirito santo, la chiesa e i sacramenti*, 1979: EOe, vol. 2, n. 897, con la relativa nota n.19. 3) Commissione cattolica-luterana negli USA, *Giustificazione per fede*, 1983: EOe, vol. 2, nn. 2759-292. 4) Gruppo di lavoro bilaterale della Conferenza Episcopale Tedesca e della Chiesa Unita Evangelica Luterana in Germania, *Comunione ecclesiale nella Parola e nel sacramento*, 1984: EOe, vol. 2, n. 1383s. 5) Federazione luterana mondiale-Consiglio metodista mondiale, Rapporto: *La Chiesa comunità di grazia sul dialogo 1979-1984*, Giugno 1984: EOe 1, 2438-2533.

Mantova, 6 dicembre 1995

Piva Pompeo
Piazza Canonica S. Piero, 9
46100 MANTOVA (Italia)
Tel. E Fax 0376/366413

SOMMARIO

La struttura dell'articolo presenta una fisionomia di carattere storico. In realtà, l'intento dell'Autore è di percorrere i momenti significativi dello sviluppo della struttura celebrativa del sacramento della penitenza, con lo scopo di cogliere gli aspetti teologico-dogmatici da cui partire per una ricerca di carattere ecumenico. Si è resa necessaria un'analisi abbastanza puntigliosa dei testi del Concilio di Trento, togliendo di mezzo interpretazioni eccessivamente maggiorate nel decorso del tempo. La prima fase della formazione del rito della penitenza presenta una accentuata dimensione ecclesiologica. Il peccato, la conversione del peccatore, la riammissione dello stesso nella comunità è impegno di tutta la comunità ecclesiale, anche se nella diversità dei compiti. Il secondo momento evidenzia maggiormente l'aspetto personale: la contrizione o il dolore dei peccati. E' senza dubbio un contributo positivo. Purtroppo è avvenuto a scapito dell'aspetto ecclesiologico. L'interpretazione giuridica di testi classici di Matteo e di Giovanni, ha accentuato nella teologia e nella prassi l'aspetto giurisdizionale del sacramento, ponendo così in evidenza più le esigenze dell'istituzione che non quelle dei soggetti. Il concilio di Trento ha costituito un momento estremamente felice nel dialogo con i Riformati. Purtroppo le aperture dello stesso Concilio furono mortificate, a volte anche stravolte, dalla dottrina e dalla prassi seguente. Il concilio Vaticano II ha posto in luce nuovamente la dimensione ecclesiale della penitenza. Da qui può partire il discorso ecumenico.