

GENNAIO-MARZO 2025

N. 1 - ANNO CLIII

SC

la Scuola Cattolica

RIVISTA
TEOLOGICA
DEL SEMINARIO
ARCIVESCOVILE
DI MILANO

LUCA CASTIGLIONI

Il ministero ordinato nell'attuale crisi della Chiesa. Problemi e prospettive (I)

DAMIANO MIGLIORINI

Metafisica trinitaria e *gender*. Per proseguire il dialogo

STEFANO CUCCHETTI

Alle radici della solidarietà con L. Bourgeois

MANUEL VALENZISI

La condizione di chi non ha potuto (ancora) sposarsi

EGIDIO GIULIANI

Approccio teologico-morale al sacramento della Penitenza

Nota

Recensioni

ANCORA

Egidio Giuliani

UN APPROCCIO TEOLOGICO-MORALE
AL SACRAMENTO DELLA PENITENZA

Sommario / Summary

Il sacramento della Penitenza è stato molto studiato soprattutto in prospettiva teologico-sistematica e canonistica, con particolare riferimento all'insegnamento del Concilio di Trento ed alle precisazioni successive in merito alle sue implicazioni ecclesiologiche. Più recentemente, anche la scienza liturgica si è interessata al tema, evidenziando la necessità che il sacramento venga compreso nel suo aspetto rituale. La teologia morale fino ad ora è stata coinvolta quasi esclusivamente in merito al tema ed alla definizione del peccato nella sua qualità antropologica e teologica. Poco si è studiato invece il significato morale dell'atto della confessione, come atto dell'uomo credente che è liberato del proprio peccato dichiarandolo a Dio ed alla Chiesa. Il presente studio vorrebbe sollecitare un approfondimento in merito, evidenziando le implicazioni già presenti in tale linea nel Magistero.

The sacrament of Penance has been mainly studied in a theologically systematic and canonistic perspective with particular reference to the teachings of the Council of Trent and the successive clarifications regarding its ecclesiological implications. More recently the theme has been of interest to liturgical studies, highlighting the need for the sacrament to be understood in its ritual aspects. Until now moral theology has been involved almost exclusively regarding the theme and definition of sin in its anthropological and theological qualities. Instead the moral significance of the act of confession has been studied little as an act of the believer who is freed from his sin by declaring it before God and the Church. The present study would like to solicit a deeper study of this theme, underlining the implications already present in the magisterial teaching of the Church.

Egidio Giuliani *

UN APPROCCIO TEOLOGICO-MORALE AL SACRAMENTO DELLA PENITENZA

SOMMARIO: I. IL TEMA – II. UNA LETTURA DEL MAGISTERO: 1. *Il Magistero del Concilio di Trento*: 1.1. Il decreto tridentino sulla penitenza; 1.1.1. La penitenza del battezzato peccatore; 1.1.2. Gli atti del penitente che precedono l'assoluzione; 1.1.3. Assoluzione e soddisfazione; 1.2. Penitenza ed eucaristia; 2. *Lumen gentium* 11; 3. *La sintesi proposta dal Catechismo vigente* – III. *COR SEMPER PAENITENS*: 1. *Lo sguardo del Signore: la contrizione*; 2. *Le parole rivelano il cuore: la confessione*; 3. *Frutti degni del perdono: la soddisfazione*

I. IL TEMA

Il sacramento della penitenza è spesso compreso attraverso il registro linguistico della “crisi”¹. Poniamo il termine tra virgolette non per sottovalutare le difficoltà oggettive, ma per evidenziare i tratti generici ed anche un po’ superficiali del termine. La stessa riduzione numerica dei fedeli che fanno ricorso al sacramento andrebbe meglio indagata, perché i segnali in proposito non sono univoci².

* Licenziato in Teologia morale, Canonico effettivo del Duomo di Milano.

¹ Per una comprensione storica e sistematica del sacramento della penitenza rinviamo ai manuali seguenti, fra i molti testi disponibili: A. MAFFEIS, *Penitenza e unzione dei malati* (= Nuovo corso di teologia sistematica 9), Queriniana, Brescia 2012, 9-350; P. CASPANI, *Lasciatevi riconciliare in Cristo. Il sacramento della penitenza* (= Teologia - Strumenti), Cittadella Editrice, Assisi 2013.

² Chi scrive conosce la situazione del Duomo di Milano. La centralità anche simbolica del Duomo nella città e l'assidua presenza di confessori fanno sì che l'afflusso di penitenti resti molto significativo. La Penitenzieria del Duomo ha recentemente inviato una lettera a tutti i presbiteri della Diocesi per sottolineare la sempre attuale necessità del ministero della penitenza. Cf PENITENZIERIA DEL DUOMO DI MILANO - ARCIDIOCESI DI MILANO, «Ci sarà gioia in cielo». *Lettera ai presbiteri della Diocesi sul ministero della Penitenza sacramentale*, ITL, Milano 2024. Sulla crisi della penitenza vista anche come crisi di “visibilità” del sacramento, cf L. BRESSAN, «L'evoluzione della confessione come pratica ecclesiale. Riflessione teologico-pastorale», *Ambrosius* 77 (2001) 257-269.

Si dice spesso che il motivo per cui i fedeli ricorrono meno alla confessione consista nell'ottundimento del senso del peccato³. Emerge però anche il rifiuto non solo del contenuto della confessione (i peccati di cui accusarsi) ma della stessa confessione come atto. Anche quando il male compiuto è percepito dal soggetto, esso non suscita in modo scontato il desiderio della confessione. Ciò investe anche il ruolo della Chiesa nella percezione morale del cristiano, che sembra privilegiare il riferimento univoco alla propria coscienza (intesa in senso autoreferenziale) oppure ad un non meglio precisato rapporto diretto con Dio.

Occorre ora chiarire la prospettiva della nostra ricerca.

L'indagine teorica sul sacramento della penitenza ha privilegiato due ambiti: quello teologico-sistematico e quello canonistico. Il profilo sistematico, ispirandosi prevalentemente alla dottrina tridentina, si concentra sulla qualità sacramentale della penitenza e sulle sue caratteristiche specifiche rispetto agli altri sacramenti. Il profilo canonistico sancisce le condizioni effettive della valida e lecita celebrazione della penitenza dal punto di vista disciplinare. Esso trova la propria legittimazione teologica nel modello tridentino, cui rinvia⁴. Più recentemente anche la riflessione liturgica ha giustamente rivendicato una competenza, soprattutto in merito alla qualità celebrativa della penitenza, che obiettivamente la tradizione moderna ha sottovalutato concentrandosi sul dialogo fra penitente e confessore e sulle parole dell'assoluzione sacramentale, ritenuta l'unico rito realmente essenziale (per lo più ricondotto alle parole indicate a Trento come necessarie: *ego te absolvo*). La rivalutazione liturgica della penitenza sacramentale è connessa alla rinnovata comprensione del valore ecclesiale e non solo individuale della penitenza, che si vorrebbe maggiormente evidenziato da forme celebrative di carattere comune⁵. Da questo punto di vista, si è giustamente notato che «forse nessun libro liturgico è prota-

³ Cf G. ANGELINI, «Il senso di colpa, un tema teologicamente inesplorato», *Teologia* 9 (1984) 20-41; ID., «Il peccato e la confessione», *La Scuola Cattolica* 122 (1994) 389-411; ID., «La confessione dei peccati. Senso di colpa, coscienza del peccato e confessione», *Ambrosius* 77 (2001) 316-342. Sul tema «senso di colpa e confessione del peccato», cf anche A. MAFFEIS, *Penitenza*, 43-49.

⁴ Cf *CIC* cann. 957-999.

⁵ Si veda ad esempio N. VALLI, «Il sacramento della penitenza. La prassi celebrativa a confronto con il rituale», *Rivista liturgica* 104/4 (2017) 23-44.

gonista di un divario tanto grande tra la proposta celebrativa e la prassi effettiva quanto il *Rito della penitenza*»⁶.

Non sembra che la riflessione teologico-morale fino ad oggi si sia seriamente interessata al tema della penitenza sacramentale se non nella prospettiva del contenuto della confessione: i peccati da accusare⁷. Non pare però che ciò esaurisca il significato morale della penitenza. Lo stesso Tommaso d'Aquino è attento a connettere la penitenza come sacramento alla penitenza come virtù, legata all'area della giustizia⁸. Pare difficile in effetti intendere il ruolo che la penitenza sacramentale esercita nella vita del cristiano peccatore senza connetterla ad un contesto più ampio che è di carattere morale e che contribuisce a definirne i tratti caratteristici. Inoltre, il gesto dell'accusa dei peccati non ha solo un contenuto morale, ma esprime esso stesso un'esigenza morale: quella di prendere le distanze dalla propria condizione di peccatore dichiarandola⁹. È del resto significativo che la prassi della penitenza sacramentale – che Trento lega in forma necessaria ai soli peccati gravi – sia stata estesa fin dal Medioevo anche ad ogni altra forma di peccato anche lieve (confessione di devozione) o persino già confessato (confessione generale). Tali prassi, pur prestandosi a volte a forme improprie nella figura della coscienza scrupolosa, attestano il carattere positivo che il sacramento ha rappresentato nella vita dei fedeli.

Non intendiamo fornire una lettura esaustiva della penitenza in chiave morale; l'intento è semmai di favorire un ulteriore approfondimento del tema, anche nelle sue ricadute pastorali. Ci concentreremo in particolare

⁶ L. DELLA PIETRA, «Le forme della penitenza: risorse *inattuatae* o *inattuali*?». Cf R. BISCHER - A. TONIOLO (edd.), *Ripensare la penitenza. La terza forma del rito: eccezione o risorsa?* (= Giornale di teologia 463), Queriniana, Brescia 2024, 100.

⁷ Per quanto riguarda la nozione di peccato, ci riferiamo alla proposta di A. FUMAGALLI, «Il peccato come disamore», in M. PALEARI (ed.), *Attori di riconciliazione. Prospettive teologiche e pastorali per ripensare il sacramento della Penitenza* (= Dossier teologici del Seminario di Milano), Ancora, Milano 2009: occorre «evitare un discorso sul peccato a prescindere dalla nuova alleanza, per cogliere, invece, la sua natura proprio a partire da essa, ovvero dalla relazione d'amore di Dio Padre con gli uomini, stabilita nel Figlio Gesù Cristo, per mezzo dello Spirito santo» (*ivi*, 70). Sulla nozione si veda anche D. LAFRANCONI, «Peccato», in P. BENANTI - F. COMPAGNONI - A. FUMAGALLI - G. PIANA (edd.), *Teologia morale* (Dizionari San Paolo), San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, 742-754.

⁸ Tommaso si dedica al sacramento della penitenza in TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* (*STh*), III, qq. 84-90. Dopo la sua morte, i discepoli proseguono la trattazione in *STh*, Suppl. qq. 1-28. Citeremo sempre *STh* da www.carimo.it con traduzione nostra.

⁹ In questa linea si inserisce il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC) al n. 1455.

sulla fase scolastica e tridenina, riletta alla luce dei guadagni della teologia morale successiva al Concilio Vaticano II.

II. UNA LETTURA DEL MAGISTERO

Il sacramento della penitenza, fra le altre particolarità, si segnala per la questione del nome assegnatogli, che non è del tutto definito¹⁰. Dichiariamo di assumere in questo contributo come espressione più adeguata per nominare il sacramento la coppia di termini «penitenza sacramentale». Essa esprime bene sia la tipicità del sacramento rispetto alle molte forme della penitenza cristiana, sia il suo inserimento necessario in un processo penitenziale più ampio attraverso il quale il battezzato peccatore rifiuta il male ed impara a crescere nelle virtù cristiane, in specie nella carità¹¹.

Ci dedichiamo ora ad una ricognizione delle fonti magisteriali, soffermandoci soprattutto sulle implicazioni teologico-morali¹².

¹⁰ Per la questione del nome del sacramento, cf M. BUSCA, «Da dove viene il titolo riconciliazione per il sacramento del cristiano penitente?», in SEMINARIO VESCOVILE DI BRESCIA, *Perdono e riconciliazione* (= Quaderni teologici 16), Morcelliana, Brescia 2006, 231-266. La dizione più antica e sancita a Trento definisce il sacramento come «paenitentia» (cf DS 1667-1693 e 1701-1715). Con tale termine si fa riferimento al carattere laborioso del cammino. Il suo pregio consiste nella capacità di qualificare il rito come una tappa all'interno di un percorso più ampio. L'elemento problematico riguarda una sovraesposizione del carattere individuale. Ulteriore elemento di imprecisione è rappresentato dalla coincidenza, nel linguaggio ordinario, fra «penitenza» come nome del sacramento e di una delle sue parti, quella che più correttamente andrebbe chiamata «soddisfazione» (cf CCC, nn. 1459-1460). A partire dal Concilio Vaticano II al termine «penitenza» si è sempre più spesso accostato o sostituito il linguaggio della «riconciliazione». Il guadagno consiste nell'evidenziare il carattere anti-ecclesiale del peccato grave. La riconciliazione riapre le porte della comunione con Dio ma pure con la Chiesa, il cui ruolo non è soltanto ministeriale. Tutto ciò è conseguenza diretta del battesimo, che rende l'essere umano al tempo stesso figlio di Dio e membro della Chiesa. Il termine di per sé più che la totalità del sacramento ne indica l'effetto principale (cf CCC, nn. 1468-1469). Il sostantivo «confessione» è inadeguato per definire il sacramento, dato che ne nomina solo una parte: l'accusa specifica dei peccati. In sede di rinnovata comprensione del sacramento dopo il Vaticano II, si è censurato il ruolo sovraesposto della confessione, senza però riuscire di fatto a riequilibrarne il peso nella prassi.

¹¹ Cf CCC, n. 1827.

¹² Si vedano le ricostruzioni storico-dogmatiche proposte dai manuali già segnalati (Caspiani, Maffei). Si consideri anche la cospicua bibliografia ragionata proposta da R. BISCHER - A. TONIOLO (edd.), *Ripensare la penitenza*, 241-251: 242-244. .

Rinviando ai manuali per la fase più antica, ai fini della nostra ricerca riteniamo sufficiente concentrarci su tre fasi: i decreti dogmatici del Concilio di Trento; i testi promulgati dal Concilio Vaticano II; la sintesi proposta dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* (editio typica del 1997).

1. Il Magistero del Concilio di Trento

La prassi della penitenza sacramentale in ambito latino subisce una radicale riforma durante il Medioevo¹³. Il sacramento pone al centro il dialogo fra penitente e confessore cui segue immediatamente – in assenza di motivi ostativi – l'assoluzione del sacerdote e l'assegnazione della pratica penitenziale da soddisfare, per lo più privatamente. La formula di assoluzione nella sua parte essenziale è assertiva (*ego te absolvo...*), ad indicare l'immediata efficacia delle parole assolutorie in analogia con la formula battesimale (*ego te baptizo...*). Al Concilio Lateranense IV (1215) si stabilisce per i fedeli che hanno conseguito l'uso di ragione l'obbligo di confessare almeno una volta all'anno i propri peccati al parroco e di comunicarsi a Pasqua¹⁴. Da ultimo, si diffonde – a partire dalle chiese francescane e domenicane – la prassi della confessione frequente di devozione relativa ad ogni colpa, anche veniale. Questo è il quadro nel quale si inserisce il discernimento autorevole di Trento, motivato nello specifico dalle contestazioni della Riforma.

1.1. Il decreto tridentino sulla penitenza

Trento dedica un testo specifico alla penitenza sacramentale, ma essa non viene trattata solo in quel documento. Anzitutto, il Concilio inserisce il riferimento alla penitenza («paenitentia») al quarto posto nell'elenco dei sacramenti istituiti da Gesù Cristo¹⁵. Anche nel decreto sulla giustificazione, Trento – recuperando un'espressione patristica – si riferisce alla penitenza come ad una «seconda tavola» di salvezza per i fedeli venuti meno

¹³ Si veda in proposito P. CASPANI, *Lasciatevi riconciliare in Cristo*, 84-89.

¹⁴ Cf DS 812.

¹⁵ Cf *Decretum de sacramentis* (1547), can. 1, in DS 1601.

alla grazia battesimale a motivo del peccato grave¹⁶. Il riferimento torna anche nei decreti sull'Eucaristia.

È plausibile riconoscere nei canoni la definizione dogmatica, assegnando ai capitoli il senso di una più dettagliata trattazione della dottrina¹⁷. Ciò non significa che essi si possano liquidare come semplice esposizione catechistica, che è semmai contenuta nel cosiddetto *Catechismo tridentino*¹⁸.

1.1.1. La penitenza del battezzato peccatore

La prima preoccupazione del testo consiste nell'affermare la distinzione – negata dai riformatori – fra battesimo e penitenza sacramentale. Questa costituisce un sacramento specifico riservato al fedele peccatore¹⁹. Il ruolo del ministro nel battesimo non è giudiziale, perché la Chiesa non può giudicare (né imporre soddisfazioni) se non delle colpe di chi già ne fa parte. Sembra quindi che l'offesa recata a Dio dal battezzato peccatore colpisca in qualche modo anche la Chiesa. La penitenza può essere praticata ogni volta (*quoties*) il fedele incorra in peccato e costituisce quindi una «seconda tavola di salvezza dopo il naufragio»²⁰.

Risulta altresì decisiva la differenza evidenziata dal Concilio circa il coinvolgimento della libertà nel processo di conversione. Nel battesimo il catecumeno che diventa fedele si riveste di Cristo (cf *Gal* 3,27) e diviene nuova creatura, ottenendo una piena remissione di ogni peccato, originale

¹⁶ Cf *Decretum de iustificatione* (1547), cap. 14 (DS 1542-1543); can. 29 (DS 1579). L'espressione di Gerolamo è ben spiegata da Tommaso d'Aquino. Alcuni sacramenti sono orientati di per sé alla salvezza dell'uomo: il battesimo che è la rigenerazione spirituale; la cresima, che è la crescita spirituale e l'Eucarestia che è il nutrimento spirituale. La penitenza invece è ordinata alla salvezza del battezzato quasi *per accidens*, a motivo del peccato successivo al battesimo. Da qui il carattere di "seconda tavola dopo il naufragio" attribuito alla penitenza: cf TOMMASO D'AQUINO, *STh*, III, q. 84, art. 6, resp. L'attribuzione a Gerolamo da parte di Tommaso è precisata da CCC, che correttamente riferisce il primo uso dell'immagine a Tertulliano (*De paenitentia*, 4, 2) in nota a CCC, n. 1446.

¹⁷ Cf P. CASPANI, *Lasciatevi riconciliare in Cristo*, 127-128; A. MAFFEIS, *Penitenza e unzione dei malati*, 239.

¹⁸ Cf www.maranatha.it <https://www.maranatha.it/MobileEdition/T14-Cathtridentino/testi/21text.htm>, nn. 239-263 (CT, promulgato nel 1566).

¹⁹ Cf DS 1668-1670.

²⁰ Cf DS 1671; 1702 (le traduzioni sono sempre nostre).

ed attuale²¹. Certamente anche nel catecumeno esiste un processo di conversione e di rifiuto del male; esso però non comporta un itinerario propriamente penitenziale, perché la grazia del battesimo conferisce un inizio radicalmente nuovo, certificato dall'assunzione di un nome battesimale. Differente è il percorso di conversione del battezzato peccatore. Egli con il peccato grave ha rinnegato l'appartenenza a Cristo sancita con il battesimo; per questo la giustizia divina esige da lui un percorso penitenziale per la riammissione alla comunione piena²². Tale percorso è precisato come segue.

Non possiamo pervenire in alcun modo a quel rinnovamento ed integrità [già frutto del battesimo: *n.d.a.*] tramite il sacramento della penitenza senza nostri ingenti pianti e fatiche, per esigenza della divina giustizia, ed infatti giustamente dai santi Padri la penitenza è stata chiamata «un battesimo faticoso»²³.

Per comprendere la differenza fra remissione dei peccati concessa dal battesimo e dalla penitenza occorre quindi tenere presenti due punti fermi. Anzitutto, è affermato il concetto di rigenerazione battesimale come inizio radicalmente nuovo per il fedele, il cui passato peccaminoso è totalmente cancellato dalla grazia di Cristo.

Il secondo punto fermo è rappresentato dalla «giustizia divina». Il battezzato riceve una vita nuova e con essa l'impegno a non ricadere più nel peccato; se invece egli pecca, è doveroso che entri in un percorso di conversione nel quale alla grazia divina – che è sempre operante – si deve accompagnare un coinvolgimento impegnativo della libertà. Esso è rappresentato dall'espressione «pianti e fatiche» che si può interpretare come un'endiadi nella quale il primo elemento spiega il secondo: fatiche suscitate dal dolore per il peccato commesso, percepito come un fallimento nei confronti della rigenerazione battesimale gratuitamente ricevuta. Del resto il cammino penitenziale, nella sua componente faticosa, è esso stesso

²¹ Cf DS 1672.

²² Il battezzato peccando ha violato il tempio di Dio (1 *Cor* 3,17) e contristato lo Spirito Santo (*Ef* 4,30), in DS 1690 (sezione dedicata alla soddisfazione sacramentale).

²³ DS 1672: «Ad quam tamen novitatem et integritatem per sacramentum paenitentiae, sine magnis nostris fletibus et laboribus, divina exigente iustitia, pervenire nequaquam possumus, ut merito paenitentia “laboriosus quidam baptismus” a sanctis Patribus dictus fuerit». Il riferimento è a Gregorio di Nazianzo (PG 36, 356A: si parla di un battesimo «aspro e laborioso») e Giovanni Damasceno (PG 94, 1124C: battesimo di penitenza, «pesante e faticoso») (trad. nostre). Cf anche DS 1706.

sostenuto dalla grazia e non è senza frutto perchè, ottenuta l'assoluzione e la piena riconciliazione con Dio, verrà restituito al fedele come merito²⁴. Esso non va dunque inteso come un'esigenza estrinseca ma sgorga dal carattere al contempo gratuito ed impegnativo della rigenerazione battesimale. Ciò comporta che il tratto "faticoso" della penitenza dovrà essere storicamente determinato dalla prassi ecclesiale, ma non potrà mai essere eluso, *divina exigente iustitia*.

1.1.2. Gli atti del penitente che precedono l'assoluzione

Definendo gli atti del penitente come quasi-materia del sacramento, il Concilio enumera in successione gli atti del penitente: contrizione, confessione e soddisfazione²⁵. Di fatto però nell'esposizione dettagliata lo svolgimento si riferisce alla sequenza effettiva dell'età medievale e moderna (fino ad oggi): contrizione, confessione, assoluzione, soddisfazione. Anche noi esporremo gli atti del penitente in questa successione.

Come è noto, l'insegnamento tridentino sulla contrizione presuppone il dibattito medievale fra tomisti e scotisti. Secondo la scuola tomista, la contrizione cosiddetta «perfetta» o informata dalla carità e frutto della grazia, produce la remissione dei peccati anche prima della loro confessione e della conseguente assoluzione, purché contenga in sé il proponimento (*votum*) di ricorrere alla celebrazione del sacramento (confessione ed assoluzione) e di sottomettersi alla soddisfazione. Viceversa un dolore imperfetto, motivato dalla consapevolezza del male compiuto e dal timore per la pena eterna, se aperto alla speranza nel perdono divino (detto «attrizione») viene perfezionato dalla grazia nella stessa celebrazione del sacramento, per cui il penitente *ex attrito fit contritus* ed ottiene una piena remissione. Nella visione tomista quindi la contrizione e la confessione sacramentale non costituiscono due vie parallele e separate di remissione; infatti non c'è vera contrizione se manca il *votum* del sacramento, attraverso il quale la grazia sacramentale già è all'opera nel penitente, ancor prima della sua celebrazione puntuale²⁶.

²⁴ Cf ad es. DS 1691: «in quo [Christo] meremur, in quo satisfacimus».

²⁵ Cf DS 1673; 1704.

²⁶ Nel *Supplemento* alla *Summa* si rinviene una spiegazione antropologicamente efficace della contrizione, presentata nel suo significato etimologico di «sbriciolamento» rispetto al carattere «compatto e duro» dell'uomo che persiste nel peccato. L'immagine

Per gli scotisti la contrizione in quanto tale già produce la remissione delle colpe indipendentemente dal *votum* della confessione-assoluzione. Viceversa, il dolore imperfetto dell'attrizione è condizione minima per accedere al sacramento, che – in forza della promessa di Cristo – produce la remissione²⁷. Qui si danno due vie distinte di remissione e quella sacramentale appare la “via più facile” per penitenti non del tutto contriti.

Il Concilio non prende posizione sul dibattito teologico; tuttavia il procedere del documento propende per una visione organica nella quale la contrizione e la confessione – almeno nella forma del *votum* – sono intrinsecamente connesse. Sostanzialmente, la disponibilità ad accogliere la mediazione ecclesiale è dichiarata espressione necessaria di un vero dolore connotato in senso teologale.

La contrizione viene presentata come «dolore dell'animo e detestazione del peccato commesso, con il proposito di non peccare più in avvenire»²⁸. Il Concilio precisa che questo dolore e proposito – necessario per ottenere il perdono – nel cristiano penitente dispone alla remissione dei peccati solo se è congiunto con la fiducia nella divina misericordia e con il proponimento di fare ciò che ancora si richiede (*votum praestandi reliqua*) per celebrare *rite* il sacramento. La contrizione non contiene solo il proposito per l'avvenire, ma anche un'effettiva detestazione dolorosa per il peccato commesso (si cita *Ez* 18,31)²⁹. Se può avvenire che una contrizione resa perfetta dall'amore (*caritate perfectam*) ottenga la remissione dei peccati anche prima della puntuale celebrazione del sacramento «tuttavia questa riconciliazione non va attribuita alla contrizione in sé senza il proponimento del sacramento che [il proponimento; *n.d.a.*] è in essa incluso (*includitur*)»³⁰. È dunque la grazia del sacramento ad operare anche in tale forma anticipata di remissione.

dello sbriciolamento allude efficacemente alla possibilità di una rinnovata composizione dell'uomo – “triturato” dalla penitenza – ad opera della grazia di Cristo. Cf TOMMASO D'AQUINO, *STh*, III Suppl., q. 1, art. 1, resp. Secondo *STh* il proposito di confessarsi è implicito nella contrizione, cf TOMMASO D'AQUINO, *STh*, III Suppl., q. 6, art. 5, resp.

²⁷ Per il dibattito teologico fra tomisti e scotisti, cf P. CASPANI, *Lasciatevi riconciliare in Cristo*, 131-132.

²⁸ DS 1676.

²⁹ Cf ancora DS 1676.

³⁰ DS 1677.

Abbiamo qui molto su cui riflettere dal punto di vista teologico-morale. Anzitutto, si afferma chiaramente che la contrizione che dispone al perdono non consiste solo in una razionale comprensione del male compiuto e nel proposito di non commetterlo più, ma in un vero «dolore». La necessità di una componente affettiva nella contrizione (il dolore dei peccati) suggerisce in modo netto la distinzione del peccato da un semplice errore da riconoscere e da non ripetere. La contrizione ha poco a che fare con l'efficientismo; con essa il cristiano esprime il dolore per aver tradito consapevolmente (con il peccato grave) il patto di alleanza con Dio sancito dal battesimo. Se non c'è questo dolore non c'è né contrizione né per conseguenza remissione delle colpe.

I termini utilizzati nel testo, pur senza un richiamo esplicito alla scuola tomista, affermano in modo chiaro che, anche nel caso della contrizione perfetta, perché si realizzi la remissione dei peccati è necessario il proponimento (*votum*) di ricorrere alla celebrazione rituale (*rite*). Tale necessità è presentata come intrinseca (*includitur*), non come posta in modo estrinseco dal decreto divino o dalla legge canonica. Il Concilio sostanzialmente – in modo non troppo diverso da quanto verrà affermato dal Vaticano II – ci sta dicendo che per il cristiano sia il peccato sia la remissione hanno necessariamente a che fare con la sua appartenenza alla Chiesa. È poi da notare che mentre per il proposito di non peccare più si utilizza un termine generico (*propositum*), per indicare l'orientamento alla celebrazione rituale si sceglie quello specifico della teologia sacramentaria (*votum*). Il sostantivo non indica un generico desiderio, ma un vero proponimento. Anche qui però – come nel caso del dolore dei peccati – non è da escludere ma va anzi affermata la componente affettiva del «desiderio». Esso rappresenta già un'anticipazione prodotta dalla grazia di quella serenità e consolazione che il Concilio indica come frutti consueti del sacramento, oltre all'effetto principale della remissione³¹.

Il Concilio poi viene a trattare la materia della contrizione imperfetta o attrizione. Essa è definita quasi per sottrazione dalla figura piena, come prodotta o dalla considerazione della turpitudine del peccato o dalla paura dell'inferno e delle pene. Essa dispone alla celebrazione del sacramento – ed è anzi frutto incoativo della grazia – anche se lo Spirito Santo ancora non abita nel soggetto. Tale livello di contrizione, pur imperfetto, dispone

³¹ Cf DS 1674.

il fedele peccatore ad impetrare efficacemente la grazia della remissione nel sacramento. Dunque, errano coloro (i protestanti) secondo i quali la Chiesa pretenderebbe di offrire nel sacramento un perdono “meccanico” senza un «moto interiore buono» del penitente³².

Quindi, in ogni caso la grazia divina conduce tutto il percorso verso la piena remissione, non senza una reale partecipazione del penitente che comprende la componente della ragione (il riconoscimento del peccato e della misericordia), dell'affetto (per gradi: paura, detestazione, dolore) e della volontà (il proposito di non peccare più e l'affidamento alla misericordia). La reale differenza fra contrizione perfetta ed imperfetta pare risiedere nella componente affettiva, se il Concilio nel caso dell'attrizione è attento a non utilizzare la parola «dolore», preferendo altre espressioni come «detestazione» o «moto buono» interiore. La celebrazione rituale perfeziona tale disposizione d'animo già sufficiente per avviare il percorso ma ancora non del tutto adeguata³³. Non è del resto questo l'unico caso in cui l'azione della Chiesa nell'economia sacramentale perfeziona quanto di imperfetto vi è nella disposizione del soggetto³⁴. Considerata la differenza appena suggerita fra contrizione ed attrizione, pare plausibile che il contributo prodotto dallo Spirito nel rito in vista del rinnovamento interiore del penitente consista proprio nella qualità dell'affetto: solo lo Spirito può trasformare il senso di colpa in dolore fecondo.

³² Cf DS 1678.

³³ Anche se non compare esplicitamente la tesi tomista dell'*ex attrito fit contritus*, le parole seguenti sono eloquenti: l'attrizione «*quamvis sine sacramento paenitentiae per se ad iustificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento paenitentiae impetrandam disponit*» (DS 1678). *CT* precisa il motivo per cui Gesù Cristo ha voluto istituire la penitenza sacramentale, distinta dalla virtù di penitenza: «Ciò è perché non avessimo più a dubitare della remissione dei peccati [...]. Poiché se giustamente ciascuno deve temere del proprio giudizio sulle sue azioni, di necessità saremmo stati condotti a dubitare del nostro pentimento interiore. Ma il Signore, volendo rimediare a questa nostra ansietà, ha istituito il sacramento della Penitenza, per il quale, in virtù dell'assoluzione del sacerdote, noi fossimo certi della remissione dei nostri peccati», in *CT*, n. 243.

³⁴ In via analogica, si pensi al battesimo degli infanti, che è amministrato «nella fede della Chiesa» (cf CCC 1250-1255) e – nell'ambito dei sacramenti “di guarigione” – all'unzione degli infermi, che conferisce il perdono dei peccati quando il malato non abbia potuto manifestare un pentimento specifico nella confessione (dottrina affermata da Trento in DS 1717 e ribadita in CCC 1532).

Venendo alla confessione dei peccati al sacerdote, essa è dichiarata da Trento necessaria per diritto divino, cioè implicita nella stessa istituzione del sacramento. Ciò è dovuto al fatto che il Signore Gesù ha lasciato i sacerdoti, suoi vicari, come capi e giudici (cf Mt 16,19; Mt 18,18; Gv 20,23). Essi però non possono esercitare tale ruolo giudiziale nei confronti dei peccati mortali senza esserne posti a conoscenza in modo specifico (*in specie ac singillatim*) onde valutare la possibilità dell'assoluzione e la congruità della soddisfazione³⁵. Ricorre poi un'altra metafora relativamente al ruolo del sacerdote: un medico non può curare un male che ignora³⁶.

L'obbligo riguarda solo i peccati mortali anche occulti, che escludono dalla grazia divina, e che vanno quindi confessati al sacerdote dopo un diligente esame (*post diligentem sui discussionem*), comprese le circostanze che mutano la specie del peccato. Il carattere diligente dell'esame è riconducibile all'onestà dell'intenzione di rendere una confessione integra³⁷. I peccati veniali possono essere taciuti ed espiati in altri modi, ma possono utilmente essere materia del sacramento. I peccati la cui confessione sia stata omessa per dimenticanza incolpevole sono rimessi dall'assoluzione;

³⁵ Cf DS 1679. La qualità *ex iure divino* della confessione specifica dei peccati mortali è affermata chiaramente anche nel can. 7 (DS 1707).

³⁶ Cf DS 1680.

³⁷ Cf DS 1680-1681. L'indagine di coscienza è definita qui «diligente esame». Nel canone invece si parla di «debita e diligente riflessione previa» (*debita et diligenti praemeditatione* - DS 1707). Più avanti il testo appare maggiormente esigente: si parla infatti di esame molto diligente (*diligentius*) che deve riguardare gli angoli più riposti della coscienza (*sinus et latebras*). L'atteggiamento decisivo è quindi la «diligenza». La confessione deve sempre essere sincera ma non sempre è possibile che sia completa, soprattutto nel caso del penitente che si confessa raramente oppure che non è disposto all'esame abituale della propria coscienza. A tale esame previo sembra alludere il can. 7 di Trento con il termine *praemeditatio*. Il testo di CT (n. 255) è molto attento a fornire indicazioni sull'esame di coscienza e su alcune situazioni particolari. Ad esempio, si dice che «nella confessione si deve usare quella somma e diligentissima cura che usiamo nelle contingenze più gravi». Inoltre, si precisa che la confessione è validamente compiuta non solo quando l'omissione di qualche peccato è dovuta a dimenticanza incolpevole (ad esempio per il trascorrere del tempo), ma anche a «manchevole esplorazione della propria coscienza» purché sia chiara l'intenzione di confessare tutte le proprie colpe. È evidente l'intenzione: mantenere la fedeltà al dogma tridentino senza favorire gli scrupoli di coscienza. Inoltre, si dice che la confessione va interamente ripetuta se l'esame è stato così frettoloso da escludere una vera volontà di confessare integralmente i peccati. Ciò ci porta a concludere che CT, in sede di interpretazione autorevole del Concilio, faccia coincidere il carattere diligente dell'esame con l'interiore volontà di un'integra confessione: esame «diligente» va inteso come esame «onesto».

viceversa, se il penitente consapevolmente (*scienter*) omette la confessione di colpe mortali, non ottiene alcuna remissione³⁸. Che cosa accade se un penitente, dopo l'assoluzione, si ricorda di un peccato mortale non confessato? Si intende che il peccato sia rimesso ma – essendo la confessione integrale necessaria per diritto divino – esso andrà confessato appena (ragionevolmente) possibile. Quest'ultimo corollario, non esplicitato dal Concilio, lo è invece da *CT* mentre nulla si dice in proposito in *CCC*³⁹.

La confessione non è né impossibile né arbitraria (come affermano i riformatori) ma se ne riconosce il carattere gravoso per il soggetto.

Per quanto la difficoltà di questa confessione e la vergogna di dover manifestare i peccati possa sembrare certamente grave, essa è alleggerita dai tanti e tali vantaggi e consolazioni che con l'assoluzione vengono certissimamente conferiti a tutti coloro che si accostano degnamente a questo sacramento⁴⁰.

Il Concilio qui ha in mente la figura del peccatore grave, tale da provare difficoltà e vergogna davanti alla confessione. Tale faticosa implicazione non va percepita come frutto di un abuso ecclesiastico con il quale la Chiesa intenda umiliare un suo membro infedele, ma come una salutare anche se “laboriosa” necessità per il rinnovamento del battezzato peccatore⁴¹.

³⁸ Cf DS 1680.

³⁹ Cf *CT*, n. 255. La differenza nel merito fra i due catechismi ha un certo rilievo. Il silenzio da parte di *CCC* non si spiega con la negazione della confessione specifica (ribadita). Esso è piuttosto riconducibile all'opportunità di non favorire la coscienza scrupolosa (cf *CCC*, nn. 1455-1458).

⁴⁰ DS 1682.

⁴¹ È opportuno ricordare due passi della *STh*. Anzitutto, in essa si afferma che la confessione, pur non essendo necessaria per legge naturale ma divina positiva, è in qualche misura predisposta dalla legge naturale (cf TOMMASO D'AQUINO, *STh.*, III Suppl., q. 7, art. 2, ad 1). Inoltre, essa è un atto virtuoso, afferente alla virtù della penitenza (cf *Id.*, *STh.*, III Suppl., q. 7, art. 3, resp.). Il legame ed al contempo la distinzione fra legge naturale e legge divina aprono linee di riflessione molto ricche, su cui dovremo tornare. L'eredità tommasiana suggerisce che il dovere morale della confessione corrisponde ad una necessità di carattere antropologico: dire il proprio male consente in qualche misura di oggettivarlo e di liberarsene; dirlo a “qualcuno” consente di ricordare che l'esperienza morale è necessariamente dialogica ed aperta alla dimensione dell'alterità. Tuttavia, il carattere specificamente divino della legge circa la confessione sacramentale pone al centro dell'attenzione non genericamente il peccato, ma il peccato del battezzato. In questo senso il riferimento alla mediazione ecclesiale è ineludibile. Esso dalla tradizione tomista viene descritto nella forma del *votum*, cioè di un proponimento che è al contempo doveroso e desiderato.

Tale considerazione è ulteriormente rafforzata dalla tesi in merito al carattere segreto della confessione. Esso è definito conforme all'intenzione di Cristo; non è però proibito al penitente manifestare pubblicamente le proprie colpe, se ne deriva una salutare umiliazione, un esempio per altri ed un'edificazione della Chiesa che è stata offesa dal peccato (*offensae*)⁴². Ciò dimostra ulteriormente che la confessione è necessaria al processo penitenziale e che la Chiesa non vi riveste un ruolo puramente ministeriale; essa infatti è direttamente coinvolta («offesa») dal peccato dei fedeli e quindi anche dalla loro successiva riconciliazione⁴³.

Il testo di Trento nulla dice in merito ad un'eventuale forma straordinaria della penitenza sacramentale che non preveda l'accusa specifica delle colpe prima dell'assoluzione. Essa non è neppure esclusa, nella misura in cui non intenda di diritto o di fatto minare il principio della confessione integra e specifica⁴⁴.

1.1.3. Assoluzione e soddisfazione

Le parole dell'assoluzione (*ego te absolvo...*) hanno efficacia performativa in quanto producono nell'anima del penitente la remissione dei peccati, non puramente invocativa o dichiarativa circa la realtà del perdono divino concesso in forza della sola fede⁴⁵. Tutto ciò è espresso tramite la metafora giudiziale. Essa va intesa solo per la parte che è utile a comprendere la realtà del sacramento, in riferimento alla sua efficacia ed alla necessità che il sacerdote abbia una competenza pastorale effettiva sul penitente, sancita dalla Chiesa⁴⁶. Essa rivela anche l'obiettivo valore escatologico della penitenza, con la quale il fedele peccatore ottiene da Dio il

⁴² Cf DS 1683; 1706.

⁴³ Il testo magisteriale più chiaro lo troviamo in CCC, n. 1445: per il battezzato «la riconciliazione con la Chiesa è inseparabile dalla riconciliazione con Dio».

⁴⁴ In effetti, la prassi – seppure eccezionale – è storicamente accertata, in specie in occasione di eventi bellici od in contesto missionario. Cf P. DAL CORSO, «Questioni canoniche relative alla terza forma», in R. BISCHER - A. TONIOLO (edd.), *Ripensare la penitenza*, 57-64.

⁴⁵ Cf A. MAFFEIS, *Penitenza e unzione dei malati*, 252.

⁴⁶ Tutto ciò in DS 1684-1685; 1709-1710. In CT la figura del sacerdote giudice si intreccia con quella del sacerdote medico, che sa indirizzare i penitenti ad un incremento nella vita cristiana tramite una saggia “terapia” penitenziale. Cf CT, n. 256. La metafora del presbitero-medico è stata riproposta in termini spirituali da H.J. NOUWEN, *Il guaritore*

perdono delle colpe che, diversamente, graverebbero su di lui nel giudizio finale⁴⁷.

Per quanto riguarda la soddisfazione, Trento ribadisce che essa è parte del sacramento, in quanto – rimessa la colpa con l'assoluzione – resta al penitente la necessità di ottenere la remissione della pena temporale⁴⁸. Questa si ottiene, non senza la grazia di Cristo, sia attraverso penitenze scelte spontaneamente, sia sottomettendosi alla penitenza assegnata dal sacerdote nel sacramento, oppure accettando i «flagelli da Dio inflitti e da noi pazientemente tollerati»⁴⁹. Del resto, la vita cristiana «deve essere una perpetua penitenza»⁵⁰.

La soddisfazione è anzitutto una pena per il battezzato che, dopo aver ricevuto la rigenerazione, ha osato contraddirla con il peccato. Inoltre, essa è presidio contro il rischio di nuove cadute, in quanto la pratica penitenziale rende «molto più cauti e vigilanti i penitenti per il futuro». Da ultimo, la soddisfazione ha un valore medicinale, perché con l'esercizio delle virtù sostenute dalla grazia essa contribuisce a cancellare nel credente ogni traccia di male morale e l'abitudine al peccato⁵¹.

Per quanto riguarda la soddisfazione legata alla celebrazione del sacramento, Trento precisa che va imposta al penitente dal confessore, tenuto conto della gravità dei peccati e delle possibilità effettive⁵². Torna la duplice metafora che abbiamo già incontrato: quella del sacerdote giudice e medico. La soddisfazione sacramentale imposta dal confessore, a motivo della grazia di Cristo, da semplice pena diviene rimedio salutare ed occasione di crescita.

CT precisa ulteriormente che le opere penitenziali hanno un significato ecclesiale, perché non aiutano solo il penitente a crescere spiritualmente, ma «sono riparazione data alla Chiesa, gravemente lesa nel suo decoro dalle nostre colpe». Contro ogni rischio di accentuazione “doloristica”, *CT* precisa che non conta tanto l'intensità fisica della fatica, quanto la qualità

ferito. Il ministero nella società contemporanea (= Spiritualità 22), Queriniana, Brescia 1996³.

⁴⁷ Cf CCC, n. 1470.

⁴⁸ Cf DS 1689.

⁴⁹ DS 1693 e 1713.

⁵⁰ DS 1694 (esordio del decreto sull'Unzione degli infermi).

⁵¹ Cf DS 1690.

⁵² Cf DS 1692.

dell'amore con cui la si accoglie⁵³. Poiché il Concilio non fornisce esempi concreti di opere soddisfattorie, *CT* in un'ottica pastorale le riconduce alla triplice prassi penitenziale raccomandata dal Vangelo: preghiera, digiuno, elemosina⁵⁴.

1.2. Penitenza ed eucaristia

Nei decreti relativi all'Eucaristia, Trento insegna chiaramente che esiste un legame fra il sacrificio propiziatorio della Messa ed il perdono dei peccati, anche gravi⁵⁵. Ciò non significa che la partecipazione al rito ottenga al singolo penitente la remissione, ma che il Signore, placato dall'offerta del sacrificio eucaristico, rimette le colpe ed i peccati anche gravi concedendo la grazia ed il dono della penitenza⁵⁶. È vero inoltre che il credente, ricevendo la comunione eucaristica, è liberato dai peccati quotidiani (veniali) e preservato da quelli mortali⁵⁷.

Il decreto sulla ss. Eucaristia precisa che chi sia conscio di peccato mortale, per quanto si creda contrito, non può ricevere la comunione eucaristica senza prima essersi accostato al sacramento della penitenza, se è disponibile un confessore⁵⁸. L'inciso circa l'effettiva disponibilità del confessore – stante anche quanto si prevede per il sacerdote chiamato a celebrare – lascia spazio ad una disciplina che non preveda un'esclusione

⁵³ Cf *CT*, n. 260.

⁵⁴ Cf *CT*, n. 262.

⁵⁵ Sul tema, si veda lo studio specifico di P. CASPANI - N. VALLI, «Eucaristia e remissione dei peccati», in M. PALEARI (ed.), *Attori di riconciliazione*, 45-69.

⁵⁶ Cf DS 1743.

⁵⁷ Cf DS 1638, che rieccheggia la dottrina già proposta da Innocenzo III (PL 217,885) e ripresa da TOMMASO D'AQUINO, *STh*, III, q. 79, a. 4, s.c. Occorre precisare che secondo Tommaso l'Eucaristia, in quanto tale, ha l'efficacia di rimettere tutti i peccati (anche mortali) in virtù della passione di Cristo della quale è il sacramento. Tuttavia, in riferimento al singolo peccatore, essa non rimette i peccati gravi tranne che in due casi, difficili da precisare: quando essa viene ricevuta «non in atto ma in desiderio, ad es. da chi per la prima volta ottiene la remissione dei peccati»; quando è ricevuta da chi è in peccato mortale senza averne consapevolezza e senza nutrire affetto per esso. Tali ipotesi potrebbero offrire spunti pastorali interessanti. Cf TOMMASO D'AQUINO, *STh*, III, q. 79, a. 3, resp.

⁵⁸ Cf DS 1661.

assoluta, ma favorisca un discernimento prudentiale del fedele, seppure ben precisato⁵⁹.

2. *Lumen gentium* 11

La teoria e la prassi della penitenza sacramentale permangono come fissate dalla definizione e dalla disciplina tridentina fino al Concilio Vaticano II (ed anche oltre). Gli interventi magisteriali nei quattro secoli trascorsi si possono sostanzialmente ricondurre ad un'accentuazione circa il carattere realmente disponibile della misericordia divina nel sacramento, contro le tendenze rigoriste (di tono giansenista) che vorrebbero invece limitare l'accessibilità della pratica sacramentale⁶⁰. Si sottolinea la buona prassi della confessione frequente in vista della crescita spirituale dei fedeli⁶¹.

Il Concilio Vaticano II non propone una rilettura integrale del sacramento, del quale chiede semmai una riforma rituale che meglio ne esprima «la natura e l'effetto»⁶². Il testo più interessante si rinviene nella Costituzione sulla Chiesa al n. 11, nell'ambito della trattazione circa il sacerdozio comune dei fedeli.

Coloro che si accostano al sacramento della penitenza ricevono dalla misericordia di Dio il perdono delle offese fatte a Lui e insieme si riconciliano con

⁵⁹ Cf DS 1647, nel quale si stabilisce che il sacerdote conscio di peccato grave possa accostarsi alla comunione quando deve celebrare (*quibus ex officio incubuerit caelebrare*) purché non vi sia possibilità di confessarsi (*modo non desit illis copia confessoris*). Il sacerdote successivamente lo dovrà fare *quam primum*. Per quanto riguarda la disciplina attuale, CCC non esplicita alcuna eccezione al criterio generale (cf CCC, nn. 1385 e 1415). Viceversa, il *Codice* vigente stabilisce che ogni fedele (non solo il sacerdote celebrante) se conscio di peccato mortale possa accostarsi alla comunione, premesso un atto di perfetta contrizione, se ricorra una ragione grave (quindi non basta la devozione personale o l'abitudine) e se manchi l'«opportunità di confessarsi» (includendo quindi anche la difficoltà morale, non solo l'assenza del confessore); resta inteso che la confessione dovrà seguire *quam primum*. Cf CIC, can. 916.

⁶⁰ Cf P. CASPANI, *Lasciatevi riconciliare in Cristo*, 148-153. Si veda anche M. BUSCA, «Un processo di riforma penitenziale ancora aperto», in M. PALEARI (ed.), *Attori di riconciliazione*, 38-44 (dove si nota il rischio di interpretazioni univocamente «orizzontali» della riconciliazione, carenti sul tema del perdono divino).

⁶¹ Si pensi a quanto afferma Pio XII in *Mystici Corporis* (DS 3818).

⁶² Cf CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, n. 72.

la Chiesa, alla quale hanno inflitto una ferita col peccato e che coopera alla loro conversione con la carità, l'esempio e la preghiera⁶³.

La novità del testo consiste nell'aver accostato in modo esplicito la riconciliazione con la Chiesa al perdono divino come unico ed indivisibile effetto della penitenza sacramentale⁶⁴. Si dovranno però notare anche alcune sottolineature specifiche. Riferendosi a Dio si usa il termine «perdono», mentre per esprimere l'effetto ecclesiale si utilizza «riconciliazione». La differenza non è da sopravvalutare ma esprime comunque una priorità del perdono divino, che conduce tutto il processo. Inoltre, il soggetto del perdono-riconciliazione non è la Chiesa ma «la misericordia di Dio». Ciò avviene in piena analogia con il battesimo: la Chiesa lo celebra, ma è Dio che rende l'uomo suo figlio e membro della comunità. Della Chiesa poi si afferma in modo esplicito ciò cui Trento solo accenna, dichiarandola ferita dal peccato dei fedeli. Essa poi non svolge solo una funzione ministeriale, ma pure «coopera» alla conversione dei peccatori «con la carità, l'esempio e la preghiera». La scelta del termine «conversione», più generico rispetto a «perdono», lascia supporre che la cooperazione della Chiesa sia riferita non solo al gesto propriamente sacramentale ma all'intera esistenza del cristiano, della quale già Trento dichiara il carattere globalmente penitenziale⁶⁵.

Il *Rito della penitenza* promulgato nel 1973 intende rivedere la proposta rituale alla luce delle precisazioni in merito alla natura del sacramento proposte dal Concilio Vaticano II e dell'esplicito invito contenuto in *Sacrosanctum Concilium* n. 72⁶⁶.

⁶³ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 11, in https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html. La dottrina viene ribadita in *Presbyterorum ordinis* n. 5, dove si parla di unica riconciliazione «con Dio e con la Chiesa».

⁶⁴ Cf P. CASPANI, *Lasciatevi riconciliare in Cristo*, 176.

⁶⁵ Cf DS 1694.

⁶⁶ I *praenotanda* non evidenziano avanzamenti significativi rispetto alla teologia tridentina. Dal punto di vista rituale, si sottolinea l'opportunità che la confessione ed assoluzione individuale sia inserita in una dinamica celebrativa che coinvolga l'intera comunità (celebrazione penitenziale). Tale modalità assume il ruolo di seconda forma di celebrazione del sacramento. Viene confermata la possibilità che, in pericolo di morte ed in altre situazioni eccezionali, si ricorra all'assoluzione generale di più penitenti senza una previa confessione individuale. Tale forma (la terza) prevede che i fedeli siano ammoniti a far ricorso alla confessione delle colpe specifiche al sacerdote, non appena ciò sia possibile. Resta dunque confermato il legame inscindibile – almeno *in voto* – fra

3. *La sintesi proposta dal Catechismo vigente*

Nell'ambito dei sacramenti di guarigione CCC dedica uno spazio rilevante alla penitenza sacramentale (nn. 1422-1498). Vengono riprese la dottrina tridentina e la precisazione di *Lumen gentium* in merito al coinvolgimento della Chiesa nel peccato del cristiano e nella remissione. Rispetto a CT, la novità più rilevante è costituita da un più evidente inserimento del tema sacramentale nella considerazione globale della «conversione dei battezzati», della «penitenza interiore» e delle «molteplici forme della penitenza», mentre CT si limita a presentare gli atti della virtù di penitenza come quasi-materia del sacramento. Inoltre si dà rilevante attenzione alla dimensione rituale, per evitare che il sacramento si esaurisca in una lettura individualistica della confessione-assoluzione.

È dato notevole spazio ad una catechesi biblica sul tema della conversione e si sottolinea l'opportunità che l'«esame di coscienza» non sia solo momento previo alla confessione ma divenga pratica abituale del cristiano e sia condotto alla luce della Parola di Dio⁶⁷.

Dal punto di vista teologico-morale, ci limitiamo a sottolineare due passaggi. Recuperando la lezione tommasiana circa il rapporto fra predisposizione naturale e legge divina, in merito alla confessione si scrive che essa

anche da un punto di vista semplicemente umano, ci libera e facilita la nostra riconciliazione con gli altri. Con l'accusa, l'uomo guarda in faccia i peccati di cui si è reso colpevole; se ne assume la responsabilità e, in tal modo, si apre nuovamente a Dio e alla comunione della Chiesa⁶⁸.

Si sottolinea inoltre l'opportunità morale e spirituale della confessione frequente delle colpe veniali, perché ricevendo nel sacramento la misericordia del Padre siamo indotti ad essere misericordiosi come lui⁶⁹.

Globalmente, occorre riconoscere che nella prassi effettiva le novità introdotte dopo il Vaticano II e fino a CCC non paiono vissute se non da

confessione specifica delle colpe ed assoluzione sacramentale (cf *Ordo paenitentiae*, n. 33). Si veda anche CIC, cann. 961-963.

⁶⁷ CCC, n. 1454 (ma cf anche n. 1435).

⁶⁸ CCC, n. 1455.

⁶⁹ Cf CCC, n. 1458 (che cita Lc 6,36). Si dice che la confessione frequente: «ci aiuta a formare la nostra coscienza, a lottare contro le cattive inclinazioni, a lasciarci guarire da Cristo, a progredire nella vita dello Spirito».

un numero ridotto di fedeli. Oggi chi pratica il sacramento (in forma più o meno abituale) lo vive per lo più nella modalità tridentina, con scarsa attenzione alle dinamiche celebrative ed alle risonanze comunitarie. Si sconta inoltre una seconda difficoltà: molti vivono il sacramento alla luce della catechesi ricevuta durante l'iniziazione cristiana, senza ulteriori approfondimenti⁷⁰. Tale istruzione è certo preziosa e non va disprezzata; tuttavia, sarebbe opportuno aiutare gli adulti ad avere un approccio più maturo al sacramento della penitenza e globalmente alla fede. In questa ottica andrebbe seriamente recuperato il tono penitenziale della predicazione ordinaria, in specie domenicale, che attualizzi il contenuto primordiale della predicazione di Gesù: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo» (Mc 1,15).

III. *COR SEMPER PAENITENS*

Due sono i dati che occorre recuperare e tradurre nella prassi. Il primo è rappresentato dal carattere teologico della dinamica penitenziale: il *cor semper paenitens* attestato dalla tradizione non nasce da uno sguardo autoreferenziale del credente, consapevole della propria finitudine e fallibilità, ma piuttosto dal riferimento al carattere pieno dell'amore di Cristo che costituisce la norma fondamentale per la vita del discepolo: «come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (Gv 13,34). Il precetto, che pare impraticabile nel suo tono esigente, in realtà contiene in sé anche la traccia della sua praticabilità: «io, quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me» (Gv 12,32). Nella vicenda di Gesù con i suoi discepoli un epi-

⁷⁰ La norma richiede che il fanciullo, prima di essere ammesso alla comunione eucaristica, si accosti al sacramento della penitenza (*CIC* can. 914; *CCC* n. 1457). Si tratta di *lex humana* che interpreta in senso pastorale la dottrina tridentina, che prevede l'obbligo della confessione solo per i peccati mortali; qui invece non si richiede un discernimento specifico al fanciullo, che deve celebrare il sacramento quandanche sia conscio solo di colpe veniali. Si deve interpretare la norma come opportunità pastorale che vorrebbe aiutare il fanciullo a percepire il valore della penitenza sacramentale ed a praticarla – in ragionevole connessione con la comunione eucaristica – per tutta la sua vita a seguire. Non sembra che l'obiettivo sia oggi spesso raggiunto, per molteplici ragioni. L'opportunità del legame prima confessione - prima comunione è rappresentato dall'aiuto che esso offre nel percepire il carattere assieme gratuito e moralmente impegnativo della comunione con il Signore Gesù. Cf un approfondimento in E. GIULIANI, «L'educazione morale del fanciullo. Il percorso di iniziazione cristiana nella diocesi di Milano», *La Rivista del Clero Italiano* 6 (2020) 464-483.

sodio descrive tale dinamica: «lo sguardo d'infinita misericordia di Gesù provoca le lacrime del pentimento [di Pietro: *n.d.a.*] e, dopo la risurrezione del Signore, la triplice confessione del suo amore per lui»⁷¹.

Il secondo dato da tenere presente consiste nella necessaria contiguità fra dinamica penitenziale complessiva e carattere specifico della celebrazione sacramentale. La tradizione ha sempre unito i due elementi: la lettura tomista intende gli atti della virtù di penitenza come quasi-materia del sacramento⁷²; Trento inserisce la sua dottrina in uno sguardo globalmente penitenziale sulla vita cristiana⁷³. Tante delle difficoltà attuali nascono dal fatto che, a fronte di una comprensione del sacramento che rimane tridentina, la prassi della vita cristiana conserva poco del tono penitenziale che ancora custodiva fino a pochi decenni orsono⁷⁴. Posta tale divaricazione, scarso effetto avranno i tentativi di ripensamento rituale, se non si recupera il rimando alla fede ed alla vita effettiva⁷⁵.

Raccoglieremo ora alcune osservazioni sintetiche conclusive, rinviando allo schema degli atti del penitente nella loro classificazione tradizionale: contrizione, confessione, soddisfazione.

⁷¹ CCC, n. 1429, che si riferisce a Lc 22,61-62 e Gv 21,15-17. Sull'episodio lucano, cf R. FABRIS, *Il Vangelo di Luca*, in G. BARBAGLIO - R. FABRIS - B. MAGGIONI, *I Vangeli. Traduzione e commento*, Cittadella Editrice, Assisi 2008², 1459: «Nel suo discorso a Pentecoste l'apostolo Pietro fa appello alla "conversione" dei suoi ascoltatori, perché egli per primo ha incontrato il suo Signore dopo l'esperienza della paura nella notte dell'arresto (cf At 2,38)».

⁷² Cf ad es. TOMMASO D'AQUINO, *STh*, III, q. 84, a. 2, resp. Tale dottrina è ripresa da Trento: cf DS 1673.

⁷³ Cf DS 1694.

⁷⁴ Si pensi alla prassi penitenziale dei venerdì e della quaresima. Un tempo, quando la vita era normata dalle priorità del calendario cristiano, non risultava impraticabile un certo rigore penitenziale. Da alcuni decenni tale prassi è stata abbandonata e la norma canonica ha cercato di "rincorrere" la tendenza negativa per salvare il valore in un contesto compromesso. Di fatto, oggi la percezione dei cristiani (anche praticanti) è spesso lontana da una prassi che non riesce più a comprendere. Cf *CIC*, cann. 1249-1253.

⁷⁵ Molto attento ad evidenziare il rapporto fra fede e forme effettive dell'agire, anche in riferimento all'esperienza della libertà colpevole è G. ANGELINI, «La confessione dei peccati», 322-342.

1. Lo sguardo del Signore: la contrizione

Per aiutare i fedeli a recuperare il “senso del peccato” e la conseguente disponibilità alla contrizione, l’azione pastorale – in specie nella predicazione ordinaria – dovrebbe concentrarsi su due elementi. Anzitutto, occorre argomentare il legame antropologico fra libertà e responsabilità.

Secondo la sintesi tommasiana, l’atto umano (libertà) è sempre anche un atto morale (responsabilità)⁷⁶. La cultura contemporanea, per varie ragioni, ha progressivamente smarrito tale evidenza: la libertà è sempre più percepita come ciò che esonera dal confronto responsabile con la dimensione dell’alterità e rinchiude il soggetto nella visione autoreferenziale dell’individualismo⁷⁷. Occorre invece riscoprire la dimensione originariamente ricettiva della libertà, che non può sussistere se non in rapporto grato con la sua origine trascendente e con la prospettiva di una natura umana condivisa. Il concetto di «natura umana», che dalla modernità in poi è posto sempre più radicalmente in discussione, è da intendersi come un presidio di tale duplice debito originario della libertà: verso Dio e verso gli altri⁷⁸. In senso propriamente morale, la traduzione di tale debito assume la forma della responsabilità che il peccato (grave) mina alla radice. Nella tradizione biblica, figura tipologica (ma non esclusiva) di tale debito è espressa dal comandamento: «onora tuo padre e tua madre» (Es 20,12).

Per comprendere il sacramento della penitenza, occorre poi evidenziare il carattere specifico del peccato commesso dal cristiano. Esso, oltre a costituire negazione della condizione creaturale, contraddice il carattere ulteriormente donato dell’alleanza battesimale. In questa prospettiva, anche la sua remissione va interpretata nella logica dell’alleanza. Se l’uomo non riesce sempre ad essere fedele, Dio invece ha dimostrato in Cristo la qualità irreversibile del suo amore, che non pone limiti alla possibilità di

⁷⁶ Il principio, fondamentale per intendere la proposta morale di Tommaso, si rinviene in TOMMASO D’AQUINO, *STh*, I-II, q. 1, art. 2, resp.

⁷⁷ Si veda la sintesi proposta da D. LAFRANCONI, «Peccato», 742-744.

⁷⁸ Il tema è fra i più frequentati e discussi nella morale contemporanea. Una sintesi efficace ed una proposta convincente si possono rinvenire in G. PIANA, «Si può ancora parlare di “natura”? Considerazioni antropologico-etiche», *Aggiornamenti Sociali* 09-10 (2006) 679-689.

un nuovo inizio: solo lo sguardo di Cristo riesce allo stesso tempo a giudicare ed a salvare (cf Lc 22,61-62).

Sotto lo sguardo di Cristo andrà condotto anche l'esame di coscienza, che la tradizione cristiana ha riconosciuto come esercizio morale opportuno. I cristiani andrebbero aiutati a riscoprire tale pratica come salutare esercizio per mantenere la coscienza al contempo attenta e serena. Lo stile non dovrebbe essere quello di uno sguardo autoreferenziale sul proprio vissuto, ma di un confronto oggettivo con la figura cristiana dell'amore proposta dal Vangelo⁷⁹.

2. Le parole rivelano il cuore: la confessione

In merito alla confessione dei peccati la storia del sacramento (dalla modernità ad oggi) ha prodotto due difetti opposti che proprio nella loro opposizione rivelano un comune fraintendimento circa il carattere teologico della penitenza.

Il rischio più diffuso è tuttora quello del legalismo, che porta il penitente ad enunciare le colpe ponendo scarsa attenzione alla dimensione affettiva del «dolore» (sancita da Trento) e concentrandosi su una visione formalistica del rapporto fra coscienza e legge, senza favorire una dinamica progressiva nelle virtù. Figura estrema di tale tendenza è rappresentata dalla coscienza scrupolosa⁸⁰. Il rischio opposto – proprio della contemporaneità – è di ridurre la confessione a semplice racconto di sé in chiave

⁷⁹ La pratica dell'esame di coscienza, in stile penitenziale, è raccomandata da CCC, nn. 1435 e 1454. Un tempo essa era insegnata ai fanciulli in famiglia e poi ripresa nell'istruzione catechistica. L'adulto poi, in occasione della confessione sacramentale, era aiutato da sussidi che si reperivano presso i confessionali, per lo più costruiti utilizzando lo schema del Decalogo. I pastori dovrebbero favorire l'esame della coscienza da parte dei cristiani, non solo in vista del sacramento, eventualmente proponendo sussidi più attenti al confronto con il Nuovo Testamento.

⁸⁰ Essa cerca il bene esclusivamente nel rispetto formale della norma e per timore della condanna eterna, senza alcuna attenzione alla dinamica della carità, cioè dell'amore per Dio e per gli altri. Lo scrupoloso è molto attento ad ascoltare la voce (alterata) della propria coscienza, ma ascolta pochissimo la voce di Dio e meno ancora quella degli altri. In sintesi, potremmo dire che lo scrupoloso sostituisce alla dinamica buona del «dolore» quella malata della «paura». Quando la fattispecie non è così grave da configurare una patologia mentale (per la quale occorre suggerire un aiuto competente) molto potrà giovare l'invito a partecipare alla vita della comunità cristiana ed a forme di servizio: la carità infatti è sempre terapeutica (cf CCC, nn. 1828-1829).

psicologica, con scarsa attenzione alla qualità specifica dell'accusa ed al profilo teologico del sacramento⁸¹. Come uscire da tutto questo?

Se la qualità negativa del peccato, per il cristiano, è comprensibile solo nella logica dell'alleanza battesimale (infranta), anche la doverosità della confessione apparirà la necessaria anche se "faticosa" implicazione di un percorso di riconciliazione. «La bocca esprime ciò che dal cuore sovrabbonda» (Mt 12,34). Senza forzare il testo biblico, possiamo riconoscervi un duplice dinamismo: se le parole rivelano il male che c'è nel cuore, allora solo le parole potranno confessare la qualità buona di un rinnovamento interiore, cui seguiranno coerentemente le opere rinnovate dalla grazia (la «soddisfazione»). Confessando il proprio peccato, il credente dichiara implicitamente la possibilità di un rinnovamento. Il peccato infatti non può essere l'ultima parola perché non è stato neppure la prima: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (Gen 1,31)⁸².

Anche nella confessione si rivela la qualità assieme giudiziale e medicinale dello sguardo di Cristo sul peccatore penitente, cui già abbiamo alluso. Le due componenti si possono separare solo a prezzo di smarrirle entrambe: il sacramento non può essere medicina del peccato senza esserne prima il giudizio (la "diagnosi"). Per questo motivo occorre guardarsi da proposte di riforma della penitenza sacramentale che, pur senza mettere in discussione in modo formale il dogma tridentino, di fatto tendono a svilire il ruolo dell'accusa specifica delle colpe. Tali approcci sono assimilabili allo stile maldestro di chi, dovendo pulire una stanza, preferisce nascondere

⁸¹ Questa seconda deviazione è ben descritta da E. PAROLARI, «Confessione, racconto e forme di ascolto pastorale», in M. PALEARI (ed.), *Attori di riconciliazione*, 92-106. La *Summa* afferma che esiste una predisposizione naturale alla confessione, che però è resa doverosa solo dalla Rivelazione (cf TOMMASO D'AQUINO, *STh.*, III Suppl., q. 7, art. 2, ad 1 e art. 3, resp.). La dottrina è ben sintetizzata da CCC, n. 1455.

⁸² Cf anche *Ef* 1,4. In ambito filosofico, è P. Ricoeur a riconoscere nel perdono la possibilità di un nuovo inizio per l'uomo, alla luce di una promessa di bene custodita nella sua origine. Cf P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, Cortina, Milano 2003, 697. Siamo debitori della lettura sintetica di G. CUCCI, «Il perdono secondo Paul Ricoeur», *La Civiltà Cattolica*, 3812 (2009) 145-153: l'Autore sottolinea la plausibilità teologica delle tesi di Ricoeur, pur evidenziandone il tratto programmaticamente solo filosofico e la difficoltà ad intendere il senso e l'efficacia del perdono sacramentale (p. 152). Sul linguaggio della confessione in Ricoeur, cf anche A. MAFFEIS, *Penitenza*, 302-307.

la polvere sotto il tappeto piuttosto che fare la fatica di eliminarla: un visitatore distratto non si accorgerà dell'inganno, ma la polvere resta dov'è.

Piuttosto che svilire l'eredità tridentina, sarebbe opportuno in sede pastorale aiutare i fedeli a formarsi una reale coscienza del bene e del male alla luce della Parola di Dio, sia nelle forme ordinarie della predicazione e della catechesi, sia nella celebrazione della penitenza sacramentale (anche individuale). Inoltre sarà bene fornire spesso occasioni di celebrazione comunitaria del sacramento con confessione ed assoluzione individuale (la seconda forma dell'*Ordo*). Tale proposta sembra la più adeguata per aiutare i fedeli a comprendere al contempo il carattere personale della penitenza sacramentale, il suo riferimento teologale e le implicazioni ecclesiali del peccato e della remissione.

3. *Frutti degni del perdono: la soddisfazione*

Se nella fase patristica la soddisfazione qualificava in modo preponderante la penitenza sacramentale, oggi essa ne è divenuta la "cenerentola"⁸³. Non mancano neppure casi di confessori che programmaticamente rifiutano di assegnarla, rinviando genericamente alla buona volontà del penitente⁸⁴. Tale prassi svilisce il senso della logica penitenziale: per il battezzato, ad una confessione specifica non può che corrispondere una soddisfazione specifica. Inoltre, come la Chiesa è coinvolta nel peccato e nella remissione, è giusto che essa sia coinvolta anche nella soddisfazione.

Globalmente, la dottrina tridentina (ripresa da CCC) riconduce la necessità sacramentale ed il senso morale della soddisfazione a tre fattori (*fructus*). Essa provvede ad espiare le colpe commesse; costituisce un freno per le eventuali colpe future; guarisce il residuo di affezione al peccato ancora presente nel fedele riconciliato. Si precisa inoltre che la soddisfa-

⁸³ Ciò è confermato dalla lettura dei catechismi. Mentre CT dedica uno spazio consistente e particolareggiato alla soddisfazione (nn. 259-262), CCC le dedica solo due numeri (1459-1460).

⁸⁴ Ciò contrasta con l'indicazione di Trento, secondo la quale è il confessore ad assegnare l'opera penitenziale «salutare e conveniente». Si afferma però che hanno carattere soddisfattorio anche altre opere liberamente assunte dal penitente riconciliato, come pure le fatiche della vita portate pazientemente. Cf DS 1692-1693.

zione ha efficacia e carattere meritorio solo perchè la libertà del fedele che la assume è sostenuta dalla grazia di Cristo (*cooperante*)⁸⁵.

Dal punto di vista morale, è utile indagare il concetto della soddisfazione come frutto del processo penitenziale (cf Lc 3,8). Essa non è il prezzo da pagare per ottenere il perdono, che è concesso gratuitamente in forza dell'amore di Cristo. Semmai essa esprime la reale possibilità per il penitente riconciliato di indirizzare la sua vita nella logica della carità. In questa linea – ispirandoci alla riflessione filosofica contemporanea – possiamo dire che, se in senso antropologico il perdono si può considerare una medicina della memoria, la penitenza cristiana si può definire come medicina della libertà⁸⁶. Perché ciò avvenga in modo efficace non è sufficiente la semplice fede nella parola assolutoria del sacerdote, ma occorre che le opere rinnovate dalla grazia ne diano un'effettiva conferma. Qui vale il principio espresso da Paolo, secondo il quale la fede opera per mezzo della carità (cf Gal 5,6). Tutto ciò è confermato dal dogma tridentino secondo il quale, anche se la soddisfazione nella sequenza moderna segue l'assoluzione, essa è parte essenziale del sacramento quanto la contrizione e la confessione⁸⁷.

È urgente quindi, dal punto di vista pastorale, un ripensamento della prassi che renda efficace il ruolo della soddisfazione nella dinamica della penitenza sacramentale. La tradizione suggerisce che essa sia ispirata alle opere proposte dal Nuovo Testamento: preghiera, elemosina, digiuno (cf Mt 6,1-18). Oltre alla riparazione del danno arrecato – nella misura del possibile – il sacerdote confessore indicherà un'opera penitenziale che sia

⁸⁵ Cf DS 1689-1692.

⁸⁶ Circa il perdono come medicina della memoria ci ispiriamo alle tesi di P. RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Il Mulino, Bologna 2004, soprattutto 99-118 (il testo si riferisce alla figura di Antigone: «si intrecciano storie incommensurabili, si affrontano fedeltà al tempo stesso assolute e limitate; la giustizia confina con la vendetta e il potere con la violenza; le ferite sono curate come benedizioni», 117). Anche l'immagine della colpa «il cui peso paralizza la memoria» va nella stessa direzione (110). Occorre poi ricordare che CCC definisce penitenza e unzione degli infermi «sacramenti di guarigione» e la metafora del confessore-medico è presente in DS 1680 e viene ripresa – assieme ad altre – in CCC n. 1465 («buon Samaritano che medica le ferite»).

⁸⁷ Cf DS 1673; 1704.

proporzionata ed efficace in una prospettiva realmente medicinale: si tratta di aiutare la libertà a guarire rifiutando il male e (soprattutto) appassionandosi ad un bene concreto e praticabile⁸⁸.

15 dicembre 2024

⁸⁸ Cf CCC, n. 1460. Quando la soddisfazione si concretizza in una proposta di preghiera, è sempre utile che essa sia precisata da un'intenzione specifica, conforme alle necessità civili ed ecclesiali del tempo presente. Ciò aiuta il penitente a sentirsi inserito in una comunità ed a percepire l'apprezzamento per la sua libertà rinnovata, ritenuta capace di intercedere presso Dio per i fratelli. Le opere di carità abitano il fedele a tradurre in azione un approccio alla fede spesso idealistico; se ben configurate, esse possono favorire dinamiche positive di crescita. Ciò è soprattutto vero quando il penitente sperimenta dei "blocchi" in alcuni settori della sua vita morale; in questi casi, anche un'opera molto semplice può mettere in moto sviluppi positivi. Da ultimo, la penitenza liberamente assunta (rinuncia a qualcosa di lecito in vista di un bene maggiore) educa la libertà a riconoscere e stabilire delle priorità ed a saper indirizzare le passioni in modo ragionevole.

