

EUCARISTIA E REMISSIONE DEI PECCATI

SOMMARIO: I. IL VALORE REMISSIVO DELL'EUCARISTIA NELLA TRADIZIONE LITURGICA: 1. *Atto penitenziale*; 2. *Riti di comunione* – II. IL VALORE REMISSIVO DELL'EUCARISTIA NEL CONCILIO DI TRENTO: 1. *Decretum de ss. Eucharistia (11 ottobre 1551)*; 2. *Doctrina et canones de ss. Missae sacrificio (17 settembre 1562)* – III. LINEE SINTETICHE

Il ruolo dell'Eucaristia in ordine alla remissione dei peccati è un tema quasi del tutto ignorato dal magistero pontificio degli ultimi trent'anni, pur molto fecondo di interventi sul mistero eucaristico¹. Non è difficile intuire le ragioni di tanta riservatezza. Il timore è che la riflessione su un tema del genere apra la strada a considerazioni che potrebbero incoraggiare un atteggiamento superficiale circa le condizioni necessarie per accostarsi degnamente alla comunione sacramentale. Pur comprendendo queste preoccupazioni, la teologia non può venir meno al compito di offrire una visione il più possibile completa ed organica del mistero cristiano, nei suoi diversi aspetti. Con questo contributo ci proponiamo dunque di riportare l'attenzione sull'efficacia dell'Eucaristia in ordine alla remissione dei pec-

¹ Cf, ad esempio, l'*Esortazione apostolica postsinodale Sacramentum caritatis del Santo Padre Benedetto XVI*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, §§ 20-21. Il testo non riprende la settima proposizione finale del Sinodo, che, molto cautamente, segnalava la necessità di «approfondire le dimensioni della riconciliazione già presenti nella celebrazione eucaristica (cf CCC 1436), in particolare il rito penitenziale, affinché si possano vivere veri momenti di riconciliazione in essa»: «Le “propositiones” dell'XI Assemblea generale del Sinodo dei vescovi (2-23 ottobre 2005)», *Rivista Liturgica* 93 (2006) 307-327. L'insegnamento di Benedetto XVI su questi temi è in continuità con quello del suo predecessore, preoccupato soprattutto di promuovere le disposizioni necessarie per ricevere degnamente la comunione eucaristica: cf GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica Dominicae Cenae (24 febbraio 1980)*, AAS 72 (1980) 113-148, n° 11.

cati. In effetti, il rilievo dato a questa dimensione entra in tensione con l'affermazione della necessità di disporsi degnamente a ricevere la comunione eucaristica; necessità che, per chi è consapevole di colpa grave, si traduce nel ricorso al sacramento della penitenza. Lungi dal voler eliminare questa tensione, cerchiamo di leggerla con l'equilibrio in grado di farne emergere la fecondità.

In concreto, prendiamo in esame due «luoghi» significativi della Tradizione cristiana, nei quali emerge il riconoscimento del valore remissivo dell'Eucaristia: dopo uno sguardo alla tradizione liturgica, così come si esprime nel messale tridentino e in quello di Paolo VI (I.), ci concentriamo su alcune affermazioni del Concilio di Trento (II.). A questi due «luoghi» si sono ampiamente riferiti molti degli studi che, negli anni '60 e '70, cercavano di riscoprire il valore dell'Eucaristia per la remissione dei peccati, proponendone interpretazioni talvolta non del tutto convincenti². Ad essi torniamo con uno sguardo il più possibile obiettivo.

I. IL VALORE REMISSIVO DELL'EUCARISTIA NELLA TRADIZIONE LITURGICA

Non è difficile rinvenire nei testi liturgici occidentali e orientali di cui abbiamo documentazione una precisa sottolineatura del significato dell'Eucaristia in ordine alla remissione dei peccati. I testi liturgici risalenti ai secoli dal VI al IX, in particolare le orazioni *post communionem*, affermano che partecipando al banchetto del Corpo e del Sangue di Cristo si ottengono *purgatio*, *mundatio*, *purificatio* dell'anima, *absolutio*, *venia*, *liberatio* dai peccati commessi e, di conseguenza, *santificatio*, *sanitas*, *salus*³. La distinzione, quanto agli effetti, tra offerta del sacrificio e comunione a esso non appartiene alla Chiesa antica: l'una non era concepibile senza l'altra⁴.

Poiché molti studi hanno già approfondito l'argomento, qui ci limitiamo a sottolineare le modalità con cui sia il messale tridentino che quello di Paolo VI hanno custodito nello stesso *ordinarium mis-*

² Cf C. BLANCHETTE, *Pénitence et Eucharistie. Dossier d'une question controversée*, Bellarmin - Cerf, Montréal - Paris 1989.

³ Per una visione sintetica della tradizione occidentale e orientale cf, ad esempio, A. TANGHE, «L'Eucharistie pour la rémission des péchés», *Irénikon* 24 (1961) 165-181; J.A. GRACIA, «La Eucaristía como purificación de los pecados en los textos litúrgicos primitivos», *Phase* 8 (1967) 66-77. Per un'analisi dei più antichi testi romani, cf P. SORCI, *L'Eucaristia per la remissione dei peccati. Ricerca nel sacramentario veronese*, Palermo 1979.

⁴ Cf P. SORCI, *L'Eucaristia per la remissione dei peccati*, 254.

sae il legame indissolubile tra Eucaristia e remissione dei peccati. Nonostante la mutata sensibilità rispetto al momento patristico e medievale, in questi due autorevoli testi liturgici si possono comunque individuare tracce consistenti della teologia eucaristica dei primi secoli. La nostra attenzione è rivolta, in particolare, all'atto penitenziale e ai Riti di comunione.

1. Atto penitenziale

È noto che il *Confiteor*, con l'assoluzione in forma invocativa che lo segue, nell'ambito monastico, in cui è attestato già dal sec. VIII, si è esteso dalla preghiera quotidiana del mattino e della sera alla celebrazione eucaristica⁵. Il messale tridentino codifica la forma dialogica tra sacerdote e ministro, ma, già prima della riforma liturgica, anche l'assemblea inizia a prendervi parte, benché la partecipazione del popolo non sia ancora prevista dalle indicazioni rubricali. Speculare alla confessione del sacerdote è quella dei fedeli seguita dall'assoluzione, che consiste nell'invocazione a Dio affinché perdoni il confessante. Con il messale di Paolo VI si opta per la recita comune del *Confiteor*⁶ e per la sola assoluzione da parte del sacerdote. In sede conciliare, Carlo Colombo rilevò l'anomalia di questa forma, confondibile, a suo parere, con il sacramento della penitenza⁷. In effetti, nel dibattito successivo, emerse ben presto la proposta di conferire a questo rito iniziale della Messa il valore assolutorio, tipico del sacramento della riconciliazione.

A prescindere dalla risposta esplicitamente negativa della Congregazione per la Dottrina della Fede⁸, circoscrivere a una singola parte ciò che compete all'insieme della celebrazione costituirebbe

⁵ Cf V. RAFFA, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica. Nuova edizione ampiamente riveduta e aggiornata secondo l'editio typica tertia del Messale Romano*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2003, 268-280.

⁶ Il *Confiteor* è l'unica formula della Messa in cui la domanda di perdono è rivolta anche ai fratelli, secondo l'insegnamento di Gc 5,16; si sottolinea così il carattere comunitario della celebrazione. Altrove la richiesta è indirizzata esclusivamente al Padre o al Figlio (*Kyrie, Gloria in excelsis, Nobis quoque, Pater noster* e *Libera nos...*).

⁷ Cf A. BUGNINI, *La riforma liturgica* (= BELS 30), CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1997, 365.

⁸ Cf *Sacramentum paenitentiae* (16 giugno 1972). Il magistero rispondeva a proposte che venivano allora avanzate: cf A. NOCENT, «L'atto penitenziale del nuovo "Ordo Missae": sacramento o sacramentale?», *Rivista liturgica* 57 (1970) 181-200.

un impoverimento della teologia eucaristica. In altri termini, questa e altre formule penitenziali, previste nella Messa, traggono il loro significato dal contesto in cui sono collocate: l'effetto di rimettere i peccati va infatti riconosciuto alla globalità del rito eucaristico e, in modo specifico, alla comunione – come ribadiscono frequentemente molte orazioni *super oblata* e *post communionem*⁹. Del resto, il carattere ottativo della formula *Misereatur*¹⁰, conservatasi intatta lungo i secoli, più che configurarla come una dichiarazione assolutoria puntuale, propizia una feconda apertura dell'animo dei fedeli al dinamismo della celebrazione nella quale si dispiega la misericordia di Dio¹¹. Il linguaggio celebrativo annuncia, fin dall'inizio, quanto al momento della comunione giungerà a compimento. Il nutrimento spirituale sarà causa di purificazione, assoluzione, santificazione.

2. Riti di comunione

I riti di comunione sono caratterizzati, sia nella liturgia tridentina, che in quella del Vaticano II, da una notevole concentrazione di elementi che contribuiscono a mettere in risalto la relazione tra Eucaristia e penitenza. Essi si aprono con la preghiera del Padre nostro che Agostino considerava un vero atto penitenziale¹². L'*Institutio generalis* dell'*editio typica tertia* del Messale romano ribadisce che nell'*oratio dominica*, oltre al pane quotidiano (*quo christianis praecipue pa-*

⁹ «Sul valore purificatorio dell'Eucaristia, sul fatto cioè che essa rimette i peccati, anche gravi, non c'è bisogno di ricorrere a testimonianze del passato. Basta aprire gli occhi sui testi liturgici attuali, in particolare sulle orazioni sulle offerte e dopo la comunione»: R. FALSINI, «Penitenza ed Eucaristia: atteggiamenti penitenziali nella Messa», *Rivista di pastorale liturgica* 6 (1968) 458-465. Cf Id., *Commento alle orazioni dopo la Comunione*, Opera della Regalità, Milano 1967; V. RAFFA, *Commento alle orazioni sulle offerte*, Opera della Regalità, Milano 1965.

¹⁰ *Misereatur omnipotens Deus et dimissis peccatis vestris (tuis) conducat vos (te) ad vitam aeternam.*

¹¹ La nuova formula biblica (*Miserere nostri Domine. R. Quia peccavimus tibi* [Sl 50,1]. *Ostende nobis misericordiam tuam. R. Et salutare tuum da nobis* [Sl 84,8]), che si affianca al *Confiteor* e alle invocazioni a Cristo Signore, può essere interpretata nella medesima direzione. La constatazione della propria condizione di peccato postula la supplica per ottenere misericordia. Manifestazione massima di questa misericordia è il mistero pasquale di Cristo che si rende accessibile nell'Eucarestia, nella quale la salvezza è effettivamente donata.

¹² «Remissio peccatorum una est quae semel datur in sancto baptisate; alia, quae quamdiu vivimus hic datur in dominica oratione. Propter quod dicimus: dimitte nobis debita nostra»: AUGUSTINUS IPPONENSIS, *Sermo* 58,5.

nis eucharisticus innuitur), *purificatio a peccatis imploratur* (n. 81). La consecutiva che conclude l'affermazione, *ita ut sancta revera sanctis dentur*¹³, potrebbe indurre però a misconoscere che quanto la preghiera domanda si realizza compiutamente proprio nella comunione eucaristica.

Le due preghiere in forma di «apologia sacerdotale», conservatesi nel messale di Paolo VI, sono precedute in quello tridentino dall'orazione *Domine Jesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis*¹⁴, inclusa nei riti per la comunione del celebrante ed ora posta dopo l'embolismo del *Pater noster*¹⁵. Nel Messale di Paolo VI, il testo di tale orazione è stato opportunamente modificato (da *peccata mea* a *peccata nostra*) per renderlo espressione dell'invocazione dell'intera comunità, che giunge al culmine della celebrazione eucaristica pur sempre consapevole dei propri peccati. Da questo punto di vista, il canto dell'*Agnus Dei*, caratteristico della tradizione romana, accompagnando la frazione del Pane eucaristico, è richiamo tra i più eloquenti a riconoscere che la purificazione dai peccati avviene ogni volta che all'altare si ripete il memoriale della beata passione¹⁶. Cristo, il servo di Dio, ha portato su di sé tutti i nostri peccati, se li è addossati, ne ha assunto il peso e lo assume in ogni celebrazione eucaristica, per toglierli, per cancellarli¹⁷.

Venendo alla prima delle due formule preparatorie, destinate alla recita personale del celebrante, l'orazione *Domine Jesu Christe Fili Dei vivi*¹⁸, si deve osservare anzitutto in essa l'anamnesi della storia

¹³ Si allude qui, senza dubbio, all'espressione *sancta sanctis* usata, prima della comunione, nella liturgia bizantina, interpretandola in senso etico. Riprendendo l'opinione di G. Dix, R. Taft sostiene invece che essa «places the whole emphasis where the early church placed it, on their membership in the Body of Christ and His redemption of them, and not on any sanctity of their own»: R. TAFT, *A history of the Liturgy of St. John Chrysostom* 5. *The precommunion rites*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2000, 235.

¹⁴ Seguendo le osservazioni di Ebner, Righetti afferma che la preghiera, a partire dal sec. XI, venne inserita nell'*Ordo Missae* dopo l'*Agnus Dei*, come sviluppo della clausola *dona nobis pacem*: cf M. RIGHETTI, *La Messa. Commento storico-liturgico alla luce del Concilio Vaticano II. Manuale di Storia liturgica* 3, Ancora, Milano 1966³ (rist. anast. 1998), 488. Altra ipotesi ugualmente plausibile è espressa in T. BERGH, «Del saluto liturgico», *Rivista liturgica* 6 (1919) 9-18: 15.

¹⁵ «Embolismus, ultimam petitionem ipsius orationis dominicae evolvens, liberationem a potestate mali pro tota communitate fidelium expetit»: IGMR 81.

¹⁶ Per una rilettura di queste tematiche nei commentari medievali cf C. VALENZIANO, *L'anello della sposa*, Quiqajon, Magnano 2003, 214-216.

¹⁷ Cf R. FALSINI, «Penitenza ed Eucaristia», 462.

¹⁸ Il primo documento propriamente liturgico che tramanda l'orazione *Domine Jesu Christe, fili Dei vivi* è il sacramentario di Amiens (IX sec.), che presenta alcune va-

della salvezza, nella quale all'affermazione petrina dell'identità divina di Cristo si associa il richiamo alla volontà del Padre e all'azione dello Spirito nell'opera di rigenerazione del mondo attuata dal Figlio. Questi temi trovano corrispondenza nell'*Ordo paenitentiae*, attualmente in uso, proprio nella parte deprecativa della formula di assoluzione¹⁹.

Benché sia stata talvolta annoverata tra i prodotti deteriori nello sviluppo della liturgia, come in genere accade per le «apologie sacerdotali», questa preghiera non manca di spessore teologico. Essa parla esplicitamente di liberazione *ab omnibus iniquitatibus et universis malis* mediante il Corpo e il Sangue di Cristo. Si intravede qui l'eco di una teologia che attribuiva all'Eucaristia la remissione dei peccati, senza le distinzioni, ratificate dal Concilio di Trento, tra remissione dei peccati veniali e preservazione dai peccati mortali²⁰. L'emergere di questa concezione nelle fonti liturgiche e letterarie, soprattutto patristiche, è stato a suo tempo documentato da A. Tanghe²¹. Nella sua edizione della *Memra* di Filosseno di Mabboug, autore siriano del VI secolo, un passaggio estremamente illuminante evidenzia che, come nella legge di Mosè il sacerdote offriva sacrifici prima per sé e poi per il popolo, la stessa cosa avviene nell'economia neotestamentaria. E proprio come peccatori il sacerdote e il popolo si comunicano:

rianti rispetto al testo a noi giunto; ad essa fa seguito una seconda preghiera preparatoria in una redazione che non si trova altrove, ma che ha evidenti corrispondenze tematiche con l'attuale formula *Perceptio Corporis* (il testo è in V. LEROQUAIS, «L'Ordo Missae du sacramentaire d'Amies», *Ephemerides Liturgicae* 41 [1927] 435-445: 444). Già Alcuino, tuttavia, nella seconda parte del suo *De psalmorum usu liber*, dopo una serie di orazioni per le diverse ore dell'ufficio, riporta due preghiere *ante communionem*, la seconda delle quali corrisponde, con qualche variante, a quella in esame: cf PL 101, 508. Va precisato che la collocazione della preghiera prima della comunione non è un dato ovvio. Già nel codice di Ratoldo di Corbie, pubblicato da Migne in appendice al *Liber sacramentorum* di Gregorio Magno (cf PL 78, 244) e da Martène quale *Ordo XI* (cf E. MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, 1, Antwerpen 1736² [rist. anast. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1967], 461-694: 567) si trova l'orazione *Domine Jesu Christe, fili Dei vivi* come *Alia* dopo *Perceptio Corporis*, a sua volta preceduta da una rubrica che indica già avvenuta la comunione. Del resto la conclusione *a te numquam separari* potrebbe ben alludere a ciò.

¹⁹ *Ordo paenitentiae* 55: «Deus, Pater misericordiarum, qui per mortem et resurrectionem Filii sui mundum sibi reconciliavit et Spiritum Sanctum effudit in remissionem peccatorum».

²⁰ «Les apologies dans la célébration eucharistique», in *Liturgie et rémission de péchés* (= BELS 3), Roma 1975, 179-196: 193.

²¹ A. TANGHE, «L'Eucharistie», 165-181.

«il [= il sacerdote] ne distribue pas l'Eucharistie aux autres, avant de l'avoir prise lui-même d'abord, comme un indigent, reconnaissant ainsi devant toute l'église, que lui le premier il prend l'Eucharistie, pour être purifié par elle [...]. Donc son sacrifice témoigne contre lui qu'il est pécheur, car c'est en tant que pécheur qu'il prend l'Eucharistie pour être purifié par elle, et il la distribue à tous ceux qui son dans ces dispositions²²».

Quanto il pensiero dei Padri abbia influito sulle composizioni in esame è arduo da determinare. Qualche traccia di un loro rapporto con precedenti orientali, più facilmente riconducibili alla riflessione patristica, tuttavia, non manca. La seconda formula di preparazione alla comunione (*Perceptio Corporis et Sanguinis tui*)²³ che, nella versione attuale, rappresenta un adattamento di quella tridentina, in cui non è fatta menzione del Sangue di Cristo²⁴, si segnala, infatti, per interessanti assonanze con un testo che ricorre nella Divina Liturgia di san Giovanni Crisostomo, tra le varie suppliche che precedono la comunione del sacerdote al Corpo di Cristo. Dopo aver rievocato il monito paolino (cf 1 Cor 11,29), la preghiera insiste sul carattere medicinale dell'Eucaristia, non solo per l'anima, ma anche per il corpo, ribadendo la teologia eucaristica espressa in molte *post communionem*²⁵.

Nello stesso campo semantico gravita, infine, l'invocazione che il messale tridentino fa recitare al sacerdote per tre volte prima di comunicarsi e che nel messale di Paolo VI costituisce la risposta all'invito *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi. Beati qui ad ce-*

²² A. TANGHE, «Memra de Philoxèn de Mabboug sur l'inhabitation du Saint-Esprit», *Le Muséon* 73 (1960) 39-71: 61 (il testo siriano è pubblicato con la traduzione francese qui riportata). Da notare è che Ratoldo di Corbie, il sacramentario di Fulda e la Messa di Flacio Illirico (cf E. MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, 1, 490-518. Notizie dettagliate, in merito a questo formulario sono offerte da F. CABROL, «Flacius Illyricus [La Messe Latine del]», in *DACL* 5/2, 1625-1635) hanno tra le apologie di comunione un'orazione che considera gli stessi temi della remissione dei peccati e dell'inabitazione dello Spirito.

²³ A differenza del precedente, il testo non appare nel sacramentario di Amiens, anche se una delle orazioni in esso contenute si avvicina molto. Si deve cercare nel X sec., in Ratoldo e nel sacramentario di Fulda: cf J.-A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* 3, 275. Come si è visto per l'orazione *Domine Iesu Christe*, la sua collocazione nelle epoche successive oscilla tra prima e dopo la comunione.

²⁴ La testimonianza della Messa di Flaccio Illyrico farebbe pensare che la formula sia stata riservata al momento in cui si prendeva in mano la specie del pane, lasciando dunque cadere il riferimento al Sangue di Cristo.

²⁵ Al momento dell'abluzione del calice, il messale romano prevede un'ulteriore orazione *submissa voce* (*Quod ore sumpsimus, Domine, pura mente capiamus, et de muneribus temporalibus fiat nobis remedium sempiternum*) che risale al Veronese, dove appare come *post communionem* in uno dei formulari del mese di luglio (Ve 531, 70).

nam Agni vocati sunt. Sacerdote e fedeli dichiarano, ancora una volta, umilmente, in prima persona, di essere indegni di accedere al banchetto dell'Agnello:

«Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum:
sed tantum dic verbo, et sanabitur anima mea²⁶».

Si tratta dell'ultimo gesto penitenziale, «quasi il punto culminante del processo di pentimento, di fiducia, di speranza e di supplica di tutti i formulari liturgici»²⁷. La fede della Chiesa professa la certezza che il Signore, facendosi cibo per il peccatore, lo risana con la sua parola di misericordia.

II. IL VALORE REMISSIVO DELL'EUCARISTIA NEL CONCILIO DI TRENTO

Il Concilio di Trento non propone una visione organica del mistero eucaristico; si limita invece a prendere posizione sulle questioni sollevate dalla Riforma, nell'intento di salvaguardare gli aspetti della dottrina eucaristica che sono oggetto di contestazione. In questa prospettiva, tre documenti si occupano rispettivamente dell'Eucaristia come sacramento²⁸, della comunione sotto le due specie e agli infanti²⁹ e del sacrificio della Messa³⁰. Riferimenti al nostro tema si trovano nel primo e nel terzo decreto³¹.

²⁶ La supplica, di chiara origine evangelica, si trova in testimonianze del sec. XI con qualche variante testuale. L'*Ordo VIII* di Martène la tramanda in questa forma: *Domine Jesu Christe, non sum dignus te suscipere, sed tantum obsecro propitius esto mihi peccatori et praesta...*: E. MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, 1, 540.

²⁷ R. FALSINI, «Penitenza ed Eucaristia», 462.

²⁸ *Decretum de ss. Eucharistia*, sessione XIII, 11 ottobre 1551 – DH 1635-1661.

²⁹ *Doctrina et canones de communione sub utraque specie et parvulorum*, sessione XXI, 16 luglio 1562 – DH 1725-1734.

³⁰ *Doctrina et canones de ss. Missae sacrificio*, sessione XXII, 17 settembre 1562 – DH 1738-1760.

³¹ Per un inquadramento storico-teologico di questi documenti, cf H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, Morcelliana, Brescia, vol. III (1973), 49-73; 377-407; 475-505; vol. IV/1 (1979), 273-326; A. DUVAL, *Des sacrements au concile de Trente*, Cerf, Paris 1985, 21-150; F. BUZZI, *Il concilio di Trento (1545-1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Glossa, Milano 1995, 129-145; A. GARCÍA IBÁÑEZ, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Università della Santa Croce, Roma 2006, 288-322. Gli atti conciliari sono reperibili in SOCIETAS GÖRRRESIANA (ed.), *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, Freiburg 1901- [sigla: CT].

1. *Decretum de ss. Eucharistia* (11 ottobre 1551)

Nell'ambito del *Decretum de ss. Eucharistia*, il tema dell'efficacia di questo sacramento per la remissione dei peccati è accennato nel can. 5³²:

«Si quis dixerit, vel praecipuum fructum sanctissimae Eucharistiae esse remissionem peccatorum, vel ex ea non alios effectus provenire: anathema sit» (DH 1655).

Il canone, dunque, condanna chi ritiene che la remissione dei peccati sia il frutto principale o addirittura esclusivo dell'Eucaristia. Il testo si chiarisce, confrontandolo col cap. 2 che, precisando le finalità dell'Eucaristia, afferma tra l'altro che Cristo volle questo sacramento «tamquam antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis et a peccatis mortalibus praeservemur» (DH 1638)³³. Il Concilio, pertanto, nega che la remissione dei peccati sia l'unica finalità dell'Eucaristia³⁴, ma nel contempo le riconosce un'efficacia in rapporto ai peccati: chi la riceve, infatti, è liberato dai peccati veniali e preservato da quelli mortali³⁵.

³² Sul modo in cui questo decreto affronta il rapporto Eucaristia-remissione dei peccati, cf J.-M.R. TILLARD, «Pénitence et eucharistie», *La Maison-Dieu* 90 (1967) 103-131; L. BRAECKMANS, *Confession et Communion au moyen âge et au Concile de Trente*, Duculot, Gembloux 1971; R. GERARDI, «Eucaristia e penitenza, sacramenti di riconciliazione nella dottrina del concilio di Trento», *Rivista di Teologia Morale* 5 (1973) 491-514; A. MARRANZINI, «Eucaristia e remissione dei peccati dal Concilio di Trento a oggi», *La Civiltà Cattolica* 135 (1984/IV) 221-236; J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza. Riflessione biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Elledici, Leumann (Torino) 1985⁴, 231-234.

³³ Quando qui si parla di *culpis quotidianis* ci si riferisce ai peccati veniali: cf A. MICHEL, *Les décrets du Concile de Trente* (= Histoire des Conciles X/I), Paris 1938, 260.

³⁴ La discussione aveva preso le mosse dall'affermazione di Lutero: «Eucharistiam institutam esse ob solam remissionem peccatorum» (CT VII/1, 112, 20). Assente nei dieci articoli riassuntivi delle posizioni dei Riformatori, presentati il 3 febbraio 1547, viene introdotta come art. 4 nello schema del 2 settembre 1551. I teologi giudicano problematica l'affermazione secondo cui la remissione dei peccati sarebbe la *sola* finalità dell'Eucaristia (CT VII/1, 142, 26-29). Tra i Vescovi, invece, alcuni *perseverantissime* affermano che «nullo modo hoc sacramentum ob remissionem peccatorum institutum esse» (CT VII/1, 186, 10-11); non manca però chi, tra i frutti dell'Eucaristia, annovera anche la remissione dei peccati (CT VII/1, 145, 16-17).

³⁵ Il testo riecheggia una frase di Innocenzo III (1198-1216), secondo cui l'Eucaristia «[peccata] venialia delet et cavet mortalia»: *De Sacro Altaris Mysterio*, IV, 44, in PL 217, 885. L'affermazione, ripresa anche da Tommaso d'Aquino (*Summa Theologiae*, III, q. 79, a. 4), è nota ai membri del Concilio.

Il tema del rapporto tra Eucaristia e remissione dei peccati si ripropone nel can. 11, che precisa le condizioni per ricevere degnamente l'Eucaristia. Un sia pur rapido sguardo all'*iter* redazionale³⁶ rivela che nei dieci articoli, presentati il 3 febbraio 1547, manca qualsiasi cenno alla confessione previa dei peccati mortali³⁷. Il tema viene introdotto nello schema del 2 settembre 1551; l'ultimo dei dieci articoli così sintetizza la posizione di Lutero:

«Solam fidem esse sufficientem preparationem ad sumendam Eucharistiam, neque ad id confessionem esse necessariam, sed liberam, praesertim doctis; neque teneri homines ad communionem in Paschate» (CT VII/1, 114, 1-2)³⁸.

Da questo momento, il tema domina tutto il dibattito successivo. Alcuni teologi ritengono che la negazione della necessità della confessione previa sia da condannarsi come eretica, poiché, per chi è conscio di peccato mortale, si tratterebbe di un obbligo di diritto divino. Altri, invece, sia pure in termini più sfumati, fanno propria la posizione del Caetano (1469-1534): per non comunicarsi indegnamente, è sufficiente un atto di contrizione, mentre la confessione sacramentale non è richiesta da alcuna legge né divina né umana³⁹. La maggioranza, infine, ritiene che la proposizione che esclude la necessità della confessione sia da rifiutare, senza però qualificarla come eretica.

Il giudizio dei prelati sulla seconda parte dell'art. 10 è meno severo: a parte due casi, essi evitano il ricorso alla censura di eresia, parlando piuttosto di *propositio erronea* o, più ancora, di *opinio scandalosa*⁴⁰. Per molti Padri, l'obbligo della confessione previa dei

³⁶ Per un'accurata ricostruzione dell'*iter* redazionale, cf L. BRAECKMANS, *Confession et Communion*, 125-181.

³⁷ I dieci articoli riassumono la dottrina dei Riformatori sull'Eucaristia; il nono afferma: «Solam fidem esse sufficientem praeparationem ad sumendam Eucharistiam, neque teneri homines ad communionem in Paschate» (CT V, 870, 28-29).

³⁸ L'inserimento della proposizione sulla necessità di confessare i peccati mortali prima della comunione probabilmente fa seguito all'intervento del francescano André de Vega nel corso delle discussioni del 1547: «Item damnetur, quod Eucharistia sumenda non requirit confessionem mortalis peccati, etiam in habente copiam sacerdotis, quod potest damnari in 9. articulo» (CT V, 928, 27-28). Al nuovo paragrafo non corrisponde alcuna citazione tratta da testi dei Riformatori.

³⁹ «Sine contritione quidem mortalis peccati cogniti communicans peccat mortaliter [...] sine confessione autem, si rationabilis subest causa non confitendi, excusatur communicans, quia praeceptum de confessione praemittenda communioni non est de iure divino nec de iure positivo, quum nullibi inveniatur, nisi semel in anno»: *Summa de peccatis et Novi Testamenti jentacula*, Roma 1525, f. 24.

⁴⁰ Nell'accezione precisata da M. Cano, «scandaloso» è ciò che «infirmis causam ruinae praestat»: cf L. BRAECKMANS, *Confession et Communion*, 162.

peccati mortali è giustificato principalmente da considerazioni di ordine pratico e disciplinare: il rispetto dovuto al santo Sacramento, la preoccupazione di prevenire comunioni indegne e la volontà di evitare lo scandalo provocato da una tesi che sembra ispirata alle dottrine luterane⁴¹.

Un articolato lavoro di redazione porta all'approvazione definitiva del can. 11, nella XIII sessione generale dell'11 ottobre 1551:

«Si quis dixerit, solam fidem esse sufficientem praeparationem ad sumendum sanctissimae Eucharistiae sacramentum: anathema sit. Et, ne tantum Sacramentum indigne atque ideo in mortem et condemnationem sumatur, statuit atque declarat ipsa sancta Synodus, illis, quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritos existiment, habita copia confessoris necessario praemittendam esse confessionem sacramentalem. Si quis autem contrarium docere, praedicare vel pertinaciter asserere, seu etiam publice disputando defendere presumpserit, eo ipso excommunicatus existat» (DH 1661).

Il canone presenta una struttura tripartita: la prima parte, seguita dall'anatema, è di natura dogmatica e nega che la *sola fides* sia preparazione sufficiente per accostarsi alla mensa eucaristica; la seconda parte afferma la necessità della confessione sacramentale prima della comunione per chi è consapevole di essere in peccato mortale; la terza parte colpisce con la scomunica quanti pubblicamente negano tale necessità. La «confessione sacramentale» di cui si tratta è la confessione «privata» o «auricolare»: l'aggettivo *sacramentalem* sarebbe stato scelto proprio in opposizione a *generalem*, per contrastare la tesi secondo cui la confessione con accusa pubblica e generica può tenere il posto della confessione privata prima della comunione⁴². L'obbligo di confessarsi sussiste anche nel caso in cui quanti sono in peccato mortale si ritengano contriti, a condizione però che sia possibile rivolgersi ad un confessore⁴³.

Quanto alla formula che introduce la prescrizione (*statuit ac declarat ipsa sancta Synodus*), essa ritorna tre volte nei decreti triden-

⁴¹ Il 30 settembre 1551, al termine dei dibattiti, il Legato pontificio Crescenzi dichiara: «De confessione patres fuerunt discordes: maior tamen pars tenet eam esse necessariam, sed contrariam opinionem [quella del Caetano] non damnamdam ut haereticam. Super quo etiam canon aptabitur» (CT VII/1, 176, 24-26).

⁴² Cf L. BRAECKMANS, *Confession et Communion*, 170.

⁴³ Nel corso della Congregazione generale del 6-7 ottobre 1551, quindici Padri propongono di completare il testo, dichiarando esplicitamente che la sola contrizione non è sufficiente, mentre altri diciannove chiedono di precisare che l'obbligo della confessione vige quando è possibile rivolgersi ad un confessore (*habita copia confessoris*): cf L. BRAECKMANS, *Confession et Communion*, 173-174.

tini anteriori alla XIII sessione per introdurre un'affermazione solenne⁴⁴. Nel decreto sul peccato originale e in quello sulla giustificazione, l'oggetto della dichiarazione è costituito da una norma dottrinale, mentre nel decreto sulla Vulgata – quello che, dal punto di vista formale, più assomiglia al nostro testo – siamo di fronte ad una norma pratica di ispirazione dottrinale. La formula *statuit atque declarat*, quindi, non necessariamente introduce considerazioni di ordine dottrinale, ma può essere seguita da una prescrizione disciplinare. Nel nostro caso, tenendo conto dei controversi pareri dei teologi e dei Padri conciliari in proposito, si può sensatamente affermare che la prescrizione di confessarsi prima di comunicarsi, imposta a chi è consapevole di peccato mortale, non ha valore di definizione dogmatica. Il fatto poi che questa parte del canone non sia seguita dall'anatema confermerebbe che i Padri non intendono proclamare una definizione, che esiga l'assenso dovuto a verità di fede⁴⁵.

Il 1° ottobre 1551, nel corso della prima riunione della commissione incaricata di elaborare i canoni sull'Eucaristia, si decide di far precedere i canoni da un'esposizione dottrinale. Vengono così rapidamente redatti gli otto capitoli, che si presentano come una serie di considerazioni dottrinali introduttive, approvate dall'assemblea senza grandi discussioni. Il settimo capitolo riprende le tematiche del can. 11:

«Si non decet ad sacras ulla functiones quempiam accedere nisi sancte, certe, quo magis sanctitas et divinitas caelestis huius sacramenti viro christiano comperta est, eo diligentius cavere ille debet, ne absque magna reverentia et sanctitate ad id percipiendum accedat, praesertim cum illa plena formidinis verba apud Apostolum legamus: “Qui manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit, non diiudicans corpus Domini” (1 Cor 11,29). Quare communicare volenti revocandum est in memoriam eius praeceptum: “Probet autem seipsum homo” (1 Cor 11,28)» (DH 1646). «Ecclesiastica autem consuetudo declarat, eam probationem necessariam esse, ut nullus sibi conscius peccati mortalis, quantumvis sibi contritus videatur, absque praemissa sacramentali confessione ad sacram Eucharistiam accedere debeat. Quod a Christianis omnibus, etiam ab

⁴⁴ *Decretum de vulgata editione...*: DH 1506; *Decretum de peccato originali*: DH 1510; *Decretum de iustificatione*: DH 1520.

⁴⁵ «Affermando con anatema l'insufficienza della fede, ma senza menzionare immediatamente la confessione come necessaria, si volle segnalare la differenza tra le due verità. La prima [l'insufficienza della «sola fede» in vista della comunione] era verità di fede. Sulla seconda [necessità della confessione previa per chi è consapevole di peccato mortale] il Concilio non si pronunciava»: M. ZALBA, «La obligación de confesar los pecados mortales antes de recibir la Eucaristía, urge por derecho sólo eclesiástico, o también divino?», *Theologica [Braga]* 18 (1982) 53-82: 71; cit. in A. MARRANZINI, «Eucaristia e remissione», 225, n. 23.

iis sacerdotibus, quibus ex officio incubuerit celebrare, haec sancta Synodus perpetuo servandum esse decrevit, modo non desit illis copia confessoris. Quod si necessitate urgente sacerdos absque praevia confessione celebraverit, quam primum confiteatur» (DH 1647).

In modo più analitico, il capitolo riprende gli elementi già contenuti nel canone. In più, giustifica l'insufficienza della sola fede in vista della comunione, facendo appello a 1 Cor 11,28-29. Inoltre si occupa più esplicitamente della confessione dei preti, rilevando anzitutto che il precetto vale anche per essi e poi formulando una regola speciale nel caso in cui il sacerdote gravemente colpevole non possa confessarsi prima di celebrare la Messa. Infine, mentre il can. 11 evita accuratamente di affrontare la questione dell'origine (divina o ecclesiastica) della confessione previa, il testo del capitolo sembra insinuare l'origine ecclesiastica di tale prescrizione, quando la introduce con la formula: *Ecclesiastica autem consuetudo declarat*. In effetti, l'aggettivo *ecclesiastica* si trova in evidenza, all'inizio della frase, mentre l'*autem* che lo segue tende ad accentuare l'opposizione tra questa consuetudine – qualificata, appunto, come *ecclesiastica* – e la parola biblica, citata nella frase precedente. Saremmo di fronte, quindi, non ad un'affermazione dogmatica, bensì al riconoscimento della pertinenza di una pratica introdotta nel corso della storia della Chiesa.

Il Concilio, dunque, non si pronuncia sull'origine divina dell'obbligo di confessare i peccati mortali prima di comunicarsi o di celebrare la Messa: in effetti, a questo proposito, nei testi non compaiono quelle espressioni che il Concilio impiega quando vuole togliere ogni dubbio circa l'origine divina di una prassi sacramentale⁴⁶; né risulta che, nel corso dei dibattiti, siano state avanzate richieste in tal senso⁴⁷. Braeckmans si spinge oltre, affermando che i testi permettono di sostenere l'origine ecclesiastica dell'obbligo, nato da una consuetudine osservata da secoli nella Chiesa⁴⁸. L'affermazione si basa

⁴⁶ Cf soprattutto i canoni 6 e 7 *de sacramento poenitentiae* (DH 1706-1707), dove si fa esplicito riferimento ad uno *ius divinum* all'origine delle prassi in questione.

⁴⁷ Cf L. BRAECKMANS, *Confession et Communion*, 191-192; R. GERARDI, «Eucaristia e penitenza», 493; A. MARRANZINI, «Eucaristia e remissione», 227. Di parere diverso è B. DE MARGERIE, «Réception indigne et infructueuse de l'eucharistie», *Esprit et Vie* 87 (1977/40-42) 538-540: 540. L'interpretazione di Braeckmans è contraria alle conclusioni della maggior parte dei teologi contemporanei al Concilio; essi però, ad eccezione di Suarez, sembrano cercare nel decreto un argomento a favore della loro tesi, senza analizzare il testo né i resoconti dei dibattiti: cf L. BRAECKMANS, *Confession et Communion*, 206.

⁴⁸ Cf L. BRAECKMANS, *Confession et Communion*, 192. In questa linea, cf anche J. EQUIZA, «Relación entre penitencia y eucaristía en el Concilio de Trento», *Lumen* 22

soprattutto sull'analisi della formula *Ecclesiastica autem consuetudo declarat*, ma pare confermata dal fatto che il Concilio non qualifica come eretica la negazione dell'obbligo⁴⁹.

Ciò non significa che la prescrizione di confessare i peccati mortali prima di ricevere la comunione abbia natura puramente disciplinare, quasi fosse una regola intesa solo a mantenere l'ordine esteriore nella Chiesa, prevenendo eventuali abusi. In effetti, se ne discute nell'ambito del decreto dottrinale sull'Eucaristia e non solo in occasione dell'esame degli abusi commessi in relazione ad essa. Inoltre l'obbligo della confessione previa è sempre messo in rapporto con testi biblici (soprattutto 1 Cor 11,28), che propongono un esame personale del fedele, motivato dall'eminente dignità del sacramento eucaristico. «La prescrizione – conclude Braeckmans – appartiene alla categoria delle norme disciplinari che salvaguardano una verità generale di ordine dottrinale»⁵⁰. Essa si colloca quindi tra le norme che regolamentano la pratica sacramentale, in coerenza con una verità rivelata: nel nostro caso, la verità in gioco è la richiesta che ogni cristiano esamini se stesso per evitare di comunicarsi indegnamente. Trento declina questa verità in una duplice affermazione: la prima, di natura dogmatica, precisa che la *sola fides* non costituisce una preparazione sufficiente alla comunione; la seconda, sulla scia di una consuetudine radicata nella Chiesa, individua nella confessione sacramentale la preparazione normale per non comunicarsi indegnamente dopo un peccato mortale⁵¹.

(1973/4) 311-335: 330; C.J. PETER, «Dimension of "Jus Divinum" in Roman Catholic Theology», *Theological Studies* 34 (1973/2) 236-244: 238; J. BERNHARD, «Le sacrement de pénitence au concile de Trente», *Revue de Droit Canonique* 34 (1984/3-4) 249-273: 260.

⁴⁹ I Padri di Trento qualificano come eretica non solo la negazione di una verità formalmente rivelata, ma anche ogni asserzione che comporti un reale pericolo per la fede ed ogni ostinata resistenza contro la disciplina della Chiesa: cf L. BRAECKMANS, *Confession et Communion*, 159.

⁵⁰ L. BRAECKMANS, *Confession et Communion*, 195; rientrano in questo genere di norme quelle della comunione pasquale, della confessione annuale o del digiuno eucaristico. L'affermazione è ripresa da A. MARRANZINI, «Eucaristia e remissione», 227, n. 30.

⁵¹ «Senza modificare per nulla il senso assolutamente generale del precetto di Paolo, l'uso ecclesiastico ha semplicemente determinato il modo particolare secondo cui conveniva osservare questo precetto, per assicurare più efficacemente una degna e fruttuosa ricezione del sacramento eucaristico»: R. GERARDI, «Eucaristia e penitenza», 509. Il concilio non afferma direttamente che la legge generale è soggetta ad eccezioni, ma il modo in cui è formulata la prescrizione, che contiene come elemento essenziale il fatto di disporre del confessore (*copia confessoris* – DH 1647 e 1661), e

2. *Doctrina et canones de ss. Missae sacrificio (17 settembre 1562)*

Anche la comprensione di questo documento presuppone che si tenga conto anzitutto degli articoli che riassumono le posizioni dei Riformatori e guidano la discussione conciliare nelle sue tre fasi⁵². In effetti, il dibattito sul sacrificio della Messa, iniziato a Bologna nel 1547, si protrae a Trento nei mesi di dicembre 1551 e gennaio 1552, per concludersi definitivamente nel 1562⁵³. Al centro del dibattito c'è la negazione protestante del valore sacrificale della Messa, cui il decreto promulgato il 17 settembre 1562 risponde con la tesi enunciata già nel proemio: la Messa è *verum et singulare sacrificium* (DH 1738). Tale affermazione, ripresa nel can. 1 (DH 1751), in nulla sminuisce il valore del sacrificio compiuto da Cristo sulla croce (can. 4 – DH 1754).

Allo scopo di evidenziare il carattere propriamente sacrificale della Messa, in antitesi alle visioni riduttive che la intendono solo come *sacrificium laudis et gratiarum actionis* o *nuda commemoratio* del sacrificio della croce, il can. 3 introduce la qualifica di *propitiatorium* (DH 1753): in quanto sacrificio propiziatorio, dunque, la Messa ha un'efficacia reale in ordine alla remissione dei peccati⁵⁴. Il tema è brevemente ripreso nel cap. 1 (DH 1740): Cristo, sacerdote perfetto *secundum ordinem Melchisedech*, ha offerto se stesso una volta per tutte sull'altare della croce; e tuttavia Egli volle lasciare alla sua Chiesa un sacrificio visibile

«quo cruentum illud [sacrificium] semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius [sacrificii] salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur» (DH 1740).

la prescrizione supplementare relativa al prete che deve celebrare in caso di necessità (DH 1647), provano che alcune eccezioni sono ammesse.

⁵² Tra i contributi dedicati al modo in cui questo decreto affronta il rapporto Eucaristia-remissione dei peccati, cf J.-M.R. TILLARD, «Pénitence et eucharistie»; R. GERARDI, «Eucaristia e penitenza»; A. MARRANZINI, «Eucaristia e remissione»; J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza*, 234-235; A. DUVAL, *Des sacrements*, 61-150.

⁵³ Gli sviluppi del dibattito sono accompagnati da un progressivo incremento degli articoli: dai sette iniziali (CT VI/I, 321-323) si passa ai dieci del 3 dicembre 1551 (CT VII/I, 375-377), poi ai tredici del 19 luglio 1562 (CT VIII, 719). Questi ultimi dipendono dai dieci articoli del dicembre 1551, ma – diversamente dal solito – hanno forma di domande e non di proposizioni.

⁵⁴ Un chiarimento del senso dell'aggettivo «propiziatorio» in rapporto con «espiatorio» si trova in C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'Eucaristia a partire dalla «lex orandi»*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1989, 570. Lo schema del 20 gennaio 1552 utilizza i due termini come sinonimi: «per eam [l'obla-

Queste righe descrivono la finalità del sacrificio della Messa: rappresentare e commemorare lungo la storia il sacrificio cruento compiuto da Cristo sulla croce ed applicarne ogni giorno agli uomini l'efficacia salvifica. La natura sacrificale della Messa, quindi, deriva dal suo rapporto col sacrificio della croce; e tuttavia il modo in cui tale rapporto viene delineato lascia aperte diverse domande. In particolare, non è chiaro come debba essere intesa la *repraesentatio* della croce nella Messa: se nel senso di una «rappresentazione» puramente figurativa, oppure come una «ri-presentazione» obiettiva dell'evento salvifico⁵⁵.

In rapporto al nostro tema, è necessario mettere a fuoco soprattutto l'affermazione secondo cui l'efficacia salvifica del sacrificio della croce è applicata *in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum*. Prendendo le distanze da Lutero, il Concilio vede nella Messa non solo la promessa della remissione dei peccati, ma anche l'oggettiva applicazione della *virtus* salvifica del sacrificio della croce, in forza della quale vengono rimessi quei peccati che si commettono quotidianamente. L'avverbio *quotidie* evidenzia la frequenza con cui, grazie alla Messa, viene applicata *in remissionem peccatorum* la *virtus* salvifica del sacrificio della croce, compiuto una volta per tutte (*semel*)⁵⁶. Il fatto che tali peccati vengano qualificati come «quotidiani» non significa necessariamente che essi siano leggeri, bensì che si commettono con frequenza.

Ciò che qui è solamente enunciato viene un po' più ampiamente spiegato nel cap. 2, che esplicita il carattere propiziatorio della Messa, derivante dalla sostanziale identità della Messa col sacrificio della croce. In questo quadro, il testo offre una breve descrizione dell'efficacia della Messa in ordine alla remissione dei peccati:

«Docet sancta Synodus, sacrificium istud vere propitiatorum esse, per ipsumque fieri, ut, si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac poenitentes ad Deum accedamus, "misericordiam consequamur et gratiam invenia-

zione della Messa] tamquam per propitiatorium et expiatorium sacrificium iratus Dominus placatur» (CT VII/1, 480, 31-32).

⁵⁵ Cf A. GARCÍA IBÁÑEZ, *L'Eucaristia*, 311-312.

⁵⁶ «Quant à la source rédactionnelle du *quotidie* s'opposant au *semel* situé plus haut, on peut la chercher au milieu du long chapitre II du texte de 1552: «*Quod [...] in cruce seipsum Christus [...] morte intercedente semel immolaverit, in missa autem quotidie sacerdotum ministerio...*» [CT VII/1, 478, 25-27]. En réalité le véritable point d'appui se trouve dans le *Decretum Gratiani*, plusieurs fois cité dans les délibérations conciliaires: «*Quomodo Christus semel sit immolatus, et quomodo cottidie immoletur*»; «*Semel immolatus est in semetipso Christus, et tamen cottidie immolatur in sacramento*»: A. DUVAL, *Des sacrements*, 122-123.

mus in auxilio opportuno" (Hb 4,16). Huius quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum paenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit» (DH 1743).

Il testo va letto alla luce dell'insegnamento di Trento sulla giustificazione, considerata simultaneamente – anche se non simmetricamente – opera di Dio ed accoglienza dell'uomo: accoglienza attiva, che mobilita le risorse spirituali dell'uomo⁵⁷. In coerenza con questa prospettiva, l'efficacia salvifica del sacrificio della Messa può dispiegarsi solo in presenza di determinate condizioni del soggetto: chi si accosta a Dio con cuore sincero, fede retta, timore e rispetto, contrizione e penitenza, può trovare in Lui, per mezzo della Messa, misericordia, grazia, aiuto, nonché remissione dei peccati:

«Huius quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum paenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit» (DH 1743).

Ciò che questo testo racchiude in poche righe è più comprensibile se confrontato con lo schema del 20 gennaio 1552: grazie al sacrificio della Messa, il Signore, «propiziato per delitti anche ingenti», conferisce ai peccatori la grazia preveniente, che li induce «ad accostarsi ai sacramenti della Chiesa, nei quali ripose i rimedi della salvezza». Il modo in cui Dio, grazie alla Messa, rimette anche i *delicta mortalia* non prescinde quindi né dai «buoni sentimenti dell'animo» del peccatore pentito, né dal ricorso al sacramento della penitenza, «senza la cui recezione di fatto o di desiderio nessun peccato è rimesso»⁵⁸. La preoccupazione di salvaguardare il ruolo della penitenza sacramentale emerge anche nella più sintetica formulazione del 6 agosto 1562:

«Ecclesia enim semper credidit et docuit, hoc sacrificio ita remitti mortalia delicta, ut non eo tollatur poenitentiae sacramentum, sed potius confirmetur» (CT VIII, 753, 15-17).

In seguito, però, la volontà di concisione spinge a lasciar cadere il riferimento al sacramento della penitenza, che non compare nello schema proposto il 5 settembre 1562⁵⁹. La richiesta di reintrodurre tale riferimento, avanzata dal Patriarca di Venezia il 7 settembre⁶⁰, spin-

⁵⁷ *Decretum de iustificatione* – Sessio VI, 13 gennaio 1547, DH 1520-1538.

⁵⁸ CT VII/1, 480,29 – 481,2.

⁵⁹ «Huius quippe oblatione placatus Dominus crimina et peccata, etiam ingentia, dimittit, gratiam donat et gloriam» (CT VIII, 910, 25-26).

⁶⁰ «Addatur non ut tollatur poenitentiae sacramentum sed confirmetur» (CT VIII, 912, 26).

ge ad inserire nel testo finale l'inciso *gratiam et donum paenitentiae concedens*. Questa formulazione non fa esplicito riferimento al *sacramento* della penitenza, ma il suo intento è precisamente quello di suggerire che il riconoscimento della reale efficacia della Messa per la remissione dei peccati – il suo carattere veramente propiziatorio – non mette in discussione l'esistenza di questo sacramento.

Se questo è l'intento che spiega l'inciso, il testo, nella sua discrezione, risulta non del tutto chiaro. In effetti, la penitenza viene menzionata due volte: prima come condizione soggettiva necessaria alla remissione delle colpe e poi come dono divino nel quale di fatto si compie questa remissione. Par di capire che a chi partecipa al sacrificio della Messa con le dovute disposizioni, «pieno di una *certa* contrizione ed animato da una *certa* penitenza, Dio [...] accorda il dono della *vera* contrizione e della *vera* penitenza, senza le quali non c'è remissione» dei peccati⁶¹. In effetti, Trento riconosce l'esistenza di una contrizione che può essere resa perfetta dalla carità, riconciliando l'uomo con Dio, prima dell'effettiva recezione del sacramento della penitenza; tale contrizione però non prescinde dal desiderio di ricevere il sacramento, desiderio che anzi è in essa inscritto⁶². Il nostro testo sembra richiamarsi ad una dinamica di questo genere.

III. LINEE SINTETICHE

1. L'analisi dei riti iniziali e di comunione, così come si presentano nel messale di Pio V e in quello di Paolo VI, rivela che, da Trento fino ad oggi, l'*ordinarium missae* custodisce un dato che attraversa tutta la tradizione liturgica: il riconoscimento del valore dell'Eucaristia in ordine alla remissione dei peccati. Tale efficacia remis-

⁶¹ J. R. TILLARD, «Pénitence et eucharistie», 110.

⁶² «Docet praeterea [sancta Synodus], etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam»: *Doctrina de sacramento paenitentiae*, cap. 4 (DH 1677). Nel dibattito dell'estate 1562 non mancano interventi in questa direzione: Cesare Ferrante afferma che, se la Messa veramente cancella (*delet*) i peccati, «non delet tamen immediate [...]. Impetratur enim caritas, et per caritatem contritio, et per contritionem remissio peccatorum» (CT VIII, 741,36 – 742,3). Marcantonio de Lugo dichiara che «licet per contritionem aliquando remittantur peccata, tamen confessio et absolutio est necessaria, quia in voto in contritione includitur, et tunc augetur gratia» (CT VIII, 745,4 – 746,1).

siva viene attribuita in modo specifico alla comunione, non invece a qualche rito previo, quale, per esempio, l'atto penitenziale. Ricollocando la comunione nel quadro della celebrazione eucaristica, è possibile ritrovare nella Messa, come in filigrana, un itinerario di pentimento, di supplica e di fiducia, che porta a ricevere il Corpo e il Sangue di Cristo con quella disposizione del cuore che consente ad essi di dispiegare tutta la loro efficacia risanatrice.

2. Il dato offerto dalla tradizione liturgica trova riscontro anche nei testi del Concilio di Trento. Il *Decretum de ss. Eucharistia*, infatti, mentre respinge la tesi secondo cui la remissione dei peccati sarebbe l'unica e principale finalità dell'Eucaristia (DH 1655) ed obbliga chi è consapevole di peccato mortale a confessarsi prima di comunicarsi (DH 1661 e 1647), riconosce alla comunione eucaristica la capacità di liberare dai peccati veniali e preservare da quelli mortali (DH 1638). Quanto al documento *de ss. Missae sacrificio*, nel quadro dell'analisi del valore propiziatorio del sacrificio della Messa, esso dichiara che, «placato da questa offerta, il Signore rimette colpe e peccati anche gravi» (DH 1743). L'inciso che precede (*gratiam et donum paenitentiae concedens*), benché non parli esplicitamente di *sacramento* della penitenza, intende suggerire che la pertinenza di tale sacramento non è posta in questione dal riconoscimento dell'efficacia remissiva della Messa.

I testi che abbiamo analizzato, letti sullo sfondo dei dibattiti che ne hanno accompagnato la redazione, lasciano dunque emergere due dati: da un lato, il riconoscimento dell'efficacia dell'Eucaristia per la remissione dei peccati; efficacia determinata in modo diverso quando si parla dell'Eucaristia come sacramento (e dunque della comunione) e quando si tratta del sacrificio della Messa. D'altro lato, l'affermazione della pertinenza di un sacramento specificamente destinato al battezzato peccatore e della necessità che, in determinate circostanze, esso preceda la comunione eucaristica. Nei documenti tridentini, i due dati (il valore remissivo dell'Eucaristia e la pertinenza/necessità del sacramento della penitenza) risultano semplicemente accostati: spetta alla riflessione teologica il compito di articolarli in maniera il più possibile persuasiva.

3. Nello svolgimento di questo compito occorre anzitutto far tesoro della ritrovata considerazione unitaria del mistero eucaristico, che riconosce nella celebrazione la presenza reale sacramentale del sacrificio di Cristo: l'Eucaristia celebra, ripropone, rende sacramen-

talmente presente il sacrificio della croce⁶³. Questa acquisizione fondamentale permette di rileggere in maniera unitaria il tema degli effetti/finalità dell'Eucaristia, che la teologia dei manuali aveva trattato in due capitoli distinti ed irrelati: uno relativo agli effetti della comunione eucaristica, l'altro relativo agli effetti del sacrificio della Messa. Se il «contenuto» della celebrazione eucaristica/Messa è il sacrificio di Cristo, reso presente in maniera sacramentale, l'effetto della celebrazione è precisamente la partecipazione sacramentale al sacrificio di Cristo, che si realizza in pienezza per quanti si accostano alla comunione sacramentale. In quanto ci incorpora a Cristo e ci rende partecipi del suo sacrificio, l'Eucaristia genera la Chiesa, intesa come il popolo di coloro che, partecipando al sacrificio di Cristo, sono sollecitati a vivere la sua stessa carità. La presentazione della finalità dell'Eucaristia in chiave ecclesiale non misconosce gli effetti indicati da Trento in riferimento alla comunione eucaristica (DH 1638), ma offre una prospettiva sintetica e comprensiva all'interno della quale rileggerli. Per ciò che concerne il nostro tema, è del tutto evidente che, nella misura in cui la celebrazione eucaristica è la ripresentazione sacramentale del sacrificio della croce, offerto *in remissionem peccatorum* (Mt 26,28), ad essa va riconosciuta – in radice – la capacità di rimettere i peccati. E nella misura in cui la comunione eucaristica è partecipazione sacramentale al sacrificio di Cristo, essa non può non avere un'efficacia in ordine alla remissione dei peccati.

4. Il fatto che queste considerazioni non mettano in questione l'esistenza del sacramento della penitenza richiede anzitutto una sintetica riflessione sul rapporto dell'Eucaristia con gli altri sacramenti. La tradizione cristiana è unanime nel riconoscere l'eminenza dell'Eucaristia rispetto agli altri sacramenti: l'Eucaristia è per eccellenza il sacramento/memorale della Pasqua di Cristo. In essa, pertanto, la realtà del sacramento trova compiuta attuazione, mentre negli altri gesti sacramentali si dà in maniera analogica, come per partecipazione⁶⁴. Gli altri sacramenti – ciascuno a suo modo – ripropongono l'unico memoriale – l'Eucaristia – a fronte di situazioni particolari e

⁶³ La riscoperta di una visione unitaria del mistero eucaristico si deve soprattutto alla teologia misterica. In questa linea, cf G. COLOMBO, «Per il trattato sull'Eucaristia», in ID., *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, 255-337.

⁶⁴ «La parola "sacramento" è una parola *analogica*, il che vuol dire che si applica a ciascun sacramento in modo identico e diverso, non trovando la sua piena realizzazione che nell'Eucaristia»: G. LAFONT, «Presentazione», in *Corso di teologia sacramentaria*, vol. 1: *Metodi e prospettive*, Queriniana, Brescia 2000, 7-20: 16.

specifiche. L'eminenza dell'Eucaristia rispetto agli altri sacramenti non pregiudica però l'esistenza di questi ultimi: l'Eucaristia non assorbe in sé gli altri sacramenti; al contrario li fonda e li giustifica.

5. Sacramento per eccellenza, l'Eucaristia è anche il sacramento per eccellenza della remissione dei peccati. D'altra parte, essa non assorbe in sé la penitenza, bensì la fonda e la giustifica; come, ancor prima, fonda e giustifica il battesimo *in remissionem peccatorum*. L'Eucaristia, dunque, esprime la propria efficacia in ordine alla remissione dei peccati, non togliendo spazio al battesimo e alla penitenza, bensì facendoli sorgere come «prerequisiti» che rendano possibile l'accesso ad essa. Il fatto che il battesimo sia necessario per accedere alla mensa eucaristica (e, per sé, alla stessa celebrazione eucaristica) è un dato che trova conferma in tutta la Tradizione cristiana. La comprensione di questo dato può contribuire a chiarire il senso della celebrazione del sacramento della penitenza prima della comunione eucaristica. La penitenza, in effetti, presuppone il battesimo (è il sacramento per la remissione del peccato del *battezzato*) e presenta non poche analogie con esso, al punto che è stata legittimamente qualificata come «secondo battesimo».

6. La necessità del battesimo in vista dell'Eucaristia si giustifica, in prima battuta, sotto il profilo ecclesiologico: per poter celebrare l'Eucaristia – e, a maggior ragione, per potervi partecipare nel modo più pieno grazie alla comunione sacramentale – occorre essere aggregati «alla Chiesa già costituita dall'Eucaristia e come tale già celebrante l'Eucaristia»⁶⁵. L'aggregazione alla Chiesa, messa in atto col battesimo, ha un ineludibile spessore cristologico: la Chiesa, infatti, è la comunità dei credenti, nella quale si danno le condizioni storiche per entrare in relazione con Cristo e con la sua Pasqua, sacramentalmente ripresentata nell'Eucaristia; ed è a tale relazione che il battesimo ultimamente introduce. La sua necessaria precedenza rispetto all'Eucaristia rivela che l'uomo non può accedere all'evento nel quale si dà sacramentalmente la Pasqua di Cristo, se non perché Cristo stesso gli dà di accedervi; non può accostarsi alla mensa eucaristica senza esservi iniziato mediante un atto nel quale – attraverso l'azione rituale della Chiesa – è Cristo stesso che lo introduce in essa: questo atto è

⁶⁵ A. CAPRIOLI, «L'iniziazione cristiana: aspetti generali, battesimo e confermazione», in *Celebrare il mistero di Cristo. Manuale di liturgia a cura dell'Associazione Professori di Liturgia*, vol. II: *La celebrazione dei sacramenti*, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 1996, 53-124: 96.

il battesimo, punto di partenza verso quella «piena inserzione nel corpo di Cristo» (PO 5), che si attua ricevendo la comunione eucaristica.

7. Alla luce di quanto detto sul rapporto tra battesimo ed Eucaristia, è possibile offrire qualche indicazione sul rapporto tra penitenza ed Eucaristia. Il battezzato che pecca gravemente – e dunque liberamente e coscientemente – svuota di senso il proprio battesimo e la propria appartenenza alla Chiesa: «Resta nel seno della Chiesa “col corpo”, ma non “col cuore”» (LG 14). Il legame con la Chiesa e con Cristo, instauratosi grazie al battesimo, esiste ancora, ma ha perso la propria autenticità. Questa situazione compromette la verità della partecipazione al gesto eucaristico, costitutivo della Chiesa. Si intuisce così il senso del divieto che impedisce al cristiano (gravemente) peccatore di accedere alla mensa eucaristica: la Chiesa non può ammettere alla comunione colui che si è posto ai suoi margini e rinnega il legame battesimale-ecclesiale che abilita alla celebrazione eucaristica. Il sacramento della penitenza, dunque, interviene per ridare a tale legame la propria autenticità: manifestando alla Chiesa il proprio pentimento, accettando di sottoporsi al cammino penitenziale propostogli dalla Chiesa e ricevendo dal ministro della Chiesa la parola del perdono, il cristiano peccatore penitente ritrova la verità della propria condizione di battezzato e l'autenticità della propria appartenenza alla Chiesa, che gli consentono di celebrare con verità il gesto eucaristico, partecipandovi pienamente mediante la comunione. In sintesi, dunque, il battesimo è necessario, perché inserisce il credente nella Chiesa che celebra l'Eucaristia, mentre la penitenza è necessaria, affinché la Chiesa possa celebrare l'Eucaristia con piena verità⁶⁶.

⁶⁶ Al di là del dettato tridentino, nel movimento che va dalla penitenza all'Eucaristia si esprime «un dato non puramente pastorale, ma dogmatico»: G. MOIOLI, «Per determinare la natura del sacramento della penitenza cristiana. Appunti di metodo», *La Scuola Cattolica* 103 (1975) 26-72: 67-68. Braeckmans stesso, mentre documenta come Trento non abbia affermato l'origine divina della confessione previa alla comunione, precisa che ciò non impedisce di ammettere l'origine divina del precetto, basandosi su argomenti ricavati dalla Scrittura e dalla Tradizione: cf L. BRAECKMANS, *Confession et Communion*, 198. Se può accadere che la contrizione faccia rivivere il legame battesimale, ciò avviene solo se il peccatore accetta di seguire le vie ecclesiali del perdono, sottomettendo la propria colpa al giudizio della comunità che egli ha ferito e che esige un cammino di conversione, incarnato in gesti da essa riconoscibili. Questo legame col sacramento della penitenza – il *votum paenitentiae* – è necessario perché la contrizione faccia rivivere la grazia battesimale.

8. Per certi versi, le osservazioni svolte ripropongono la riflessione di Tommaso su questo tema: in se stessa, l'Eucaristia ha l'efficacia di rimettere tutti i peccati; chi però si accosta alla comunione, cosciente di peccato grave, è «impedito» dal riceverne l'effetto⁶⁷. A fronte di tale «impedimento», l'efficacia dell'Eucaristia in vista della remissione dei peccati prende sul serio le concrete condizioni della libertà storica dell'uomo. C'è bisogno di tempo e di passi concreti, perché il cristiano peccatore ritrovi la strada verso l'Eucaristia. E la grazia remissiva dell'Eucaristia si esercita proprio suscitando e sostenendo i passi necessari: pentirsi del proprio peccato, confessarlo al ministro della Chiesa, accogliere il cammino di penitenza proposto, ricevere la parola del perdono. In altri termini: l'azione dell'Eucaristia, che ri-attira a sé il battezzato peccatore, lo trasforma, lo adatta a sé, facendogli fare un effettivo cammino di apertura alla grazia della comunione con la Pasqua del Signore: un cammino che è, appunto, l'itinerario penitenziale con tutte le sue fondamentali componenti.

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

⁶⁷ Cf THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, III, q. 79, a. 3. Cf soprattutto F. MARINELLI, «Segno e realtà. Studi di sacramentaria tomista», *Lateranum* 43 (1977/2) 89-167.

Nel contesto attuale, in cui la sensibilità dei credenti oscilla tra uno scrupolo che allontana dalla comunione eucaristica e una superficialità che tende a non misurarsi con il monito paolino a esaminare se stessi prima di comunicarsi (cf 1 Cor 11,28), è quanto mai urgente il rilancio di una conveniente disposizione penitenziale previa. Gli uni dovranno essere aiutati a comprendere che la remissione delle colpe quotidiane mediante la comunione al corpo di Cristo non esime da un impegnativo itinerario penitenziale, cui la stessa liturgia fa appello, e che, a ben vedere, può essere più esigente di una frettolosa confessione sacramentale. Gli altri saranno indotti ad avvertire che, in determinate situazione di peccato grave, la verità del proprio cammino di conversione deve manifestarsi sottoponendosi alla disciplina ecclesiale, che, in questi casi, domanda di vivere il sacramento della penitenza prima di accostarsi alla mensa eucaristica.

PIERPAOLO CASPANI - NORBERTO VALLI
Seminario Arcivescovile
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

20 marzo 2008
 (giovedì santo)

SUMMARY

Taking into consideration two meaningful «places» of christian Tradition – the liturgical tradition as it is expressed in the *Missale Tridentinum* and in the one of pope Paul VI, and some statements of the Concilium of Trento – this study draws attention on a theme which is not only almost completely absent from recent Magisterial documents, but is also quite far from the common sensibility of the faithfuls: the effectiveness of Holy Communion in order to the remission of sins. The importance given to this dimension meets the necessity of being dignifully disposed to receive the Holy Communion, necessity which, for who has awareness of a heavy guilt, means to recur to the Sacrament of Penance. Far from trying to remove this necessity, the paper tries to read it in the light of its fecundity.