Ministro e penitente celebrano insieme la liturgia della Chiesa che si converte e si rinnova

+Marco Busca, vescovo di Mantova

Teologia tomista e approccio liturgico nel Rito della Penitenza

Leggiamo nelle premesse del *Rito della Penitenza* (= RP)[1] al n. 11 dedicato al penitente:

> «importantissima è la parte del penitente [il quale] s'inserisce, con i suoi atti, nella celebrazione del sacramento che si compie con le parole dell'assoluzione […]. In tal modo il fedele, mentre fa nella sua vita l'esperienza della misericordia di Dio e la proclama, celebra con il sacerdote la liturgia della Chiesa, che continuamente si converte e si rinnova».

L'originalità di questo denso paragrafo consiste nel tentativo perseguito dai redattori del RP di comporre la dottrina di san Tommaso d'Aquino sul sacramento della Penitenza con le acquisizioni della riforma liturgica sul sacerdozio comune (LG nn. 10-11) e sulla partecipazione attiva dei fedeli (cfr. SC nn. 11;14;48)[2]. L'espressione «parte del penitente» rinvia alla terminologia tomista delle «parti integranti» che compone in sinergia l'agire del penitente e l'agire del ministro ordinato. I tre atti del penitente – *contritio cordis*, *confessio oris*, *satisfactio operis* – sono essenziali al segno sacramentale (costituiscono la «quasi-materia») e sono orientati all'*absolutio sacerdotis* (la «forma») in cui si compie (*perficitur*) l'efficacia del sacramento. Questa struttura teologica del sacramento della Penitenza, ripresa e precisata nel Decreto sulla Penitenza del Concilio di Trento[3], nel Rituale di Paolo VI non vive allo "stato puro" ma si configura in "forme" celebrative attraverso le quali, *per ritus et preces* (SC n. 48), viene mediato l'incontro sacramentale tra il penitente che cerca nella Chiesa la misericordia di Dio e la Chiesa che, dal giorno della Pentecoste, «mai tralasciò di chiamare gli uomini dal peccato alla conversione, e di manifestare, con la celebrazione della penitenza, la vittoria di Cristo sul peccato» (RP n. 1).

Nell'odierna relazione mi propongo di ritornare sui quattro atti del sacramento riletti nell'ottica indicata dal RP cioè nella prospettiva di una «liturgia della Chiesa» celebrata dal penitente insieme al sacerdote, ma non riducibile ai soli aspetti rituali; quando il testo dichiara che il fedele «fa nella sua vita l'esperienza della misericordia di Dio», allude a un fatto personalissimo, inscindibile tuttavia dal livello ecclesiale in quanto il cristiano appartiene organicamente al corpo di Cristo come suo membro e se lo ferisce col peccato grave è altrettanto vero che lo risana e contribuisce a rinnovarlo mentre si converte[4].

Indugio su due ulteriori aspetti, che emergono dalle Premesse, per precisare la visione teologica e liturgica che soggiace al nuovo RP. Il primo concerne il recupero di una caratterizzazione pneumatologica complessiva della liturgia penitenziale come conferma nel suo commento uno degli estensori del nuovo Rituale, padre Pelagio Visentin:

> «immergere la celebrazione penitenziale nella luce del Mistero pasquale e dell'azione misteriosa, ma sempre attuale dello Spirito Santo, è un recupero d'immenso valore per il rinnovamento di questo sacramento […] É grazie allo Spirito che il penitente è mosso nel suo cammino di conversione, è capace di cogliere nella giusta luce le sue colpe, pentirsene e, assolto, diventare tempio vivo dello stesso Spirito (RP 6; 6d). E il confessore da parte sua non potrà attingere la luce, la carità e la necessaria discrezione degli spiriti senza un'intensa invocazione e collaborazione con lo Spirito Santo (RP 10a; 15), in forza del quale del resto viene impartita anche l'assoluzione

[1] *Rito della Penitenza*, Rituale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI, Edizione tipica italiana, 1974.

[2] Cfr. F. SOTTOCORNOLA, «San Tommaso e il nuovo Rito della Penitenza», *Rivista di Pastorale Liturgica* 207 (1998) 81-83.

[3] Cfr. CONCILIO DI TRENTO, sess. XIV, *Doctrina de sacramento Paenitentiae*, DS 1673-1693; 1701-1715. CATECHISMO ROMANO, 2, 5, 21: ed. P. Rodríguez, Città del Vaticano-Pamplona 1989, 299.

[4] Va salvaguardato lo specifico *status* della persona penitente: non un generico "uomo" che offende Dio bensì il già "battezzato" che appartiene al corpo ecclesiale di Cristo. Il suo peccato, oltre a costituire un'offesa al Dio trinitario, costituisce un *vulnus ecclesiae*. La Chiesa non rimane esterna o passiva al peccato dei cristiani, lo subisce come ferita alla sua santità e unità e coopera attivamente alla loro conversione e riconciliazione (cfr. LG 11).

(RP 9). Di qui pure le frequenti invocazioni alla Terza Persona divina durante tutto il rito. Come si vede, ci muoviamo dentro una grande confessione trinitaria di cui bisogna rendere consapevole il penitente lungo il suo itinerario (RP 6d) fino al suo momento culminante in cui viene riconciliato con l'assoluzione sacramentale vera e propria in cui ogni Persona ha la sua parte (RP 19; 46; 62)»[5].

Il secondo riguarda l'agire rituale il cui "funzionamento" (simbolico-sacramentale) consiste in un

«gioco tra *attività* e *passività*: l'attività dell'uomo che si mette in cammino di conversione, dichiara la sua insufficienza e grida il suo dolore e la passività dell'uomo che *si lascia fare* da un'altra azione, quella del Padre nello Spirito attraverso le parole e i gesti di un rito. Il Dio cercato e invocato è trovato nell'azione rituale che disvela ciò che altrimenti è introvabile. L'azione rituale, se rispettata e curata, preserva il sacramento dalla deriva psicologistica e dall'assorbimento nella dimensione giudiziale. Poiché l'"oltre" rimane la misericordia di Dio occorrono azioni che conducano il battezzato peccatore verso ciò che può ricevere soltanto in dono, al di là dei suoi meriti, e che sempre lo sorprende. [La pedagogia penitenziale deve proporre] forme celebrative dove il dono divino possa essere gustato nelle pieghe dell'umano[6].

Contritio cordis. L'attivazione di un processo penitenziale interiore

Un primo termine del vocabolario penitenziale, che ha prevalso nella tradizione latina del II millennio, è "*contrizione*". La parola, nel suo significato biblico, allude all'azione materiale dello schiacciare (dal verbo greco *suntribô* che i latini tradurranno con *contero* da cui deriva la parola *contritio*), nel senso del rompere e sminuzzare un oggetto per distruggerne l'altezza cosicché diventi basso e debole. Il cuore contrito è simile alla pietra che è stata polverizzata: triturato attraverso la *compunzione* ha perso le dure incrostazioni dell'orgoglio e dell'incredulità che lo rendevano refrattario e impermeabile all'azione dello Spirito (cfr. 1Ts 5,19; Ef 4,30). Il decreto del Concilio di Trento sulla Penitenza insegna che la contrizione comprende *il dolore dell'anima, la detestazione del peccato e il proposito di non peccare per il futuro*[7], che non sono tre aspetti separati tra loro ma momenti di un unico processo di conversione che necessita della percezione della negatività del male, del serio dolore per averlo commesso e della volontà di distaccarsene e cambiare vita.
Questa dimensione poliedrica della contrizione è confermata dal Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica che alla domanda: "Che cos'è la penitenza interiore" risponde: «È il dinamismo del cuore contrito (Sal 51,19), mosso dalla grazia divina a rispondere all'amore misericordioso di Dio» (CCC, 300). La tradizione penitenziale della Chiesa ha sempre ribadito l'importanza della conversione/metanoia del cuore come ricorda il Catechismo Romano del concilio di Trento «l'essenza di questa virtù è tutta interiore, dell'anima, e senza di essa a nulla gioverebbe la penitenza esteriore» (§ 241) e conferma il RP: «dipende da questa contrizione del cuore la verità della penitenza (*veritas paenitentiae*)» (n. 6/a).
Approfondiamo la dinamica spirituale della contrizione a partire dal giudizio sul peccato che è pronunciato, anzitutto, nel «tribunale integerrimo della propria coscienza»[8] e confermato successivamente nel «tribunale di misericordia» della Chiesa (RecP n. 31/II)[9]. Il giudizio interiore è paragonabile a una luce dolorosa che irrompe nell'anima, una luce che dilania e avvia un lavoro di capovolgimento. Il peccatore si percepisce scisso, spezzato, come evoca l'immagine della "frantumazione" implicita al termine contrizione. Questo istante di lucidità dolorosa nasce dalla visione intuitiva del male commesso. Per quanto "fulminea" questa «cristallizzazione immediata è il risultato di un lavoro sotterraneo a monte, e la sua maturazione richiederà ancora del tempo. L'uomo è temporale: il male lo segna nel tempo e il pentimento è una condotta che richiede tempo. In me e nel mio

[5] P. VISENTIN, «Il "Rito della Penitenza" e la confessione della fede», in *Verso una rinnovata prassi penitenziale*, Brescia 1983, 60.
[6] L. DELLA PIETRA, «Le forme della penitenza: risorse inattuate o inattuali?», in R. BISCHER – A. TONIOLO (ed.), *Ripensare la Penitenza. La terza forma del rito: eccezione o risorsa?*, Gdt 463, Brescia, 2025, 114-115.
[7] Cfr. CONCILIO DI TRENTO, Sessione XIV, *Doctrina de sacramento Paenitentiae*, cap. 4, DS 1676-1678.
[8] DIADOCO DI FOTICA, *Discorso ascetico*,19. «Salga l'uomo al tribunale della sua coscienza […] si ponga a giudizio davanti a sé stesso […] Fissato il giudizio all'interno del proprio cuore, sia presente come accusatore la riflessione, come testimone la coscienza, come carnefice il timore […] Dalla stessa coscienza personale sia proclamata la sentenza, cioè il ritenersi indegno di partecipare al Corpo e al Sangue del Signore» (AGOSTINO, *Discorso* 351,4,7).
[9] GIOVANNI PAOLO II, Ad. ap. *Reconciliatio et Paenitentia* (= RecP), *AAS* 77 (1985) 185-275.

passato riconosco l'esistenza di un male, inflitto allo stesso tempo agli altri e a me stesso, che ha infranto la comunicazione e ha fatto di me un separato»[10].

Questa "preallerta affettiva" della coscienza che percepisce con dolore la scissione interiore è ancora indefinita ed è esposta a derive per difetto (l'autogiustificazione) o per eccesso (l'acuirsi del senso psicologico della colpa). La gravità di una colpa non si misura sul grado di sconvolgimento emotivo prodotto nella persona; il presentimento di una sopraggiunta difformità rispetto al proprio essere deve attivare il lavorio interiore della libertà che assume al livello della responsabilità personale l'atto commesso insieme a tutte le conseguenze di male prodotte nei confronti di chi ha subito i contraccolpi dell'offesa e ne è rimasto ferito (in termini di sofferenza e danneggiamenti), sia singoli che comunità. Questo lavorio interiore coinvolge la memoria, l'intelligenza e la volontà in sinergia con l'azione dello Spirito Santo e della Parola di Dio la quale agisce come spada a doppio taglio, viva ed efficace, e discerne i sentimenti e i pensieri del cuore, così che nessuno possa nascondersi davanti a Dio (cfr. Eb 4,12-13)[11].
Si tratta di adempiere, anzitutto, a un dovere di memoria che incide sul piano antropologico e attiva processi terapeutici con l'intenzione di smascherare e interrompere i meccanismi dell'oblio cattivo (rimozione, negazione, occultamento) e favorire quelli dell'oblio positivo (dimenticanza e superamento dei torti subiti o visti fare). Il RP parla di un «giudizio spirituale» (n. 6c) che comporta un auto-giudizio, il passaggio dalla parola di accusa proiettiva all'accusa di sé stessi[12], come risultato di un esercizio che mira a soppesare la responsabilità morale, a "realizzarla" e "proporzionarla". In questo senso la contrizione è il frutto di un atto dell'intelligenza spirituale grazie al quale il peccatore riconosce che quelle azioni di male sono "sue", gli appartengono, in quanto il passato cattivo si è come iscritto e connaturato nelle esistenze che ne sono rimaste "affette", non solo nella sua struttura intrapsichica ma anche in quella interpersonale delle relazioni umane, fraterne e sociali. Riconoscere la verità di sé stessi come artefici della colpa è il primo atto di rigenerazione della volontà. Come scrive il teologo gesuita Bernard Sesboüé: «laboriosamente, ci desolidarizziamo, pur riconoscendo di essere gli artefici di questa solidarizzazione». Esito di questo lavorio di chiarificazione interiore (alla luce della Parola mediata dall'annuncio ecclesiale) è abilitare la volontà a esprimere l'atto di confessione interiore che è nello stesso tempo una sconfessione:

> «Confessiamo: siamo proprio noi, e sconfessiamo: riconosciamo ciò che fu il nostro male e condanniamo noi stessi. Questo moto di confessione e sconfessione ci fa al contempo assumere la nostra responsabilità e ci libera dall'acredine tipica di una colpevolezza non assunta consapevolmente. Entriamo in contatto con il male commesso per distaccarcene […] Lo mettiamo a distanza, non vogliamo più identificarci con quell'atto o con quel comportamento malvagio che pure fu nostro. Per uscire dalla nostra intima contraddizione, restaurando nella nostra coscienza un'unità nuova, occorre che il nostro cuore si spezzi. Dialetticamente è nel momento stesso in cui diciamo: "È colpa mia", oppure: "Ho peccato", che non siamo più né colpevoli, né peccatori»[13].

Finché il peccatore rimane ancorato alla sua contraddizione resta catturato nel circolo avvelenato e senza fine del rimorso, del complesso di colpa o della proiezione esterna della colpa sugli altri. Il passato cattivo non si può cancellare o modificare nella sua materialità, si può invece trasformare il suo significato e capovolgerne gli effetti a condizione di esercitare su di esso il "potere" risanante del pentimento e trasfigurante del giudizio divino; questa operazione è salvifica in quanto consente di integrare anche il passato cattivo nella continuità di una storia personale visitata dalla misericordia dove tutto, compreso il male, trova nel disegno della redenzione una sua nuova e diversa significazione[14]. Sotto il profilo dell'esperienza spirituale del penitente è assai delicato il modo in cui viene aiutato nella maturazione del pentimento perché sia una «tristezza secondo Dio» che produce un pentimento irrevocabile e porta alla salvezza e non la «tristezza del mondo» che produce la morte (cfr.

[10] B. SESBOÜÉ, *Invito a credere. Crede nei sacramenti e riscoprirne la bellezza*, Milano 2011, 178.
[11] Il CCC al n. 1453 recepisce la nozione classica della contrizione detta «imperfetta» (o «attrizione») definendola «un dono di Dio, un impulso dello Spirito Santo». Conferma la correttezza di rileggere la contrizione non in maniera attualistica, come fosse un atto puntuale da compiere, e più in termini processuali: «Quando la coscienza viene così scossa, può aver inizio un'evoluzione interiore che sarà portata a compimento, sotto l'azione della grazia, dall'assoluzione sacramentale».
[12] Cfr. DOROTEO DI GAZA, «Discorsi spirituali», *Doctr. 13, De accusatione sui ipsius*, 2-3; PG 88,1699.
[13] B. SESBOÜÉ, *Invito a credere*, 179-180.
[14] La «felice caduta che trova una rinascita più bella!» di Sant'Ambrogio, *Commento al Salmo* 39,20.

2Cor 7,9-10). Questa soglia delicata e decisiva implica di risalire all'origine teologale della *contritio* nella fede, nella speranza e nella carità.

> «Più che insistere sull'importanza del dolore, come prima soglia da varcare all'inizio del processo sacramentale, sarebbe meglio sottolineare la prospettiva della fede, che rende possibile il riconoscimento e l'assunzione del proprio peccato. Concentrare l'attenzione prevalentemente sul dolore può infatti indurre a ripiegarsi nel passato, mentre il cammino penitenziale ha bisogno di apertura verso il futuro»[15].

Rispetto al "gioco di attività e passività" tra l'iniziativa della misericordia divina e l'attivazione del capovolgimento interiore, l'innesco del processo penitenziale è passivo, inizia col "patire" le pene dei peccati (sofferenza, timore, rimorso…) e matura il suo passaggio decisivo nel "ricevere" la rivelazione dell'amore perdonante da Dio. Essa avviene mediante l'annuncio della Parola che esercita la sua efficacia (sacramentale) nella *confessio interior* e nella *contritio cordis*.
Prioritario è, dunque, l'annuncio della parola del perdono nella rivelazione dell'amore redentore di Cristo crocifisso, come si legge al n. 5 delle premesse del RP: «Scopo della penitenza è essenzialmente quello di riaccendere in noi l'amore di Dio e di riportarci pienamente a lui». L'analisi introspettiva consente di raggiungere la consapevolezza psicologica e la responsabilità etica della colpa, ma è solo grazie al contatto con la Parola di Dio che questi germi di penitenza diventano contrizione ispirata dall'amore. Lo conferma il n. 17 del RP: «É infatti la Parola di Dio che illumina il fedele a conoscere i suoi peccati, lo chiama alla conversione e gl'infonde fiducia nella misericordia di Dio». Il RP passa ad alcune indicazioni per il recupero della centralità della Sacra Scrittura nella celebrazione penitenziale: «Il sacramento della Penitenza deve prendere l'avvio dall'ascolto della parola di Dio, perché proprio con la sua parola Dio chiama a penitenza, e porta alla vera conversione del cuore» (n. 24). Nel migliore dei casi, la Sacra Scrittura è usata nella fase della preparazione alla confessione (come strumento utile all'esame di coscienza), secondo una concezione solo "didattica" della Scrittura: ci istruisce su quali sono le trasgressioni alla Legge di Dio così da reperire i peccati commessi che vanno confessati. L'efficacia della Parola è più profonda: la proclamazione e l'ascolto della Scrittura sono parte integrante del sacramento. Il RP al n. 17 afferma che «la lettura si può fare anche nella preparazione al sacramento. È infatti la Parola di Dio che illumina il fedele a conoscere i peccati, lo chiama alla conversione e gl'infonde fiducia nella misericordia di Dio». Si tratta di una lettura orante della Scrittura durante la quale il penitente «confronta la sua vita con l'esempio e le parole di Cristo e si raccomanda a Dio perché perdoni i suoi peccati» (RP n. 15). Il RP contempla la possibilità, in caso di necessità pastorale, di un "Rito abbreviato" (n. 21), tuttavia esorta il ministro a non omettere l'annuncio biblico che può limitarsi anche a un «dire a memoria qualche esto della sacra Scrittura, in cui si parla della misericordia di Dio e viene rivolto all'uomo l'invito a convertirsi» (RP n. 43). È prevista la possibilità che sia il penitente stesso a leggere un testo della Sacra Scrittura (RP n. 17), magari quello sul quale ha esaminato la sua coscienza. A motivo della forte disparità dei penitenti e seguendo il criterio dell'adattamento del rito alla situazione concreta di ciascuno, è lasciato alla discrezionalità del ministro scegliere i testi sia delle letture bibliche che delle orazioni (RP n. 40/a). L'intima connessione tra rito e Parola è uno dei capisaldi della riforma liturgica che per restituire al popolo cristiano la centralità e il gusto della Sacra Scrittura prescrive che «del suo afflato e del suo spirito devono essere permeate le orazioni e i carmi liturgici» (SC 24; anche i nn. 35;56). «Nella *mens* del nuovo Rito tutto il processo della conversione sta sotto la luce e la forza del *Verbum Dei*»[16]. Il principio trova applicazione nel ricco lezionario che raccoglie i passi scritturistici più significativi sui temi penitenziali (RP nn. 43;51;56 e l'intero cap. IV intitolato Letture Bibliche). Lo stesso criterio è stato seguito nella redazione dei nuovi testi liturgici (le formule di saluto e di congedo, la preghiera

[15] A. COSTANZO, *Cambiare vita. Epoche, parole e fatti del fare "penitenza"*, 158.
[16] P. VISENTIN, «Il nuovo "Ordo paenitentiae": Genesi–valutazione–potenzialità», in *La celebrazione della penitenza cristiana. Atti della IX Settimana di studio della Associazione Professori di Liturgia. Armeno (Novara) 25-29 agosto 1980*, Torino 1981, 72-73;77. Prosegue l'autore: «…dall'idea che ci si forma del peccato, al relativo esame di coscienza e accusa che si fa in confessione, al rapporto di tutto l'insieme con la vita reale del cristiano. Se questo mezzo viene valorizzato si trova la vera via per superare un innegabile impoverimento del sacramento più volte deplorato, quando tutto si muove più o meno sul piano legalistico-giuridico di infrazione alla legge, con l'ansia di confessare tutto e di ricevere in cambio un'assoluzione quasi magica, per poi tornare alla vita reale, appena chiusa la parentesi rituale, che lascia tutto come prima. Ben diverso è lasciarsi interpellare personalmente dalla parola di Dio vivente che rimette in questione la nostra vita mentre ci chiama insistentemente alla conversione e vuole ristabilire con noi un vero rapporto da Padre a figli col riconciliarci a sé nel suo Figlio e con la comunità dei fratelli, aprendoci così a un nuovo progetto di vita che cambia tutti i nostri rapporti verticali e orizzontali».

del penitente[17], le orazioni presidenziali, le preghiere litaniche e di ringraziamento) che sono permeati di ispirazione biblica, sia tematica che letteraria (RP nn. 42;45;47-50;54;57). Anche le esortazioni del ministro rivolte al penitente devono ovviare a forme di psicologismo o moralismo individuale e sociale per ricordargli che «per mezzo del sacramento della Penitenza il cristiano muore e risorge con Cristo, e viene così rinnovato nel mistero pasquale» (RP n. 44). La referenza biblica di queste esortazioni è assolutamente importante e necessaria affinché sia un vero dialogo liturgico.

Una pedagogia pastorale per il penitente

Dobbiamo ammettere che, a fronte degli impulsi dati per il rinnovamento della prassi penitenziale, al momento persiste una certa "solitudine" del peccatore nel fare i passi che lo avvicinano al sacramento. Le nostre chiese locali abbisognano di una «pedagogia del peccatore» ispirata alla ricca tradizione penitenziale e adatta al credente moderno, a tal fine è opportuno l'ausilio delle scienze umane illuminate dalla fede. Pare urgente il recupero di un'arte mistagogica che tenga conto dei dinamismi propri alla conversione e tracci i passi graduali e concreti coi quali accompagnare e sostenere spiritualmente il penitente affinché torni a vivere la vita nuova del battesimo. Un passo fondamentale per una pastorale della conversione è portare i peccatori, soprattutto grazie all'esperienza celebrativa della Penitenza, a contemplare la caratteristica suprema di Gesù che è la rivelazione del Padre e della ricchezza della sua misericordia che lo porta fino alla follia della Croce.

> «Ciò che fa più difetto nello spazio culturale contemporaneo, non è la coscienza della colpa, ma la buona novella di Qualcuno che può farcene uscire. […] Proprio perché il peccato è precisamente il fermarsi su sé stessi, attraverso la ricerca del piacere egocentrico, il suo superamento non avviene che con l'apertura dell'essere, altamente favorita dall'incontro col volto di Dio. Davanti a Lui noi possiamo, per operare la verità, riconoscere il nostro peccato; è Lui che ci invita, in un movimento eccentrico, a tornare verso di Lui e verso coloro che ci chiamano»[18].

Soltanto una coscienza superiore può risvegliare un'altra coscienza; soltanto la luce divina può elevare la coscienza dell'uomo al suo più alto grado; perché tutto il resto lo rende consapevole di sé stesso solo per la sua esperienza storica decaduta ed esteriorizzata ed anche in questo ambito si può raggiungere solo un certo grado di consapevolezza di sé. La coscienza umana filiale può sentirsi a suo agio solo in un'altra coscienza, nell'abbraccio della coscienza amorosa del Padre. L'uomo nel quale Dio riposa e che riposa in Dio, riflette in sé, per quanto possibile alla creatura. Questa luce riflessa nella coscienza del peccatore genera anche i sentimenti spirituali del dolore dei peccati (dispiacere, vergogna, umiliazione, resipiscienza, compunzione), che è cosa diversa rispetto al «dolore nato nell'anima per orgoglio»[19] di fronte al crollo dei propri ideali di perfezione religiosa e morale. L'afflizione spirituale legata alla contrizione è un'«afflizione beata (*charopoiòn penthos*) e ripiena di grazia»[20] in quanto nasce dalla contemplazione dell'amore del Servo e dell'Amico Crocifisso. La visione lucida del proprio peccato non è, però, solo *illuminante*, è anche *bruciante*, in quanto il fuoco del giudizio rivela l'eccesso dell'amore sovrabbondante di Dio e evidenzia la bruttezza, la malizia, l'ingiustizia del peccato. Lo Spirito di verità che agisce attraverso la Parola infonde nel penitente la chiaroveggenza dell'amore stesso (cfr. Gv 16,8-9). «Dio-Amore giudica per mezzo dello stesso suo amore i peccati commessi contro l'amore»[21].

---

[17] Durante i lavori per la riforma del rito, san Paolo VI, chiese di redigere «un "atto di dolore" e di "proponimento" più direttamente espressivo e relativo alla *metanoia* propria di questo Sacramento. […] si potrebbe cercare nei salmi e nei Vangeli qualche frase conveniente, breve e popolare, ma esplicitamente relativa al pentimento, alla domanda di perdono, all'invocazione della misericordia e alla conversione del cuore». Vedi A. BUGNINI, *La riforma liturgica* (1948-1975), Roma 1997, 651-652, nota 25. L'istanza è recepita nel RP che riguardo alla preghiera del penitente dice: «È bene usare una formula composta di espressioni della sacra Scrittura» (n. 19) e prevede otto nuove formule (n. 45), oltre al classico Atto di dolore, tutte di sapore biblico e due a struttura trinitaria (la 5ª e 8ª).

[18] P. DE CLERCK, «Conversion du coeur et absolution sacramentelle», *Annali di Scienze Religiose* 2 (1997) 45.

[19] N. CABASILAS, *La Vita in Cristo*, Roma, 2017, 272-273.

[20] G. CLIMACO, *La scala del paradiso*, VII, 66-67.

[21] S. BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello*, Bologna 1991, 662.

Confessio oris. L'atto di parola "complesso" che riconosce il peccato *in Ecclesia*

Dalla qualità della *confessio interior* e dalla maturazione di un pentimento "teologale" (la *contritio cordis*) dipende la profondità della *confessio* sacramentale *in Ecclesia*. Sul piano naturale l'uomo è un corpo parlante e un corpo sociale; mentre nell'ordine cristiano della salvezza è un corpo celebrante ed ecclesiale. Vi sono similarità tra i due approcci caratterizzati comunque da sostanziali differenze che lungo la storia hanno spesso creato punti di contatto e prodotto interferenze nella gestione pubblica della colpa. Entrambi i processi, civile ed ecclesiale, implicano una confessione, come ammissione di responsabilità da parte del reo che si costituisce all'autorità civile dopo una trasgressione/delitto (uomo in quanto corpo parlante e corpo sociale) e come *confessio* del penitente chi si rivolge al ministro della Chiesa per celebrare il sacramento del perdono (cristiano in quanto corpo celebrante ed ecclesiale). Entrambi i processi prevedono un capovolgimento interiore prodotto dal pentimento che poi evolve in parola di confessione, ma la dinamica è innescata e si evolve su due binari diversi, non necessariamente alternativi né contrapposti. Il capovolgimento interiore prodotto dal pentimento teologale evolve in parola di accusa dei peccati. Essa non è riducibile a un elenco di trasgressioni e omissioni e neppure alla messa in ordine dei sensi di colpa in vista di una liberazione psicologica ottenuta con il racconto verbale dei fatti che opprimono la coscienza e neppure ad una legittima ma generica istanza di espiazione.
Recuperando il significato del verbo biblico confessare (*yadàh* significa confessare-proclamare in contesto cultuale) nella duplice valenza di confessare il Signore e confessare il peccato, si può rileggere l'atto della confessione dei peccati anzitutto come parola d'invocazione di perdono pronunciata dal peccatore nel "grembo" della Chiesa madre riconosciuta come lo spazio "sacramentale" (corporeo, comunitario, simbolico) della confessione della fede in Cristo Salvatore e, dunque, anche della consegna del peccato[22].
Spesso i penitenti esprimono il disagio di non sapere "cosa dire", tuttavia se sono giunti alla decisione di presentarsi al ministro della Chiesa si può presumere che siano mossi da un iniziale anelito di liberazione e di perdono che si deve accogliere come sincero e "autentico", per cui il loro problema è piuttosto che non sanno "come dire" , cioè con quali parole interpretare ed esprimere i loro vissuti percepiti in contraddizione con la fede cristiana, e palesano l'esigenza umana universale di trovare una parola di verità e di condono che consenta di uscire dal circolo chiuso della colpevolezza indistinta, arrivando a nominare gli atti di peccato con i quali hanno rifiutato concretamente la volontà divina sull'uomo e sul mondo e hanno impedito all'amore di Dio di prendere corpo nei loro comportamenti umani[23].
Il peccato, poiché nella sua radice è menzogna e falsità, comporta una perdita di capacità di discernimento nel peccatore che si riconosce incapace di emettere un giudizio sicuro e definitivo su sé stesso e sui propri atti. Cercando il giudizio della Chiesa, il peccatore ammette di non "sapersi giudicare" secondo verità e accetta di «aprire il cuore al ministro di Dio» (RP n. 6/b) per ricevere la verità di sé stesso dalla parola di un altro che funge da co-discernitore. In cosa consiste questo «giudizio spirituale» si evince al n. 10 dedicato all'esercizio pastorale del ministero della riconciliazione che ricupera la visione medicinale del sacramento: «il confessore deve saper distinguere le malattie dell'anima per apporvi i rimedi adatti». Per acquisire la «*spirituale discretio*» (cfr. Fil 1,9-10 e 1Cor 12,10), il ministro della Chiesa deve dedicarsi allo studio assiduo per procurarsi la scienza e la prudenza necessarie. Poiché il discernimento degli spiriti è l'«intima cognizione dell'opera di Dio nel cuore degli uomini: dono dello Spirito Santo e frutto della carità» (n. 10), è soprattutto necessaria la preghiera con la quale il ministro, fin dall'atto di prepararsi a celebrare con il penitente la liturgia della Chiesa, «invoca lo Spirito Santo per averne luce e carità» (RP n. 15). Riconoscendo il potere spirituale di rimettere i peccati consegnato da Cristo agli apostoli, il peccatore chiede di essere aiutato a confrontarsi con le esigenze oggettive della rivelazione evangelica di cui la Chiesa apostolica è la custode e l'interprete autorevole (RP nn. 6/b; 8).
Il giudizio della Chiesa mediato dal ministro non sostituisce il giudizio interiore frutto del lavorio penitenziale della coscienza, piuttosto lo chiarifica e lo completa. Nella dialettica convergente del giudizio interiore e del giudizio ecclesiale del peccato («*externa accusatio*»), discriminante è il riferimento alla Parola di Dio per comprendere quale tipo di giudizialità è coerente con l'intenzione di Cristo rispetto al sacramento del perdono dei peccati commessi dopo il battesimo:

[22] «Senza l'incontro personale con Dio mediante la sua Parola è difficile che una certa prassi sacramentale ereditata dal passato esca fuori dalla sfera solo legalistica o rituale per salire a un livello propriamente teologale […] che implica sempre una *confessio fidei* all'interno dell'orizzonte salvifico-trinitario-ecclesiale, una vera *confessio peccatorum* "davanti a te, Padre, e a voi, fratelli", che sbocca poi, come per necessità intrinseca con la gioia della riconciliazione, nella *confessio laudis* finale […] per l'esperienza veramente liberante che ricrea l'uomo dal di dentro e lo lancia verso un nuovo avvenire» (P. VISENTIN, «Il nuovo "OP"», 73).
[23] «É necessario sottrarre il dolore del pentimento al silenzio del non-detto ed esporlo alla sfida della parola che trasforma»: A. COSTANZO, *Cambiare vita. Epoche, parole e fatti del fare "penitenza"*, Cinisello Balsamo (MI) 2014, 182.

> «Come la confessione di fede (battesimale) è risposta all'annunzio ecclesiale del Vangelo, così la confessione dei peccati è assunzione su di sé del giudizio virtualmente pronunziato dalla Chiesa tutta nei confronti di essi, mediante l'assunzione di quel giudizio si realizza insieme la separazione dai peccati. […] Questo ci porta necessariamente a una giudizialità che ha il suo referente ultimo nella giudizialità propria della Parola di Dio, la quale è sempre *verbum crucis et salutis*, che discerne, smaschera e condanna, in vista della salvezza, del perdono e del trionfo dell'Amore, come avvenne nella Pasqua di Cristo. La stessa "specie e numero" del peccato dipende non dalla logica umana, ma dalla Parola della fede, pensata e mediata dalla ragione nella luce del Magistero»[24].

La rivelazione della misericordia di Dio verso il peccatore, e, al contempo, il giudizio liberatore sul suo peccato che comporta la certezza di avere in Lui un liberatore dalle colpe, permette di uscire dall'afasia e di riconoscere un atto come peccato, di trovare le parole (essenziali) per confessarlo, metterlo a distanza, neutralizzarlo attraverso il dono immeritato e eccedente del perdono divino. Il fatto, poi, di confessare i peccati gravi al ministro che presiede la comunità ecclesiale è anche il modo di riconoscere la responsabilità personale concreta, e non solo generica, rispetto alla Chiesa in quanto comunità locale e storica, ferita dal peccato dei suoi membri, edificata dalla loro penitenza. Nel progetto divino, la persona umana è aperta all'altro e agli altri in tutto ciò che è e che fa. C'è una dimensione essenzialmente ecclesiale nell'agire cristiano, buono o cattivo, e la confessione, nella sua forma privata e segreta, non inclina mai verso la privatizzazione dell'itinerario penitenziale, quanto piuttosto verso la sua soprannaturale socializzazione.
San Giovanni Paolo II definisce, opportunamente, l'accusa dei peccati un «gesto liturgico, solenne nella sua drammaticità, umile e sobrio nella grandezza del suo significato» (ReP n. 33).

Alcune criticità pastorali in ordine alla confessione

La drammaticità mi pare riferirsi alla *lucidità* delle parole con cui il penitente esprime la sua confessione. Occorre puntare a una sintesi degli aspetti che riguardano, come si dice tecnicamente, il soggetto e l'oggetto morale. Cioè, nell'atto di confessione, riguardo al 'cosa' e al 'come dire', occorre tenere uniti il discernimento dello stato del cuore – che col peccato si è alienato da Dio – e l'individuazione degli atti peccaminosi in cui questa assenza di comunione con Dio si è iscritta nel concreto della vita.
Particolarmente attuale è il richiamo alla *sobrietà* di parole. Negli ultimi decenni assistiamo a una rischiosa alterazione dell'atto della confessione che, lentamente e in modo superficialmente giustificato, è andato via via trasformandosi in un atto del confrontarsi su questioni esistenziali o vissuti psicologici della persona che non sono l'ambito proprio della confessione saramentale bensì delle forme di accompagnamento spirituale e pastorale. Forse in maniera sbrigativa si è pensato di rimediare ai difetti di un'accusa formale e routinaria dei peccati enfatizzando gli aspetti colloquiali sperando così di arginare la crescente disaffezione dei fedeli per la confessione auricolare. L'operazione, oltre che equivoca teologicamente è anche ingenua dal punto di vista pastorale, perché la tendenza a de-ritualizzare il più possibile la confessione (eliminando i segni liturgici, con poche formule di preghiera, con tempi allungati) espone maggiormente il penitente a dinamiche psicologiche e confidenziali più difficili da sostenere per chi più "sobriamente" desidera anzitutto consegnare a Dio i peccati e ricevere la parola del perdono[25].
L'atto della confessione sacramentale va, dunque, salvaguardato nella sua originalità teologale. É un *"raccontarsi"* attraverso la Parola dell'Altro, mediata dalle Scritture; è un *dire il peccato in modo rituale*, è la "*confessio*" del peccatore, che si riconosce tale, non davanti a un codice etico e nemmeno al progetto della sua riuscita umanistica, ma davanti al volto di Cristo, suo Salvatore, in un atto del culto ecclesiale col quale riconosce e glorifica la Santa Trinità (*confessio laudis*) e consegna nella *confessio vitae* il "peccato" (l'incredulità che rinuncia a camminare nella vita battesimale secondo lo Spirito) e i "peccati" (con cui si è tornati alle opere della carne) nella fiducia che, per il potere vittorioso della sua Pasqua, il Signore trasformerà il materiale "bruto" dei suoi peccati nella materia prima della sua trasfigurazione (*confessio fidei*).

[24] M. CÉ, «Sulla giudizialità e integrità della confessione», *Rivista del Clero Italiano* 65 (1984) 18-21.
[25] Cfr. L. DELLA PIETRA, *Le forme della penitenza: risorse inattuate o inattuali?*, 101.

Satisfactio operis. L'e-labor-azione "penosa" del corpo penitente

Quest'atto del penitente – che per un millennio ha costituito il centro del processo penitenziale – è stato via via ridotto all'insignificanza a causa di una lettura più giuridica che antropologica e negli ultimi secoli ha raggiunto un minimalismo formale e assai problematico rispetto all'insegnamento del Concilio di Trento[26]. Questa "parte" del sacramento può rappresentare oggi una *chance* per rendere accettabile e persino desiderabile la Penitenza in quanto fa da punto di aggancio con la sensibilità culturale nella sua "difficile" gestione del male a fronte di un bisogno di cambiamento avvertito come necessario e, per certi versi, impossibile da raggiungere alle sole forze umane. È quanto sostiene il testo di Alessandra Costanzo laddove afferma che «il desiderio di "cambiar vita" si rende davvero realizzabile solo a condizione di essere disponibili a "fare penitenza"»[27].
Rispetto a un passato in cui il sacramento si era come "smaterizzalizzato" – in quanto la condotta del penitente si era concentrata prima nella coscienza interiore per valutare la qualità morale del pentimento (attrizione – contrizione) e in seguito nella verbalizzazione puntuale delle colpe come *magna poena* – è maturo il tempo per un ulteriore modulazione dell'equilibrio interno ai tre atti del penitente con il recupero del significato positivo della *satisfactio operis* nella rielaborazione della colpa e delle sue conseguenze (le pene) a livello del "corpo" penitente. Il livello corporeo è quello raggiunto dalle opere, non tanto nella loro materialità quanto nella loro efficacia simbolica e performativa.

> «Il pentimento deve anche prendere corpo […] in una condotta nuova. Prendere corpo vuol dire passare dall'interno all'esterno, dall'anima al corpo, dall'invisibile al visibile. I nostri atti ci trasformano. Il nostro corpo è al contempo gesto e parola. Il nostro pentimento si estrinseca quindi in una condotta nuova dinanzi agli altri. Il nostro stile di vita cambia e gli altri lo vedono. È la conversione del nostro comportamento, delle nostre abitudini, dei nostri giudizi, dei nostri atti ingiusti. È la preoccupazione di riparare, ogni volta che ciò è possibile, al male fatto agli altri. È una lotta condotta contro le tracce oggettive che la colpa ha lasciato in noi, sotto forma di abitudini o di attitudini che rimangono. Nel linguaggio irrecusabile dei fatti il nostro pentimento dà prova della sua autenticità. Altrimenti esso non è più credibile»[28].

La virtù della penitenza si colloca "al di qua" e "al di là" del rito sacramentale, si estende nello spazio e nel tempo dell'esistenza cristiana che necessita di una "continua" conversione perché come il peccato colpisce le nostre vite nella durata, così la penitenza può trasformarci solo nella durata.
L'atto della soddisfazione «non significa l'esatta compensazione del male commesso, ma il desiderio di "fare abbastanza" (*satis-facere*) per riparare»[29] attraverso il compimento di opere penitenziali che hanno valore medicinale, redentivo e riparativo. Questo terzo atto del penitente è l'atto di "soglia" che apre il momento rituale agli ulteriori spazi esistenziali che il sacramento come evento di guarigione e liberazione può raggiungere promuovendo passi e azioni di riconciliazione storica, sociale, fraterna, familiare, professionale, civile, ecclesiale. Proprio perché le opere penitenziali hanno una radice sacramentale non vanno ridotte a un "dovere", cioè a un atto etico del penitente, in quanto sono frutto della sinergia tra il dono divino del perdono e il compito dell'uomo per assimilarlo esistenzialmente. L'equilibrio tra il "sacramento della penitenza" – che non è mai anzitutto un atto etico o giuridico – e la "virtù di penitenza" – che è sempre anzitutto un atto etico – preserva il primato del "dono" sul "compito", della grazia sulla virtù, del gratuito sull'oneroso.
Come afferma il RP, oltre ad essere «un aiuto per iniziare una vita nuova, e un rimedio all'infermità del peccato, la soddisfazione deve corrispondere, per quanto possibile, alla gravità e alla natura dei peccati accusati e può opportunamente concretarsi […] nelle opere di misericordia: con esse si pone meglio in luce il carattere sociale sia del peccato sia della sua remissione» (n. 18). Il linguaggio del rituale oscilla nell'uso dei verbi tra l'imporre la soddisfazione (n. 18) e il proporre un «esercizio penitenziale» (n. 44) al penitente che lo accetta. L'ideale è che per essere fruttuoso il programma delle opere penitenziali sia concordato. L'indicazione implicita del libro liturgico è che la soddisfazione prenda sul serio il ruolo delle vittime nel processo penitenziale. Rispetto alla

---

[26] Nel caso dei gravi peccati si dice ai confessori di «imporre salutari e giuste soddisfazioni, tenuto conto della qualità dei peccati e delle possibilità dei penitenti; qualora […] fossero troppo indulgenti coi penitenti, imponendo lievissime penitenze per gravissime colpe, diventerebbero complici dei peccati degli altri»: CONCILIO DI TRENTO, *Doctrina de sacramento Paenitentiae*, cap. 8, DS 1692.
[27] A. COSTANZO, *Cambiare vita. epoche, parole e fatti del fare "penitenza"*, 12.
[28] B. SESBOÜÉ, *Invito a credere*, 181-182. Nel contesto delle opere penitenziali e della virtù della penitenza va inquadrato il discorso sulle indulgenze. Cfr. M. BUSCA, «Quale penitenza, perdono, indulgenza?», in ATI, *Come abitare il mondo nella speranza. Teologie e pratiche per il Giubileo*, Milano, 2025, 107-111.
[29] B. SESBOÜÉ, *Invito a credere*, 187.

prospettiva vendicativa della pena (sempre ambigua se percepita come "esigenza rancorosa") quella pedagogica e curativa della soddisfazione risulta non solo evangelicamente ma anche culturalmente accettabile. L'assoluta gratuità del perdono di Dio, che non è negoziabile e condizionata a un "prezzo da pagare", non perde né consistenza né serietà, tuttavia l'assoluzione non va confusa con un atto superficiale di amnistia e ciascuno dei soggetti coinvolti nel sacramento è tenuto a fare la sua parte, così che la grazia del perdono si aggiunge alla grazia del pentimento e del "fare penitenza", senza annullarla o sostituirla.

Proprio questo radicamento esistenziale della grazia sacramentale nella virtù di Penitenza consente di sviluppare un «prima, durante e dopo la celebrazione»[30] in coerenza con le premesse teologiche del RP specie il paragrafo 7/b in cui si estende l'efficacia del sacramento oltre il momento rituale:

> «Con tanta maggior verità questo sacramento di salvezza influirà efficacemente sui fedeli, quanto più allargherà la sua azione a tutta la loro vita, e li spingerà ad essere sempre più generosi nel servizio di Dio e dei fratelli».

La parte finale del paragrafo 7/b specifica che la celebrazione della Penitenza non è mai un fatto "privato" ma sempre un atto del culto pubblico della Chiesa che realizza la redenzione dei singoli e del cosmo intero. Nell'utilizzo di alcuni verbi propri al vocabolario liturgico, ricorrono espliciti riferimenti cultuali (dossologici, eucaristici, escatologici) che rimediano a una visione solo giuridica della confessione come amministrazione del beneficio dell'assoluzione:

> «la Chiesa proclama la sua fede, rende grazie a Dio per la libertà con cui Cristo ci ha liberati, offre la sua vita come sacrificio spirituale a lode della gloria di Dio e intanto affretta il passo incontro a Cristo Signore».

Il sacramento, nella sua natura liturgica, è proposto come una *confessio fidei* della Chiesa che proclama l'opera redentrice trinitaria, è una *confessio laudis* di tutto un popolo che celebrando la Penitenza proclama al mondo la lode della gloria di Dio, è un "atto di culto" e di offerta della vita che orienta a Dio l'universo e all'universo proclama il suo destino escatologico secondo il disegno divino di salvezza. Questa cornice liturgico-cultuale in cui inserire gli atti del penitente consente di interpretare gli atti propri della Penitenza seconda (post-battesimale) come una riattivazione delle prerogative del battezzato in direzione della triplice dignità profetica, regale e sacerdotale. Se la Penitenza esige un giudizio interiore ed esterno sull'atto peccaminoso, un discernimento il cui ultimo criterio è la fede, esso è esercizio di profezia, è proclamazione del giudizio di Dio sulla condotta del peccatore e di sottomissione della vita e dei propri gesti alla signoria di Cristo (esame di coscienza, pentimento, proposito). Nell'atto di compiere la confessione dei peccati, il penitente esercita il suo sacerdozio battesimale e riconosce il Dio trinitario come Signore e norma di tutte le cose, gli rende gloria, santifica il suo nome, sollecita il suo Regno e l'adempimento della sua volontà. La soddisfazione (opere penitenziali, riparazione) sono, infine, un esercizio del potere regale che riconduce tutte le cose sotto la signoria di Dio nell'umiltà di Cristo e nella sua lotta contro gli idoli e il Principe di questo mondo. Compiere opere di penitenza e soddisfazione è una forma del culto della nuova alleanza per cui il battezzato penitente, conformandosi a «Cristo modello supremo dei penitenti»[31], orienta tutte le cose (il cosmo, la convivenza umana, le strutture ecclesiali e sociali) alla gloria del Creatore nella loro concreta storicità.

L'*absolutio* sacramentale del ministro di Cristo e della Chiesa

Il RP al n. 6/d afferma che «Dio concede il suo perdono con il segno dell'assoluzione [e] il sacramento della Penitenza risulta completo in tutte le sue parti». Si usa il linguaggio tipico della liturgia: l'assoluzione è un "segno" e questo «rientra in quell'economia divina che ha portato alla manifestazione visibile della bontà di Dio, nostro Salvatore, e del suo amore per noi (Tt 3,4-5)». Dio infatti vuole «servirsi di segni sensibili per conferirci la salvezza e rinnovare l'alleanza infranta». La Chiesa non è un'istituzione che si frappone all'incontro diretto tra il peccatore desideroso di perdono e Cristo che lo perdona, ma secondo la visione biblica e patristica dell'economia della salvezza, la Chiesa è il luogo sacramentale della mediazione tra Dio e l'uomo,

[30] P.M. GY, *Les bases de la Pénitence moderne*, «Maison Dieu» 117 (1974) 85.

[31] PAOLO VI, Costituzione apostolica *Paenitemini* (17 febbraio 1966), I. Anche il decreto tridentino sottolinea la dimensione cultuale della soddisfazione: «L'uomo non ha di che gloriarsi; ma ogni motivo di lode è, per noi, riposto in Cristo, in cui viviamo, in cui meritiamo, in cui diamo soddisfazione, facendo degni frutti di penitenza, che da lui traggono il loro valore, da lui sono offerti al Padre, e che per via sua sono accettati da Dio» (DS 1691).

facendosi «strumento di conversione e di assoluzione del penitente, mediante il ministero affidato da Cristo agli Apostoli e ai loro successori» (RP n. 8). Quando la Chiesa battezza è Cristo che battezza, quando la Chiesa assolve è Cristo che assolve, parafrasando la citazione agostiniana ripresa da SC n. 7.
Nei suoi insegnamenti sulla Confessione, san Giovanni Paolo II ha più volte ribadito che la mediazione del ministro ordinato come testimone dell'alterità di Dio, vero autore del perdono, costituisce «un metodo umanissimo, perché il Dio che ci libera dalle nostre colpe non si stemperi in un'astrazione lontana, che alla fine diverrebbe una scialba, irritante e disperante immagine di noi stessi»[32]. La "forma" del rito, con tutte le sue potenzialità comunicative, corporee e simboliche, incontra l'uomo peccatore nella sua interezza. Le espressioni evocative e invocative del rito agiscono efficacemente nel rimuovere quell'ostacolo che nelle più recondite profondità dell'animo umano rende difficoltoso sentirsi veramente perdonati. Si tratta di una sorta di archetipo negativo radicato nell'io profondo in base al quale ogni colpa dev'essere pagata con pratiche afflittive e punitive. A liberare dal blocco asfissiante sul senso di colpa nella logica dell'autopunizione, contribuisce l'oggettività performativa del rito che non solo dichiara all'intelletto la certezza di essere perdonati, ma trasmette anche alla sfera affettiva e alle profondità dello spirito (consce ed inconsce) la percezione di essere accolti incondizionatamente dall'Altro, dal Padre delle misericordie che restituisce al figlio peccatore "l'innocenza" battesimale perduta. L'uomo peccatore cerca il perdono della colpa, ma nel più profondo di sé stesso vuole l'annullamento del male; è questa abolizione "reale" tanto desiderata che esige l'assoluzione sacramentale la quale ridona "l'innocenza" che nessun tribunale terreno può pronunciare ma è possibile unicamente al giudizio divino che ha annullato il peccato, lo ha tolto di mezzo, inchiodando alla Croce il documento di condanna (cfr. Col 2,14-15). Mentre condanna il peccato del peccatore e lo riduce al nulla[33], lo Spirito separa il peccato dal peccatore restituendo al figlio perdonato la condizione di giustizia originale, di innocenza e libertà. Commentando l'espressione di Pietro che parla dei neofiti «come bambini appena nati» (1Pt 2,2) diversi Padri della Chiesa hanno parlato del potere della Penitenza di restituire la verginità alle anime che si erano prostituite col peccato[34].
La tradizione cattolica, a partire dal concilio di Trento, ha interpretato l'assoluzione del ministro come «una specie di *azione giudiziaria*; ma questa si svolge presso un tribunale di misericordia, più che di stretta e rigorosa giustizia, il quale non è paragonabile che per analogia ai tribunali umani» (RecP n. 11). Il RP, come si è detto, ha introdotto una accentuata connotazione pneumatologica e pur ribadendo il «compito di giudice da esercitare con saggezza» (n. 10/a) precisa che si tratta della «formulazione di un giudizio spirituale» in forza del quale il ministro «pronunzia *in persona Christi* la sentenza» (n. 6/b). Nell'esporre il contenuto teologico della assoluzione sacerdotale si preferisce al linguaggio giudiziale quello teologico-liturgico centrato sull'economia sacramentale trinitaria:

> «La formula dell'assoluzione indica che la riconciliazione del penitente viene dalla misericordia del Padre; fa vedere il nesso tra la riconciliazione del penitente e il mistero pasquale di Cristo; sottolinea l'azione dello Spirito Santo nella remissione dei peccati; mette in luce infine l'aspetto ecclesiale del sacramento per il fatto che la riconciliazione con Dio viene richiesta e concessa mediante il ministero della Chiesa» (RP 19).

La caratterizzazione pneumatologica dell'assoluzione è presene nella tradizione latina, sia nella teologia di Agostino[35] sia nelle preghiere medievali di assoluzione ricche di riferimenti allo Spirito Santo[36]. Il nuovo RP di Paolo VI ci invita, perciò, a interpretare l'assoluzione del sacerdote sia come formula giuridico-sacramentale pronunciata in forza del potere delle chiavi di rimettere/ritenere i peccati (n. 10/b) sia come formulario orazionale che il ministro, nella sua veste di intercessore ufficiale della Chiesa, utilizza per rivolgere alla santa

---

[32] GIOVANNI PAOLO, *Insegnamenti* VII (1984 I) 460.469.
[33] Cfr. TOMMASO, *Summa Theol. Suppl*, q. 12 a.1; cfr. q. 85 a.2.
[34] Cfr. ORIGENE, *Omelie sul Levitico* XII,7.
[35] Per Agostino «lo Spirito Santo è la remissione dei peccati» in quanto, comunicando la *caritas* divina, risana l'interruzione della vita di grazia causata dal peccato grave e rimette nel flusso vivo della comunione trinitaria: «*Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis (cfr. Rm 5,5): Ipse est remissio peccatorum*» (*In Ev. Io.* 121,4; PL 35,1958). Vedi anche: Sacramentario Veronese, *In dom. Pent*. oratio super oblata; Mohlberg 223.
[36] Esemplare è questo formulario che, con riferimento all'immagine plastica del rito dell'imposizione delle mani, rivolge questa supplica a Dio: «poni la mano della tua pietà sopra le nostre mani, affinché, per l'imposizione delle nostre mani, e con la tua cooperazione, sia infusa in essi la grazia dello Spirito Santo, e discenda su di loro la benedizione celeste, sia loro concessa la remissione dei peccati, siano liberati dalla colpa di tutti i loro delitti e siano loro conferiti con più abbondanza i doni dei tuoi carismi» (*Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*. *Le texte* (Studi e Testi 226-227), ed. C. Vogel – R. Elze, Città del Vaticano, n. 243).

Trinità un'epiclesi liturgica nella quale invoca sui peccatori l'azione riconciliatrice dello Spirito[37]. Il RP ha recuperato la «dimensione trinitaria della riconciliazione» nella descrizione teologica della assoluzione come rinnovata partecipazione alla vita divina:

> «Il Padre accoglie il figlio pentito che fa ritorno a lui, Cristo si pone sulle spalle la pecora smarrita per riportarla all'ovile, e lo Spirito Santo santifica nuovamente il suo tempio o intensifica in esso la sua presenza» (n. 6d).

Il testo della formula assolutoria traduce la *lex credendi* nella *lex orandi* ponendo in evidenza l'azione diretta delle Persone divine secondo l'economia trinitaria della riconciliazione nel suo apice di Pasqua e Pentecoste (RP n. 46) a cui si articola l'intervento dei ministri (vescovi e presbiteri) che «attestano e impartiscono la remissione dei peccati nel nome di Cristo e nella forza dello Spirito Santo» (RP 9/a)[38].

Criteri per la corretta interpretazione della *reconciliatio cum Ecclesia*

Rispetto alla versione italiana della formula dell'*Editio typica* dell'*Ordo Paenitentiae,* diversi commentatori hanno fatto notare un indebolimento teologico della traduzione rispetto all'originale latino soprattutto per quanto concerne le due opere salvifiche compiute dal Padre – ha riconciliato a sé il mondo e ha effuso lo Spirito Santo (*mundum sibi reconciliavit* – et – *Spiritum Sanctum effudit*) – e attuate nella morte e risurrezione del suo Figlio (per *mortem et resurrectionem Filii sui).* Questa articolazione è teologicamente assai ricca perché presenta l'economia divina in modo veramente organico secondo il suo progetto unitario. Si afferma esplicitamente che lo Spirito Santo è Dono pasquale e si evidenzia come le due mani del Padre, il Figlio e lo Spirito, non attuano due missioni separate, ma connesse e interdipendenti, con uno sguardo non solo redentivo (e in senso negativo) al sacrificio del Sangue versato per la remissione dei peccati, ma in vista di un recupero del versante della Croce nei suoi aspetti dossologici e per il dono escatologico dello Spirito come frutto positivo del sacrificio. Questo equilibrio trinitario non si coglie più nella traduzione italiana («ha riconciliato a sé il mondo nella morte e risurrezione del suo Figlio e ha effuso lo Spirito Santo per la remissione dei peccati») che, invertendo la seconda e la terza riga del testo latino, rimane impoverita dell'articolazione pasquale dello Spirito. Poiché la liturgia è il primo e più efficace veicolo della teologia cristiana, ciò che risulta all'immediata comprensione di ministri e penitenti è che il Padre è l'autore di due interventi distinti e successivi: nella Pasqua del Figlio ha riconciliato a sé il mondo, mentre a Pentecoste ha effuso lo Spirito Santo per la remissione dei peccati. Questo difetto traduttivo andrebbe perciò corretto per una maggiore fedeltà all'*editio typica* latina e alla *mens* teologica della Premesse in cui «viene presentato il mistero della riconciliazione mediante la morte e risurrezione di Cristo e il dono dello Spirito Santo» (n. 24/b).
La proposta iniziale dei redattori del RP, inoltre, era quella di articolare la prima parte della formula di assoluzione all'ottativo con la seconda parte all'indicativo inserendo al posto della *et* l'inciso «*unde* (o *et ideo*) *ego te absolvo a peccatis tuis*» poiché più adatto dell'«*et*» a significare la dipendenza, e non la semplice successione tra i due soggetti (*Deus – ego*), per non lasciare l'impressione di un raddoppiamento di soggetti assolutori e tradurre al meglio il concetto teologico che Dio è l'agente diretto e principale della remissione del

[37] I due livelli giuridico e liturgico non sono alternativi, ma da comporre in una comprensione teologico-pratica della Penitenza che sia in grado di integrare la dimensione giuridica e di articolarla in modo appropriato con quella sacramentale. Si ovvia così alle comprensioni riduttive in cui il giuridico assorbe totalmente il sacramentale o, viceversa, in cui il sacramentale è definito esclusivamente dall'analisi rituale che estromette il giuridico come estraneo al proprio ambito. Lo sforzo da compiere, invece, è di ricondurre l'elemento giuridico al sacramentale e comprenderlo nel contesto ampio di una comunione ecclesiale articolata in dimensioni che trascendono la comunità locale riunita per il culto. Cfr. A. MAFFEIS, La Penitenza e le sue vicende rituali: la sfida della riforma e l'eredità tridentina, in S. Ubbiali (ed.), *La forma rituale del sacramento: scienza liturgica e teologia sacramentaria in dialogo*, Roma 2011, 252-253.

[38] Le liturgie orientali – ad esempio nella tradizione della Chiesa copta – riservano alla Santa Trinità il ruolo di autore principale e diretto dell'assoluzione, al cui servizio si pone la bocca del ministro: «Ora, Signore, che il tuo servo N. qui presente, attraverso il ministero della mia debolezza, sia assolto dalla mia bocca e dalla bocca dello Spirito Santo» (*Absolutio ad Patrem*); «Dio, accordaci il perdono dei nostri peccati (perché) tutti siamo assolti dalla bocca della tua Trinità santissima, Padre, Figlio, Spirito Santo» (*Absolutio ad Filium*). Si veda G. BUSCA, *La riconciliazione "sorella del battesimo"*, Roma 2011, 208-221; 326-329. Il CCC n. 1481, nella sezione dedicata alla presentazione del rito, cita un testo di assoluzione orientale e esprime un apprezzamento per «la liturgia bizantina usa più formule di assoluzione, a carattere deprecativo, le quali mirabilmente esprimono il mistero del perdono divino». Il CCC al n. 1449, questa volta commentando la formula di assoluzione in uso nella Chiesa latina, dice che l'economia trinitaria della riconciliazione dei peccatori si realizza «attraverso la preghiera e il ministero della Chiesa».

peccato, per mezzo di Gesù Cristo che agisce nel ministero della Chiesa animata dallo Spirito. Il fatto, poi, che le parole essenziali della formula dell'assoluzione sono quelle indicative («Io ti assolvo dai tuoi peccati, nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo») potrebbe indebolire il carattere di invocazione della stessa formula sacramentale con il suo diretto riferimento trinitario[39].

Un altro aspetto carente più volte rilevato è l'assenza di riferimenti espliciti, nella formula di assoluzione, alla riconciliazione della Chiesa come effetto del sacramento, espressamente richiesto dal mandato riformatore di SC n. 72 laddove si specifica – nella nota della commissione – che la revisione dei riti dovrebbe puntare a mettere in luce la natura e gli effetti soprattutto ecclesiali e sociali del sacramento della Penitenza[40]. I periti delle commissioni incaricate di redigere il Rito hanno avanzato diverse proposte per inserire riferimenti in ordine all'effetto ecclesiale[41], tuttavia, la decisione di non approvare l'utilizzo di più formule assolutorie per distinguere il caso tipico della riconciliazione dopo il peccato grave dalla celebrazione per la purificazione delle colpe quotidiane, ha fatto escludere l'inserimento del termine riconciliazione in quanto non pertinente per la remissione dei peccati veniali che non comportano la perdita della comunione con la vita divina[42]. La questione, come è noto, si interseca con la non facile gestione dei riti comunitari, specie delle celebrazioni che comportano l'assoluzione generale senza l'accusa individuale. La sovrapposizione di due questioni di diversa natura, l'una prettamente rituale (la terza forma prevista dal RP) e l'altra squisitamente teologica (la dimensione ecclesiologica della *reconciliatio cum Ecclesia* recepita in LG n. 11), che non si è riusciti a gestire con le opportune distinzioni, ha sortito il duplice esito di una fatica ad affrontare con intelligenza pastorale la questione di quali forme rituali comunitarie sia possibile elaborare e, sul versante teologico, si è indebolita la comprensione della portata ecclesiologica della riconciliazione a mano a mano la si slegava dall'aspetto pneumatologico.

La costituzione *Lumen Gentium* consente di interpretare il significato proprio del peccato del battezzato in quanto ferita alla Chiesa (*vulnus*) leggendo questa affermazione del n. 11 alla luce del n. 14 laddove si annovera tra i requisiti essenziali per la piena incorporazione salvifica del battezzato alla Chiesa, la necessità di «avere lo Spirito di Cristo (cfr. Rm 8,9)»[43]. Poiché la Chiesa è un'«unica realtà complessa» (LG n. 8) non vi è separazione tra la comunione interna dello Spirito di Cristo e quella dei vincoli visibili della professione di fede, dei sacramenti, del governo ecclesiastico, piuttosto la sua struttura visibile che è costituita dalla sua organizzazione e da tutti i mezzi di salvezza in essa istituiti è l'apparizione in visibilità della salvezza soprannaturale. Il testo precisa, che «non si salva, però, anche se incorporato alla Chiesa, colui che, non perseverando nella carità, rimane sì in seno alla Chiesa col "corpo", ma non col "cuore"». Citando Agostino (cfr. *Bapt c. Donat.* V, 28, 39: PL 43, 197), si prevede il caso dell'incorporazione incompleta alla Chiesa dei battezzati gravemente peccatori che rimangono in essa con un'unione solo esterna e non salvifica al corpo di Cristo. Il fatto di non perseverare nella carità esplicita la rilevanza esistenziale dell'inabitazione dello Spirito. D'altro canto, il battezzato peccatore non si può considerare membro pienamente incorporato dato che il momento primario per l'appartenenza alla Chiesa è la comunione viva nello Spirito di Cristo; con i peccati gravi c'è una diminuzione di questa appartenenza "spirituale-interiore" fino alla piena distruzione di essa con la perdita dell'amore, che solo lascia sussistere l'appartenenza "secondo il corpo".

La struttura sacramentale della Chiesa implica l'intrinseca unità tra l'elemento invisibile e quello visibile, e la non giustapposizione tra la Chiesa come comunità spirituale e compagine sociale. Il peccato grave del cristiano, in quanto membro della realtà complessa della Chiesa, ha pure una struttura complessa. Sia che si tratti di un peccato pubblico o occulto, la ferita non è inferta solamente alla Chiesa nella sua dimensione mistica e astratta ma, in quanto la perdita della relazione con lo Spirito di Cristo, si ripercuote e manifesta un rapporto alterato con la Chiesa stessa nei suoi aspetti visibili, istituzionali e terrestri. Dunque, per una interpretazione corretta e integrale della riconciliazione con la Chiesa in prospettiva pneumatologica occorre tenere insieme l'aspetto

---

[39] Cfr. A. CARIDEO, «Analisi teologica e celebrativa del nuovo "Ordo Paenitentiae"», in *La Penitenza. Studi biblici, teologici e pastorali. Il nuovo Rito della Riconciliazione*, ed. F. Dell'Oro, Leumann (Torino) 1976, 218.

[40] Cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale? Studio sulla riforma della riconciliazione dei penitenti*, Roma 2002, 56-59.

[41] Riporto alcune ipotesi avanzate dai periti che propongono di inserire nella formula espressioni come: *simul te reconcilians* (*in plenitudine*) *cum Ecclesia* / *plene te reconcilians cum Ecclesia* / *ut caritate vivas in Ecclesia Dei sancta* / *in Ecclesiae pace plene te restituo* / *plene te riconcilians cum Ecclesia*. Cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 327-330.

[42] Le premesse giustificano l'assenza di una menzione esplicita alla riconciliazione con la Chiesa dicendo che «l'aspetto ecclesiale del sacramento» è messo in luce indirettamente «per il fatto che la riconciliazione con Dio viene richiesta e concessa mediante il ministero della Chiesa» (RP n. 19).

[43] Cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 68-74.

della rinnovata partecipazione dello Spirito Santo (grazia increata) e gli effetti antropologici e storici (grazia creata) di tale dono che include le molteplici forme di pacificazione e riconciliazione fraterna.

> «Nell'evidente misura in cui non esiste Chiesa che come comunità teonormata, teocentrica e teologicamente significante in tutte le sue parti, il perdono di Dio non può che ricreare l'uomo che come "uomo di Chiesa". La misericordia mi riporta alla mia natura e mi svela che essa consiste fondamentalmente nella relazione con Dio, nell'esistere davanti a Dio e nella pace di Dio. É allora che il perdono mi dona alla comunione fraterna e che instaura o restaura in me l'ecclesialità e la fraternità. L'esistenza davanti a Dio e l'esistenza ecclesiale si corrispondono come il dritto e il rovescio di uno stesso atto. Il perdono mi rende a me stesso e a Dio, a me come reso a Dio e come restituito ai miei fratelli»[44]

Scostandosi da questa concezione teologica organica si assume un modello teologico più dicotomico che attribuisce il perdono come effetto ottenuto dall'assoluzione in rapporto a Dio nel segreto del cuore e la riconciliazione con la Chiesa come effetto slegato e successivo. Questa concezione astratta che separa il momento teologale da quello ecclesiale non corrisponde all'intenzione profonda dei testi conciliari relativi al sacramento della Penitenza. Inoltre, dal punto di vista della pedagogia pastorale, non aiuta i fedeli a comprendere la necessaria mediazione della Chiesa a fronte dell'obiezione frequente che si può ricevere il perdono direttamente da Dio. Ciò che va messo in evidenza è, dunque, il dinamismo unitario del sacramento nella interazione dei tre soggetti coinvolti:

> Non io, la Chiesa e Dio, ma io che ritrovo Dio, il Dio dell'Alleanza e così sono ritrovato da lui in modo che questo reciproco ritrovarsi sia un aspetto della edificazione del tempio di Dio, il luogo di Dio che è la Chiesa [...] Io non posso immaginare di incontrare Dio da solo a solo, così per una sorta di immediatismo senza luogo. Il rapporto con Dio rimane il più interiore possibile, ma in modo tale che questo rapporto interiore di Dio con me è lo stesso rapporto che Dio tesse con tutti gli altri membri del popolo suo; perciò questo rapporto e questo incontro avviene come aspetto dell'azione con cui Dio va edificando e riedificando il suo tempio che è la Chiesa. Non posso volere Dio al di fuori del suo tempio. La Chiesa non è dunque un intermediario, ma è mediazione, espressione, manifestazione di una presenza, di un'azione, di una grazia[45].

La dimensione ecclesiologica non andrebbe indebolita e ristretta per i timori legati agli equivoci interpretativi e agli abusi in ordine all'assoluzione collettiva che ledono il carattere personale della conversione. Al contrario, andrebbe posta in piena luce, nella profondità e completezza del significato ecclesiologico della riconciliazione con la Chiesa, a fronte dei riduzionismi in senso orizzontale di una Chiesa intesa come compagine istituzionale o gruppo sociologico. I dispositivi pastorali della catechesi e della iniziazione mistagogica alla pratica penitenziale mediante celebrazioni "esemplari" potrebbero aiutare a trascrivere nelle forme vissute quegli asserti teologici ormai assodati e recepiti nei documenti magisteriali. Discriminante, per gli sviluppi teorici e pratici del sacramento del battezzato peccatore, è muoversi in direzione di un'ecclesiologia pneumatologica in continuità e coerenza con i punti di riferimento autorevoli del Concilio:

> Il brano di LG 11 riprende la dottrina patristica in cui la chiesa appare non tanto come istituzione, ma piuttosto come comunità vivificata dallo Spirito Santo. Il peccato è un distaccarsi interno da questa comunità; il perdono è una reintroduzione nella pienezza della comunità ecclesiale mediante la comunicazione dello Spirito vivificante di questa comunità. Soltanto in questo contesto diventa pienamente intelligibile perché la remissione del peccato è legata all'assoluzione sacerdotale: la comunità infatti non subisce passivamente che il penitente si reintegri in essa, ma concede attivamente la sua appartenenza, attraverso l'atto del potere pubblico esercitato dal capo della comunità, cioè dal vescovo (rispettivamente dal suo delegato)[46].

L'aver perso la densità teologica del rapporto intrinseco tra pneumatologia ed ecclesiologia nella remissione del peccato post-battesimale ha reso più superficiale e insoddisfacente la considerazione delle molteplici forme rituali in cui si possa esprimere e realizzare la dinamica sacramentale che istituisce il soggetto del sacramento la persona non solo come "assolta", ma come "convertita" con la Chiesa e "riconciliata" con il Padre nella Chiesa, membro "risanato" e "risanante" del corpo di Cristo, tempio vivo dello Spirito Santo.

---

[44] Y. LACOSTE, «Vers le sacrement du pardon», *Communio* 8 (1983) 21.

[45] G. MOIOLI, *Il peccatore perdonato*, Casale Monferrato (AL) 1997, 25-26.

[46] Z. ALSZEGHY, «Confessione dei peccati», in *Nuovo Dizionario di Teologia*, ed. G. Barbaglio – S. Dianich, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, 179-180.