

Proprietà riservata alla Elle Di Ci - 1983 ISBN 88-01-14790-2

#### **LICENZA**

Quest'opera non è in commercio. L'autore, che ne detiene tutti i diritti, ha deciso di pubblicarla in forma elettronica, riservandosi di concedere il permesso di riproduzione a chi glie ne faccia motivata richiesta scritta.

L'opera completa e i contatti dell'autore sono disponibili ai seguenti indirizzi:

http://www.antoniosantantoni.org

antoniosantantoni {chiocciola} gmail.com

Santantoni Antonio Via Risorgimento, 52 - 06051 Casalina Deruta (PG)

#### **PREFAZIONE**

In questo libro l'Autore scommette sul futuro del « sacramento della penitenza » e dialoga pacatamente per convincere della ragionevolezza delle sue previsioni. Nei suoi interlocutori, dei quali conosce bene perplessità e prevenzioni, non è difficile riconoscere quei preti — pochi o molti? — preoccupati per la «crisi della confessione » e affaccendati a restaurare il passato.

Indietro non si torna, afferma con sicurezza l'Autore; ma quando cerca di delineare la direzione nella quale procedere in avanti egli trova appoggio nel passato più antico, recuperando le forme penitenziali della tradizione patristica.

L'operazione è corretta. La legge che prevede e prepara il rinnovamento ecclesiale nella rivalorizzazione di pratiche antiche è convalidata da numerosi esempi. L'assemblea liturgica, presieduta dal ministro ordinato e servita da vari ministri, era scomparsa dalla coscienza cristiana e dalla prassi ecclesiastica da più di tredici secoli; la riforma liturgica l'ha riproposta e ora è uno dei cardini del rinnovamento ecclesiale. La riunione dei credenti intorno alla Bibbia, per una comune lettura interpretativa e con la partecipazione dialogica dei fratelli, anticamente denominata « lectio divina » e ora ritrovata da numerosi gruppi e comunità, si sta dimostrando una delle pratiche più promettenti nella Chiesa che si rinnova. Al punto che il Sinodo dei Vescovi del 1977 l'ha indicata come lo sbocco della catechesi, che deve essere « una introduzione autentica alla lectio divina, cioè alla lettura della Bibbia ma "secondo lo Spirito" che abita nella Chiesa, sia con la sua presenza nel ministero apostolico sia con la sua azione nei fedeli » (Messaggio del Sinodo al popolo di Dio, n. 9).

Si potrebbero portare altri esempi di questo processo innovativo del futuro ecclesiale attraverso un recupero intelligente e creativo del passato cristiano più originale e autentico. Basti citare la « iniziazione cristiana » considerata

nella unità organica del cammino catecumenale; l'eucaristia come pasto, con preghiera eucaristica, avente come soggetto celebrante tutta l'assemblea; la domenica come giorno tipico della comunità credente; la Pasqua annuale come centro della vita cultuale-spirituale dei cristiani... Se si confrontano queste pratiche ecclesiali emergenti con i modi di pensare e di operare propri di un ambiente ecclesiastico e pastorale anche recente si vede la differenza, non solo di dettaglio, e se ne valuta la prospettiva.

Questa «legge » varrà anche per la penitenza? La parola è carica di tante ambiguità ed ora vi è la tendenza a sostituirla con termini biblici più significativi: conversione, riconciliazione, perdono... Nel suo aspetto sacramentale essa si era ridotta al momento della confessione-assoluzione, al punto da assorbire tutta l'attenzione teologico-pastorale e tutto lo sforzo dei cristiani. L'Autore mostra come dalla varietà delle forme penitenziali, proprie della Chiesa antica, si è passati alla «confessione» moderna attraverso la «penitenza tariffata» medioevale.

Riconosco di aver trovato in questo libro la prima convincente spiegazione dell'origine di quella pratica monastica insulare (celtica e irlandese) che sarà portata nel continente da quei monaci. Era un periodo di forte crisi penitenziale e di totale smarrimento pastorale. Penso che l'attuale crisi della penitenza è anzitutto crisi dell'unica forma ecclesiastica sopravvissuta negli ultimi secoli e caricata di troppe funzioni: da sacramento della riammissione dei peccatori pentiti a mezzo di perfezione delle anime desiderose di santità. Nel conto di questa crisi si dovrà mettere anche l'elenco convenzionale sul quale per secoli si è educato il popolo cristiano all'esame di coscienza, e che è troppo debitore dei «libri penitenziali» almeno quanto a concezione di fondo e a metodologia pratica.

La crisi attuale però non verrà superata solo recuperando, sia pure creativamente, le varie forme penitenziali di un passato ecclesiale autentico. Infatti essa è esplosa anche a livello di coscienza cristiana nel contesto culturale contemporaneo. Questo è caratterizzato da una sensibilità personalistica insofferente di impostazioni giuridiche del comportamento morale; da un accentuato senso comunitario delle colpe come dell'eventuale riscatto, e diffidente nei confronti di meccanismi istituzionali di

salvezza; da una attenzione più viva al futuro da costruire nella speranza piuttosto che a un passato da riparare... Si constata che l'uso della Bibbia negli attuali procedimenti penitenziali, per un confronto diretto con Dio che parla, giudica, salva e apre a un futuro reso possibile dal perdono e dalla riconciliazione, va nella direzione della sensibilità contemporanea. L'Autore lo sa e cerca di convincere i suoi interlocutori che non vi è alcuna capitolazione teologica ed ecclesiale se si prende in seria considerazione il modo di sentire dei nostri contemporanei. L'importante è che ci si lasci giudicare dalla parola di Dio e ci si converta secondo il vangelo, e non si pretenda di garantire la riuscita di iniziative pastorali e liturgiche che pur sempre sono «tradizione umana ». Servono, ma anche possono essere di ostacolo, sia quelle vecchie che quelle nuove.

L'Autore ha sue convinzioni e sue preferenze, ed è legittimo che orienti le prove e le riflessioni nella direzione che più gli sta a cuore. Ma il pregio di questo libro, oltre la documentazione storica che mette a disposizione, è il ragionare pacato nella considerazione di tutti gli elementi del problema per giungere a un « discernimento » teologico e pastorale dei modi che oggi possono meglio esprimere la conversione cristiana te favorirla nei fedeli e nelle comunità. Mi auguro che gli interlocutori, ai quali egli si rivolge, sappiano cogliere questo aspetto e valorizzarlo adeguatamente.

LUIGI DELLA TORRE

#### SIGLE E ABBREVIAZIONI

- DS = H. DENZINGER A. SCHÒNMETZER, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Herder, Romae 1963.
- LMD = La Maison-Dieu, Paris 1, 1945.B.
- Poschmann = POSCHMANN, Pénitence et Onction des malades, IV/3, Paris 1966.I.
- Ramos = RAMOS-REGIDOR, Il sacramento della Penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1979.C.
- Vogel I = VOGEL, Il peccatore e la penitenza nella chiesa antica, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1967.C.
- Vogel II = VOGEL, Il peccatore e la penitenza nel medioevo, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1970.

#### INTRODUZIONE

Si sapeva già, e se ne parlava molto, ma il fenomeno non era mai stato valutato in cifre, quantificato. Si vedeva già chela gente non faceva più la fila ai confessionali, salvo sempre più rare eccezioni, ma si poteva sempre pensare che ciò accadeva in questa chiesa, davanti a questo confessionale, a causa di questo prete. Ora sappiamo che questo accade ovunque, in maggiore o minor misura, al nord come al sud d'Italia. Anche se, per altre strade, sappiamo che non accade solo in Italia.

Esistono certamente delle eccezioni: i santuari, i luoghi di pellegrinaggio, certe chiese « specializzate » in questo ministero, il confessionale di questo o di quel prete particolarmente noto e stimato e ricercato dai fedeli.

Ma nel complesso la statistica ha confermato le impressioni dell'osservatore « a occhio nudo »: la gente si confessa sempre meno, certo molto meno che non per il passato. Molta gente non si confessa più, o perché non crede più nel peccato, o perché ritiene che per ottenere il perdono di Dio basti rivolgersi a lui direttamente, senza intermediari, dato che è lui che in fondo ci deve perdonare, e nessun altro. La mediazione del prete è da molti considerata inutile, comunque non necessaria.

Una recente inchiesta, sollecitata dai Direttori degli Uffici liturgici diocesani e regionali, ha confermato l'impressione generale con il linguaggio freddo e oggettivo delle cifre. Ora che i risultati, sufficientemente noti nelle indicazioni di fondo e nei punti di maggiore importanza, hanno definito la sintomatologia del fenomeno, si inizieranno le riflessioni sulle cause e sui rimedi in ordine al superamento della crisi.

Il prossimo sinodo dei vescovi (autunno 1983) rappresenterà certamente un'occasione importante e un momento decisivo in questo senso. È pensabile poi che la circostanza susciti nei cultori di storia della liturgia, di teologia sacramentaria, di pastorale liturgica e di diritto sacramentale un fervore di studi e di

pubblicazioni che contribuiranno notevolmente alla conoscenza dell'argomento. Forse saranno molte le diocesi che dedicheranno a questo tema convegni di studio, se non nell'83, almeno nell'84 o nell'85, dopo la pubblicazione del documento sinodale.

Insomma una grande occasione per un vero rilancio del sacramento della Penitenza, dopo anni di magra. Una grande occasione per un capitolo importante, ma finora piuttosto deludente, della riforma liturgica.

Certamente un'occasione decisiva.

Un'occasione da non perdere.

Allo scopo di portare un modesto contributo a tale riflessione, pubblichiamo queste pagine con l'intenzione di offrire a tutti gli interessati del settore un materiale su cui riflettere. Storia, teologia e pastorale vi saranno in misura diversa interessate.

Certo, ci piacerebbe che il materiale presentato interessasse sia il teologo sia il pastore d'anime (chi scrive è insegnante di teologia liturgica e parroco d'una piccola parrocchia, oltre che rettore d'un piccolo santuario mariano che accoglie per pochi giorni all'anno alcune centinaia di penitenti), sia il fedele penitente sia il sacerdote confessore (ma penitente lui stesso). Per questo ci sforzeremo di risultare soprattutto «leggibili», senza la pedanteria propria dello scritto per specialisti, ma al tempo stesso con la serietà imposta dall'argomento. Le note saranno ridotte al minimo, perché non finiscano con l'appesantire la lettura, ma saranno sufficienti a dare ragione delle affermazioni delle notizie offerte nel libro. Una bibliografia essenziale segnalata nelle note a coloro che volessero condurre approfondimenti di orientarsi nella vasta produzione disponibile.

Questo libro non spera di varcare, neppure indirettamente, le soglie dell'aula sinodale. Confida invece di poter aiutare coloro che rimarranno al di qua di quella soglia, a seguire meglio la partita che si giocherà dentro quelle mura, offrendo un qualche elemento di giudizio per poter rispondere con maggior cognizione di causa a certe domande:

- come mai accadono certi fatti?
- come mai si abbandonano certi segni?
- come mai ne nascono di nuovi? oppure:
- come fare per salvare la tradizione senza mortificare il

#### nuovo?

- come fare per non gettare via, insieme, bambino e acqua sporca, cioè per non perdere i valori contenuti nella tradizione mentre si cerca il rinnovamento, e quelli contenuti nel nuovo mentre si cerca di salvare la tradizione?
- come fare per non disorientare il popolo di Dio e al tempo stesso non scoraggiare i generosi delle avanguardie?
- come fare per non tradire il depositum fidei e al tempo stesso non legare le mani allo Spirito Santo?

Domande che sono ormai sulla bocca e certo nel cuore e nella mente di ognuno.

# PARTE PRIMA

# CAPITOLO I LA SITUAZIONE

#### 1. Confessionali vuoti

Non è stata l'inchiesta condotta da mons. Valentino Grolla<sup>1</sup> a rivelare e tanto meno a creare il problema confessione. Il caso esisteva già, da molti anni, e se ne parlava ormai diffusamente e a tutti i livelli, da quello specialistico a quello pastorale, da quello giuridico a quello dei pronunciamenti magisteriali.

Da molti anni l'allarme era stato lanciato: il popolo cristiano si disaffeziona sempre più alla confessione<sup>2</sup>. Il fatto si era annunciato già prima del Concilio, ma gli anni della contestazione e del dissenso avevano fatto sì che quello che prima poteva apparire come un semplice rallentamento, assumesse poi le dimensioni d'una vera e propria fuga dal confessionale, un crollo verticale nel grafico delle frequenze. I confessionali erano sempre più vuoti, e vuoti non solo di

V. GROLLA, La liturgia: una riforma interrotta, in Il Regno-attualità 27/10 (1982) 241-251; IDEM, La situazione della liturgia in Italia. Ricerca socio-religiosa, in Rivista Liturgico 69/3 (1982) 384413.2

Per una rassegna sufficientemente ampia sullo stato delle ricerche e sul dibattito teologico fino al 1970, cf l. RAMOS-REGIDOR, Il sacramento della Penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II, Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1979 (le citazioni sono fatte sulla ed. 3, 1974). Per lo stesso periodo, ma limitatamente agli anni '60, cf F. FUNKE, Sintesi degli scritti più significativi sulla confessione negli ultimi dieci anni, in Concilium 7/2 (1971) 77-79. Per gli anni che vanno dal'70 al '75, cf C. COLLO, Bibliografia ragionata su libri e articoli riguardanti il sacramento della Penitenza pubblicati dal 1970 al 1975, in: AA.VV.,La Penitenza. Studi biblici, teologici e pastorali. Il nuovo Rito della Riconciliazione (= Quaderni di « Rivista Liturgica », NS 3), Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1976, pp. 414-492. Più recentemente, un contributo interessante è stato offerto dagli atti della IX Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia: AA.VV., La celebrazione della penitenza cristiana (= Studi di Liturgia, NS 9), Marietti, Torino 1981.

penitenti, ma anche - e questo parve proprio nuovissimo e davvero inaudito (inauditum: mai udito prima) — vuoti di confessori. Non solo cioè i 'fedeli' andavano con sempre minor frequenza al confessionale, ma gli stessi preti sembravano ministero. auando auesto non arrivavano incoraggiare loro stessi la tendenza in atto, sia tralasciando del tutto di raccomandare la confessione sia raccomandandola in modo sempre più tiepido; sia consigliando di diradare alguanto le cosiddette confessioni di devozione sia dissuadendo del tutto dalle confessioni di « consolazione » spirituale o forse solo contestando la validità pastorale sia confessione non facendosi sia semplicemente confessionale dai penitenti.

Tutto questo talvolta avveniva realmente, talvolta le accuse erano solo infondate, pretestuose, quasi bisognasse per forza trovare qualche colpevole, il responsabile d'un fenomeno talmente imprevisto e sorprendente da sconvolgere tradizionali paradigmi e convinzioni consacrate dal consenso secolare. Trovare un responsabile poteva essere urgente per non esser costretti a mettere sotto accusa l'ammalato stesso, essendo dato per scontato che se di malattia si trattava, questa non poteva essere che provocata, non essendo pensabile che la necrosi, iosclerosi che fosse, potesse essere imputata a debolezza dell'Organismo stesso.

In altri termini, si scontravano due posizioni che venivano a trovarsi tra loro in contrapposizione abbastanza radicale: da una parte coloro che ritenevano che la confessione come pratica devozionale e forma sacramentale avesse fatto il suo tempo e che ormai non rispondeva più alle esigenze e alle attese di una coscienza moderna, adulta e avvertita: una pratica che non appariva al passo con le nuove conoscenze sull'uomo, sulla sua sull'inconscio, e che non teneva dell'evoluzione o, se si preferisce, della maturazione in atto nell'idea di peccato. Per tutte queste ragioni, costoro ritenevano urgente sostituire la vecchia prassi penitenziale con nuove e più adeguate forme sacramentali e di devozione. Questa convinzione portava alla non utilizzazione della forma penitenziale esistente, e la non utilizzazione della stessa rafforzava e confermava la convinzione che la provocava.

Dall'altra parte c'erano coloro che non solo consideravano la

confessione ancora valida e pastoralmente utile ed efficace, ma addirittura la ritenevano l'unica forma valida di penitenza sacramentale di cui la Chiesa di oggi e forse di sempre può e potrà mai disporre. La tradizione plurisecolare, l'esempio dei santi, il grande ruolo storico che tale prassi sacramentale e devozionale ha esercitato nella spiritualità cattolica, il timore d'un cedimento di fatto alle dottrine protestanti, e soprattutto il peso dei pronunciamenti del concilio di Trento erano, e restano, i grandi argomenti in mano a chi considera irrinunciabile la pratica devota, forse un po' più illuminata, ma comunque costante e relativamente frequente, della confessione. I buoni successi ancora osservabili presso certe parrocchie e nei santuari rappresenterebbero altrettante prove di ciò che può ancora produrre un serio impegno in questo ministero.

Nel mezzo, tra le due parti in contesa, tutti gli altri, certamente i più, coloro che professano la più completa fedeltà alle direttive del magistero ecclesiastico e alle indicazioni pastorali della gerarchia e che si regolano in conseguenza: magari un po' disorientati, spesso scandalizzati, a volte irritati dalla veemenza d'una polemica che non accenna a placarsi. Maggioranza silenziosa, lavoratori generosi e ossequenti alle norme che appaiono loro come una garanzia di verità e di legittimità.

Se essi hanno una voce, la usano non tanto per discutere le diverse dottrine o ipotesi teologiche, ma per richiamare all'unità,sembrando loro che nessun ritardo, quand'anche si verificasse realmente, potrà mai essere tanto dannoso quanto la lacerazione dell'unità pastorale della Chiesa. E spesso proprio a questa lacerazione viene attribuita gran parte della responsabilità di quella che ci si è trovati d'accordo a chiamare crisi della confessione.

#### 2. Le cifre

Sono probabilmente ancora più gravi di quanto non ci sia spettasse. In pratica il 71,7% della popolazione italiana non sente più la necessità d'un sacramento della Penitenza, e tra questi il 41% addirittura ne nega l'esistenza, mentre il rimanente 30% è diviso tra l'incertezza e l'indifferenza. Solo un 128,3% è fermamente convinto della sua necessità.

Tali dati non sono da prendere, alla leggera, perché sono

corredati da altri che li confermano e danno loro una coerenza le una logica interna.

Così risulta dall'inchiesta che per il 22,1% non esiste peccato, mentre il 23% non si pone neppure il problema. Questo dà un totale di un 45,1% che vive senza avere chiara l'idea di peccato, oppure l'ha rimossa completamente dalla propria coscienza.

L'altro dato importante è che il 66% degli inchiestati ammette sì il bisogno d'una riconciliazione, ma non necessariamente condizionata alla mediazione del sacerdote (confessione), essendo più importante una vera riconciliazione tra fratelli (69,2%).

Ma anche da coloro che ancora accettano e praticano regolarmente la confessione sacramentale vengono motivi di seria riflessione. Le loro ragioni, infatti, appaiono variamente « inquinate » da fattori umani che non hanno sempre attinenza alla vera natura del sacramento. Così il 20% vuol sentirsi tranquillo in coscienza (o per altri simili motivi psicologici) e il 25,6% si sente più sicuro nel fare la Comunione. Solo un 16,8% cerca nel sacramento un confronto con la parola di Dio, e solo un 17,3% si attende una penitenza adatta al proprio bisogno di conversione. Molto più diffusi, anche contemporaneamente nello stesso soggetto, altri motivi di natura e origine psicologica: ben il 63,5% soprattutto il colloquio amichevole, assoluzione, mentre il 50,6% cerca il conforto d'un consiglio o d'una esortazione e un altro 44,5% si sente sollevato nel poter dire i propri peccati al sacerdote, Mons. Grolla, presentando i dati dell'inchiesta, concludeva così questo paragrafo: «In altre parole si ha l'impressione che per molti la confessione sia spesso un rifugio psicologico »<sup>3</sup>.

Perfettamente coerenti con i dati sopra riportati sono gli altri elementi dell'inchiesta.

Risulta che i giovani cercano soprattutto il colloquio amiche vole, anche senza assoluzione sacramentale (69,5%), mentre i più anziani sono preoccupati della esatta elencazione dei peccati (63%). Se una discreta percentuale di giovani e di anziani si attende consigli ed esortazioni (rispettivamente il 31% e 42%), sono molti di meno coloro che cercano nel sacramento il

<sup>3</sup> V. GROLLA, Dati e valutazioni sull'inchiesta liturgico-pastorale: relazione svolta al Il convegno dei Direttori degli Uffici liturgici diocesani«e regionali, Collevalenza (PG) 25-28 ottobre 1982.

confronto con la parola di Dio (19% tra i giovani, 16% tra gli adulti, 15% tra i più anziani). Anche il gradimento della lettura del brano biblico è sugli stessi modesti livelli (16,8%).

La netta prevalenza, puntualmente emersa dall'inchiesta, delle ragioni psicologiche sopra elencate, lascia chiaramente intendere che anche le preferenze per le tre diverse forme previste dal nuovo Rito della Penitenza seguiranno la stessa linea d'oscillazione.

E infatti, il 79% di coloro che frequentano il sacramento preferisce la confessione individuale e riservata, fatta nel modo tradizionale e quando se ne sente il bisogno (I forma, o confessione individuale).

Sulla II forma (preparazione comunitaria e confessione individuale) c'è un 32,2% di favorevoli, ma il 67,8% è incerto o non ne sa nulla.

Com'era prevedibile, il massimo d'incertezza e di contrasto si registra a proposito della III forma (celebrazione comunitaria con assoluzione generale, senza immediata confessione dei peccati): per un 20,3% di favorevoli, c'è un 36,5% di contrari, mentre il 43,7% non sa pronunciarsi. Ancora una voltai dati dell'inchiesta sono coerenti: il maggior favore per questa forma è tra gli adulti e gli anziani (24% contro il 15% dei giovani) e anche l'opposizione a tale forma penitenziale è minore tra gli anziani che tra i giovani (29% contro il 43%).

Per ora ci fermiamo qui.

#### 3. Giudizi contrastanti sui dati dell'inchiesta

I dati dell'inchiesta sono lì, a disposizione di tutti, e tutti sono ugualmente autorizzati a tentarne una lettura che cerchi serenamente d'individuare cause e proporre rimedi.

È del tutto naturale attendersi letture diverse dei risultati prevedere dell'inchiesta e quindi la proposta di rimedi ugualmente diversi, spesso contrastanti O addirittura contraddittori, al male denunciato. Né ci sarà da stupirsi: sono troppo poche le cose al mondo che possono godere di tale evidenza e univocità da non ammettere diversità di pareri, e certo il nostro argomento non rientra tra quei pochi casi.

È perciò immaginabile che anche questa volta, come sempre succede in casi del genere, dopo aver visto i risultati dell'inchiesta, tutti grideranno: visto? avevamo ben ragione noi! (e cioè tutti coloro che la pensavano in un dato modo).

Lo grideranno certamente coloro che sono favorevoli alla confessione come unico modo di amministrare il sacramento della Penitenza, forti del fatto che la schiacciante maggioranza di coloro che ancora s'accostano a tale sacramento, dichiara di preferire appunto la confessione privata a tutte le altre forme attualmente in corso nella Chiesa.

Ma lo grideranno certamente, e con la stessa forza, anche coloro che alla confessione hanno già cantato un de profundis; e questi si avvarranno delle fragili ragioni addotte a giustificazione di quella preferenza; ragioni — come è già stato rilevato — di ordine prevalentemente psicologico e tali da autorizzare il sospetto che, più che da un serio convincimento d'eccellenza, la preferenza nasca da una instabilità psicologica cui la confessione sembra offrire, in qualche modo e in una qualche misura, un rimedio.

È certo lo grideranno gli altri, quelli che stanno nel mezzo, tra i due contendenti, la maggioranza silenziosa che non si preoccupa tanto di sapere i perché, ma che assolutamente ha bisogno di sapere il come: ecco i danni delle diatribe e delle dispute, delle differenze scandalose nella prassi delle diverse comunità e parrocchie. Il disorientamento è il frutto delle nostre divisioni e dell'indisciplina; e mentre i teologi litigano, la gente si convince che può perdonarsi da sola. Che si faccia in un modo o nell'altro, purché tutti facciano allo stesso modo, purché a dirlo sia la Chiesa e non l'ultimo illuminato di turno.

#### 4. Analisi della situazione

Il primo merito dell'inchiesta, ci sembra, è d'aver finalmente liberato il campo da certi luoghi comuni e di aver posto le condizioni perché abbiano termine certe grottesche cacce alle streghe. In questa condizione, sarà più facile per tutti guardare le cose con sano realismo e con senso di responsabilità.

Ci riferiamo, essenzialmente, all'idea che la crisi della confessione sia da far risalire allo scarso impegno profuso dai sacerdoti in questo ministero, o addirittura a dottrine e scritti aberranti circa la confessione e la pratica di tale forma sacra.-mentale. Almeno da ciò che è stato più volte esposto da mons.

Girolla sull'argomento, non sembra che qualcuno degli inchiestati abbia fatto risalire la ragione della propria disaffezione al confessionale alla cattiva influenza di qualche scritto teologico o alla parola di qualche sacerdote.

Le ragioni addotte hanno tutte un peso specifico immensamente maggiore: da una parte la caduta nelle coscienze del senso del peccato, dall'altra l'affermarsi della convinzione che l'uomo peccatore non ha alcun bisogno d'una mediazione istituzionale per avvicinarsi a Dio e chiedergli perdono.

Che tali convinzioni siano giuste o meno, non è qui che dobbiamo deciderlo (ne discuteremo, in parte, più avanti). Ci basterà rilevare che qui si tratta di veri problemi di fondo, inglobanti tutta una teo-antropologia, e che pertanto non possono essere liquidati con una semplice accusa di pigrizia o d'irresponsabilità, lanciata a questo o a quello. Le ragioni vere sono ben altre e sono comuni sia al fenomeno della diminuzione dei penitenti sia a quello del disimpegno dei confessori. L'inchiesta non ne tenta un elenco completo, ma ciò che dice è più che sufficiente per valutare il fenomeno nella sua vera luce.

# A) Un fatto culturale

La crisi della confessione è un fenomeno mondiale, è inutile nasconderselo. Forse ciò non avviene proprio in tutto il mondo, ma certamente in tutto il mondo occidentale, secolarizzato.

È certamente un errore far ricorso per ogni singola questione di pastorale ai massimi principi della teologia. Così come sarebbe un errore cercar di risolvere i nodi della crisi della confessione, e più in generale del sacramento della Penitenza, secondo criteri validi per la Chiesa universale, senza tener conto delle immense differenze di civiltà e di cultura che caratterizzano non solo le diverse razze e i vari gruppi etnici, ma perfino, all'interno della stessa razza e della stessa cultura, le diverse subculture, con tutto ciò che può essere compreso nel termine.

La verità è che da qualche tempo a questa parte si è determinato un fatto nuovo nella storia umana, e cioè una parte dell'umanità ha smesso di pensare se stessa in termini teocentrici e ha cominciato a sviluppare un pensiero e un sistema di relazioni su basi di natura essenzialmente antropocentrica. E la cosiddetta svolta antropologica del pensiero contemporaneo, cui ha fatto

seguito la svolta antropologica della teologia.

Piaccia o no, una parte dell'umanità contemporanea ha smesso di guardare a se stessa e a Dio ponendosi dal punto di vista di Dio (cioè sforzandosi di far proprio quel punto di vista) e ha cominciato a guardare a se stessa e a Dio dall'unico punto di vista che le è accessibile, e cioè quello su cui l'uomo si trova necessariamente, quello umano. Impossibilitata a formulare giudizi ex parte rei — perché l'uomo non può che vedere, pensare e giudicare altrimenti che ex parte hominis (per quanto faccia, l'uomo non potrà mai uscire da se stesso e qualunque cosa farà, vedrà, misurerà, lo farà sempre in quanto uomo) —, questa parte d'umanità, questo uomo moderno e secolarizzato ha accettato di avanzare unicamente ipotesi e teorie ex parte hominis, poiché ha capito che gli risulta praticamente impossibile decifrare la realtà al di fuori di lui, se non ricorre a un parametro umano. L'uomo norma e misura di tutto ciò che esiste, non nel senso prometeico e vanesio di chi pretende d'essere il centro e la norma dell'universo e del reale, ma nel senso infinitamente umile di chi sa che, qualunque sia la ricchezza della sorgente cui attinge, egli non potrà mai attingervi che con la limitatissima capacità ricettiva della cavità delle sue mani, e qualunque sia lo splendore del sole che lo illumina, egli non potrà vedere se non ciò che gli consentirà la debolezza del suo occhio. E se mai arriverà da qualche parte un certo aiuto, questo dovrà essere prima ridotto alla misura dell'uomo, perché questa è l'unica dimensione che egli può accogliere e frequentare.

Anche Dio. E se l'incarnazione ha un senso, il suo senso più profondo e più vero è proprio questo: se Dio vuole essere d'aiuto all'uomo, se lo vuol raggiungere, se gli vuol parlare, deve prima diventare umano lui stesso; farsi uomo, divenire uomo significa, infatti, far propri, condividere, assumere i parametri umani, il linguaggio umano, i codici espressivi e interpretativi dell'uomo, e solo attraverso questi canali inviare all'uomo i propri messaggi di salvezza, perché solo a queste condizioni si potrà nutrire la fondata speranza che essi non vadano perduti. Mai e poi mai l'uomo potrà imparare un linguaggio diverso dal suo. Chi vorrà comunicare con lui, dovrà prima imparare il suo linguaggio. Anche Dio. In un eventuale dialogo tra Dio e l'uomo, sarà dunque Dio a parlare il linguaggio dell'uomo, non viceversa.

Ma ciò non fu senza conseguenze decisive per la vita

dell'uomo: da quel momento tutto ebbe un valore diverso ai suoi occhi: storia, arte, pensiero, inconscio, eros, ethos, cultura, religione, miti, simboli, linguaggio: tutto acquistò nuova dignità e nuovo valore. L'uomo si è venuto a trovare nella necessità di rivedere quasi tutti i suoi giudizi e le precedenti gerarchie di valori in ordine a una riclassificazione degli stessi sulla base della sua nuova autocoscienza: norma e misura di tutte le cose, non per avanzare un diritto di sovranità universale o di norma non normata (ci si potrà perdonare quest'orribile participio passato?), bensì per una assoluta necessità d'ordine strutturale: egli si riconosce sprovvisto d'altri strumenti di conoscenza, valutazione e giudizio al di fuori di quelli con cui può conoscere, valutare e giudicare se stesso; egli non ha altro metro per misurare, al di fuori delle proprie braccia e delle proprie gambe; per forza dovrà misurare con quelle. Ciò non è necessariamente una gloria o un privilegio; può essere anche un limite. Il vantaggio è solo nel saperlo. Ciò gli risparmierà errori grossolani. Non è necessario vivere questa consapevolezza con l'orgoglio di chi è sceso dalla montagna per gridare all'umanità attonita: Dio è morto!<sup>4</sup> la si può anche vivere con la gioiosa, umile e fiera gratitudine dell'uomo che, uscito dalle mani di Dio, si vede assegnare il compito, grande e difficile, di dare un nome a tutte le cose (Gn 2,19): lui, reso giudice e norma di tutte le creature che gli stanno attorno, creatura lui stesso, ma più grande di loro.

È esattamente ciò che è accaduto nel nostro tempo con il fenomeno della secolarizzazione: se, per alcuni, secolarizzare ha significato innalzare l'uomo a norma orgogliosa di tutte le cose, a giudice supremo e arbitro del bene e del male, per altri ha voluto dire prendere atto della radicale limitatezza dell'uomo che, anche quando anela e s'accosta all'infinito, non può mai attingerlo se non nella misura che gli è concessa dalla sua finitezza.

Il finito e caduco come misura e norma dell'infinito e dell'eterno? Sì, nel senso che il finito e caduco non potrà mai accedere all'infinito e all'eterno se non in quanto finito e caduco. E l'infinito sarà necessariamente compreso in termini di finitezza (infinito = non finito), l'eterno in termini di temporalità (eternità = aevieternitas = aetas) e anche i più sublimi attributi di Dio non potranno essere resi se non in concetti umani, cioè di finitezza:

<sup>4</sup> F. NIETZSCHE, Così parlò Zarathustra, Introduzione, n. 2.

onni-potente, onni-sciente, onni-presente, buono, sapientissimo ecc. L'uomo non può dire di Dio se non ciò che egli trova di grande e di bello in se stesso, liberandolo da ogni limite di finitezza.

Come il bambino che non ha ancora appreso l'uso del metro e tutto misura con la propria mano, così l'uomo. Ma come non è la mano o il dito del bambino a creare la distanza, e la misurazione per mezzo della mano o delle dita è solo un modo per rendere infantilmente afferrabile e valutabile la distanza (ma quando sarà in grado d'usare il metro smetterà di misurare con la mano), così anche l'uomo: se misura tutto in termini d'umanità, non è perché pensa che quello sia il metro migliore per misurare, ma perché non ne conosce altri, semplicemente.

In questa prospettiva tutto diventa teologicamente rilevante, perché tutto ciò che è umano può essere portatore d'un messaggio divino che sarà importante comprendere. Un messaggio forse in cifra, ma che l'uomo potrà decodificare perché Dio gliel'ha inviato usando lo stesso codice conosciuto dall'uomo.

# B) Libertà di coscienza come riconoscimento e rispetto dei limiti umani

Come sa di non potersi ergere a norma definitiva e suprema delle cose che gli stanno intorno — perché lui stesso è solo una delle tante cose esistenti e le cose esistono senza di lui e al di fuori di lui e lui può solo avvicinarsi ad esse e tentar di conoscerne qualcosa entro i limiti a lui concessi dalle sue stesse limitate possibilità —, così l'uomo sta imparando a non pretendere di poter essere norma per gli altri uomini. Se un uomo, chiunque egli sia, potesse attingere la verità assoluta e definitiva sull'uomo e sul mondo, probabilmente quest'uomo avrebbe il diritto e forse il dovere d'imporre la verità dell'agire e del pensare agli altri uomini. Ma quale uomo può arrogarsi questo potere? Quale uomo può dirsi non soggetto alle limitazioni dell'umano? E se limiti ci sono, ci sarà anche un confine alla comprensione del vero, del retto e del giusto. E sarà sempre possibile l'errore. Nessun uomo, nemmeno il più fermamente convinto d'essere nel vero, potrà sfuggire ai limiti strutturali dell'umano. Nessuno può pretendere d'esaurire ogni possibilità del vero e del giusto, ma dovrà ammettere, almeno in teoria, la possibilità che qualcun altro, almeno su questo o su quel punto, veda più chiaramente, più giustamente di lui. Ammettere questo significherà riconoscere a ogni uomo il diritto di cercare, di approfondire, di migliorare, di correggere. Significherà rinunciare a imporre il proprio giudizio come definitivo; significherà riconoscere a tutti la libertà di cercare, di farsi le proprie convinzioni, di professarle e di manifestarle apertamente, contribuendo così alla crescita comune.

La libertà di coscienza e di pensiero non si configura dunque tanto come un diritto (per sé nessuno avrebbe diritto all'errore), ma molto più come un dovere e come un'assoluta necessità dell'uomo; poiché nessuno dispone d'un secchio tanto capace da poter esaurire l'acqua del fiume, è doveroso e necessario che ognuno si rechi ad attingere con il proprio secchio.

Solo così si riempirà la cisterna che disseterà la città. O per lo meno si richiederà molto meno tempo che se ad attingere andasse uno solo, anche se con il secchio più grande di tutti.

# C) La scoperta dell'inconscio

La scoperta dell'inconscio e della sua importanza nella formazione sia della personalità sia delle nevrosi, come pure nella determinazione di scelte e orientamenti una volta attribuiti totalmente alla libera volontà dell'individuo, è un altro fattore essenziale della cultura contemporanea e, di riflesso, della crisi della confessione.

Ormai l'uomo trova sempre più difficile parlare in termini di volontà pura, di libertà nel senso classico della parola.

L'uomo gode d'una certa libertà di decisione, di scelta, di azione, ma tale libertà gli appare sempre più limitata e ristretta tra mille condizionamenti. E non solo dall'esterno (oppressione, violenza, timore, ecc.: le ben note cause di limitazione della libertà che possono arrivare fino a sopprimerla, di fatto, completamente), ma anche dall'interno dell'uomo stesso, da qualcosa che è dentro di lui e che può influenzarlo fortemente senza essere da lui conosciuto — anzi proprio perché non è da lui conosciuto —, e che può giungere a determinarne gusti, scelte, stile di vita, preferenze. Questo qualcosa è un complesso di impressioni, sensazioni, esperienze, emozioni che, mai arrivate

alla soglia della coscienza (o rimosse dal soggetto, ma mai completamente morte), sono le vere potenti ispiratrici di gesti, comportamenti, paure, terrori, inclinazioni, nevrosi che fino a ieri erano considerate tutte appartenenti alla sfera della volontarietà e della coscienza, rientranti di diritto nell'ambito delle virtù o dei vizi.

Anche l'inconscio, dunque, se da una parte si rivela come il formidabile magma nascosto e sotterraneo in cui ribolle e si matura la grandezza e la miseria dell'uomo, dall'altra si rivela come limitazione, confine quasi insormontabile. Il tempo della sua formazione è, infatti, quello del primissimo arco di vita, quando coscienza e libertà non esistono ancora, quando inesistenti sono i meccanismi di difesa della personalità, e quando si dipende in tutto dagli altri, per il bene e per il male, per la vita e per la morte. Riconoscere il ruolo dell'inconscio è accettare un limite, una professione d'umiltà; non è la ricerca o la creazione d'un comodo alibi.

# D) Il lecito e il non lecito

Tutto ciò che precede getta luce sul tormento dell'uomo moderno, continuamente sospeso tra l'aspirazione a una libertà pressoché illimitata, l'esperienza mortificante di limiti praticamente invalicabili, e la stessa paradossale esigenza di confini ben precisi entro i quali veicolare energie e stimoli resi ogni giorno immensamente e pericolosamente più potenti dagli sviluppi della scienza e della tecnica.

Ma i confini tra queste due regioni dello spirito umano, il bene e il male, diventano sempre meno precisi e netti. Quante cose che ieri erano considerate male, oggi sono tranquillamente ritenute bene da credenti e laici? Molti tabù sono caduti, senza che nessuno più li rimpianga. Molte persone che ieri furono giudicate severamente in base alla morale del tempo, oggi ci appaiono innocenti, se non addirittura ammirevoli.

Se molti riescono a Vivere contenti secondo norme a tutt'oggi valide, ci sono altri che, ricordando le lezioni del passato, si sentono stretti negli angusti abiti delle convenzioni etiche e sociali dell'oggi, e intravedendo ordini di valori nuovi e più26veri, fuggono in avanti, incappando nei rigori dei giudizi morali dei contemporanei, ma in realtà preparando i più sereni

giudizi di domani. Che tra autentici pionieri si nascondano poi avventurieri e opportunisti, questo non fa che rendere più profondo il solco tra realtà e utopia. Ma non per questo bisognerà rinunciare a gettarvi sopra un ponte.

#### E) L'eros

Respinto con sdegno fino a poco tempo fa, rinnegato da ogni persona di buon gusto, condannato senza appello dai codici morali correnti, l'eros è oggi un fenomeno di tale estensione e portata sociale, culturale ed economica, che si è praticamente imposto al pensiero, al costume, all'aspirazione d'ogni individuo, sia uomo che donna. In strada, in casa con la televisione, al cinema, nei giornali, l'uomo è costretto a convivere con l'eros, e ci si va abituando. Nessuno si vergogna più di certe cose, e il sesso e l'eros sono divenuti oggetto sia di pubblicità sia di conversazione franca e accettata.

Sono passati anni luce, sembrerebbe, da quando le castigate fanciulle da marito ricamavano sulle camicie da notte frasi che volevano esorcizzare anche solo il pensiero d'un appagamento dell'eros. Oggi la ricerca del piacer mio non è vista affatto come disdicevole alla buona educazione e reputazione della ragazza da marito e della sposa novella, e nessuno si sogna di pensare a un Dio così geloso del piacere delle sue creature da pretendere realmente che mai un atto sessuale sia compiuto e consumato senza la fragile barriera d'un qualche indumento (nisi interposito lino).

# F) L'educazione del carattere e gli atti di volontà

Se una volta si metteva l'accento innanzitutto sull'educazione all'atto di volontà libero e cosciente, oggi molti pensano che l'atto di volontà veramente libero è come il frutto maturo e neppure troppo frequente di tutto un processo che deve tendere a rendere il soggetto capace di vedere chiaramente in se stesso, di valutare e di giudicare in maniera responsabile, dopo aver rimosso condizionamenti e appelli alla servitù di ogni tipo, da quelli interiori o inconsci, a quelli occulti o manifesti della società in cui si vive.

In questa luce non è tanto il singolo atto che è carico di

valenze morali, quanto tutto il lavorìo, lo sforzo per giungere a conquistare tale libertà, vista come una meta difficile da raggiungere e non come una condizione previa o innata, già lì, pronta per l'uso.

In questa prospettiva la libertà è una conquista; liberi non si nasce ma si diventa; l'uomo sarà quale si farà, non quale è nato. È chiaro che la libertà è anche una capacità previa, una possibilità esistente; diversamente non sarebbe neppure ipotizzabile una qualsiasi libertà. Ma come l'intelligenza, la forza fisica e la volontà, anche la libertà può essere esercitato meno, può essere viva o spenta, desta e pronta o sopita e pigra. Non esistono uomini liberi per diritto naturale: esistono uomini liberi per personale conquista. Tutti possono diventare liberi, ma tutti debbono diventarlo. La libertà è un attributo diversamente predicabile per ogni uomo. Dimenticarlo sarebbe ingiusto. E tragico.

# G) Il peccato e la grazia

In questa prospettiva anche il peccato assume una dimensione diversa. Peccato può essere, certamente, anche il singolo atto, il gesto malvagio voluto con fredda determinazione. Nessuno potrebbe negarlo.

Ma peccato sarà soprattutto una condizione da cui l'uomo è chiamato riscattarsi. condizione originale, la dall'egoismo e dal rifiuto dell'altro: condizione che evoca, più che un'idea di colpa, una situazione di privazione, di disordine, d'infelicità, di caos. O una condizione di schiavitù cui l'uomo ha accettato in qualche modo di sottoporsi e nella quale e alla quale ugualmente altri figli schiavi. Peccato genera l'accettazione di questa schiavitù. e l'accentuazione della stessa mediante il turbamento e l'aggravamento rovesciamento del progetto originale di libertà. Peccato è allora l'accettare l'esistenza del male senza fare nulla per rimuoverlo, anzi contribuendo ad aggravarlo. È soprattutto il trarre partito (o tentare di trarlo) da questa condizione d'infelicità e d'ingiustizia che l'uomo stesso ha creato, volgendo tutto a proprio vantaggio personale; il lavorare al mantenimento delle catene che soffocano la libertà dell'uomo.

Liberarsi da una simile schiavitù: questa è la nuova visione

della redenzione e della grazia. Ma l'uomo moderno sa anche che tale processo di liberazione, come ogni processo di vera liberazione, salvo casi del tutto eccezionali e non ipotizzabili in sede di previsione, sarà necessariamente laborioso e lento, con ricadute, malinconie e rimpianti per le cipolle e le focacce d'Egitto (Nm 11,4-6). In queste condizioni diventa estremamente difficile dire: ho fatto un peccato; oppure: hai fatto peccato. Infatti, chi potrà giudicare adeguatamente il grado di sforzo compiuto fin lì nell'ansia di liberazione?

Così la grazia non è più vista tanto come una condizione felice concessaci con il Battesimo e da cui si decade con il peccato (una specie di ritorno nell'Eden, con relativa espulsione ogni volta che si ricade nel peccato), bensì il dono gratuito della forza liberatrice di Dio, dono che talvolta ci trova pronti alla collaborazione e talaltra, invece, ci trova impreparati e pigri. Suo compito sarà essenzialmente accompagnare e favorire, stimolare e sostenere il processo di liberazione (conversione) dell'uomo, la gestazione del figlio di Dio che è in ciascuno di noi, perché nasca alla gloria della risurrezione dopo aver percorso tutte le diverse tappe del cammino lungo le strade della propria Galilea e della propria Giudea, e della propria via crucis.

#### 5. Il nuovo assunto

Di questo passo si potrebbe continuare a lungo, ma basterà così. Ciò che abbiamo detto non vuol essere innanzitutto una professione di fede nelle idee che abbiamo cercato di riassumere con la povertà inevitabile della concisione. Esso mirava non a convincere, bensì solo a invitare a riflettere su certe semplificazioni indebite e ingenerose.

Le ragioni sopra elencate, qualunque sia il giudizio su di esse, sono certamente di maggior peso che non la semplice insofferenza verso l'umiliazione di dover andare a dire i propri peccati a un uomo, o il fastidio di sedere in un confessionale; insofferenza e fastidio di cui sono regolarmente gratificati i laici che non amano più confessarsi e i preti che trovano difficoltà nell'esercizio del ministero della confessione. Come pure sono di peso ben maggiore di quanto non lo siano alcune frasi sia pure sconsiderate di qualche prete, o della pigrizia di qualche laico. E ciò basta a rendere giustizia di tutte le cacce all'untore che

talvolta si sono volute intentare allo scopo di trovare facili capri espiatori per una crisi le cui dimensioni sono tali da farla apparire invece come momento decisivo e simbolicamente rappresentativo di tutta un'epoca storica e d'una stagione dello spirito umano.

E in realtà ciò che appare in gioco è tutta una nuova visione dell'uomo, una nuova Menschenanschauung, un nuovo rapportarsi agli eterni problemi dell'uomo storico.

Se le risposte di coloro che dicono di, non avere più interesse al sacramento della Penitenza sono da considerare attendibili, ci sembra che quanto siamo andati dicendo non dovrebbe troppo discostarsi dalla verità: coloro che non si confessano non rimangono lontani dal confessionale perché si vergognano di direi propri peccati o perché non hanno tempo di far la fila e trovano molto più semplice e sbrigativo far tutto da soli, ma perché sembra loro che quel gesto abbia ormai perso ogni significato. Si potrà essere in perfetto disaccordo, ma non sarà lecito mettere in dubbio la sincerità degli interrogati, almeno quelli del grande numero (se qualche mistificatore è sempre ipotizzabile, ciò non è da ritener possibile per una percentuale che va dal 66% al 71%).

# 6. I preti « non confessori »

L'inchiesta non dice nulla sulle ragioni per cui alcuni (o molti?) preti tendono a disertare il confessionale. Ed è un vero peccato. Sarebbe stato un dato preziosissimo. È lecito, in questo silenzio del dato statistico, avanzare l'ipotesi che le ragioni per cui il prete, o alcuni preti, oggi, non amano più confessare, sono le stesse per le quali il fedele non ama più confessarsi?

Noi riteniamo onestamente di sì. Al fondo di questo atteggiamento, per tanti versi sorprendente, del prete, ci sarebbe cioè la stessa nuova Menschenanschauung che rende difficile al fedele di aprirsi al confessore. Come si può dare un giudizio di bene o di male al penitente che ci parla? Cosa si sa, propriamente, di chi ci sta davanti in ginocchio? Cosa si conosce della sua storia, delle sue fragilità, dei suoi condizionamenti, delle sue situazioni, del suo carattere, delle circostanze, ecc.?

Quanti danni hanno provocato alle coscienze certi confessori presuntuosi di poter tutto capire e tutto giudicare? Quanto ha influito sulla disaffezione dei fedeli verso la confessione il comportamento curioso, indiscreto, talvolta apertamente sfacciato, di certi confessori (e questo in nome dell'integrità della confessione secondo il numero e la specie)?

Ancora una volta, non è detto che si debba condividere questo punto di vista e questa sensibilità che si potrà anche giudicare eccessiva o ingiustificata. Sarebbe però già molto che non la si giudicasse pretestuosa. Non si darebbe alcun contributo alla soluzione del problema e si otterrebbe solo il risultato di aggravare una situazione di malessere.

# 7. La confessione privata

Ampiamente prevedibile la preferenza accordata alla confessione privata dei peccati al sacerdote. Non avrebbe potuto essere diversamente, tenuto conto che in grandissima parte questa è l'unica forma ancora praticata su tutto il territorio nazionale, l'unica che abbia alle spalle una tradizione plurisecolare, l'unica per la quale si spendono parole di esortazione, d'incoraggiamento e di rimprovero a tutti i livelli.

Colpiscono piuttosto due dati tra quelli emergenti dall'inchiesta: lo scarso favore accordato alla II forma della Penitenza (preparazione comunitaria e confessione individuale dei peccati: appena il 32,2% contro un 67,8% di incerti o ignoranti; un risultato davvero modesto, se si considera lo sforzo fatto in questo senso, almeno in molte parrocchie e comunità); e la fragilità delle ragioni addotte a giustificazione della preferenza accordata alla confessione individuale (I forma), sintetizzabili nella formula: « un rifugio psicologico ».

Anche qui sarebbe però ingeneroso e ingiusto squalificare con un giudizio negativo, o peggio ancora sprezzante, coloro che esprimono la loro preferenza per tale forma, né sarebbe corretto classificarli tutti tra gli «psicologicamente instabili».

C'è tra loro chi cerca sinceramente Dio attraverso il confronto con la sua Parola e il consiglio-parere del ministro del sacramento. E anche là dove la componente psicologica fosse più rilevante, non è detto che questo elemento debba necessariamente essere considerato illegittimo o estraneo alla grazia sacramentale: questa può ben convivere con il consiglio e il conforto dato dall'uomo, e la liberazione dalla condizione di peccato può ben crescere di pari passo con la maturazione anche psicologica

dell'individuo.

Ciò che è stato detto per i penitenti, vale probabilmente anche per i sacerdoti che continuano a raccomandare ai fedeli(e ad augurarsi per il futuro del sacramento) che la confessione individuale mantenga il suo ruolo di principale e anzi unica normale ordinaria (meglio e ancora assolutamente) di accostarsi al sacramento del perdono e della riconciliazione. Che nella paura di fronte al nuovo ci possa essere della pigrizia; che una certa lentezza e arretratezza culturale possano giocare un qualche ruolo nella diffidenza verso tutto ciò che si presenta come innovazione, non potrebbe a priori essere escluso. Ma ritenere che tutto si limiti a questo, sarebbe Significherebbe misconoscere i meriti di generosi direttori di spirito, di illuminati maestri delle coscienze che hanno saputo educare generazioni di veri cristiani proprio in virtù del lungo lavoro e del paziente contatto personale reso possibile dalla confessione. Significherebbe gettare a mare un patrimonio di santità e di luce insostituibile. E ciò non soltanto presso il confessionale del santo Curato d'Ars o di altri illustri confessori più o meno recenti, ma anche presso quelli più umili delle nostre chiese di campagna e delle nostre periferie di città.

Inutile insisterci troppo: ogni generalizzazione rischia di diventare per se stessa deviante, in un senso come nell'altro.

Dispiace solo che proprio su questi punti essenziali, l'inchiesta — del resto senza sua colpa dato il suo carattere — non dica nulla di più.

#### 8. La «terza forma»

Diciamo con tutta franchezza d'essere rimasti sorpresi della percentuale di voci favorevoli alla III forma della Penitenza (celebrazione comunitaria con assoluzione generale). Se si tiene conto che in Italia essa è ancora proibita, che tutte le voci autorevoli sono contrarie, che — secondo il giudizio di molti pastori — favorirebbe il lassismo delle coscienze, e per finire, che solo pochissimi in Italia possono dire d'averla sperimentata di persona, la percentuale del 20,3% (15% tra i giovani e il 24% tra gli adulti e anziani) risulta perfino strepitosa. Ma su questo per ora preferiamo non soffermarci di più.

Invece sarà interessante registrare una discreta percentuale di

contrari alla III forma. Significativamente i più contrari e imeno favorevoli risultano proprio i giovani (rispettivamente 43% e 15%), mentre gli anziani dividono più equamente il loro favore e (24% contro 29%). il loro rifiuto il Ciò, ripetiamo.è estremamente significativo e perfettamente coerente con ciò che si sa sulla maturazione psicologica del giovane, desideroso di colloquio e di amicizia e bisognoso di consigli e di certezze, mentre l'adulto appare normalmente più padrone di sé, più sicuro nelle proprie decisioni, più responsabile delle proprie scelte..

# 9. Il punto

L'inchiesta viene opportunamente a fare il punto sulla situazione e sul dibattito in corso fra teologi, pastoralisti, parroci e fedeli da una parte, e sull'insegnamento della gerarchia dall'altra.

Anche in questo senso l'inchiesta mostra i suoi limiti, sebbene assolutamente inevitabili: un'inchiesta del genere, la prima su scala nazionale sulla pratica liturgica in Italia, manca purtroppo di un punto di raffronto. Com'era la situazione dieci anni fa? Come è evoluta? Il vero punto d'interesse, infatti, andrebbe cercato nelle variazioni di percentuale che ci permetterebbero di sapere, per esempio, se il programma Evangelizzazione e Sacramenti ha portato o no i frutti sperati, in tutto o in parte; sapere se la strada intrapresa è quella buona o se si impongono cambiamenti di rotta, ecc.

Ma al di là di questi limiti, lo ripetiamo volentieri, certi meriti, e tutt'altro che secondari, l'inchiesta li ha acquisiti: essa ha mostrato, senza alcun'ombra di dubbio, la serietà di certi comportamenti, la coerenza di certe posizioni, la fondatezza di certe scelte, di certi assensi come pure di certi rifiuti, e ha spuntato così diverse frecce nell'arco di tutte le parti contendenti, richiamandole a un dibattito solo sulle vere ragioni di fondo, sulle grandi opzioni teologiche e antropologiche, senza avvilire il dibattito sul piano del processo alle intenzioni.

# CAPITOLO II UNA PROPOSTA-RISPOSTA: LE CELEBRAZIONI COMUNITARIE DEL SACRAMENTO DELLA PENITENZA

# 1. I termini del problema

La crisi della confessione, o processo di disaffezione e d'abbandono della confessione da parte dei fedeli e in certa misura anche dei preti, è iniziata prima del Concilio e le prime avvisaglie del problema risalgono almeno agli anni del secondo dopoguerra<sup>5</sup>. Saranno però gli anni della contestazione e del dissenso a registrare l'esplosione del fenomeno; il grande fervore di pubblicazioni e di dibattito di quegli anni costituirono infatti la migliore cassa di risonanza alle voci che fino a quel momento si erano dovute accontentare di sommessi bisbigli. Ciò che prima era stato captato solo dalle antenne più sensibili, acquistò allora tale risonanza che ben presto rintronò gli orecchi di tutti, e tutti s'affrettarono a correre ai ripari. Non mancarono analisi e diagnosi, diverse e perfino opposte, e tutti s'ingegnarono a prescrivere terapie. I risultati sono però davanti agli occhi di tutti, e la recentissima inchiesta ce li conferma: la situazione non sembra aver registrato alcuna variazione in meglio, se mai è solo peggiorata.

Se ancora agli inizi degli anni '70, Ramos-Regidor poteva scrivere parole come queste: « Già da qualche tempo prima del Concilio, si è notata una certa diminuzione nella pratica della confessione. Oggi si va osservando un certo aumento delle comunioni accompagnato da una progressiva diminuzione delle

Le prime inchieste sul fenomeno si svolsero in Francia, negli anni'60; cf B. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, La Confession en contestation. Uneenquéte auprès les lecteurs de « Témoignage chrétien », Ed. Témoignagechrétien, Paris 1970

confessioni. Inoltre gli stessi fedeli che vi si accostano, come anche molti dei sacerdoti che esercitano questo ministero, provano una certa insoddisfazione nei confronti della forma attuale della confessione »<sup>6</sup>, apparirà chiaro quale distanza separa ormai un tempo in cui tutto questo avveniva in una certa misura (la sottolineatura è sempre nostra) e un altro in cui invece le stesse cose avvengono ormai in misura assolutamente massiccia (71%).E non che i termini del problema non fossero stati posti correttamente. Sfogliando la letteratura di quegli anni è dato ritrovare tutti i dati oggi in nostro possesso. Solo che sono passati altri dieci anni, e come sempre accade in questi casi, se il passare del tempo non migliora le cose, necessariamente le peggiora. E così è avvenuto nel nostro caso.

In realtà si delineò subito una contrapposizione abbastanza netta tra due diversi modi di vedere e d'intendere il fenomeno storico: il modo di coloro che nel mutare dei tempi vedono un invito provvidenziale alla Chiesa a saper produrre e « inventare » risposte nuove e adeguate alle domande poste dall'uomo, e il che nelle mutazioni di coloro stesse principalmente, se non esclusivamente, la conseguenza e il segno di una infedeltà e comunque d'un difetto da parte dell'uomo; per questi ultimi, il cambiamento sta sempre per perdita di fede e la fede viene smarrita perché chi doveva alimentarla, non l'ha alimentata abbastanza. I primi invocheranno forme nuove e creative, i secondi chiederanno di ricomporre le file in difesa del patrimonio della fede e della tradizione.

Due concezioni contrapposte di fedeltà: più pragmatica la prima, più eroica la seconda. Tale contrapposizione non è di oggi, ma di sempre, e comunque era già operante dieci-venti anni fa. Ora questi anni sembrano trascorsi invano, perché nulla è intervenuto a modificare i termini del problema, che restano ancora gli stessi: può la Chiesa (o semplicemente le conviene?) mutare una sua antica disciplina « solo » perché questa non incontra più i gusti dei fedeli? La Chiesa dovrà dunque uniformarsi ai gusti e alle mode degli uomini, anziché alla parola di Cristo, tramandata nella tradizione viva della Chiesa stessa? È l'uomo che deve obbedire a Dio, o è Dio che deve piegarsi all'uomo? E nel caso in questione, non c'è un nettissimo

<sup>6</sup> Ramos, 35-36

pronunciamento del Concilio di Trento a chiudere per sempre ogni questione?

A tali domande non sarà possibile rispondere che in tre modi:

- A) Quando una cosa è morta, è morta e basta. Non si riuscirà in alcun modo a restituirle la vita. La confessione è morta, o sta morendo: lasciamo che i morti seppelliscano i loro morti e preoccupiamoci invece di dar vita a forme nuove, valide per l'oggi e per il futuro. Trento non c'entra, poiché Trento ha parlato d'altro. E per quello che ci può entrare, lo si può intendere in modo diverso.
- B) La confessione, come disciplina penitenziale, conserva tutto il suo valore. Nella sua pratica, così come la tradizione viva della Chiesa ce l'ha tramandata, è racchiusa tutta la fecondità e la ricchezza del sacramento della Penitenza, così come Cristo l'ha istituito e la Chiesa l'ha vissuto. L'uomo non ha né il diritto né il potere di disfarsene. E poi c'è il concilio di Trento con i suoi decreti e i suoi canoni. Piuttosto che cantare le esequie, si cerchi di ridare vigore e slancio a questa« pratica » tanto preziosa ed essenziale per la vita spirituale dei cristiani, « amministrandola » con zelo, fede, discernimento, amore. E se innovazioni e allargamenti della disciplina ci devono essere, siano veramente limitati a casi di assoluta, estrema necessità, come prescrivono i documenti ufficiali della Chiesa.
- C) La confessione, nata in altri tempi e in altri contesti socioculturali, pur conservando elementi di assoluto valore, denuncia però chiaramente i suoi limiti in una situazione socialmente e culturalmente nuova quale è la nostra. Bisogna dunque prevedere risposte nuove alle nuove domande. D'altra parte nessun cambiamento culturale è mai tanto rapido e netto da coinvolgere tutti nello stesso modo e nello stesso momento. I mutamenti storico-culturali sono sempre lenti e graduali. Perciò avverrà sempre che accanto a coloro che anticipano e preparano i tempi nuovi e che sembrano vivere già nel futuro, altri vi siano che si riconoscono nelle forme del passato e provino disagio di fronte a tutto ciò che è nuovo. Del resto nessun cambiamento è mai tale da rappresentare un totalmente altro, o totalmente nuovo. La storia non fa salti: le nuove forme nascono sempre dalle vecchie e le nuove risposte vengono sempre dalle antiche. In questa prospettiva non ha senso decretare la fine

confessione. Ma allo stesso modo non ha senso neppure attestarsi in una difesa a oltranza della stessa. Come è naturale, ognuna di queste tre risposte ha ispirato dei comportamenti. Gli ultimi trenta anni hanno costituito un interessante banco di prova per esperienze di indubbio valore, per tentativi non sempre felici e anche per esperimenti talvolta decisamente avventati.

# 2. Esperienze pastorali nella celebrazione della penitenza

Negli anni immediatamente successivi alla guerra, il disagio che già si respirava intorno alla confessione privata, spinse una comunità operaia del Belgio a cercare nuove forme per esprimere la propria tensione di rinnovamento e di conversione. Nacquero così le prime esperienze di celebrazione comunitaria della penitenza. L'idea fu accolta con entusiasmo e si diffuse rapidamente in tutto il mondo cristiano. Nate come celebrazioni non strettamente sacramentali, il problema del loro valore e del loro rapporto col sacramento non tardò a porsi alla riflessione di teologi e pastoralisti.

Le risposte potevano essere molteplici.

- A) Queste celebrazioni, o sfociano in una confessione sacramentale nel senso tradizionale, o sono solo pratiche pastoralmente anche valide, ma sprovviste di ogni valore sacramentale, e come tali mai utilizzabili, né ora né in futuro, per una vera amministrazione del sacramento. Potranno invece risultare utilissime come preparazione comune alla confessione individuale.
- B) Queste celebrazioni, anche se non terminano con la confessione, hanno un loro valore oggettivo, quasi-sacramentale, Col tempo, la Chiesa potrebbe riconoscere loro una qualche efficacia sacramentale, almeno per i peccati più comuni (leggeri, veniali o quotidiani che dir si voglia).
- C) Le celebrazioni comunitarie della penitenza hanno tutte le carte in regola per essere elevate al rango di vere e proprie celebrazioni sacramentali. Esse attendono solo che la Chiesa le riconosca come atti sacramentali in senso pieno.

L'incertezza che regnava sull'efficacia di queste celebrazioni portò in maniera del tutto naturale a utilizzarle: in funzione del sacramento stesso. Esse divennero così, nella grande maggioranza delle applicazioni, preparazione immediata o remota alla confessione sacramentale, o celebrata subito dopo, o lasciata alla comodità dei fedeli. Tale soluzione sembrava riunire tutti i vantaggi della celebrazione comunitaria e quelli propri della confessione sacramentale. È inutile dire che, usata in questo modo, tutte le perplessità e riserve cessavano automaticamente di esistere.

Ugualmente accettabile appariva il ricorso a queste forme penitenziali, quando con esse si mirava più ad alimentare la virtù della penitenza che a conferire il sacramento stesso.

Altre proposte nacquero dal ricordo della prassi di certe Chiese orientali, quali la copta, la siriaca, la caldea, l'egiziana, le quali includevano una riconciliazione generale dei fedeli nell'arco della celebrazione eucaristica<sup>7</sup>. Non mancò chi propose di inserire un vero atto sacramentale di riconciliazione dei peccatori nella celebrazione eucaristica, o anche di riconoscere alla stessa Eucaristia la sua dimensione penitenziale e la sua efficacia di riconciliazione<sup>8</sup>. Purtroppo qualcuno ebbe troppa fretta, e ci fu chi si arrogò da solo il diritto di dire ai fedeli raccolti per l'Eucaristia che l'assoluzione iniziale aveva valore di sacramento.

La necessità di uscire dal punto morto in cui si era giunti portò a riscoprire anche altre forme penitenziali del passato: la confessione ai laici, praticata nell'antichità, specialmente in Oriente nell'ambiente monastico, poteva essere recuperata in celebrazioni comunitarie presiedute da laici là dove mancassero sacerdoti.

Allo stesso modo veniva riscoperta la tradizione della confessione « a Dio solo », ugualmente diffusa e praticata nel medioevo e nell'antichità cristiana, e tranquillamente accettata da teologi e Padri della Chiesa<sup>9</sup>.

Tutte queste forme diverse si fondavano su un assunto comune: l'essenziale di ogni celebrazione penitenziale non è tanto nella confessione al sacerdote, quanto nella conversione del

<sup>7</sup> L. LIGIER, Dimension personnelle et dimension communautaire dela Pénitence en Orient, in LMD n. 90 (1967) 155-187; in particolare lepp. 167ss. Per l'Occidente, cf I. A. IUNGMANN, Missarum sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della messa romana, Marietti, Torino 21963,vol. I, pp. 251-254.

<sup>8</sup> Cf Ramos, 335-337. Cf inoltre R. FALSINI, Il sacramento della riconciliazione, Ed. Franciscanum, Brescia 1975.

<sup>9</sup> Cf Vogel II, 164

cuore. La celebrazione avrà raggiunto il suo scopo quando avrà favorito e fatto maturare un serio proposito di conversione, della cui dinamica la confessione dei peccati è solo una tappa.

Certo, nessuno ignorava la portata dei decreti e dei canoni tridentini, ma l'interpretazione degli stessi poteva oggi essere al quanto diversa da quella offerta in passato. Le migliori conoscenze storiche, i più raffinati principi ermeneutici del testo, una diversa teologia della struttura sacramentale dell'economia della salvezza, ne lasciavano intravedere la possibilità e la legittimità.

che tali Era comprensibile innovazioni proposte provocassero, per contraccolpo, un irrigidimento negli ambienti più ligi alla tradizione. Le novità furono subito guardate con sospetto: la smania iconoclastica di chi voleva eliminare immediatamente la confessione portò gli altri a fare, per reazione, d'ogni erba un fascio e ad accomunare nella condanna sia lo sforzo serio e responsabile sia l'esperimento velleitario e capriccioso. Si tentò di ridare vigore in ogni modo alla confessione privata, le celebrazioni comunitarie furono accettate solo in preparazione alla confessione, in favore della quale si invocarono dalla gerarchia appelli, esortazioni, condanne; o almeno restrizioni perle altre forme. »

In questo quadro, confuso e fervido, si calò la risposta della Chiesa con la promulgazione prima delle Norme pastorali circa l'assoluzione sacramentale generale, quindi, dopo pochi mesi, dell'Ordo Paenitentiae.

Sulla linea dei principi, la risposta della Chiesa si è attenuta certamente alla linea più prudente. Consapevole che non basta un colpo di bacchetta magica o un'innovazione spettacolare per risolvere i contrasti, e per ovviare ad alcune difficoltà oggettive quali la scarsità di clero, la Chiesa evitò di prendere decisioni eccessivamente impegnative e preferì invece attingere al tesoro della sua tradizione, per recuperare quella molteplicità di forme penitenziali che erano state suo patrimonio almeno nel medioevo, sia in Oriente che in Occidente. Solo dopo il trionfo della infatti, confessione privata aveva la monopolizzato tutta la prassi penitenziale fino al punto determinare la decadenza di ogni altra forma e di diventare l'unico modo di celebrazione del sacramento. Il nuovo Ordo Paenitentiae rappresenta un primo timido passo verso il ripristino

### 3. Le tre forme della riconciliazione nell'«Ordo Paenitentiae »

L'Ordo Paenitentiae prevede tre riti o forme di celebrazione del sacramento della Penitenza. Pur ritenendo che essi siano ben conosciuti dai lettori, ci sembra tuttavia opportuno richiamarli brevemente.

A) Rito per la riconciliazione dei singoli penitenti

Corrisponde essenzialmente alla confessione tradizionale, con appena alcuni adattamenti minori, voluti dai riformatori e tendenti a rendere meno « giudiziaria » e più spirituale la celebrazione del sacramento. In particolare va registrata l'introduzione d'una breve lettura biblica, a scelta tra una vasta gamma di proposte, che dovrebbe sottolineare con maggior evidenza il senso di ciò che si compie. In realtà, questa innovazione sembra trovare difficoltà a imporsi. Tra i penitenti non più del 16,8% sembrano gradirla, e sono molti i confessori che la omettono del tutto.

B) Rito per la riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione individuale

Liturgicamente rappresenta una novità, almeno per i nostri tempi: un intero gruppo o assemblea di penitenti celebra insieme il sacramento della Riconciliazione pregando insieme, insieme ascoltando la parola di Dio e l'ammonizione del celebrante, insieme esaminando la propria coscienza. Ma l'ultimo atto, quello decisivo, torna a essere privato e segreto: i singoli fedeli si avvicineranno singolarmente al sacerdote per confessargli le proprie colpe e riceverne la penitenza e l'assoluzione.

C) Rito per la riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione generale

È la parte più nuova<sup>10</sup>, ed era anche la più attesa: un rito che

<sup>10</sup> L'Ordo Paenitentiae, promulgato il 2-12-1973 dalla S. Congregazione per il Culto Divino, era stato anticipato dalle Norme pastorali «Sacramentum paenitentiae» circa l'assoluzione sacramentale generale, emanate dalla S. Congregazione per la Dottrina della Fede (16-6-1972). Già in precedenza erano stati previsti dei casi in cui tale assoluzione generale poteva essere accordata (cf Notitiae 4 [1968] 183). Il primo precedente era contenuto in una Istruzione della S. Penitenzieria (25-3-1944) che concedeva ai sacerdoti la facoltà di impartire la assoluzione generale senza confessione previa ai soldati prima di una battaglia o in imminente pericolo di morte (DS 3832-3833)

consenta di amministrare il sacramento della Penitenza a una grande moltitudine di fedeli, presente un solo sacerdote.

Esso prevede tutta la celebrazione in comune: preghiera, istruzione, ammonizione, esame di coscienza, confessione generale e assoluzione altrettanto generale, cioè impartita contemporaneamente a tutti i presenti.

Rispetto al secondo rito, la novità sta proprio nel fatto che nel terzo non viene richiesta la confessione privata, bastando l'accusa generica dei peccati che l'assemblea e ogni singolo fedele fanno davanti a Dio e ai fratelli. Su tale confessione scende l'assoluzione che raggiunge tutti i presenti, quelli per lo meno che avranno le disposizioni interiori necessarie per riceverla.

Al fedele così riconciliato, resta l'obbligo di confessare successivamente al sacerdote i peccati gravi di cui fosse consapevole.

# 4. Valore pastorale e antropologico delle diverse forme del rito

Tralasciando per un momento i problemi teologici posti dalla terza forma, vogliamo analizzare brevemente il senso dell'innovazione fondamentale del nuovo Ordo: l'introduzione d'una celebrazione comunitaria accanto alla celebrazione privata del sacramento.

Esso va cercato, evidentemente, nella ritrovata consapevolezza che il peccato non è mai solo un fatto personale, ma anche comunitario e sociale, e che pertanto è giusto che in certi momenti non solo il singolo fedele, ma anche l'intera comunità si ritrovi insieme a domandare perdono al Signore, per aver tradito il patto e trasgredito' la legge. I due tipi di celebrazione, quella privata e quella comunitaria, corrispondono proprio a queste due diverse dimensioni del peccato, quella personale e quella sociale.

Nella prima, è l'uomo in quanto individuo che si riconosce peccatore; che sente la nostalgia della casa paterna abbandonata per propria colpa; che ripensa al Padre che lo sta aspettando e al buon pane fresco — tanto più buono e sostanzioso delle carrube a malapena sottratte ai porci —; che decide di ritornare al Padre, alla casa da cui era uscito con presunzione incosciente, e accetta per questo di sottoporsi a un lungo e duro cammino di conversione (ritorno). Ciò che gioca qui, è soprattutto il

rimpianto per il bene perduto, il rimorso per l'amore tradito, il dolore e la vergogna per lo sbaglio compiuto.

Si ritorna dal Padre, ci si getta tra le sue braccia, si invoca il suo perdono e si spera di essere riaccolti nella sua casa.

Nella forma comunitaria, il protagonista è invece l'uomo in quanto membro d'una comunità. Il peccato viene visto non solo come fuga dal Padre e dai vantaggi che la sua casa offre, e dunque come ingratitudine ed errore di calcolo. Il peccato viene visto anche sotto l'aspetto di tradimento della casa e della solidarietà tra fratelli, come scandalo e indebolimento della compagine familiare e sociale, come ricerca del proprio « particolare » a danno del bene comune, come lacerazione del tessuto umano e cristiano che unisce i fratelli.

I quali, d'altra parte, sono anch'essi dei fuggiaschi che, avendo percorso insieme la via dell'esilio, insieme ora vogliono far ritorno alla casa del Padre, richiamati dalla medesima voce, attratti dalla stessa nostalgia.

E allora dai quattro punti cardinali, uomini diversi, reduci dalle esperienze più diverse, confluiranno insieme nella casa dell'unico Padre, a chiedere perdono per la propria fuga, e quel giorno sarà gioia tanto più grande in quanto non soltanto uno, ma cento figli saranno ritornati, e non per uno soltanto, ma per cento figli il Padre imbandirà una mensa, e farà festa grande. La celebrazione comunitaria accentua il sentimento della solidarietà tra « reduci» e l'esperienza della gioia del ritrovamento tra fratelli.

Questo aspetto della celebrazione comunitaria è espressamente sottolineato dai documenti ufficiali: « La celebrazione comune manifesta più chiaramente la natura ecclesiale della penitenza.

I fedeli infatti ascoltano tutti insieme la parola di Dio, che proclama la sua misericordia e li invita alla conversione, confrontano la vita con la parola stessa, e si aiutano a vicenda con la preghiera.

Dopo che ognuno ha confessato i suoi peccati e ha ricevuto l'assoluzione, tutti insieme lodano Dio per le meraviglie da lui compiute a favore del popolo che egli si è acquistato con il sangue del Figlio suo »<sup>11</sup>.

Nessun accenno invece a ragioni diverse che non siano quelle

<sup>11</sup> RITUALE ROMANO riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato ,da Papa Paolo VI, Rito della Penitenza,[Conferenza Episcopale Italiana], Roma 1974, Introduzione n. 22.

della « grave necessità » dovuta alla grande folla di penitenti e allo scarso numero di confessori. Manca cioè ogni riferimento al disagio psicologico di certi penitenti di fronte alla confessione; questo, anzi, sembra positivamente escluso dalle ragioni che possono determinare la preferenza per la forma comunitaria, e anzi è considerato proprio come una controindicazione: per questo si fa obbligo ripetutamente al fedele di non tralasciare di confessare privatamente i peccati già rimessi con l'assoluzione generale.

Le possibilità di scelta per il fedele sono limitate dunque alle seguenti: la prima forma ogni qualvolta sia necessario o opportuno ricorrere al consiglio e al colloquio personale; la seconda forma per ravvivare in se stesso il senso sociale e comunitario del peccato e la dimensione ecclesiale della penitenza cristiana; la terza forma per quei soli casi in cui il fedele non ha la possibilità di accedere alla confessione privata come nella prima o nella seconda forma.

#### 5. La vera novità: il terzo rito della riconciliazione

Se tutto si fosse limitato all'introduzione del secondo rito della riconciliazione, si sarebbe dovuto prendere atto che l'Ordo Paenitentiae non introduceva alcun elemento di vera novità nella celebrazione del sacramento. Tutto sarebbe rimasto legato alla confessione individuale, e questo avrebbe fatto sì che alcuni aspetti della crisi della confessione non ne avrebbero ricevuto alcun beneficio. Come risolvere, per esempio, il problema d'una degna celebrazione per una grande moltitudine di fedeli? Dove trovare sacerdoti sufficienti per ascoltare decorosamente le confessioni di 200-300 0 più persone entro un ragionevolmente breve? Quanto si sarebbe dovuta prolungare una celebrazione per soddisfare le giuste esigenze di tutti? Se il secondo rito poteva risultare utilissimo per piccoli gruppi omogenei con molto tempo a disposizione, esso diventava del tutto improponibile per le grandi assemblee di fedeli. La scarsità di clero nelle terre di missione e la sua vertiginosa diminuzione nelle terre d'antica cristianità era un problema in più,che si veniva ponendo con estrema urgenza.

La soluzione offerta dall'Ordo Paenitentiae è stata al tempo stesso coraggiosa e prudente, un passo avanti compiuto facendo un salto all'indietro di circa mille anni: il ritorno a una molteplicità di forme penitenziali, quale l'Occidente latino, non meno che l'Oriente, aveva conosciuto durante tutto il medioevo.

Che questa fosse la strada da percorrere, non potevano esserci dubbi. Ma che nel fare tale balzo l'Ordo Paenitentiae non se la sentisse di farlo senza scalo, era largamente prevedibile, e uno scalo tecnico a Trento si è proprio visto costretto a farlo.

Le Norme pastorali, promulgate con tempestivo anticipo dalla S. Congregazione per la Dottrina della Fede, rappresentarono per il nuovo rituale la carta d'imbarco con tutte le debite istruzioni per il volo.

Né d'altra parte ci si potrà meravigliare di tutto questo. Sebbene non mancassero nella storia esempi di celebrazioni penitenziali con assoluzione generale<sup>12</sup>, era intuibile che l'eredità di Trento avrebbe finito per pesare in maniera determinante sulle decisioni degli organi preposti alla revisione e all'approvazione dell'Ordo: come passare sopra a quei pronunciamenti solenni? Come poterli ignorare o considerarli superati o legati a un contesto storico ben preciso? La Commissione di vescovi, teologie liturgisti che avevano preparato il testo del nuovo rituale poteva anche essere, d'accordo per una maggiore audacia innovativa, ma non tutti potevano essere dell'avviso. L'Ordo Paenitentiae rimase per anni nei cassetti dei diversi dicasteri della Curia Romana, e quando ne uscì, ne uscì in modo tale da deludere un po' tutti: sia coloro che avevano sperato in un definitivo e completo superamento della confessione (speranza certamente gratuita e ingiustificata); sia coloro che avrebbero voluto veder confermato in modo inequivocabile e tassativo il ruolo unico ed esclusivo della confessione nell'amministrazione del sacramento della Penitenza (relegando tutte le altre forme, pur utili e buone, al rango di semplici paraliturgie con valore niente più che catechetico-devozionale); sia, infine, coloro che avevano

<sup>12</sup> Vedi sopra, nota 7. Sarà anche interessante ricordare che la formula Indulgentiam che concludeva il rito penitenziale ai piedi dell'altare nel rito della Messa, di S. Pio V, era usata nel sec. X come preghiera d'assoluzione extra missam. Nel costume dei monaci di Cluny, il sacerdote, nella messa privata, recitava l'Indulgentiam tenendo sollevata la stola(nel sec. XI, secondo il Penitenziale di Arezzo, la riconciliazione veniva impartita per stolam), e il sacerdote, recitando quella formula, faceva il segno della croce, ricordo dell'imposizione delle mani con cui una volta si dava riconciliazione e penitenza. « Questa assoluzione era dunque considerata come sacramentale... e ciò spiega che abbastanza spesso le sia associata l'imposizione d'una penitenza » (I. A, IUNGMANN, op. cit., p. 253)

sperato in un rapporto di complementarità tra le diverse forme della Penitenza, senza altre preclusioni o pressioni che quelle intrinseche alla natura delle stesse forme. Forme diverse per esigenze diverse sia dei penitenti sia degli operatori di pastorale, a servizio cioè di progetti pastorali diversi, e dunque obbedienti più a un'intenzione precisa che al ricatto dell'emergenza o della necessità del numero.

Il balzo in avanti dunque c'era stato, rappresentato dal ritorno a una sia pur timida forma di pluralismo di forme penitenziali. Certo, molti si aspettavano che la terza forma avesse ricevuto uno statuto meno restrittivo di quello molto angusto delle Norme pastorali dell'anno prima, ma quella liberalizzazione non ci fu. Le norme rimasero quelle che erano, nella loro sostanza; ma dal punto di vista liturgico la novità c'era stata: ciò che fino a quel momento era stato solo un caso previsto dal diritto, ma non contemplato a livello liturgico, ora entrava a far parte della liturgia a pieno titolo. E per una legge ben nota ai liturgisti, quando un nuovo rito entra nei libri liturgici, vuol dire che esso o è già molto diffuso, o è prossimo a diventarlo.

In ogni caso, sia pure a costo di pesanti compromessi, l'Ordo Paenitentiae aveva la sua autentica novità da mostrare. Nulla aveva potuto togliergli del merito l'anticipazione delle Norme pastorali.

# 6. I limiti della nuova disciplina

Come sempre accade quando prevale il compromesso, le «critiche e il malcontento accompagnarono l'apparizione del nuovo Rito. Critiche e attacchi, sia da destra sia da sinistra, piovvero sul nuovo capitolo della riforma liturgica. Da destra lo ufficialmente si accusò di introdurre nella compagine sacramentale della Chiesa un elemento d'incertezza d'instabilità, di favorire i preti pigri e restii a entrare confessionale, e di favorire il lassismo dei fedeli, i quali trovano certo molto più comodo partecipare a un'anonima celebrazione penitenziale in cui tutti dicono « ho peccato » (e dunque è come se nessuno«lo dicesse) anziché sottomettersi alla fatica all'umiliazione di confessare i propri peccati al prete. E quanti, dopo aver ricevuto l'assoluzione generale avrebbero sentito il bisogno e il dovere di tornare a confessare i peccati gravi? E il

concilio di Trento dove sarebbe finito? Dal versante opposto le critiche non furono meno aspre. Il compromesso apparve quanto di più deludente poteva essere offerto dopo la lunga attesa. Si sapeva già che l'Ordo aveva incontrato difficoltà, ma si sperava anche che, dopo il placet, il testo ufficiale sarebbe stato all'altezza delle aspettative.

Invece tutto rimaneva come prima, o quasi. Certo, c'era la terza forma del rito, quella per l'assoluzione generale, ma con quante restrizioni era passata! E quali condizioni per potersene servire!: grande folla e pochi confessori, confessione susseguente dei peccati gravi e obbligatoria prima di partecipare ancora a una celebrazione comunitaria, mantenimento del confessione annuale; benestare delle Conferenze episcopali nazionali o regionali, o dei singoli Ordinari, notifiche e relazioni all'Ordinario per i casi d'improvvisa necessità, oltre quelli espressamente previsti e riconosciuti. Decisamente un complesso ragguardevole di precauzioni e di complicazioni. Ma ciò che soprattutto aveva deluso le attese, era stato quel presentare la nuova forma come un « ripiego », un cedimento al ricatto della necessità e non come una libera e consapevole scelta pastorale. Il prete che l'applicava, con tutte quelle prescrizioni e notifiche previe o susseguenti, aveva un po' l'impressione di compiere un atto di quasi-leso sacramento. Non era questo ciò che si era atteso. La celebrazione comunitaria con il terzo rito era attesa per i suoi valori positivi, per le sue notevolissime possibilità pastorali e per il suo altissimo impatto sulle coscienze moderne: una grande folla riunita per chiedere perdono a Dio è una grazia, un'occasione; non può essere considerata come un infortunio, un caso di « grave necessità »: non si tratta della moltitudine di morituri di cui parlava il decreto del 1944, ma un popolo che chiede solo di riconciliarsi con Dio. Un popolo che insieme prega, ascolta, canta, recita salmi, si esamina, invoca il perdono, si dispone alla grazia; un popolo, insomma, che insieme fa un passo verso la conversione. Tutto ciò diventava ormai quasi impossibile e comunque difficilissimo. Come dire alla gente: siete perdonati, riconciliati, però ricordatevi che non è finita: dovete ancora confessarvi! Il perdono una volta dato è dato. I peccati non rivivono. O è un altro peccato? E la gente avrebbe potuto capire?

Ecco come Z. Alszeghy sintetizza i diversi stati d'animo:«

Secondo la varietà dei temperamenti, il documento è stato accolto con scherzosa sorpresa, con rispettosa riservatezza, o con notevole irritazione; secondo la varietà delle aspettative, esso è stato ritenuto pericolosamente progressista dagli uni, rigidamente conservatore dagli altri. Ma la grande maggioranza dei lettori, specialmente quelli dediti alla cura pastorale, ha ricevuto il documento con un certo sgomento, con un certo smarrimento di fronte alle difficoltà di attuare il nuovo rito »<sup>13</sup>.

Una grande occasione perduta: era questo il giudizio di molti.

## 7. La risposta degli episcopati

Comunque sia, la nuova disciplina era a portata di tutta la Chiesa latina a partire dal 7 febbraio 1974, data fissata perla sua entrata in vigore, « nonostante qualunque cosa in contrario », come stabiliva il decreto di promulgazione della S. Congregazione per il Culto divino, in data 2 dicembre 1973. L'uso che se ne sarebbe fatto sarebbe dipeso dalle decisioni dei singoli vescovi e delle Conferenze episcopali.

Infatti, sebbene le Norme pastorali e l'Ordo Paenitentiae avessero stabilito che la decisione sul proprio territorio spettava all'Ordinario — collatis consiliis con gli altri vescovi della stessa Conferenza episcopale (era richiesto dunque solo di tener conto degli altri pareri, non necessariamente di uniformarsi ad essi) —, di fatto accadde nella grandissima maggioranza dei casi che i vescovi preferirono attenersi a una linea di condotta comune.

Si assistette allora a un notevole differenziamento di posizione, iniziato già prima che l'Ordo venisse alla luce e come risposta alle indicazioni delle Norme pastorali.

Tra le prime Conferenze a prendere posizione in favore dell'uso dell'assoluzione generale fu quella Canadese. Interessanti le ragioni che la spinsero ad approvare tale prassi: « Consapevoli della confusione e della sofferenza di un gran numero di cristiani di fronte alla confessione auricolare, noi stimiamo, come pastori, che nostro primo dovere sia di aiutare questi fedeli a porsi di fronte a questo sacramento, che resta il mezzo privilegiato per ottenere il perdono delle proprie colpe...

<sup>13</sup> Z. ALSZEGHY, La riforma della penitenza ecclesiale, in: AA.VV., Sacramento della riconciliazione. Nuovo rito, Città Nuova, Roma 1974, p. 77

L'assoluzione sacramentale in forma generale è ammessa, secondo il tenore del documento romano, nei casi di reale necessità »<sup>14</sup>.

Nell'ambito di questo riconoscimento di possibilità, si stabilisce la reale competenza dei singoli vescovi a decidere perle proprie chiese, e dei singoli pastori nei casi di improvvisa necessità. In altre parole, la lettera delle Norme pastorali era scrupolosamente rispettata e mantenuta.

contemporaneamente (la pubblicazione sull'«Osservatore Romano» segue solo di una settimana quella del documento canadese), la Conferenza Episcopale Tedesca giunge a conclusioni del tutto diverse, anzi opposte: « La Conferenza Episcopale tedesca, con riferimento all'autorità deliberatoria di competenza dei vescovi locali, dichiara che attualmente, nella vigente situazione di assistenza spirituale alle comunità non esiste la citata "necessità grave": se rispetto al numero dei penitenti non ci fossero sufficienti confessori che possano ascoltare in modo adeguato la confessione dei singoli, tuttavia in un lasso di tempo conveniente, coloro che lo desiderano possono confessarsi, senza essere costretti — senza colpa da parte loro — a privarsi per lungo tempo della grazia conferita dal sacramento o della Santa Comunione »15. Come dire: stiano piuttosto senza sacramento, ma quando lo vogliono, lo ricevano nei modi dovuti. Seguiva un appello ai sacerdoti tedeschi a seguire fedelmente le disposizioni stabilite « per proteggere i fedeli da ulteriori incertezze ».

I vescovi italiani usarono una via di prudente attesa: attraverso una Notificazione apparsa sull'« Osservatore Romano » del 30.3.1974, deliberano: « 8. Quanto al rito per la riconciliazione di più penitenti con confessione e assoluzione generale, poiché le Premesse riservano al Vescovo diocesano, d'intesa con gli altri membri della Conferenza Episcopale, giudicare se ricorrano le condizioni per impartire l'assoluzione collettiva, la Presidenza ritiene opportuno precisare che finora nessuna decisione è stata presa in proposito; nell'attesa di esatte indicazioni, che sono di Competenza dell'Assemblea Generale della CEI, si raccomanda a

<sup>14</sup> Cf .Ramps. 347

<sup>15</sup> Ibid., 348.

tutti i sacerdoti di attenersi scrupolosamente alle norme dell'Ordo».

Nemmeno la successiva Assemblea generale (giugno '74) portò a una decisione unanime, e il documento che ne seguì riconfermò la situazione d'attesa: « Sarà proprio questa mentalità nuova e questo saggio adeguamento pastorale che aiuterà a cogliere la dimensione vera della terza forma e predisporrà eventualmente ad attuarla in quei casi e in quei modi che spetta alla Conferenza Episcopale Italiana discernere e stabilire » <sup>16</sup>.

Come si vede, i vescovi italiani, come quelli tedeschi, offrono un'interpretazione estremamente restrittiva e accentratrice della norma dell'Ordo: ciò che era dalle Premesse (e dalle stesse Norme pastorali) riservato al giudizio dell'Ordinario, « sentito »il parere degli altri vescovi della stessa Conferenza, diventane i documenti delle due Conferenze nazionali una prerogativa riservata appunto agli organismi nazionali. E ciò che è strano e che più sorprende è che ambedue si rifanno alla stessa fonte.

Ad ogni modo la situazione in Italia rimase aperta alla possibilità di fare uso della terza forma del rito ancora per qualche tempo, fino cioè al 17.3.1975, allorché in una Nota della Presidenza della CEIV si deliberò definitivamente: «I vescovi italiani, singolarmente interpellati sul problema (dell'esistenza on 49meno di casi di grave necessità e delle condizioni richieste per l'adozione della terza forma) non convengono sull'effettiva presenza, in Italia, di situazioni tali che giustifichino la necessità, e quindi la liceità della concessione, sia pure in casi particolari, dell'assoluzione collettiva.

Resta quindi stabilito che le forme del nuovo Rito lecitamente ammesse in Italia, sono soltanto la prima — o riconciliazione dei singoli penitenti — e la seconda — o riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione individuale —. La terza forma, invece, rimane come prima legata ai soli casi di emergenza con pericolo di morte, come già previsto dal diritto comune ».

Attualmente la situazione a livello di Chiesa universale e ancora fluida; lo rimarrà ancora a lungo?

<sup>16</sup> CONEERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Evangelizzazione e sacramenti della Penitenza e dell'Unzione degli infermi (= Documenti CEI, 11), Ed. Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1974, n. 100.

## 8. Esempio ed esortazioni del papa

Negli ultimi tempi Giovanni Paolo II sembra aver gettato tutto l'enorme peso della sua autorità e del suo carisma sul piatto della bilancia a favore della confessione privata.

Non soltanto con la sua parola parlata o scritta, ma anche con il fascino del suo esempio, l'attuale pontefice ha sempre cercato d'inculcare la scelta pastorale e l'amore devoto del confessionale.

Pur riconoscendo i meriti delle celebrazioni comunitarie<sup>17</sup>, il papa non si stanca di richiamare con forza «la plurisecolare prassi del sacramento della penitenza — la pratica della confessione individuale, unita all'atto personale di dolore e al proposito di correggersi e di soddisfare ». E ciò perché, secondo il pontefice, la confessione individuale esprime meglio il personale impegno di conversione che conduce al sacramento:« Non possiamo dimenticare che la conversione è un atto interiore di una profondità particolare, in cui l'uomo non può essere sostituito dagli altri, non può farsi "rimpiazzare" dalla comunità ». Anzi, nell'affermare questo, il papa elimina ogni possibile obiezione poiché non parla d'un dovere di confessarsi, ma di un diritto alla confessione. Una maniera forse un po' sorprendente e insolita, ma certamente ad effetto: la prassi della confessione è per il fedele l'attuazione del « diritto ad un più personale incontro dell'uomo con Cristo crocifisso che perdona, con Cristo che dice, per mezzo del ministro del sacramento della riconciliazione: "Ti sono rimessi i tuoi peccati" (Mc 2,5); "Va', e d'ora in poi non peccare più" (Gv8,11) ».

Un diritto, dunque, dell'uomo peccatore a trovare accesso personalmente al Cristo redentore, senza la mediazione, utile certo, ma talvolta forse un po' ingombrante e spersonalizzante, della comunità.

E al diritto dell'uomo corrisponde poi il diritto di Cristo stesso a incontrare ogni uomo da lui redento: « E il diritto (di Cristo) a incontrarsi con ciascuno di noi in quel momento chiave della vita

<sup>17 «</sup> Negli ultimi anni è stato fatto molto per mettere in evidenza —in conformità, del resto, con la più antica tradizione della Chiesa ——l'aspetto comunitario della penitenza e soprattutto \_del sacramento della Penitenza nella pratica della Chiesa. Queste iniziative sono utili e serviranno certamente ad arricchire la prassi penitenziale della Chiesa contemporanea» (GIOVANNI PAOLO II, Il Redentore dell'uomo [= Servizio dell'unità, 17], Ed. Elle Dì Ci, Leumann [Torino] 1979, n. 20).

dell'anima, che è quello della conversione e del perdono »<sup>18</sup>.

Ciò che ha insegnato con la parola, Giovanni Paolo II lo ha poi rafforzato con l'esempio. E fu con ammirato stupore (sebbene temperato da scetticismo, almeno presso alcuni) che il mondo vide Sua Santità, la mattina del Venerdì Santo del 1980, scendere in San Pietro, e come un qualsiasi penitenziere della basilica, o come un qualunque parroco di campagna, entrare in confessionale e disporsi ad ascoltare le confessioni dei pellegrini. L'impatto sul mondo cattolico fu notevole, e in qualche ambiente perfino enorme. « Il gesto del papa, che ha tutto lo spessore delle "azioni simboliche" compiute dai profeti dell'Antico Testamento per comunicare un messaggio di Dio, ha ottenuto effetto maggiore d'un'enciclica, ha colpito più di tutte le sue precedenti esortazioni in materia » 19.

Inutile aggiungere che questo gesto del papa legittimò e rafforzò gli argomenti di quanti non cessavano di raccomandare la confessione e approfondì la diffidenza di molti verso le celebrazioni comunitarie.

### 9. La posizione dei teologi

È evidente che dopo la promulgazione dell'Ordo Paenitentiae nessuno può più sostenere che nelle celebrazioni comunitarie non sia presente un qualche valore intrinsecamente sacramentale. Tutte le discussioni precedenti avevano ricevuto una definitiva soluzione.

Ma solo quanto al valore sacramentale intrinseco. Rimangono tuttora aperti i problemi posti dai decreti e dai canoni tridentini e dalle possibili e prevedibili conseguenze che la nuova prassi potrà avere sul futuro della confessione privata. Nessuno dimentica che Trento parla della confessione come di uno dei tre atti del penitente che costituiscono la quasi materia del sacramento: come dire che siamo nell'ambito dell'essenziale e non dell'accessorio. Che accadrà allora se i fedeli dovessero prendere l'abitudine a far ricorso a questa forma penitenziale, trascurando la confessione auricolare?

<sup>18</sup> Ibid., n. 20.

<sup>19</sup> Cf Settimana NS 15, 9 aprile 1980, p. 1: « Il Papa in confessionale »

Fondamentalmente le tendenze emerse sono tre. La prima che accetta e giustifica la sacramentalità della confessione e assoluzione generale in virtù dell'intenzione di accedere in seguito a quella personale e privata. La seconda che riconosce valore sacramentale autonomo alla confessione generale per la sua capacità di esprimere meglio una dimensione del peccato, quella sociale ed ecclesiale, ma che sostiene altresì che nessuna vera conversione può fare a meno del momento personale e interiore, meglio garantito dalla confessione individuale. Una terza opinione è invece quella che sostiene che in fondo ogni forma, purché approvata dalla Chiesa, è ugualmente efficace dal punto di vista del sacramento, come dimostra abbondantemente la storia del sacramento stesso. Troppi sono stati i cambiamenti e troppo radicali, nel corso dei secoli, per potersi attenere a uno solo di essi, privilegiandolo sugli altri.

La teologia che soggiace alle decisioni dei dicasteri romani circa il rapporto che intercorre tra i diversi momenti del sacramento della Penitenza è espressa in maniera compiuta da Z, Alszeghy. A chi domanda: perché dovrei confessare ancora i peccati già rimessi con l'assoluzione generale, il gesuita risponde: « Una tale domanda ignora che non ogni vero perdono cancella tutti gli effetti dannosi del peccato, e quindi che, anche dopo il perdono effettivamente concesso, bisogna ancora continuare l'opera della conversione. Essa soprattutto non tiene conto della complessità dei modi mediante i quali la Chiesa aiuta i penitenti. Dopo l'assoluzione, vi è ancora bisogno anche di quel ministero per cui il sacerdote annuncia e testimonia la misericordia di Dio, e propone con autorità quel che è richiesto per il ritorno all'amicizia del Padre, secondo la situazione particolare di ciascun penitente. Bisogna ricordare che un tale ministero, dal Concilio di Trento considerato come parte dell'ufficio di "legare"<sup>20</sup> appartiene al sacramento, e perciò partecipa dell'efficacia sacramentale, ossia è pegno di uno speciale soccorso della grazia »<sup>21</sup>.

Argomenti, come si vede, ches1 ritrovano un po' in tutti i documenti della gerarchia, sia negli interventi del papa sia nelle

<sup>20</sup> DS 1692

<sup>21</sup> Z. ALSZEGHY, op. cit., p. 91

deliberazioni degli episcopati.

Argomenti non da tutti condivisi, come è ovvio. Così non mancarono teologi che videro in questi argomenti e nella prassi proposta dalle Norme pastorali e dall'Ordo Paenitentiae principalmente una difesa ad oltranza della confessione e della tradizione tridentina, a scapito della specificità e del valore sacramentale delle celebrazioni comunitarie. Ciò significa, secondo questi teologi tra cui ricordiamo in particolare Karl Rahner<sup>22</sup> misconoscere l'efficacia dell'azione penitenziale della comunità e della parola del sacerdote nell'assemblea liturgica. In pratica svuotare tali celebrazioni del loro significato più profondo.

Era stata proprio questa la linea su cui si era mosso l'Episcopato elvetico, nel suo ben noto documento pastorale Penitenza e confessione, che anticipò le decisioni della S. Congregazione per la Dottrina della Fede e della S. Congregazione per il Culto divino: « Non possiamo dubitare che la preghiera d'intercessione della Chiesa per la remissione dei peccati non venga esaudita da Dio, o lo sia meno efficacemente della preghiera fatta nella confessione privata. Tutto questo è vero anche per quei partecipanti che hanno colpe gravi sulla coscienza e per le quali la Chiesa ha buoni motivi di esigere che esse siano poi materia di un'accusa personale »<sup>23</sup>.

Un'altra linea di ricerca s'era frattanto sviluppata, tendendo a recuperare e valorizzare in pieno l'elemento penitenziale dell'Eucaristia: « L'Eucaristia — questo il dato inequivocabile che trova conferma nel dato della fede — rimette i peccati non solo leggeri ma anche gravi, in forza del suo carattere di sacrificio di riconciliazione »<sup>24</sup>. Questa prospettiva, sebbene riconosciuta e approvata in linea di principio da tutti, non ha praticamente ottenuto alcun risultato nella prassi; si è infatti continuato a mantenere la tradizionale dottrina che la comunione eucaristica perdona e rimette i soli peccati veniali.

<sup>22</sup> K. RAHNER .Bùssandacht u. Einzelbeichte in Stimmn (1972) 363-372

Episcopato ELVETICO, Penitenza e confessione. Documento pastorale, Dehonrane, Bologna 1970, pp. 69-70

<sup>24</sup> Cf sopra, nota 9; inoltre: R. FALSINI, Contenuto penitenziale della celebrazione eucaristica e degli altri sacramenti, in: AA.VV., La Penitenza, riconciliazione con Dio e con la Chiesa, Regalità, Milano 1968, p. 44

La stessa sorte è toccata alla riscoperta del grande valore penitenziale della confessione « a Dio solo » e della confessione ai laici, che gli studi recenti sulla storia della Penitenza avevano riportato in piena luce<sup>25</sup>. Le decisioni della gerarchia si sono mosse in direzioni del tutto diverse.

Tutto questo è sufficiente a spiegare il perché di quella delusione di cui si parlava sopra. A molti sembrò davvero chela grande montagna della riforma liturgica avesse partorito, a proposito del sacramento della Penitenza, un ben misero topolino. Ma non tutti furono così pessimisti. Non mancarono infatti voci che esprimevano prudente soddisfazione e ottimismo. Come K. Lehmann, che si disse convinto che le timide aperture della riforma preludevano a ben più radicali cambiamenti futuri. <sup>26</sup> Come F. Sottocornola, che espresse in termini molto chiari e convincenti le ragioni che fondavano questa convinzione: « Può sembrare che tutto rimanga come prima. La realtà è assai diversa. Siamo di fronte a un cambiamento tra i più profondi di quanti abbiano caratterizzato la storia della celebrazione della Penitenza nella vita della Chiesa... ». Infatti, «le nuove Norme, recepite nell'Ordo Paenitentiae, relativizzano il ruolo della confessione nella celebrazione del sacramento della Penitenza. "confessione" può infatti venire dopo l'assoluzione, nei casi di celebrazione comunitaria con assoluzione collettiva (3° modo).

Per capire l'importanza di questa nuova disciplina, si pensi a ciò che avvenne quando, nel sec. IX-XI, si incominciò ad assolvere i penitenti prima che essi compissero la lunga e difficile opera penitenziale loro imposta. La coscienza e la prassi della Chiesa cambiarono profondamente su questo punto... Ebbene il fatto di potere ora, in alcuni casi almeno, rimandare l'accusa (dei peccati gravi) a dopo l'assoluzione, farà comprendere che quest'accusa, per quanto faccia sempre parte del sacramento, non ne è affatto la parte più importante! L'attenzione si sposterà necessariamente sulla parte che davvero è la più importante e che fino ad ora veniva forse poco, troppo poco, messa in evidenza: la conversione del cuore!

Non solo. La confessione rimane necessaria per le sole colpe

<sup>25</sup> Cf sopra, nota 10 e più avanti, alle pp. 112-116

<sup>26</sup> K. LEHMANN, General Absolution, Einzelbeichte, Bussgottesdienst, in Inter. Kath. Zeitschrift 1 (1972) 474-478.

gravi e certe. Ora questo non è sempre il caso; anzi, non è il caso più frequente per quanti si confessano. Si sarebbe anzi inclini ad affermare che è un caso che riguarda solo una piccola parte di quanti si confessano...

Forse sarà proprio questa nuova disciplina a salvare la frequente celebrazione di questo sacramento e quindi la sua incidenza di stimolo e di verifica continua nella comunità cristiana. L'importante è che, senza estremismi, e con la necessaria catechesi, senza "tiri alla fune" tra impazienti e conservatori, si introduca gradualmente nella prassi questa forma di celebrazione del sacramento della penitenza. In forma complementare alle due precedenti essa può favorire la celebrazione sacramentale della riconciliazione con Dio e con i fratelli »<sup>27</sup>.

Ci siamo permessi questa lunga citazione perché ci sentiamo di condividerla pienamente nella sostanza e perché ci sembra che offra la vera chiave d'interpretazione d'un fatto che sarà certamente ricordato nella storia del sacramento della Penitenza. Chiave tanto vera e giusta che vorremmo provarci a fondarla documentariamente con alcune pagine di storia per quei lettori che con la storia del sacramento non avessero grande familiarità.".

E se la storia è maestra di vita, chissà che qualche volta non riesca anche a farsi intendere? E non certo grazie alle nostre parole, ma perché poche volte la sua voce è stata tanto chiara, limpida, alta, solenne e persuasiva come quando narrala storia del sacramento della Penitenza

F. SO'TTOCORNOLA, Le nuove norme per il sacramento della Riconciliazione, in: AA.VV., La crisi della confessione (= Studi e ricerche, 19),Dehomane, Bologna 1974, pp. 285-310 (in partic. 304-305).

# PARTE SECONDA

# CAPITOLO III LA PENITENZA SOLENNE ANTICA: UNA PENITENZA PER UNA SOLA STAGIONE

La storia del sacramento della Penitenza è ormai ben conosciuta nelle sue grandi linee. Peccheremmo però di eccessiva disinvoltura se ritenessimo tutti i possibili lettori di questo volumetto perfettamente a conoscenza della evoluzione di questo sacramento; forse, richiamarla alla memoria non sarà proprio fatica sprecata. Ma non ci diffonderemo su tutto l'arco di quella storia; ci limiteremo a uno solo dei suoi periodi. Perché avremo scelto proprio quello, dovrebbe apparire chiaramente più dalle dichiarazione pagine che seguiranno che da una nostra d'intenzione. Diremo solo che ci ha interessato perché assolutamente tipico di ogni processo di sviluppo della prassi sacramentale nella Chiesa.

# 1. Alle origini del sacramento della Penitenza

Per molto tempo si è affermato che la Chiesa immediatamente post-apostolica non prevedeva alcuna forma di riconciliazione per i peccatori, rei di peccati particolarmente gravi, e che un alleggerimento di questa disciplina di rigore lo si ebbe solo a partire dalla metà del sec. II, con il Pastore di Erma. A Ermae all'autorità delle sue rivelazioni sarebbe dovuta l'introduzione d'una paenitentia secunda; seconda, naturalmente, dopo il Battesimo che era logicamente la prima e che in teoria avrebbe anche dovuto rimanere l'unica, perché il cristiano, rinato nel Battesimo alla vita nuova di Cristo, non dovrebbe mai ricadere nel potere di morte del peccato da cui l'ha liberato una volta per tutte il sangue di Cristo.

Questa convinzione era quasi un assioma presso gli storici, ma più recentemente è stata messa in questione da ricerche molto serie e motivate<sup>28</sup>, fino a dar luogo a un'ipotesi completamente opposta: e se fosse imputabile a Erma la responsabilità dell'esatto contrario? In altri termini, bisognerebbe pensare che nella Chiesa dell'età apostolica e in quella immediatamente successiva la riconciliazione dei peccatori fosse una prassi del tutto pacifica e ordinaria, e che proprio Erma, con il suo Pastore, abbia introdotto una legislazione restrittiva: riconciliazione si, ma una sola volta nella vita.<sup>29</sup>

Oppure, ed è una terza ipotesi, Erma non volle porsi come legislatore della Penitenza nella Chiesa, e questo per la ragione, molto buona e molto semplice, che sarebbe stato del tutto inutile. Infatti, secondo Erma, non c'era più tempo per legiferare sul futuro, essendo rimasto appena il tempo sufficiente per riparare gli errori del passato: Dio, infatti, gli aveva fatto conoscere per certo che la fine del mondo era imminente. In queste condizioni che senso avrebbe avuto disquisire di discipline penitenziali per il futuro? Tutto ciò che rimaneva da fare era di prepararsi seriamente a quel giorno e al giudizio che quel giorno avrebbe portato con sé. E allora, chi stava in piedi vedesse di non cadere; ma per chi era caduto Erma lasciava intravedere un'ultima speranza, una seconda penitenza, unica e assolutamente straordinaria.<sup>30</sup>

Sarebbe dunque possibile (quarta ipotesi che sviluppa la precedente) che Erma rappresenti un elemento di mediazione tra le due anime della Chiesa di quel tempo: una, più rispettosa della tradizione, che aveva imparato da sempre a fare i conti con la realtà del peccato nella Chiesa; l'altra, più aggressiva, più totalitaria e radicale, che rifiutava ogni traccia di peccato nella Chiesa e che, non potendo abolire il peccato, cercava al—meno di eliminare i peccatori. Erma sentiva probabilmente il fascino di questo secondo ideale ascetico, purissimo, eroico; ma avvertiva

<sup>28 «</sup> En fait, la théorie qui fait d'Hermas le premier prédicateur de lapossibilité de la Pénitence pour les chrétiens... est une grande méprise x: Poschmann, 33; alle note 1, 2, 3 si troverà una rassegna delle diverse ipotesi proposte dagli studiosi.

<sup>29 «</sup> Dove Erma innova certamente, non è quando afferma che la penitenza è possibile dopo il battesimo, ma è nel dichiararla possibile una sola volta. Egli ha posto come principio assoluto che dopo il battesimo, la penitenza (e quindi la remissione dei peccati) è unica, cioè non ripetibile per il cristiano: "Per i servi di Dio la penitenza è una sola" »: Vogel I, 15.

<sup>30</sup> Poschmann, 33-34.

anche il peso della tradizione e, in fondo, le buone ragioni che essa aveva. Così egli propose il suo compromesso: d'accordo, non ci sarebbe stata più penitenza in futuro, i neofiti e i catecumeni lo sapessero bene. Ma per chi era già caduto, per chi forse non aveva avuto piena consapevolezza di tale ineluttabilità e dell'imminenza del giudizio, per loro sarebbe stata data ancora un'occasione. Una sola.

È evidente che non è compito di queste pagine risolvere tale disputa. A noi basterà ritenere ciò che sembra ormai certo per tutti i commentatori più attenti, e cioè che al tempo di Erma si scontravano già, nella Chiesa, due opinioni contrastanti: una fondata sulla prassi delle comunità, l'altra sulla purezza dei principi e su una tensione ascetica, eroica e assoluta; la prima viveva di fatto, e praticava, la riconciliazione dei peccati, anche dei più gravi quali l'adulterio; la seconda escludeva ogni possibilità di penitenza dopo l'unica e irripetibile penitenza del Battesimo, e questo allo scopo di evitare che la possibilità di espiazione potesse generare un certo disarmo morale nei cristiani, specie nei neofiti.

Quali i fondamenti di queste due contrastanti opinioni?

## 2. La prassi della Chiesa apostolica e post-apostolica

Nella prassi della Chiesa primitiva, il cristiano che avesse peccato dopo il Battesimo aveva ancora la possibilità di fare penitenza. Né Dio né la Chiesa lo avrebbero abbandonato alla morte. Anzi, attraverso il ministero della Chiesa, Dio chiamava continuamente a penitenza i suoi figli peccatori e tutta la vitae il culto della Chiesa erano vissuti e compresi come una continua opera di riconciliazione: il Padre, nel suo Figlio Gesù Cristo, si riconciliava con l'uomo peccatore.

A questo mirava tutto un ricco bagaglio di ministeri e di carismi diversi, abbondantemente effusi da Dio sulla Chiesa: la predicazione, l'Eucaristia, la preghiera vicendevole e la correzione fraterna. Perfino la scomunica, questo estremo doloroso rimedio contro i più recalcitranti e ostinati figli della Chiesa: una misura che non voleva mai essere puramente vendicativa nelle sue intenzioni, ma essenzialmente medicinale: essa mirava a risvegliare nel cuore del fratello, colpevole di qualche gravissimo peccato, la virtù e il dono del pentimento, del

dolore; attraverso la dolorosa, momentanea separazione dalla vita sociale e cultuale della comunità, e specialmente dall'Eucaristia, lo scomunicato doveva sentir nascere in se stesso il desiderio della riconciliazione e della pace con i fratelli nella fede.

Questa linea di condotta, comune ai Padri della prima comunità post-apostolica, dalla Didaché a Policarpo, da Ignazio d'Antiochia alle lettere di Clemente<sup>31</sup>, è perfettamente legittimata dagli scritti del Nuovo Testamento e dalla prassi della Chiesa apostolica, almeno per quanto possiamo saperne leggendo quegli scritti.

Dalle loro testimonianze risulta chiaramente, infatti, quale fosse la strategia della Chiesa apostolica (che già sperimentava sulla propria carne la tremenda potenza del peccato) per favorire la salvezza dei peccatori:

- un'azione preventiva per aiutare, consigliare, assistere, sostenere, riprendere fraternamente con la parola e con l'esempio i fratelli in difficoltà, allo scopo di aiutarli a non cadere;
- un'azione medicinale, forte e perfino dura come l'isolamento e l'espulsione dalla comunità (scomunica), per favorire nel peccatore il ravvedimento e la riconciliazione. Sembra questo il senso di quel terribile « abbandonare in balia di satana » che risuona come un drammatico squillo di tromba in 1 Cor 5,5. Ma, a ben intenderla, quella tromba non annuncia un giudizio di condanna, ma un tempo di conversione e di riconciliazione. Esso è un invito alla penitenza: se il peccatore lo ascolterà e si lascerà convertire, sarà salvo.<sup>32</sup>

Questa duplice strategia era direttamente ispirata da Gesù? Probabilmente sì. Checché ne sia del celebre passo di Mt 18,15-18, non rimane per noi molto spazio per il dubbio: la Chiesa aveva assunto quell'atteggiamento verso il fratello ribelle e peccatore su esplicito comando del Maestro, o la stessa Chiesa, che aveva adottato quella prassi nella certezza d'interpretare così nel modo migliore i precetti del Signore, aveva adattato quel loghion al contesto dei vv. 15-17 perché apparisse chiaro a tutti da dove veniva il fondamento di quella prassi.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Vogel I, 11-14.

<sup>32</sup> Per un diffuso esame dei testi neotestamentari, cf Ramos, 118-141.

<sup>33</sup> Per il brano visto da questa ottica particolare, cf R. CAVEDO, Le interpretazioni

Comunque sia, e questo ci basta per lo scopo che noi ci siamo prefissi, noi sappiamo con certezza che sia la Chiesa apostolica sia quella immediatamente successiva praticavano la riconciliazione dei peccatori magari dopo un congruo periodo di separazione e di allontanamento dalla vita e dalla preghiera della comunità.

### 3. La tendenza rigorista

Il Pastore di Erma ci fa però sapere che verso la metà del sec. II s'andava già affermando una tendenza che predicava il rigore più inflessibile verso i peccatori. A farlo erano alcuni« maestri » i quali insegnavano che « altra penitenza non c'è se non quella che ricevemmo guando scendemmo nell'acqua ottenendo remissione dei nostri peccati » (Prec. IV, 3,1). Nessun dubbio, per Erma come per tutti i veri cristiani, che così dovrebbe essere. Ma la realtà è spesso ben lontana dall'ideale, e quei « maestri» dovevano appartenere al numero di coloro che non sacrificano nulla della purezza dell'ideale al ricatto della realtà; che pur di difendere il principio sono disposti a passare sopra un intero cimitero di fratelli caduti. E quanto si deduce dal celebre oracolo del Paraclito riferito da Tertulliano: « La Chiesa può rimettere i peccati, ma io non lo farò perché nonne vengano poi commessi degli altri »<sup>34</sup>. È la tendenza rigorista che in Montano e nella sua setta (nella quale più tardi confluirà anche Tertulliano) trovò la sua sistematizzazione più efficace.

Tale rigorismo però non era esclusivo degli eretici. Non mancano tracce, e anche ben marcate, nella stessa ortodossia. Oggi troviamo ancora importanti testimonianze nella Storia ecclesiastica di Eusebio di Cesarea e le dispute non investiranno solo le centralissime Chiese dell'Oriente, ma anche le remote comunità della Gallia.<sup>35</sup>

L'idea di fondo di tale corrente è molto semplice: da una parte la Chiesa potrebbe perdonare i peccati, ma per non incoraggiare il

odierne dei passi biblici in questione, in: AA.VV., La crisi della confessione, op. cit., pp. 53-59.

<sup>34</sup> TERTULLIANO, De pudicitia, XXI, 7

<sup>35</sup> EUSEBIO DI CESAREA, Storia ecclesiastica, IV, 23, 6; V, 1-4.

peccato è bene che la Chiesa non conceda né penitenza né perdono. Si tratta allora d'un atteggiamento che è più di strategia pastorale che di sostanza teologica.

Non manca neppure un'ala più radicale che parla di peccati realmente « non remissibili » dalla Chiesa, quei peccati per i quali Giovanni esortava « a non pregare » (1 Gv 5,16).

L'aspra polemica di Tertulliano, al riguardo, è preziosa. Egli, che scrive sull'argomento in due riprese, una volta da cattolico (De Paenitentia) e una volta da montanista (De pudicitia), oltre alla posterità la fortunata e quasi irripetibile occasione di valutare con assoluta precisione i termini del contenzioso: a quell'epoca nella Chiesa era ormai invalsa una prassi che Tertulliano dapprima accetta e poi respinge: il peccatore, anche se reo di delitti capitali, può ottenere dalla Chiesa la riconciliazione peri suoi peccati, dopo un congruo periodo di penitenza, e per una sola volta nella vita. Tale periodo di penitenza è fissato e guidato Chiesa (vescovo), si chiama esomologesi dalla stessa (confessione), ed è una forma solenne e pubblica di penitenza?<sup>36</sup>

Contro questa tesi che lui stesso aveva sostenuto e difeso, più tardi, da montanista, sosterrà invece che certi peccati non sono mai perdonabili né remissibili dalla Chiesa<sup>37</sup>, e attaccherà con violenta ironia un innominato pontifex maximus (forse Agrippino di Cartagine), episcopus episcoporum, che pretese di emettere un editto così concepito: « Io rimetto i peccati d'adulterio e di fornicazione a coloro che avranno fatto penitenza »<sup>38</sup>.

"Al di là delle polemiche e del loro enorme interesse teologico e storico, Tertulliano resta il testimone d'una prassi che al suo tempo era già una autentica disciplina canonica: l'esomologesi o penitenza pubblica.

Con l'apparizione di questo istituto, il sacramento della Penitenza esce dalla preistoria ed entra definitivamente nel regno della storia.

<sup>36 9</sup> TERTULLIANO, De Paenitentia, 7, 11.

<sup>37</sup> ID., De pudicitia, II, 12-16.

<sup>38</sup> Ibid., I, 6. C'è chi pensa a papa Callisto.

### 4. La penitenza canonica (o solenne, o pubblica)

Basta parlare di penitenza canonica o pubblica per evocare nella mente di ognuno epoche di inaudito fervore e di eroiche tensioni ascetiche e morali. Malgrado questo, o forse proprio per questo, sarà opportuno spenderci qualche parola.

I cristiani contemporanei di Tertulliano non erano certo tutti santi, e questo lo abbiamo già capito. Essi commettevano esattamente gli stessi peccati che S. Paolo rimproverava ai Corinzi, e da cui metteva in guardia le sue comunità. Gli stessi peccati da cui esortano a rimanere lontani la Didaché, il Pastore, Giustino, ecc.

Solo che, probabilmente, questi peccati diventavano un po' più frequenti di quanto non lo fossero prima, perché la tensione eroica delle origini e le attese escatologiche delle prime generazioni tendevano a placarsi e si cominciava a convivere con l'idea d'una lunga sopravvivenza sulla terra, le cui gioie, proprio perché più stabili, cominciavano ad apparire meno disprezzabili che per il passato.

I peccati d'una comunità sempre più vasta e numerosa erano necessariamente molti, ma non tutti ugualmente gravi; e questo la Chiesa lo sapeva, sia la Chiesa ortodossa sia quella dell'eresia, quella di Montano.

E la Chiesa, che aveva ormai fatto suo il programma di Erma: «Dopo il Battesimo, una seconda penitenza, ma una sola volta», aveva cominciato a guardare a questa seconda offerta di perdono con gli stessi occhi con cui guardava alla prima, al Battesimo: se la seconda penitenza è quasi un secondo Battesimo, allora andrà preparata con la stessa cura, anzi, con maggior rigore e severità del primo, perché colui che vi accede, intanto ha un peccato più grave da scontare in quanto commesso dopo il Battesimo, e poi perché questa sarà per lui davvero l'ultima occasione offerta: un'occasione dunque da non perdere, perché non ce ne sarà un'altra: « Infatti per i giusti la penitenza ha un termine: i giorni della penitenza sono stati esauriti per tutti i santi» (Vis. Il, 2,5).

Dunque bisognerà che più ancora che il Battesimo, chi avrà bisogno di ricorrere a questa seconda penitenza, vi acceda solo dopo un congruo periodo di preparazione e dopo aver superato dure e aspre prove: a espiazione, senza dubbio, ma anche a

testimonianza e a prova della serietà dei propositi del penitente. Tale asprezza servirà, infatti, sia a riparare il peccato commesso sia a rimedio, per concepire un salutare odio-terrore del peccato che è la causa di tanta mortificazione.

E le opere di tale penitenza erano davvero terribili. Eccole nella descrizione che ce ne fa Tertulliano nel suo periodo cattolico:

« Di questa penitenza seconda ed unica il procedimento è più rigoroso e la prova più laboriosa, perché non si tratta soltanto di un fattore interiore della coscienza, ma anche di un atto esteriore che la manifesta. Questa azione — con parola greca più espressiva e più usata — si chiama esomologesi (confessione): con essa, noi confessiamo il nostro pentimento al Signore, non già per il fatto che egli lo ignori, ma perché con la nostra confessione egli riceve una soddisfazione; dalla confessione nasce il pentimento, e il pentimento placa Dio.

L'esomologesi è quella disciplina che prescrive all'uomo di umiliarsi e di prostrarsi, imponendosi un regime di vita, che attiri la compassione. Riguardo al vitto e al vestito, essa impone che il penitente si corichi sull'aspro sacco e nella cenere, che invilisca il corpo con luridi stracci e abbandoni l'anima alla tristezza, che sconti con un trattamento rude i peccati commessi. L'esomologesi conosce soltanto un cibo e una bevanda molto semplici, in conformità al bene dell'anima, non al piacere del ventre. Il penitente alimenta d'ordinario le sue preghiere con digiuni, geme, mugge giorno e notte al Signore Dio suo, si rotola ai piedi dei sacerdoti, s'inginocchia davanti a quelli che sono cari a Dio, e supplicai fratelli di intercedere per ottenergli il perdono. Tutto questo l'esomologesi lo fa per dare pregio alla penitenza, per onorare il Signore nel timore del pericolo, per sostituirsi allo sdegno divino pronunciandosi essa stessa contro il peccatore, per rendere vani, o meglio, per saldare con sofferenze temporanee, i supplizi eterni. Quando dunque l'esomologesi prostra l'uomo nella polvere, lo innalza; quando lo insozza, lo purifica; quando l'accusa, lo scusa; quando lo condanna, l'assolve. Credilo, meno tu avrai risparmiato te stesso più ti risparmierà Dio»<sup>39</sup>

Ma Tertulliano non dice tutto, né elenca tutte le privazioni cui era soggetto colui che si sottoponeva all'esomologesi; privazioni

<sup>39</sup> ID., De Paenitentia, 9: in Vogel I, 71

che con il tempo verranno sempre meglio precisate e aggravate. È questo il modo di ottenere la riconciliazione che Origene definisce « duro e penoso »<sup>40</sup> e S. Agostino « severo e abbondante di lacrime »<sup>41</sup>. " Non potendo seguire lo sviluppo di questa forma canonica della Penitenza, ne daremo qui una presentazione riassuntiva nella sua forma più matura e completa, quale veniva praticata nei secc. IV, V e VI.

La penitenza canonica era un vero status nella Chiesa antica, una vera condizione di vita. Chi l'abbracciava, entrava a far parte dell'ordo paenitentium (ordine dei penitenti), suddiviso in quattro categorie a seconda del cammino penitenziale già percorso.<sup>42</sup>

Tutto, nella vita del penitente, ne rivelava la condizione: il posto in fondo alla chiesa o addirittura fuori di chiesa, la posizione genuflessa anche di domenica, l'esclusione dall'offerta e dalla comunione, il vestito di peli di capra (cilicio; il capro era simbolo del dannato che trova posto alla sinistra del Cristo giudice), rasatura dei capelli (in Gallia) o capelli e barba lunghi e incolti (in Spagna), aspetto trascurato e macilento per i digiuni e proibizione prendersi di cura della persona(proibizione di fare bagni); il penitente doveva attendere, pro—strato sulla porta o sull'atrio della chiesa, il passaggio dei martiri, dei confessori e dei semplici fedeli e gettarsi piangendo ai loro piedi, invocando preghiere per sé e per i propri peccati.

Nella loro vita quotidiana tutto era mortificazione e rinuncia: digiuni rigorosi e ripetuti più volte alla settimana, un giaciglio cosparso di cenere per letto, pianti, preghiere e veglie prolungate, centinaia di genuflessioni e prostrazioni da ripetere di giorno e di notte, astensione dalle carni, obbligo di elemosine.

La comunità affidava loro i lavori più gravosi e penosi: trasporto dei defunti in chiesa per le esequie, sepoltura dei

<sup>40</sup> ORIGENE, Omelie sul Levitico, II, 4.

<sup>41</sup> AGOSTINO, Sermone 352: in Vogel I, 106.

<sup>42</sup> Le quattro categorie sono: i flentes, gli audientes, i substrati, i consistentes. I primi rimanevano fuori o in fondo alla chiesa, vestiti di sacco, a chiedere preghiere a coloro che entravano. Non sempre erano trattati dolcemente dai fedeli, da quanto fanno capire Tertulliano e Agostino. I secondi avevano accesso all'ascolto della Parola di Dio. Erano congedati con i catecumeni all'inizio della liturgia eucaristica. I substrati potevano partecipare a tutta la liturgia eucaristica, ma sempre « prostrati» o in ginocchio, anche Idi domenica. Gli ultimi, infine, partecipavano alla liturgia eucaristica in posizione eretta, ma senza prendere parte all'offerta e alla comunione.

cadaveri...

La quaresima era per loro un tempo di rigorosissima penitenza e mortificazione, e la comunità provvedeva al loro bene spirituale pregando ripetutamente per loro e imponendo loro le mani numerose volte.

Ma se tutto ciò che precede è già grave e pesante, esso è ancora poca cosa in confronto al peso degli «interdetti» che si abbattevano sul penitente sia prima sia dopo la riconciliazione.

Il cristiano che entrava in penitenza sapeva bene che la sua vita era praticamente « finita »: per lui aveva inizio un particolare stato di vita che doveva equivalere alla condanna a morte dell'Antico Testamento. Egli non poteva più, né prima né dopo la riconciliazione, prestare servizio militare, ricorrere a tribunali civili, svolgere attività commerciale, esercitare cariche pubbliche. Chi è stato penitente non potrà più accedere a dignità e ordini ecclesiastici, poiché lo stato di penitenza è un'infamia che inerisce alla persona. La continenza totale e la rinuncia all'uso del matrimonio era assoluta e perpetua e durava, per le persone già sposate, fino alla morte. L'uomo e la donna, entrando in penitenza da sposati, si votavano a una sorta di vedovanza bianca per tutta la vita. Il vedovo non poteva più risposarsi; il celibe, anche là dove gli era consentito sposarsi (non dovunque gli veniva permesso: ad esempio, sembra che in Gallia gli fosse proibito), non poteva farlo senza una qualche colpa, sia pure leggera.

In pratica, l'ingresso in penitenza corrispondeva a una morte civile, o a una professione religiosa. E infatti questa era considerata la forma più perfetta di vera penitenza, proprio in quanto totale e perpetua, e chi entrava in religione (anche nella sua forma « privata », la conversione), anche se gravato da colpe capitali, era dispensato dal sottoporsi alla disciplina penitenziale.

Il periodo di penitenza era sempre lungo, a volte anche molto lungo, per anni.

E su tutto questo enorme fardello di rinunce, di umiliazioni, di interdetti, la terribile minaccia, la spada di Damocle sinistramente sospesa: una sola volta!

# 5. Decadenza della penitenza canonica

Rimandiamo a studi più approfonditi i lettori desiderosi di

saperne di più. Qui dobbiamo necessariamente limitarci all'essenziale.

Riteniamo comunque che quanto è stato detto sia sufficiente a far comprendere come una tale disciplina fosse destinata a veder tramontare la sua fortuna, non appena lo spirito eroico delle prime generazioni avesse accennato a venir meno.

Ma forse già questa è un'idealizzazione, un po' oleografica e di maniera, della Chiesa dei primi secoli: almeno se dobbiamo credere a Tertulliano il quale, dopo aver descritto l'esomologesi nel brano riportato sopra, così continua: « Tuttavia ho ragione di credere che i più evitano o differiscono di giorno in giorno questo atto di penitenza. Essi dimostrano così di preoccuparsi più della vergogna che della salvezza, come fanno coloro che, avendo contratto una malattia nelle parti delicate del corpo, non osano scoprire il loro male al medico e così se ne muoiono per il loro falso pudore ».<sup>43</sup>

E questo non sarà che il primo di una lunga serie di inviti e di esortazioni a far ricorso volentieri alla penitenza canonica, quando ce ne fosse la ragione: da Cipriano a Paciano, da Ambrogio a Gennadio di Marsiglia, a Fausto di Riez, a S. Leone il Grande... E con le esortazioni aumentava il rigore; ma più aumentava il rigore, più diminuivano i penitenti.

E infatti la tendenza già denunciata da Tertulliano andò rafforzandosi col passare delle generazioni fino a produrre una situazione del tutto paradossale e non più sostenibile: nei secc. V-VI l'ordo paenitentium non accoglieva più se non vecchi e moribondi, e quel che è più significativo e rivelatore è che ciò avveniva su espressa raccomandazione di sinodi, concili e Pastori.

Citiamo solo a titolo d'esempio: « Alle persone ancora giovani si concederà difficilmente la penitenza, a causa della debolezza della loro età »<sup>44</sup>. « Nessuno si permetta di concedere la penitenza

<sup>43</sup> TERTULLIANO, De Paenitentia, 10.

<sup>44</sup> Concilio di Agde (506), can. 15. La stessa idea in AMBROGIO: « La penitenza va fatta in quell'età in cui si placa la forza della lussuria»(De Paenitentia, II, 11); anche Cesario di Arles, pur esortando i giovani a cambiar vita e a fare opere di penitenza in privato, si guarda bene dal chiamarli alla condizione di penitenti: « Ma forse qualcuno dirà fra sé: io sono un uomo ancora giovane, ho una sposa, come potrei dunque tagliarmi i capelli, o prendere l'abito del penitente? Ma nemmeno noi, fratelli carissimi, vogliamo dire questo; non diciamo che le persone ancora giovani, unite in matrimonio, debbano

a persone ancora giovani. Nessuno si permetta di concederla a persone sposate, senza avere ottenuto il consenso dell'altro coniuge, e a condizione che entrambi i coniugi siano già in età avanzata ».<sup>45</sup>

Dunque, a questo punto, la penitenza è solo una questione di vecchi e di malati gravi, anzi molto gravi, specie se giovani. Perché diversamente ci poteva essere il rischio che guarissero e in questo caso, una volta riacquistata la salute, i malcapitati avrebbero dovuto sottomettersi ai rigori della penitenza canonica. <sup>46</sup> Ma quanti avrebbero potuto sopportarli? Per questo le istruzioni dei vescovi e dei concili raccomandano prudenza nel dare la penitenza a malati e a moribondi. <sup>47</sup>

Certo, erano lontanissimi i tempi in cui Tertulliano rampognava i fedeli per i continui rinvii dell'entrata in penitenza, anche se non tutti erano d'accordo con questa pastorale di prudenza. Non mancava infatti chi nutriva dei dubbi sull'efficacia d'una penitenza abbracciata solo quando non può più nuocere né portare conseguenze spiacevoli. Se Cesario di Arles, che ci informa sull'esistenza di diverse opinioni in proposito, offre una risposta articolata ed equilibrata, distinguendo caso per caso<sup>48</sup>, Fausto di Riez non esita a negare ogni valore a tale penitenza in extremis.<sup>49</sup>

cambiare vestito; diciamo piuttosto che debbono mutare modo di vivere... una conversione sincera, anche senza cambiare abito, basta da sé: i vestiti del penitente, da soli e senza le buone opere, non solo non costituiscono un rimedio, ma provocheranno il giusto giudizio di Dio » (CESARIO DI ARLES, Sermone 56: inVogel I, 135).

<sup>45</sup> Concilio di Orléans (538), can. 27. «La penitenza non deve essere data a persone sposate, senza il consenso del coniuge» (Raccolta detta del 2° concilio di Arles [442-506], can. 22); in Vogel I, 172.

<sup>46</sup> Concilio di Orange (441), can. 3. Stesse disposizioni si ritrovano presso altre raccolte canoniche, quale la già citata (apocrifa) del 2° concilio di Arles (can. 28), e gli Statuta Ecclesiae Antiqua, recentemente attribuiti a Gennadio di Marsiglia (can. 20—21)

<sup>47</sup> AVITO DI VIENNE (ca. 518), Lettera a Gondebaldo, re dei Burgundi: « Ecco perché i0 affermo che la penitenza deve essere data solo con molta cautela a quelli che si trovano in pericolo di morte » (in Vogel I,123). Cesario di Arles ci informa che, per concedere la penitenza, si richiede che il malato abbia anche l'età in cui la penitenza può essere data (Sermone 60).

<sup>48</sup> CESARIO DI ARLES, Sermone 60.

<sup>49</sup> FAUSTO DI anz: « Il peccatore, il quale pensa che le colpe commesse durante una

Ad ogni modo, il quadro per noi è sufficientemente chiaro: nel sec. V, e più ancora nel successivo, la penitenza canonica è un istituto alla deriva. Non erano bastate, prima, le esortazioni, le minacce, e perfino le lusinghe<sup>50</sup> dei vescovi a far invertire la tendenza; figurarsi ora che il rinvio era quasi una legge!

Ma allora, ci si chiede, come facevano i fedeli a vivere senza sacramento della Penitenza? Con che cosa lo sostituivano? O per quali peccati era obbligatoria la penitenza canonica? E come facevano ad accostarsi all'Eucaristia?

### 6. I peccati « gravi» da sottoporre a penitenza

È stato anch'esso un luogo comune il dire che nella Chiesa antica solo i peccati della cosiddetta triade capitale (apostasia, omicidio, adulterio) erano sottoposti a penitenza canonica. Certamente ci fu chi limitò a questo elenco minimo i peccati da espiare con la penitenza pubblica<sup>51</sup>; ma normalmente tali elenchi erano assai più lunghi, e vanno da quelli ancora abbastanza contenuti del Tertulliano del periodo cattolico a quelli ben più diffusi di Cesario di Arles.<sup>52</sup>

lunga vita possano venire abolite con gemiti improvvisi e ormai inutili, mente a se stesso e si culla in un'illusione menzognera... Colui che è vissuto lunghi anni per la sua condanna, e per rivivere spiritualmente si rialza quando è morente, e si mostra pieno di zelo mentre il suo corpo e la sua anima sono ormai incapaci di mettersi al servizio del Signore, questo tale s'inganna» (Lettera a Paolino di Bordeaux; in Vogel I, 118). Ma questa severità non prevarrà: Gennadio di Marsiglia, Avito di Vienne, Cesario sono i testimoni della linea che alla fine riuscirà a imporsi nella prassi della Chiesa transalpina.

<sup>50</sup> Vita di S. Ilario di Arles, XIII, 16: racconta dei prodigi che avevano accompagnato l'imposizione delle mani del santo vescovo sul corpo di malati che chiedevano la penitenza.

<sup>51</sup> PACIANO, Parenesi, 'IV: « Questi (tre) delitti non solo feriscono l'anima, ma l'uccidono » (in Vogel I, 83).

<sup>52</sup> Tertulliano elenca i seguenti peccati: idolatria, bestemmia, omicidio, adulterio, fornicazione, falsa testimonianza, inganno, menzogna, spettacoli del circo e dello stadio (in Vogel I, 22). Cesario di Arles ha un elenco assai più lungo. Contro il Decalogo: sacrilegio, apostasia, superstizione, omicidio, adulterio, concubinato, fornicazione, mancata osservanza dei tempi proibiti per i rapporti coniugali, spettacoli immorali o cruenti, balli, furto, falsa testimonianza, spergiuro, calunnia, aborto. Peccati capitali: avarizia, odio, invidia, collera, orgoglio, ubriachezza abituale. Colpe varie: delitti passibili di pena capitale nel diritto civile, pescati veniali accumulati in grande numero (in Vogel I, 31).

Il principio era il seguente: a ogni peccato grave, anche se segreto, una penitenza canonica, magari non subito ma in età più avanzata e opportuna. Né valeva il criterio della pubblicità della colpa: questo criterio — introdotto solo più tardi, in età carolingia<sup>53</sup> — non aveva alcuna incidenza nei secoli di cui ci stiamo occupando.

Certo oggi noi troviamo un po' sorprendenti quegli elenchi di peccati gravi: per un verso ci sembrano lacunosi e parziali, mancando di alcuni peccati che per noi oggi sono indiscutibilmente gravi (limitandoci alla gravità « materiale », beninteso), ma per altro verso essi ci sembrano estremamente severi verso peccati che la nostra coscienza e sensibilità non ci permette più di considerare mortali o gravi.

Il fatto è che 1.800-1.500 anni non passano invano per nessuno e per niente, e con gli uomini cambiano anche i giudizi dell'uomo sulle azioni umane. Così oggi ci domandiamo chi poteva sfuggire all'obbligo di fare penitenza canonica se peccato grave era anche il cumulo di peccati leggeri, o l'invidia, o l'orgoglio, o l'avarizia, e così via.

E allora? Dal momento che tali peccati dovevano essere piuttosto frequenti e la Chiesa per parte sua non ammetteva alla penitenza pubblica se non le persone già avanzate negli anni e i malati, come vivevano nel frattempo i rei di peccato grave, mentre aspettavano d'invecchiare o d'ammalarsi gravemente? Sarebbero rimasti privi della comunione per tutti quegli anni? E poteva la Chiesa abbandonarli a se stessi fino all'ora in cui li avrebbe ammessi alla penitenza canonica?

Certamente no. E la Chiesa dei primi secoli sviluppò un'articolatissima prassi penitenziale « collaterale » sia per la remissione dei peccati quotidiani (non gravi), sia per l'espiazione dei peccati gravi, « in attesa » di penitenza.

C'è una pagina celebre di Cassiano, a questo proposito, che si accompagna

con un'altra, ugualmente famosa, di Origene. Da queste due testimonianze veniamo a conoscere gli « strumenti»penitenziali che la Chiesa antica aveva saputo elaborare, valorizzare e mettere a disposizione dei fedeli durante quei primi secoli: davvero per

<sup>53</sup> Saranno i concili riformatori della prima metà del sec. IX che affermeranno questo principio: « Il peccatore il cui peccato è pubblico, faccia penitenza pubblica » (Concilio di Chalon-sur-Saòne [813], can. 38; inVogel II, 159).

tutti i gusti, e secondo le possibilità, le inclinazioni e le attitudini di ciascuno. Ecco il brano di Cassiano e, in nota, il testo di Origene:

« Oltre alla grazia comune del battesimo, oltre al dono preziosissimo del martirio — che si ottiene con l'effusione del sangue —, ci sono ancora numerosi frutti di penitenza, frutti che tutti ci procurano l'assoluzione dei peccati. Infatti, la salvezza eterna non è promessa soltanto a colui che fa penitenza, nel senso proprio del termine [cioè la penitenza canonica], e di cui parla il beato apostolo Paolo: "Ravvedetevi e convertitevi, affinché siano cancellati i vostri peccati" (At 3,19), o Giovanni il Battista e il Signore stesso: "Ravvedetevi, perché è vicino il regno dei cieli" (Mt 3,2).

Anche la carità copre la massa dei nostri peccati: "La carità copre una moltitudine di peccati" (1 Pt 4,8). Così pure l'elemosina costituisce un rimedio per i nostri peccati, poiché "l'acqua spegne il fuoco che divampa, e l'elemosina ottiene il perdono dei peccati" (Sir 3,30).

Similmente le lacrime sparse a profusione procurano la purificazione dai peccati: "Bagno ogni notte il mio giaciglio, irrigo di lacrime il mio letto" (Sal 6,7). Poi il Salmista aggiunge, per dimostrare che non si piange invano: "Via dame, voi tutti, o malfattori, ché il Signore udì il grido del mio pianto" (Sal 6,9).

Ancora: la confessione della nostra colpevolezza opera la remissione dei peccati: "A te dissi: mi confesso in colpa e tu gli empi miei falli perdonasti" (Sal 32,5), ed inoltre: "Racconta, per giustificarti" (Is 43,26).

L'afflizione del cuore e del corpo procura anch'essa la remissione delle colpe commesse, poiché è detto: "Poni fine al mio dolore, ai miei travagli, e perdonami tutte le mie colpe" (Sal 25,18).

L'emendare la propria vita procura la remissione dei peccati: "Allontanate le vostre cattive azioni dai miei occhi; cessate di fare il male, imparate a fare il bene, cercate la giustizia, aiutate l'oppresso, difendete la giustizia dell'orfano, proteggete la vedova. Venite dunque, discutiamo insieme, dice il Signore. Se i vostri peccati sono come lo scarlatto, diventeranno bianchi come la neve; se sono rossi come la porpora, diventeranno come la lana" (Is 1,16-18).

Talvolta è l'intercessione dei santi che procura il perdono delle

colpe: "Se uno vede il fratello suo commettere un peccato non per la morte, preghi, e darà la vita a lui che commise tale peccato" (I Gv 5,16), ed ancora: "E ammalato qualcuno tra voi? Mandi a chiamare i presbiteri della Chiesa, e facciano orazioni su di lui, ungendolo con olio nel nome del Signore. E la supplica della fede salverà il malato e gli darà sollievo il Signore, e se avesse commesso peccati, gli saranno perdonati" «(Gc 5,14-15).

Alle volte, può essere mediante la carità e la fede che la sozzura dei vizi viene ridotta: "Mediante la misericordia e la fede, i peccati vengono tolti" (Prv 15,27).

Convertendo il prossimo e riconducendolo sulla via della salvezza con le nostre esortazioni e raccomandazioni, meritiamo il perdono: "Sappia che chi converte un peccatore dal suo traviamento salverà l'anima sua dalla morte e coprirà una moltitudine di peccati" (Gc 5,20).

Infine, perdonando e dimenticando i torti ricevuti, noi otteniamo la remissione dei nostri peccati: "Se voi, infatti, perdonate agli uomini le loro offese, anche il Padre celeste vi perdonerà" (Mt 6,14).

Vedete dunque quante vie la clemenza del Salvatore ci ha aperto per il perdono! Perciò nessun peccatore che desideri conseguire la salvezza, si lasci vincere dallo scoraggiamento! Ci sono tanti rimedi che lo chiamano alla vita! »<sup>54</sup>

<sup>54</sup> GIOVANNI CASSIANO, Conferenze, XX (in Vogel I, 112-113). - ORIGENE, Omelie sul Levitico, II, 4: «Ma forse gli uditori diranno nella comunità dei fratelli: gli antichi avevano un vantaggio su di noi, poiché i' peccati ottenevano il perdono offrendo sacrifici secondo diversi riti. Presso di noi invece c'è un solo perdono dei peccati, accordato all'inizio per mezzo della grazia del battesimo; dopo di che nessuna misericordia, nessun perdono sono concessi al peccatore. Certo, conviene che il cristiano, per il quale il Cristo è morto, si sottometta ad una disciplina più rigorosa. Per gli antichi c'erano pecore, montoni, buoi da sgozzare e uccelli e si spargeva del fior di farina; per te invece il Figlio di Dio è stato immolato e ti piace ancora peccare? Tuttavia, che questo non ti getti nella disperazione, al posto di risollevare il tuo coraggio per una vita di virtù;hai inteso quanti sacrifici sono prescritti nella Legge per i peccati: ascolta ora quanti tipi di perdono dei peccati sono contenuti nei vangeli. Il primo è quello per il quale siamo battezzati per la remissione dei peccati. Il secondo tipo di perdono sta nella sofferenza del martirio. Il terzo è assicurato dall'elemosina; in effetti dice il Salvatore: Date dunque piuttosto in elemosine ciò che avete, ed ecco, tutto per voi sarà puro. Il quarto tipo di perdono dei peccati lo otteniamo per il fatto che noi stessi perdoniamo ai nostri fratelli i loro peccati... C'è un quinto tipo di perdono dei peccati, quando qualcuno converte un peccatore dall'errore della sua vita. Poiché dice la Sacra Scrittura: Colui che converte un peccatore dall'errore della sua vita, salva la sua anima dalla morte e copre una moltitudine di peccati. Un sesto tipo di perdono risulta dalla sovrabbondanza dell'amore, come dice il Signore stesso: In verità i0 ti dico: le sono rimessi i suoi numerosi peccati, dato che ha mostrato un grande amore, e

Questa pagina straordinaria potrebbe costituire da sola tutto un programma di rinnovamento pastorale della Penitenza per nostri giorni. Resta comunque la domanda: tutti questi diversi modi non « canonici » di fare penitenza erano solo per i peccati quotidiani (leggeri)? Avevano valore sacramentale (erano e io e un sacramento), o erano solo dei sacramentali? E poiché tutti sembrano concordi nel giudicarli nel secondo modo, i rei di colpa grave come dovevano regolarsi nei confronti dell'Eucaristia, in attesa della loro riconciliazione in tarda età?

È assolutamente certo che tutti i penitenti, dalla loro entrata in penitenza fino alla loro riconciliazione nel Giovedì santo (a Roma), erano rigorosamente esclusi sia dalla presentazione delle offerte sia dalla comunione eucaristica. Per tutti gli altri peccatori non confessi e dunque non penitenti, le cose potevano andare diversamente.

Coloro che si erano resi colpevoli di colpe gravi, notorie e particolarmente scandalose, erano spesso invitati dai loro vescovi a entrare in penitenza, e nel caso d'un loro rifiuto potevano anche venire scomunicati. In questo caso la comunione veniva loro negata d'autorità, finché non avessero accettato la penitenza e non avessero espiato in maniera adeguata il loro delitto, meritando così la riconciliazione.

Per tutti gli altri le cose potevano ricevere soluzioni più sfumate: in un primo tempo i vescovi avevano preso a esortare con forza i loro fedeli, colpevoli di reati gravi ma non ancora disposti a entrare in penitenza (o non ancora in condizione di esservi ammessi), ad astenersi dalla comunione<sup>55</sup>. "Ma con il tempo essi si videro costretti a fare marcia indietro, poiché i fedeli avevano preso tanto sul serio quegli inviti che per uscire di chiesa non aspettavano più nemmeno il congedo dei catecumeni.

come dice l'apostolo: Poiché la carità copre una moltitudine di peccati. Esiste anche un settimo tipo, a dire il vero duro e penoso, dl perdono dei peccati, per mezzo della penitenza, quando il peccatore .bagna il suo giaciglio con le sue lacrime, e le sue lacrime diventano per lui il suo pane, giorno e notte, quando non si vergogna di rivelare il suo peccato. al sacerdote del Signore e di cercarne un rimedio, come colui che dichiara: Ho detto: mi accuserò di fronte al Signore del mio peccato, e tu hai perdonato l'empietà del mio cuore. E in questo si compie anche la parola dell'apostolo Giacomo: Si ammala qualcuno (fra voi)? Chiami i presbiteri della Chiesa e questi impongano le mani su di lui, ungendolo con l'olio nel nome del Signore. E la preghiera della fede salverà l'infermo e se ha commesso dei peccati, gli saranno rimessi».

<sup>55</sup> Così Girolamo, Agostino, Giovanni Crisostomo, Gennadio, Cesario...

La comunione divenne tanto rara che certi concili, per esempio quello di Agde (506), presieduto da S. Cesario di Arles, si vedranno costretti a fissare un numero minimo di comunioni all'anno (il concilio in questione ne prescriverà tre: Natale, Pasqua, Pentecoste).<sup>56</sup>

Ma per chi erano questi precetti e quanti cristiani avrebbero osservarli? Bisognerà ammettere che maggioranza dei cristiani poteva avere qualcuna delle tante colpe« gravi » sulla coscienza e dunque si veniva a trovare nella condizione di peccato mortale e nella conseguente necessità di fare penitenza canonica. Ma sappiamo bene che in parte essi stessi non volevano, in parte la Chiesa non li avrebbe ammessi neanche se avessero voluto. Era dunque una scomunica di fatto dalla comunione? C. Vogel lo esclude: « È quindi probabilissimo che i fedeli, i quali sulle esortazioni dei loro pastori si pentivano sinceramente e cercavano di meritare con le loro opere buone la punto di morte, fossero ammessi. penitenza in senza riconciliazione, alla mensa eucaristica ».57

Siamo persuasi che quel probabilissimo sia dovuto solo allo scrupolo del ricercatore, o, al massimo, alla prudenza del teologo. In realtà nulla ci permette di pensare che la Chiesa abbia voluto escludere di fatto, e per quasi tutta una vita, la grande maggioranza dei fedeli dall'Eucaristia. Anzi, proprio questo sarà da sottolineare: nel periodo di cui ci stiamo occupando si è già operata una netta separazione nella coscienza della Chiesa: altro è la riconciliazione, altro è la partecipazione all'Eucaristia. Quella, anche quando sarebbe richiesta dalla gravità del peccato, potrà o dovrà essere rinviata fino alla vecchiaia o alletto di morte; questa invece potrà essere ricevuta in ogni momento della vita, purché non sia intervenuta una scomunica o lo stato di penitenza. Dei peccati quotidiani, come pure dei peccati gravi (che richiedono la penitenza canonica), il fedele dovrà continuamente cercare la purificazione mediante le diverse opere penitenziali che già conosciamo in base alla testimonianza di Cassiano e di Origene. Queste saranno per lui quasi una preparazione e un'anticipazione di quella penitenza definitiva e solenne a cui egli si sottoporrà a

<sup>56</sup> Concilio di Agde (506), can. 18.

<sup>57</sup> Vogel I, 46.

suo tempo; penitenza che egli già in cuor suo desidera e per così dire anticipa con le sue mortificazioni volontarie. È il senso di quella distinzione cara a Cesario di Arles e che può essere resa più o meno così: tutti possono fare penitenza, anche se non tutti possono farsi penitenti. Ciò che in termini più moderni, ma non certo più chiari o più eleganti, diremmo la paenitentia in voto, il desiderio della Penitenza.

In questa logica poteva anche contemplarsi il caso, tutt'altro che accademico, d'un moribondo, già una volta riconciliato, ma recidivo, cui sul letto di morte veniva negata la riconciliazione in virtù del ben noto principio « una sola volta in vita », mentre gli veniva concesso il viatico in forza d'un altro principio altrettanto indiscutibile: « Il viatico non si nega a nessuno in punto di morte».<sup>58</sup>

In realtà erano previsti casi in cui, per peccati o delitti particolarmente gravi e odiosi, non veniva concesso il viatico, masi trattava sempre di casi assolutamente estremi, almeno per la sensibilità del tempo.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Concilio di Agde (506), can. 15: « Il viatico non sarà negato a nessuno che si trovi in punto di morte ». Già il concilio di Nicea aveva stabilito nel 325: « Per quello che riguarda i moribondi si continui a osservare l'antica regola canonica, e cioè: il moribondo non venga privato dell'ultimo e indispensabile sacramento » (can. 13). Anche il concilio di Orléans (538), can. 28, ribadisce questa disciplina. Molto istruttivo un passo di papa Innocenzo I, sia per le notizie che ci dà, sia per la testimonianza d'un continuo travaglio all'interno della Chiesa, una continua tensione tra rigoristi e quanti praticano una maggiore indulgenza versoi peccatori: « Nei loro riguardi [di coloro che chiedono la penitenza impunto di mortel ci sono due modi di agire: uno, antico, molto severo; l'altro, recente, più mite, indulgente. Secondo l'usanza antica si concedeva, nel caso sopra indicato, la penitenza ma si rifiutava la comunione. Infatti, in quei tempi remoti, le persecuzioni erano frequenti, e si negava a buon diritto la comunione, per paura che a motivo di una pace ottenuta troppo facilmente, i fedeli, sicuri della riconciliazione, si lasciassero andare ancora di più all'apostasia. La penitenza era concessa per non negare proprio tutto; la difficoltà con cui si dava il perdono era la conseguenza di quei tempi torbidi. Ma dopo che Nostro Signore ebbe ridato la pace alle sue Chiese, e dopo che fu passato il terrore, si decise di concedere la comunione ai moribondi ----- e questa sarà come un viatico, grazie alla misericordia divina, per quanti stanno per lasciare questo mondo — per non dare l'impressione di seguire la durezza ed il rigore dell'eretico Novaziano: questi negava la possibilità del perdono. Si dia dunque la comunione con la penitenza in extremis; così, i peccatori di cui abbiamo parlato potranno, almeno nei loro ultimi istanti, e col consenso di Nostro Signore, venire preservati dalla dannazione eterna » (INNOCENZO I, Lettera a Esuperio di Tolosa; in Vogel I, 152).

<sup>59</sup> Si tratta in genere di legislazioni sinodali o conciliari particolarmente severe. In particolare: Concilio di Elvira (306): il viatico è negato agli apostati (can. 1), ai flamini (sacerdoti pagani) che dopo il battesimo tornino a sacrificare agli idoli (can. 2); ai rei di maleficio (can. 6); a un penitente riconciliato che ricada in adulterio (can. 7); alle donne

A rendere ancora più preciso e significativo il quadro che ci si sta formando davanti agli occhi, gioverà ricordare che certe legislazioni sinodali prevedevano per il moribondo che si fosse trovato nella necessità della penitenza canonica soltanto l'immediato ingresso nella penitenza, ma non la riconciliazione.

Secondo quei concili, questa sarebbe stata data solo dopo che il malato, eventualmente guarito, avesse espiato le proprie colpe percorrendo tutto il faticoso itinerario penitenziale prescritto dalla legislazione corrente. Ma anche così, cioè senza riconciliazione, il Viatico gli verrà concesso, e questo « basta per la consolazione del moribondo »<sup>60</sup>.

Infine sarà opportuno tener presente che ministro della riconciliazione pubblica era solo il vescovo, non il presbitero; e questo almeno finché la riconciliazione fu amministrata nel modo « normale », cioè al di fuori dei casi di necessità. « Il rito liturgico dell'ingresso nella penitenza è compiuto dal vescovo, e da lui solo, con un'imposizione delle mani »<sup>61</sup>.

Parimenti,« solo il vescovo riconcilia i penitenti: tutti i nostri testi sono concordi su questo punto »<sup>62</sup>. E non solo: il concilio di Agde (506), già citato, dice che solo al vescovo è permesso dare la benedizione sui penitenti, come sul resto del popolo (can. 44).

Questi i caratteri salienti della penitenza canonica, o solenne, o antica, o pubblica, nella Chiesa dei primi secoli. Ma proprio nel momento in cui più sviluppata è la sua forma, più precisa la sua

che abbandonano il marito per unirsi a un altro (can. 8) — se però lo sposa, potrà avere il viatico (can. 9) —; agli sfruttatori di prostituzione (can.12); alle vergini consacrate che peccano contro la castità e non vogliono riconoscere il loro errore — se invece lo riconosceranno, riceveranno il \_viatico (can. 13) —; al cristiano che dà in sposa la figlia al prete pagano(can. 17); ai vescovi, preti e diaconi adulteri (can. 18); ai pederasti(can. 71); al delatore che abbia causato esilio o morte di qualcuno (can.73); a chi accusa vescovi, preti o diaconi di delitti non provabili (can. 75).

<sup>60</sup> Concilio di Orange (441), can. 3: «Riguardo ai moribondi, abbiamo deciso di concedere loro la comunione, dopo che abbiano ricevuto, la penitenza, ma senza riconciliarli con l'imposizione delle mani, poiché basta questo per la consolazione del moribondo, secondo i decreti dei Padri, che hanno chiamato giustamente questa comunione col nome di viatico. Se questi ammalati sopravvivono, prenderanno posto nell'ordine dei penitenti, e, dopo di aver compiuto le opere indispensabili d'espiazione, riceveranno la comunione regolare, con l'imposizione riconciliatrice delle mani» (can. 3).

<sup>61</sup> Vogel I, 34.

<sup>62 35</sup> Ibid., 39

formulazione, più viva la sollecitudine dei pastori, più comprensiva e tollerante la sua applicazione, proprio in quel momento essa denuncia una tale crisi di disaffezione che praticamente la riduce a un istituto per « soli vecchi, moribondi, o scampati alla morte ».

Tra tutti, erano proprio questi ultimi i più sfortunati. Ma anche tra di loro, molti, una volta guariti, non se la sentivano di vivere per tutto il resto della vita come se fossero già morti. E presero anche loro a rimandare a più tarda età la loro penitenza, tra lo scandalo di qualche vescovo e la compassionevole comprensione di altri.<sup>63</sup>

E del resto come pretendere che con il colpevole, anche il coniuge innocente fosse condannato alla continenza a vita? E il marchio d'infamia sulla famiglia? E la carriera? E il lavoro?

Ma allora che senso aveva una tale disciplina? E quanto poteva ancora durare?

Certo non a lungo. D'altra parte, le strade che si presentavano come possibili non erano poi molte. In fondo si riducevano a due: o attuare un ingente sforzo pastorale, nel senso del rigore, per richiamare tutti i fedeli a una pratica sacramentale ormai troppo trascurata, o innovare coraggiosamente, cambiando qualcosa.

Era Ovvio che la Chiesa le avrebbe tentate entrambe. Ma quale delle due si sarebbe dimostrata la più efficace, e comunque la vincente?

Solo i secoli seguenti lo avrebbero potuto dire.

<sup>63</sup> AVITO DI VIENNE, Lettera a Gondebaldo (in Vogel I, 122-123); cf LEONE MAGNO, Lettera a Rustico di Narbonne, 7.

# CAPITOLO IV DALLA PENITENZA CANONICA ALLA PENITENZA TARIFFATA: UNA CURIOSA AVVENTURA

È probabile che qualcuno, leggendo le pagine che precedono, abbia sentito qualche brivido corrergli per la schiena al pensiero di ciò che sarebbe potuto toccargli se si fosse trovato a vivere in quei secoli.

Forse si sarà anche domandato se non c'erano proprio altre strade, un po' più comode, per ottenere la riconciliazione, senza passare necessariamente per la penitenza pubblica.

Ce n'erano, infatti, solo che non erano esattamente più comode.

Poiché, in fondo, ce n'erano solo altre due, e tutt'e due molto più esigenti: la professione religiosa e la conversione.

Per professione religiosa s'intendeva l'ingresso in una qualche forma di vita religiosa, sia monastica che eremitica, con tutti i classici obblighi del religioso: obbedienza. povertà. digiuni, castità, mortificazioni, preghiera, lavoro, ecc. definizione la vita del monaco era sinonimo di penitenza, di morte al mondo, assimilata al « martirio quotidiano », secondo un concetto che risaliva ai tempi di Origene e dei primi anacoreti della Tebaide: penitenza continua, aspra, ininterrotta, fino agli ultimi istanti di vita. È ovvio che accettando tale forma di vita il peccatore dava ampie garanzie di compiere quelle opere di penitenza che diversamente avrebbe

dovuto compiere prima della riconciliazione. Nel momento stesso, dunque, che il peccatore s'impegnava nella professione religiosa, egli otteneva il perdono delle sue colpe ed era subito riammesso alla comunione eucaristica.<sup>64</sup>

La conversione era l'equivalente privato della professione

<sup>64</sup> Discorso ai monaci sulla penitenza; in Vogel I, 120.

religiosa. Il converso s'impegnava a una vita ritirata, fortemente ascetica, dedita alla preghiera e alle opere di mortificazione e di misericordia, nella perfetta castità. Tutto questo non in seno a una comunità o in un eremo, ma privatamente, entro le mura della propria casa. Una specie di terz'ordine, con tutti gli obblighi della penitenza pubblica (eccetto la pubblica infamia), ma con l'aggiunta del peso della perpetuità. Anche la conversione dava diritto alla riconciliazione immediata e il peccatore poteva, anzi doveva, accedere frequentemente alla comunione.<sup>65</sup>

Si vede bene come nessuna delle due alternative alla penitenza pubblica poteva dirsi agevole, o comoda, e comunque- tale da poter riscuotere successo di massa. E allora?

## 1. Una penitenza « immonda ed esecrabile »

E allora si trovò un'altra strada, del tutto diversa, del tutto nuova. O almeno così parve a molti, a quel tempo. Una strada al di fuori delle piste battute fino a quel momento, fuori degli schemi canonici e delle norme sinodali, perfino fuori della catechesi e delle ammonizioni dei vescovi e della prassi liturgica delle Chiese, ma non per questo estranea alla tradizione cristiana più autentica.

Fu così che nel 589, i Padri della Chiesa ispanica, riuniti a Toledo per il terzo della lunga serie di concili celebrati in quella città, sentirono l'urgenza di occuparsi di un grave disordine che essi sapevano diffuso «in certe chiese di Spagna », ma che noi oggi sappiamo essere a quel tempo diffuso ormai in quasi tuttala Chiesa d'Occidente. A giudicare dalle parole con cui quei vescovi ne parlano, dobbiamo concludere che si trattava di qualcosa di molto grave e ben oltre il limite dell'empietà e dell'arbitrio:

« Abbiamo saputo che, in certe chiese di Spagna, i fedeli fanno penitenza dei loro peccati non secondo la maniera canonica, ma in un modo scandaloso: ogni volta che hanno peccato (gravemente) chiedono di essere riconciliati dal sacerdote. Per reprimere una così esecranda audacia, la nostra santa assemblea ha decretato che si dia la penitenza secondo la forma canonica stabilita dai nostri Padri, e cioè: colui che si pente delle sue colpe sia privo della comunione, e, messo nella fila dei penitenti, riceva

<sup>65</sup> Vogel I, 48.

l'imposizione delle mani. Terminato il suo tempo di espiazione, venga riammesso alla comunione, a seconda del giudizio del vescovo. Quanto a coloro che ricadono nelle colpe gravi, sia nel tempo della loro penitenza, sia dopo la riconciliazione, vengano puniti con tutta la severità prescritta dagli antichi canoni». <sup>66</sup>

Sappiamo dunque di che si tratta: qualcuno aveva preso a chiedere ripetutamente la riconciliazione al presbitero, Il quale, è da intendere, accettava di concedergliela.

Orbene, agli occhi di quei vescovi tutto ciò appariva inaudito: exsecranda praesumptio. Che cosa in particolare? Secondo noi le due cose insieme: la reiterazione della riconciliazione innanzi tutto; ma anche, e forse non meno, la pretesa che ad accordare la riconciliazione, anche in condizioni che non fossero di grave necessità, fosse il presbitero. Ciò, infatti, era contrario a ogni tradizione<sup>67</sup>.

Se l'avversione alla prima innovazione ha ottenuto la giusta attenzione da parte degli studiosi e dei commentatori, la seconda è stata assai meno sottolineata. Anzi, spesso, le traduzioni del celeberrimo passo, rendendo con « sacerdote » sia il termine praesbitero sia il successivo a; sacerdote, tendono a confondere gravemente le carte in tavola. Si dimentica con ciò che nel lessico canonico-liturgico della Spagna visigotica la parola sacerdos indica di norma il vescovo. Per i Padri di Toledo, ambedue le pretese erano non secundum canones, ma immondamente (foedissime) innovatrici. Come tali andavano respinte e condannate per far ritorno alla penitenza « data secondo la forma degli antichi ».

Né si ha ragione di stupirci di tanto rigore: l'innovazione non era affatto secondaria. Proviamo a immaginarci cosa succederebbe oggi se qualcuno venisse a dirci che il battesimo e la confermazione potranno d'ora in poi essere ripetuti tutte le volte che si vorrà, o che d'ora in poi a conferire l'ordine sacro potrà essere il presbitero, addirittura senza un espresso mandato

<sup>66</sup> III Concilio di Toledo (589), can. 3; in Vogel II, 155.

<sup>67</sup> INNOCENZO I, Lettera a Decenzio, vescovo di Gubbio, 7: «In ciò che riguarda la valutazione dei loro peccati, spetta al vescovo farla» (Vogel I, 152).

<sup>68</sup> Cf Ramos, 175; L. SCIPIONI, La penitenza nell'epoca dei Padri e nel Medioevo, in: AA.VV., La crisi della confessione, op. cit., pp. 108-109.

### 6. L'oggetto del contendere

Ogni volta che si accenna alla « penitenza tariffata » capita di veder spuntare il sorriso sulla bocca di chi ne sente parlare per la prima volta, o di chi ne ha una conoscenza solo superficiale.

La parola tariffa evoca infatti immediatamente un'idea di mercanteggiamento, di traffico, di servizio o di pedaggio a pagamento, a scopo evidentemente di lucro. Ciò produce all'orecchio moderno una spiacevole sensazione di disagio, perché lo conduce automaticamente a immaginare un traffico o mercato della riconciliazione, così come più tardi avverrà con la degenerazione dell'indulgenza. Non che siano mancati casi del genere: concili, sinodi, decreti imperiali e capitolati bolleranno tali abusi con parole di fuoco e con disposizioni talvolta assai severe, anche se il più delle volte inefficaci. Ma sarebbe negarsi alla comprensione della realtà volersi fermare a tali grottesche rappresentazioni. Nei fatti la cosa ebbe un ben diverso peso specifico, e ciò è facilmente intuibile, visto il travolgente successo incontrato dalla nuova disciplina.

In che cosa consisteva dunque questa tanto chiacchierata penitenza a tariffa? Essenzialmente in una cosa molto semplice: un fedele, consapevole d'aver commesso un peccato di una certa gravità (con il tempo si cominceranno a confessare anche peccati meno gravi), andava da un prete e gli confessava il proprio peccato, dicendosi disposto a espiare la propria colpa con una adeguata penitenza. Il prete gli assegnava allora la penitenza che egli trovava indicata nel Penitenziale (manuale a uso dei confessori, contenente un elenco dettagliato di peccati e delle pene corrispondenti).

Questa è la tariffa: non dunque una tassa da pagare al prete per ottenere il perdono di un peccato, ma l'entità della pena da scontare (satisfactio) per espiare la colpa commessa e poter essere reintegrato nella comunione con Dio e con la Chiesa.

Tale idea di tariffa, o penitenza prestabilita per i peccati, non era affatto un apporto originale o rozzo, come potrebbe sembrare,

<sup>69 «</sup> Come uno solo è il battesimo, una sola è la penitenza, quella, s'intende, che si fa pubblicamente» (AMBROGIO, La Penitenza, II, 10, 95).

delle nuove popolazioni barbariche. Essa aveva precedenti illustri, e sommi dottori, come Atanasio e Basilio, vi si erano esercitati.<sup>70</sup> Essa si fondava su un'idea teologica ben precisa e per quel tempo indiscutibile: nessun peccato commesso dopo il battesimo può essere rimesso senza adeguata penitenza.

È solo la penitenza che espìa il peccato, anche se è il vescovo che reintegra nella comunione.<sup>71</sup> Solo nel caso di pericolo di morte imminente la penitenza poteva essere differita e la riconciliazione poteva venir concessa sulla promessa che con la eventuale guarigione il fedele si sarebbe sottoposto alle opere penitenziali prescritte.

La novità introdotta da questa prassi non va cercata dunque nell'idea della tariffa, quanto piuttosto nel fatto che ormai tutto (confessione, imposizione della penitenza, espiazione della pena o actio paenitentiae, riconciliazione) avveniva privatamente e ripetutamente. Non una sola volta in vita, ma ogni volta che uno ne avesse avuto bisogno; e cioè, ogni volta che uno, avendo peccato, voleva ritornare in pace con Dio. Certamente questa era la maggior causa di scandalo per i Padri di Toledo, i quali forse ricordavano che nemmeno al grande Crisostomo era stato perdonato di aver ammesso ripetutamente i peccatori alla penitenza e alla riconciliazione.<sup>72</sup>

Ma le innovazioni non finivano qui; e probabilmente non vi sarebbe stata la reazione dei vescovi ispanici se tutto si fosse limitato a quello che si è detto sopra. Poiché assai difficilmente un uomo che si fosse applicato seriamente a far penitenza avrebbe trovato il tempo e la voglia di peccare di nuovo, se avesse dovuto espiare le sue colpe accettando tutte le mortificazioni che gli erano state imposte.

Queste erano infatti estremamente severe e gravose, e un peccatore con notevoli peccati sulla coscienza (adulterio, aborto,

<sup>70</sup> L. LIGIER, Dimension personnelle et communautaire de la Pém'tenceen Orient, in LMD n. 90 (1967) 156.

<sup>«</sup> Il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo, ha dato ai capi della sua Chiesa il potere di concedere la penitenza ai peccato ripentiti e di riammetterli, mediante la riconciliazione, alla comunione dei sacramenti, non appena si siano purificati con un'espiazione salutare»(LEONE I, Lettera a Teodoro di Fréius, 2; in Vogel I, 154).

<sup>72</sup> Cf Poschmann, 93.

omicidio, onanismo o pederastia, furto o rissa, qualche fornicazione occasionale specie se con persone consacrate, e cosi via) avrebbe avuto bisogno di una vita molto lunga per scontare tuttala pena dovuta per i suoi peccati. In nota segnaliamo alcuni esempi di tariffe, avvertendo il lettore che la stessa pena veniva applicata e ripetuta per ogni peccato della stessa specie. <sup>73</sup>

Ma come poteva un uomo passare tanti anni nel digiuno, nella

<sup>73</sup> Dal Penitenziale di Beda (sec. VIII), in Vogel II, 61-63: «1. Il giovane che pecca con una giovane vergine: 1 anno di digiuno. 2. Se la colpa è stata commessa una volta sola ed occasionalmente, la pena sarà minore.

<sup>3.</sup> Se la giovane ed il giovane hanno 20 anni, digiuneranno tre volte 40 giorni, in più dei giorni ufficiali di digiuno. 4. Se a causa di questo peccato, i due complici sono stati ridotti in servitù, digiuneranno solo per 40 giorni. 5. Se si tratta di una vedova, e quindi di una donna già deflorata, digiuneranno per un anno ed osserveranno i giorni ufficiali di digiuno dell'anno seguente. 6. Se le relazioni colpevoli hanno portato aduna nascita, digiuneranno 2 anni, e meno rigorosamente nei 2 anni seguenti. 7-9. Se un religioso ha relazioni colpevoli con una donna laica: il monaco digiunerà per 3 anni, la donna per 2. Se queste relazioni hanno portato ad una nascita, digiuneranno 4 anni. Se uccidono il bambino: 7anni di digiuno. I diaconi che non sono monaci faranno penitenza come i monaci non ordinati; il prete farà 7 anni di penitenza. 10. Il laico che ha relazioni colpevoli con una religiosa: 7 anni di penitenza per il laico,3 anni per la religiosa. 11. Il monaco che ha relazioni colpevoli con una religiosa: 7 anni di penitenza. 12. Un uomo sposato che deflora una giovane vergine: penitenza identica. 13. Il celibe che ha relazioni colpevoli con la donna d'altri: 2 anni di digiuno. 14. L'uomo sposato che ha relazioni colpevoli con una donna sposata: 3 anni di digiuno, e, durante il primo anno, l'uomo sposato vivrà senza avvicinare sua moglie. 15-16.L'uomo sposato che ha relazioni colpevoli con la sua schiava: 1 anno di digiuno e 3 volte 40 giorni; nei primi 3 mesi, non avvicinerà sua moglie. La schiava che ha subito contro la sua volontà le relazioni, farà 40 giorni di digiuno; ma se era consenziente: 3 volte 40 giorni. Se viene a nascere un bambino, la schiava sarà liberata ed il colpevole farà penitenza come è indicato sopra. 17. Il fratello che deflora la propria sorella: 5 annidi digiuno. 18. Il figlio che ha relazioni colpevoli con sua madre: 7 annidi digiuno; di più, osserverà la continenza per tutta la vita. 19-22. I sodomiti faranno 4 anni di digiuno; i monaci ed i recidivi: 7 anni. In caso di sodomia incompleta: 3 volte 40 giorni. Se un ragazzino è stato insozzato in questo modo: 40 giorni di digiuno; oppure espierà osservando la continenza, oppure reciterà dei salmi. 23. Le lesbiche faranno 3 anni di penitenza. 24. (Se religiose): 7 anni di penitenza. 25-26. Delitto di bestialità: un anno di penitenza; se il colpevole è un monaco: 2 anni (...).27. Le relazioni colpevoli fra uomo e donna (liberi) sono punite con 3anni di digiuno; quanto più frequente e quanto più abituale è la colpa, tanto maggiore e severa sarà la penitenza. 28. Colui che, per un lungo periodo, vive nella fornicazione, nel giuramento falso, nel furto ed in altri vizi, farà 7 anni di penitenza. 29. (Onanismo di una madre con un figlio in tenera età): 2 anni di digiuno e 3 volte 40 giorni. 30-31. (Onanismo reciproco tra fanciulli): 40 giorni di digiuno. (Sodomìa incompleta tra fanciulli): 100 giorni di digiuno; se sono più grandi: 3 volte 40giorni. 32. Un ragazzo piccolo corrotto da un ragazzo grande farà 7giorni di digiuno; se era consenziente: 20 giorni. 33. (Toccamenti disonesti): 3 mesi di digiuno. 34. Polluzione volontaria, se il colpevole è un fanciullo: 30 giorni di digiuno; se è adolescente: 60 giorni. 35. Polluzione conseguente a trattenimenti osceni: 7 giorni di

continenza, nell'astinenza, nell'esilio? Quale sarebbe stato allora il vantaggio di questa nuova forma penitenziale? Nessun altro se non quello della riservatezza. Proprio qui entrò in giuoco la vera «trovata » che determinò in brevissimo tempo il successo di questa disciplina: la possibilità di commutare lunghi periodi di penitenza con atti penitenziali più intensi e gravosi, ma di più breve durata<sup>74</sup>, o di riscattarli con offerte in denaro, con celebrazioni di messe, o addirittura delegando altri a fare penitenza al proprio posto, dietro pagamento di compenso.<sup>75</sup>

Basteranno questi cenni per far intendere quale fosse il rischio che avrebbe incontrato la penitenza tariffata, anzi il suo doppio rischio: da una parte lo svuotamento dell'espiazione e delle opere di penitenza, tanto da giustificare l'accusa che le sarà mossa in seguito: « penitenza da nulla »; dall'altra, l'occasione di abusi per confessori senza scrupoli, tanto da aver rappresentato una delle cause oggettive dell'arricchimento di preti e monaci.<sup>76</sup>

Anche qui, per non rimanere nel vago e per far intendere meglio ciò di cui si parla, proponiamo in nota una serie di esempi di commutazione' e di riscatti.<sup>77</sup>

Grazie a questo nuovo modo di espiare i propri peccati, ogni

digiuno più 50 salmi; il mercoledì ed il venerdì, il digiuno durerà fino all'ora di nona o di vespro. 36. Polluzione involontaria: 7 giorni. 37. L'uomo sposato si asterrà da relazioni coniugali 40 giorni prima di Natale e di Pasqua; cosi pure, le domeniche, il mercoledì ed il venerdì. Si asterrà pure dall'inizio della gravidanza di sua moglie fino al trentesimo giorno dopo la nascita—— se è un bambino ——, o fino al quarantesimo giorno, se è una bambina. Così pure, durante le mestruazioni. Colui che trasgredisce questa continenza periodica digiunerà per 40 giorni; se infrange la continenza domenicale: 7 giorni. 38. Relazioni coniugali in senso contrario, ma non sodomìte: 40 giorni di digiuno. 39. (Sodomìa tra coniugi): 3 anni di digiuno,40. Il padre il cui figlio è morto senza battesimo, farà un anno di digiuno, e, per tutta la vita, compirà sempre qualche opera di penitenza »

<sup>74</sup> È il «caso del triduanum, una penitenza intensiva di tre giorni, che riscatta un anno di penitenza normale. Un esempio dal De arreis o Trattato delle equivalenze penitenziali: passare tre giorni in chiesa, completamente nudo, senza né mangiare né bere né dormire né sedersi; durante questo tempo il peccatore canterà salmi e cantici e reciterà l'ufficio corale. Oppure, sempre per un anno: il penitente farà un mese di grande penitenza corporale « fino al punto di mettere in pericolo la propria vita »(in Vogel II, 99-100).

<sup>75</sup> Alcuni esempi: 1 denaro: 1 giorno di digiuno; 3, 10, 20 denari (a seconda delle possibilità del peccatore): una settimana; 1 schiavo o il suo prezzo: 1 anno; 26 soldioro: 1 anno; 60 soldi-oro: 3 anni. 1 messa: 7 giorni; 10 messe: 4 mesi; 20 messe: 7 (o 9) mesi; 30 messe: un anno; 1 soldo-oro: 2 messe; 3 once: 7 messe; 1 libbra: 12 messe; 100 soldi-oro: 120 messe.

<sup>76</sup> Cf Vogel II, 162.

fedele poteva alternare periodi ragionevolmente lunghi di comunione ecclesiale e sacramentale, a momenti d'intensa ma breve penitenza. Insomma, una vita possibile, tenuto conto che nessuna conseguenza né familiare né sociale né ecclesiale era da temere, né durante né dopo la penitenza, e che non sarebbero rimasti né marchi d'infamia né interdetti. Sebbene le opere di penitenza fossero ancora piuttosto gravose, quanto si è fin qui detto basterà a spiegare la ragione d'un successo travolgente presso il popolo cristiano di tutto l'Occidente europeo.

<sup>77</sup> Trattato delle equivalenze penitenziali (Irlanda, sec. VI), in Vogel II, 99-100: « 1. Commutazione per un digiuno di 2 giorni: recita di 100salmi, più 100 genuflessioni o 1.500 genuflessioni e 7 cantici. 2. Commutazione per un digiuno di 3 giorni: stare in piedi un giorno ed una notte, senza dormire — o pochissimo — o recitare tre volte 50 salmi con i cantici corrispondenti, o recitare l'ufficio delle 12 ore con 12 prostrazioni ad ogni Ora, con le braccia in croce. 3. Commutazione per un digiuno di un anno: passare tre giorni sulla tomba di un defunto (di un sant07), senza bere né mangiare, né dormire, ma senza togliersi i vestiti; durante questo tempo, il peccatore canterà salmi o reciterà l'ufficio delle ore secondo il giudizio del sacerdote (che ha imposto la penitenza). 4. Altra commutazione per un digiuno di un anno: passare 3 giorni in chiesa, senza bere né mangiare, né dormire, interamente nudo, senza sedersi; durante questo tempo, il peccatore canterà salmi con i cantici e reciterà l'ufficio corale. Durante questa preghiera, farà 12 genuflessioni; tutto questo, dopo di aver confessato i suoi peccati davanti al sacerdote e davanti al popolo. 5. Altra commutazione per un digiuno di un anno: passare 12 giorni e 12 notti mangiando solo 12 pezzi di tre pani che sono fatti della terza parte (lacuna nel testo; forse: attribuita di solito per un giorno). 6. Altra commutazione per un digiuno di un anno: fare 12 digiuni di 3 giorni continui. 7. Oppure, fare un mese di grande penitenza corporale, fino al punto di mettere in pericolo la propria vita. 8. Od ancora, digiunare 40 giorni a pane ed acqua con un digiuno prolungato (su due giorni) ogni settimana, più la recita di 40 salmi e 60 prostrazioni durante la preghiera delle ore. 9. Altra commutazione per un digiuno di un anno: 50 giorni di digiuno prolungato, più la recita di 60 salmi e prostrazioni durante la preghiera delle ore. 10. Od ancora, 40 giorni di digiuno con 2 giorni di digiuno prolungato ogni settimana, più la recita 40 salmi con prostrazioni durante l'ufficio delle ore. 11. Od ancora, digiunare 100 giorni a pane ed acqua, con preghiera delle ore. 12. Tutti questi digiuni consistono in privazione di carne, di vino — un po' di cerevisia è permessa ed abitando in una cella diversa dalla propria ».Dal Penitenziale di Cummeano (sec. VII), in Vogel II, 100-101:« Certi uomini accorti hanno decretato: (per 7 anni di digiuno) il primo anno di digiuno a pane ed acqua è riscattato con 12 volte 2 giorni di digiuno; il secondo anno, con 12 volte 50 salmi recitati in ginocchio; il terzo anno, con 1 digiuno di 2 giorni al tempo di una festa di calendario, più un salterio recitato in piedi; il quarto anno, con 300 bastonate sul corpo nudo e legato; il quinto anno, con una distribuzione di elemosine pari al valore del suo cibo; il sesto anno, restituendo alla vittima il bene rubato, od ai suoi eredi; infine, il settimo anno, facendo il bene ed evitando il male. A coloro che sono fragili di corpo o di anima, diamo il seguente consiglio. Se il digiuno a pane ed acqua vi sembra troppo duro, riscattatelo come segue: per un giorno, recitate 50 salmi in ginocchio, 0 70 salmi senza genuflessione; per una settimana, recitare 300 salmi, uno dopo l'altro, in ginocchio, o 320 salmi senza inginocchiarvi. Recitate i vostri salmi in chiesa od in privato. Il penitente baderà a riscattare, esattamente come abbiamo detto, il suo tempo di penitenza recitando salmi. Di più, ogni giorno prenderà il suo cibo all'ora di sesta — senza vino e senza carne sobriamente, come la provvidenza glielo darà, dopo di avere recitato i salmi. Il

Ciò spiega anche l'opposizione che la nuova pratica incontrò a più riprese e in aree geograficamente molto diverse.

Come i Padri di Toledo, così anche altri trovarono che il nuovo metodo svuotava di senso gran parte delle prescrizioni penitenziali della Chiesa.<sup>78</sup>

E ben a ragione, si direbbe, almeno a giudicare da un esempio di cui 1 canoni di re Edgardo ci offrono l'ineffabile piacere della lettura.<sup>79</sup>

La nuova disciplina apparve a molti come troppo conciliante, troppo permissiva, troppo incline al lassismo. Dov'era finito il rigore, l'ardore penitenziale degli antichi? Se era parso già un cedimento, intollerabile per i « maestri» di cui parlava Erma e per i montanisti, l'aver ammesso una « seconda penitenza » per una sola volta nella vita, cosa si sarebbe dovuto dire della nuova forma? Decisamente una vera disfatta su tutta la linea di resistenza al peccato, una resa senza condizioni e senza neppure l'onore delle armi!

Ma allora, come era stato possibile giungere a tanto? Dove e come era nata la nuova disciplina?

### 3. Una penitenza d'origine celtica...

Non sappiamo se i Padri di Toledo fossero al corrente del luogo d'origine della prassi penitenziale che condannarono. Essi dicono solo di sapere che «in certe chiese di Spagna » si faceva così.

Oggi noi possiamo aggiungere qualcosa di più preciso in

penitente, che non sa recitare i salmi e che non può nemmeno digiunare, sceglierà un monaco che farà penitenza al suo posto; quanto al penitente, darà per ogni giorno il digiuno un denaro leale ai poveri».

<sup>78</sup> Il concilio di Cloveshoe (747), can. 26-27, riprende e disapprova quest'« usanza pericolosa» che pretenderebbe che i ricchi possano entrare nel regno dei cieli facendo digiunare gli altri al posto loro (cf Vogel II, 162-163).

<sup>79 «</sup> L'uomo potente che ha molti amici può, con il loro aiuto, attenuare molto la sua penitenza... (Confessata la propria colpa, deposte le armi, prese le vesti del penitente, potrà riscattare 7 anni di digiuno in 3 giorni in questo modo) Prenderà 12 uomini che digiuneranno al suo posto per 3 giorni, con pane e acqua e legumi verdi. Se ne andrà poi a cercare 7 volte 120 uomini che digiuneranno ciascuno per 3 giorni al suo posto. I giorni di digiuno così ottenuti sono uguali al numero di giorni contenuti in 7 anni» compreso il bisestile! (365 X7 = 2555 + 1 = 2556.12 x 3 = 36 + 120x 7 x 3 = 2556) (Canoni di re Edgardo, 1-3; in Vogel Il, 103).

proposito.

È certo che la nuova pratica penitenziale veniva da lontano, dalle remote isole celtiche, Irlanda e Inghilterra, già estremo confine dell'impero romano e ora punta avanzata della cristianità. Qui la Chiesa aveva messo le sue tende da epoche non propriamente lontanissime: S. Patrizio era morto nel 461, e la stessa Britannia (Inghilterra), che pure aveva conosciuto nel IV secolo un buon momento d'espansione cristiana, era stata addirittura abbandonata ai barbari all'inizio del sec. V.

La lontananza e l'isolamento a cui quelle cristianità erano condannate a causa della loro posizione geografica, avevano determinato al loro interno una notevole autonomia di culto e di disciplina canonica. Ciò spiega i tratti propri e completamente atipici di quelle comunità insulari: la pratica assenza della struttura diocesano-parrocchiale, la presenza dell'abate-vescovo sul territorio, la quasi inesistenza di un clero diocesano sostituito da monaci ed eremiti che popolavano a centinaia i numerosissimi cenobi sparsi su tutto il territorio insulare e specialmente su quello irlandese — luoghi austeri di penitenza e di preghiera, dove si praticava un'ascesi aspra e rude, dove il digiuno poteva essere molto duro, e dove i monaci erano soliti mortificarsi immergendosi lungamente nelle gelide acque di corsi d'acqua e laghetti, anche nei mesi invernali —.

In queste comunità non si praticava altra ascesi che quella monastica, non veniva predicata altra spiritualità che quella dei cenobi, non vigeva altro codice penale e penitenziale che quello in vigore presso le stesse comunità religiose.

In realtà quelle regioni non avevano mai conosciuto un regime di penitenza canonica. Evangelizzate da monaci e rette da abati in un momento in cui la penitenza pubblica era in crisi in tutta la cristianità, nessuno aveva sentito il bisogno d'introdurla in quelle regioni ancora vergini. È quanto testimonierà tranquillamente e autorevolmente, qualche tempo più tardi (sec. VIII), il Penitenziale di Teodoro.<sup>80</sup>

In queste condizioni era abbastanza naturale che la vita degli evangelizzatori tendesse a diventare modello degli evangelizzati, e che la nuova cristianità andasse configurandosi sullo stile e

<sup>80 «</sup> Reconciliatio in hac provincia publice statuta non est, quia et publica paenitentia non est» (Penitenziale di Teodoro, I, 12; in Foschmann, 112).

sulla disciplina di vita dei suoi fondatori e animatori. E per quanto riguarda la pratica penitenziale, è facilmente intuibile che anch'essa avrebbe finito per essere informata dal modello monastico. Ed è proprio ciò che puntualmente avvenne.

#### 4. ... e monastica

Che la penitenza tariffata sia la derivazione diretta e l'applicazione ai fedeli d'un codice penale monastico, è un fatto ben noto agli storici e da tutti variamente sottolineato.

Ciò che invece non viene mai detto — forse perché sembra ovvio, o perché non ci si è ancora pensato — è che lo stesso codice penitenziale monastico non è affatto invenzione originale del monachesimo, ma diretta derivazione per imitazione della penitenza canonica, con gli opportuni adattamenti alle esigenze di una comunità di monaci.

**Proprio** da questa mancata costatazione nascono, probabilmente, quelle preoccupazioni teologiche che spingono B. Poschmann, e altri come lui, a un impacciato tentativo di recupero dell'unità sostanziale tra le due forme di penitenza « sacramentale », quella pubblica e quella tariffata, allo scopo di garantirne e di fondarne l'identità teologica.<sup>81</sup> Non ce ne sarebbe stato bisogno se si fosse osservato che ciò che rese possibile prima l'apparire e poi l'affermarsi della nuova disciplina penitenziale era proprio la sua « formale » identità a un tipo di penitenza (quella monastica) a sua volta « formalmente » molto simile, anche se non proprio identica, alla grande penitenza canonica (la paenitentia maior, o insignis di S. Agostino).<sup>82</sup>

Non si è dato cioè abbastanza rilievo al fatto che la disciplina penale monastica, modello e ispiratrice della penitenza tariffata, era essa stessa imitazione miniaturizzata della penitenza canonica solenne. In altre parole: i monaci — il cui status escludeva per definizione la condizione di penitente<sup>83</sup> — avevano ricreato, all'interno del monastero o del cenobio, un codice penale per l'espiazione dei loro peccati e delle trasgressioni alla regola, che

<sup>81</sup> Poschmann, 115-116.

<sup>82</sup> AGOSTINO, Sermoni, 351, 4,7; 352, 3,8 (cf Poschmann, 78).

<sup>83</sup> Discorso ai monaci sulla Penitenza; in Vogel I, 119.

ricalcava da vicino nelle sue linee essenziali la disciplina penitenziale canonica o pubblica. La struttura di questa disciplina penale, abbastanza comune alle diverse Regulae, mostra con evidenza la strettissima affinità con il modello canonico; Ecco un quadro comparativo, molto essenziale, delle due discipline:

### Disciplina monastica

### Disciplina canonica

- a infrazione o peccato
- b confessione all'abate
- c comminazione della scomunica (segregazione dalla vita della comunità) con modi e durata a giudizio dell'abate)
- d actio satisfactionis:
  - privazione della mensa comune (mangeranno più tardi)
  - isolamento (nessuno potrà parlargli)
  - privazione del posto in coro
  - privazione della comunione
  - esclusione dalla chiesa e obbligo di rimanere all'esterno o sulla porta durante l'Opus Dei
  - prostrazione ai piedi dell'abate e degli altri monaci che entrano in chiesa, per chiedere preghiere e grazia

- a peccato
- b confessione al vescovo (o al preposito, o alla comunità)
- c entrata in penitenza e nell'ordo paenitentium con modi e durata a giudizio del vescovo
- d actio paenitentiae:
  - per i recidivi: nessuno potrà sedersi a mensa con il penitente
  - assegnazione d'un posto a parte e posizione genuflessa anche di domenica
  - privazione della comunione
  - esclusione dalla chiesa per la categoria dei flentes (esclusione solo rituale, a quanto sembra)
  - prostrazioni, pianti e preghiere presso i « santi» che entrano in chiesa (Agostino rimprovera chi maltratta i penitenti)

- privazione di vino e olio; digiuni
- battiture
- e satisfactio:
  - riammissione al coro e reintegrazione nella mensa comune e nella vita della comunità, per mano dell'abate.
- astinenza dalla carne e dai cibi grassi; digiuni
- continenza perfetta
- e Riconciliazione: il penitente viene riammesso alla comunione eucaristica a giudizio e per l'imposizione delle mani del vescovo

Indiscutibilmente, una somiglianza che balza all'occhio.

Grazie a questa struttura penitenziale, il monaco che s'era reso colpevole di qualche peccato esterno o di qualche trasgressione alla Regola (talvolta addirittura di sviste o di piccoli « infortuni » di lavoro), sia che tale colpa fosse pubblica sia che fosse rimasta segreta e nascosta, doveva compiere un cammino penitenziale canonico: esattamente auello confessione. su espiazione, reintegrazione. Certo, il suo tempo di espiazione era di norma molto più breve, e poteva essere perfino brevissimo, perché a volte si trattava di mancanze veramente da nulla; inoltre non era presente in questa pratica penitenziale l'angoscia di sapere che è l'ultima possibilità che ti viene offerta. Più che con trepidazione e angoscia, dunque, il monaco viveva la sua penitenza come un'igiene spirituale e ascetica, una scuola di santità e di perfezione mediante il rinnegamento di sé e la perfetta sottomissione alla volontà dell'abate, non come una vera paenitentia. Egli sapeva bene che l'unica vera paenitentia della sua vita era la sua stessa professione religiosa. Ciò naturalmente non gli impediva di prendere sul serio anche le opere della correzione monastica per mezzo della quale, guidato dalla mano dolce e forte dell'abate, egli era condotto a spogliarsi sempre più dell'uomo vecchio e secolare che ancora era in lui e a rivestirsi dell'umiltà perfetta, dell'obbedienza assoluta, della povertà senza rimpianti del vero seguace di Cristo.

Tanto sul serio, anzi, che poteva perfino capitargli di mettere sullo stesso piano le opere, le prerogative e le conseguenze delle due discipline. È ciò che è accaduto all'autore della celebre Regala Magistri che ha goduto di tanta autorità da costituire una

delle fonti dirette della regola di S. Benedetto.

Il testo è fondamentale e merita d'essere conosciuto molto più di quanto non lo sia: « Dopo aver detto piangendo queste cose, subito l'abate lo rialzi con la sua mano, dicendogli: Procura, fratello, di non peccare ancora in futuro, affinché tu non sia costretto a fare una seconda penitenza per questo vizio, perché, ripetendola una seconda volta, si cadrebbe nella setta degli eretici ».<sup>84</sup>

Da questo testo risulta chiaramente che per il Maestro la paenitentia monastica è a tal punto l'equivalente della penitenza canonica che finisce con l'attribuire alla prima le stesse prerogative di unicità e irripetibilità della seconda.

Come giudicare questo passo? Come un grossolano errore teologico, a dir poco clamoroso, del Magister? O come un gigantesco blu/f, cui il Maestro ricorre per dare maggior forza alle sue raccomandazioni? O come un curioso compromesso — un po' bizantino, ma alla fin fine abbastanza sciagurato — tra le esigenze di irripetibilità della penitenza canonica (una sola volta nella vita) e la reiterabilità indefinita della correzione monastica (per ogni tipo di peccato o di trasgressione, sarà permessa una sola penitenza), come lascerebbe capire quel de hoc uitio?

Tutte queste ipotesi sono certamente possibili, ma forse non proprio probabili. In realtà, potrebbe esserci un'altra mani era d'intendere e di spiegare il testo citato: si potrebbe cioè pensare che il Maestro rappresenti un momento di passaggio o, se si preferisce, una fase di sviluppo tra un certo modo tradizionale d'intendere la pratica penitenziale dei monaci e un modo del tutto nuovo che proprio in quel tempo andava formandosi e definendosi.

Ci sia concesso, a questo proposito, di dilungarci un poco, perché sembra che proprio qui si giochi una partita il cui risultato potrebbe essere determinante anche per le sfide che il nostro tempo lancia alla nostra fede. Può darsi che al lettore poco abituato alle analisi critiche ciò che seguirà possa apparire noioso. Egli potrà passare senza danno al capitolo successivo.

<sup>84</sup> Regula Magistri 14, 67-69.

#### **EXCURSUS**

L'ipotesi, cui abbiamo accennato poco sopra, sembra possa essere sostenuta da una rapida indagine sulla terminologia penale e sul modo di vivere e di prescrivere (o consigliare) la confessione negli ambienti monastici occidentali nel sec. V e VI.

Abbiamo condotto tale indagine presso quattro grandi e riconosciuti maestri e padri del monachesimo occidentale: Giovanni Cassiano, lo stesso Maestro, S. Benedetto e S. Colombano.

La pista ci è sembrata molto interessante e meriterebbe un ben ulteriore sforzo di ricerca, se non altro per sapere se il progresso che abbiamo segnalato sopra sia ascrivibile al Maestro stesso, o se la sua voce è unica in un coro più numeroso.

### A) Cassiano

convenzionale punto di partenza le Prenderemo come Istituzioni monastiche di Giovanni Cassiano († 435), sia per la loro intrinseca importanza (Cassiano, ottimo conoscitore del monachesimo orientale, dopo il suo definitivo approdo a Marsiglia, è stato uno dei grandi fondatori e legislatori di quello occidentale), sia per l'influsso che esercitò sui successivi maestri. Per ciò che riguarda il nostro argomento, ci è parso d'individuare nella sua opera una specie di « punto zero », in cui i diversi temi penitenziali e i termini che li esprimono sono usati con l'apparente indifferenza di chi conosce bene la materia di cui tratta, senza forzature né imprecisioni. Nelle Istituzioni, infatti, espressioni come paenitentiam diluere<sup>85</sup> o semetipsum ad satisfactionem submittere<sup>86</sup> non sembrano avere diverso valore. Allo stesso modo egli dirà indifferentemente adsatisfactionis remedia festinare<sup>87</sup>, ad satisfactionem obtulere<sup>88</sup>,vera humilitate

<sup>85</sup> CASSIANO, Istituzioni monastiche IV, 16, 1.

<sup>86</sup> Ibid. XII, 27, 6.

<sup>87</sup> Ibid. IX, 9.

<sup>88</sup> Ibid. II, 13, 2.

subnixus satisfacere<sup>89</sup>; o anche summissa in terram paenitentia.<sup>90</sup> La pratica identità delle due espressioni risulta chiaramente da due esempi in cui esse appaiono dichiaratamente equivalenti: proque hoc digna paenitentia satisfacturus sit<sup>91</sup>, e quod nec Cain fecit post fratricidium paenitere necIudam post proditionem ad satisfactionis remedia festinare."<sup>92</sup> Satisfacere, paenitentiam diluere, paenitentia satisfacere sono evidentemente equivalenti per Giovanni Cassiano.

Tuttavia bisognerà ammettere in lui una certa prevalenza del termine Paenitentia, non solo dal punto di vista quantitativo, ma anche da quello ben più interessante del princeps analogatum, se è lecito ricorrere a questo concetto scolastico: paenitentia appare infatti come il concetto di riferimento, il concetto base; alla paenitentia corrisponde infatti la reconciliatio (o venia, perdono);<sup>93</sup> la paenitentia del monaco dovrà essere anch'essa publica<sup>94</sup>, come publice dovrà anche avvenire la reconciliatio<sup>95</sup>; allo stesso modo, la penitenza dovrà essere proporzionata (digna)<sup>96</sup> al peccato commesso.

Non sembra tuttavia che Cassiano identifichi mai la paenitentia cui si sottomette il monaco con quella cui è sottomesso il peccatore che si assoggetta alla disciplina canonica. Identici possono essere il nome, il ritmo, la struttura, ma non sembra che egli sia mai tentato di assimilare le prerogative dell'una a quelle dell'altra. Che tale identità di termini e di forma potesse comportarne il rischio, una volta in presenza d'un minor rigore concettuale e d'una più approssimativa informazione teologica, non poteva certo essere escluso. Ed è quanto di fatto avvenne con

<sup>89</sup> Ibid. III, 7, 1.

<sup>90</sup> Ibid. II, 16; III, 7, 1.

<sup>91</sup> Ibid. IV, 13.

<sup>92</sup> Ibid. IX, 9.

<sup>93</sup> Ibid. II, 16.

<sup>94</sup> Ibid. II, 15, 2.

<sup>95</sup> Ibid. II, 16.

<sup>96</sup> Ibid. IV, 13.

#### il Maestro.

Cassiano appare così come un momento di raro equilibrio; dopo di lui la strada sembra divaricarsi: due vie in direzioni del tutto diverse e quasi opposte l'una all'altra.

### B) La « Regula Magistri »

La Regula Magistri, con il brano già citato e, per contro, con la netta preferenza accordata al binomio più tipicamente monastico di excommunicatio-satisfactio (complessivamente, tra forma sostantiva e forma verbale, 43 volte per il primo termine e 16 per il secondo, contro un totale di 5 e 1 per il binomio più propriamente canonico di paenitentia-reconciliatio — tra cui un paenitens<sup>97</sup> di notevole importanza —) sembra porsi proprio al crocevia di queste due tendenze.

#### C) Benedetto

I punti di arrivo di queste due opposte direzioni sembrano invece collocarsi in S. Benedetto (nel senso della tradizione) e in S. Colombano (nel senso dell'innovazione).

Il primo purificò la pratica penitenziale dei suoi monasteri da ogni rozzezza teologica e da ogni confusione concettuale. Per lui è evidente che la pratica dell'excommunicatio-satisfactio pratica ascetico-disciplinare una comunità, non un atto che oggi diremmo (con termine fortemente anacronistico rispetto all'epoca) « sacramentale ». Benedetto conosceva troppo bene la prassi penitenziale canonica, quale si svolgeva a Roma, per poter essere anche solo tentato di confondere le due realtà. Tale ricchezza concettuale è espressa adeguatamente dalla stessa terminologia del grande Umbro: nella sua Regola egli non userà mai la parola reconciliatio e solo una volta il sostantivo paenitentia (e un'altra volta la sua forma verbale, ma unita al sostantivo satisfactio: publica satisfactione paeniateat)<sup>98</sup>. Per contro userà ben 39 volte, complessivamente, il binomio excommunicare/actio (12 e 9) satisfacere/actio (9 e 9). Non oseremmo dire che la scelta terminologica « chiara percezione » del problema determinata da una

<sup>97</sup> Regula Magistri 14, 30.

<sup>98</sup> Regula Benedicti 43, 6; 25, 3: « Persistens in paenitentiae luctu».

(probabilmente non esisteva problema); piuttosto essa ci sembra il frutto d'una chiara comprensione delle realtà di cui si tratta, comprensione di cui i termini sono lo specchio fedele.

### D) Colombano

Chi invece porterà all'estremo opposto la seconda via, aperta sempre dal Maestro, è S. Colombano (evidentemente questo nostro modo di parlare si riferisce solo ai dati della nostra inchiesta, ed esclude eventuali apporti diversi o altre primogenitura). Colombano è il grande monaco e missionario irlandese, autore di una Regula monastica e fondatore di monasteri, autore di un Liber Paenitentialis di cui sembra gli si debba riconoscere la paternità almeno per quanto riguarda la parte essenziale dell'opera<sup>99</sup>.

Nemmeno Colombano ha più problemi: il codice penale della sua Regala è un vero penitenziale a uso dei monaci. Le colpe, le infrazioni e i peccati dei monaci vengono esposti con estrema meticolosità, ognuno con la sua pena: tre battiture, sei battiture, 12 salmi, 24 salmi, 50 battiture, un anno o un giorno di penitenza...

La terminologia? Esattamente quella dei penitenziali, tra cui quello che porta il suo nome. Il termine usato è essenzialmente Paenitentia, paenitere, paenitentiam debitumpaenitentiae, frater indigens paenitentia, ita paenitentia eius, anno (quadraginta, septem diebus) paenitere, in pane et aqua paenitere, publica diluere paenitentia. Ripetutamente i monaci sottoposti a penitenza vengono chiamati paenitentes. Non manca qualche rarissimo satisfacere/actio, ma davvero non hanno alcun peso in mezzo a «tanta » paenitentia!Estremamente istruttivo l'inizio del codice penale della Regola: Diversitas culparum diversitatis paenitentiae medicamento sanari debet<sup>100</sup>. È lo stesso concetto che apre anche il Penitenziale di Colombano: Paenitentia vera est, paenitenda non admittere, sed admissa deffere. Sed quia hanc multorum fragilitas, ut nondicam omnium, rumpit, mensurae nascendae sunt paenitenziae. 101 La sensazione è

<sup>99</sup> Vogel II, 51-52.

<sup>100</sup> COLOMBANO, Regula coenobialis 10.

<sup>101</sup> ID., De poenitentiarum mensura taxanda liber, 1.

nettissima: i due codici parlano della medesima realtà, dei peccati e della penitenza per i peccati in ordine alla loro remissione e perdono. Che poi si tratti di peccati più o meno gravi, più o meno legati a modi di vivere diversi, quali dovevano esserlo necessariamente quello dei monaci e quello dei semplici fedeli, questo comporterà solo una differenza di sanzioni, ma non una differenza nell'atteggiamento interiore verso il peccato stesso, perché sia il peccato grave sia quello leggero vanno vinti e curati con la stessa medicina: con l'umile confessione e con la penitenza fervorosa. « E dunque, fratelli, così è stato stabilito dai santi Padri, che noi facciamo confessione di tutti i nostri peccati, non solo di quelli capitali (ut demus confessionemde omnibus, non solum capitalibus criminibus) ma anche delle negligenze maggiori: perché la confessione e la penitenza libera dalla morte (quia confessio et paenitentia de morte liberat). Dunque nemmeno gli stessi peccati leggeri vanno trascurati nella confessione (Ergo nec ipsa parva a confessione sunt negligenda peccata) »<sup>102</sup>.

È un testo importante, una vera charta della nuova penitenza: la confessione e la penitenza liberano dalla morte (e questo si sapeva già), ma ora anche i peccati leggeri e le semplici imperfezioni, come lo sono la maggior parte delle colpe elencate nel lunghissimo elenco (il codice penale occupa circa la metà dello spazio di tutta la Regola di Colombano), andranno confessati e sottoposti a penitenza; e questo più per una ragione ascetica e« preventiva » che per una vera necessità di espiazione. Questo, almeno, lascia intendere la continuazione del brano sopraccitato:« perché, come è stato scritto, "chi trascura le piccolezze, a poco a poco viene travolto": perciò si faccia confessione (ut deturconfessio) prima della mensa, prima di coricarsi, o a chiunque sarà facile farla (vel unicuique fuerit facile dare) »<sup>103</sup>.

E) La confessione dei pensieri e delle colpe nella tradizione monastica

Non si faticherà a riconoscere in questa raccomandazione di

<sup>102</sup> ID., Regala coenobialis 10

confessione assidua e minuziosa delle colpe e delle mancanze l'eredità della tradizione monastica orientale, quale l'aveva fatta conoscere e tramandata l'opera di Cassiano. Ma quanta strada s'era fatta da allora!

Pochi autori parlano infatti con tanta ammirazione della confessione spontanea di peccati e tentazioni come Giovanni Cassiano nelle sue Conferenze. Ma non c'è dubbio che la confessione di cui parla Cassiano è la confessione dell'asceta, di colui cioè che vuol progredire nella via della perfezione e che, non fidandosi della propria capacità di discernimento, preferisce affidarsi al giudizio dell'anziano (senior) Tale confessione è al tempo stesso una direzione spirituale e una vittoria contro l'orgoglio, un'umiliazione salutare che comporta come frutti il superamento della tentazione e la liberazione dall'affetto che ancora lega al peccato commesso; come tale produce la disfatta del demonio il quale, proprio quando si vede scoperto, sa di essere praticamente sconfitto della tentazione.

Sulla confessione delle colpe che dovranno essere sottoposte a penitenza, Cassiano non insiste. Il concetto che S. Agostino enuncia nella sua Regola, al c. 29, secondo cui il peccato confessato merita il perdono e la preghiera dei fratelli, e insieme il condono della pena da scontare, non trova spazio nell'opera del suo contemporaneo<sup>107</sup>.

Altrettanto entusiasta dei benefici della confessione dei peccati e dei pensieri segreti è il Maestro, ma ancora una volta questi risulterà impacciato e grossolano. La confessione dei pensieri cattivi al preposito o all'abate, nella Regala Magistri, è un capolavoro di improntitudine e di banalità<sup>108</sup>. Ma anche per il Maestro il discorso riguarda più la confessione dei pensieri

<sup>104</sup> CASSIANO, Conferenze II e XX.

<sup>105</sup> Ibid. II, 2. 13; IV, 9.

<sup>106</sup> Ibid. II. 10.

<sup>107</sup> Chiunque poi si fosse spinto tanto avanti sulla via del male da accettare da una donna lettere o piccoli doni, se lo confesserà spontaneamente gli sia perdonato e si preghi per lui; se invece sarà scoperto e convinto di peccato, allora sarà punito più severamente, a giudizio del presbitero o del preposito » (AGOSTINO, Regula 29).

<sup>108</sup> Regula Magistri 15.

segreti in ordine alla vittoria sulle tentazioni che non l'acquisizione d'un merito in vista d'una riduzione o della completa estinzione della pena.

Ancora una volta, S. Benedetto porterà un contributo alla chiarezza distinguendo due casi ben precisi: nel caso di una infrazione esterna contro la Regola, la disciplina e l'ordine nel monastero, se il monaco confesserà spontaneamente la sua colpa, sconterà una penitenza minore di quella che avrebbe scontato se la sua colpa fosse stata conosciuta per altra via. Bene-detto accetta dunque, almeno in parte, il principio agostiniano. <sup>109</sup>

Se invece si tratterà di un peccato segreto, intimo («in foro interno », diremmo noi), allora tutto dovrà assumere un andamento diverso. Con infinita eleganza e con pochissime parole Benedetto affronta e risolve il problema: « Se invece si tratta della causa segreta d'un peccato interiore (Si animae veropeccati causa fuerit latens), la riveli soltanto all'abate o agli(a uno degli) anziani spirituali, tale che sappia curare le proprie e le altrui ferite, senza scoprirle e renderle pubbliche (tantumabbati aut spiritalibus senioribus patefaciat, qui sciat curare et sua et aliena vulnera, non detegere et publicare) »<sup>110</sup>.

Benedetto dunque distingue nettamente tra le due confessioni; esse non sono affatto equivalenti: una è in ordine a una pena da scontare, e come tale è un momento di una attività di ordine giudiziale e vendicativa con fini essenzialmente di dissuasione e perfino di repressione; l'altra invece mira a curare una ferita arrecata dal demonio e perciò dovrà rimanere rigorosamente segreta, come segreto era il peccato che l'ha provocata. Quest'ultima confessione non è più d'ordine giudiziale, ma essenzialmente di natura ascetica; non invoca una pena, ma piuttosto la carità della preghiera e la saggezza del consiglio. Ancora una volta è Benedetto colui che meglio interpreta la grande lezione ascetica del monachesimo e la traduce in legislazione.

E ancora una volta Colombano si colloca sul versante

<sup>109</sup> Cf A. DE VOGÜÉ (a cura di), La Règle de Saint Benôit. Tome V: Commentaire historique et critique (= Sources Chrétiennes, 185), Paris 1971, pp. 822-826.

<sup>110</sup> Regala Benedicti 46, 5-6. Sulla confessione dei peccati segreti in Cassiano, Agostino, Il Maestro e Benedetto, cf A. SANTANTONI, La confessione dei pensieri e delle colpe segrete nella «Regala Benedicti», inBenedictina 28 (1981) 647-680: « S. Benedetto agli uomini d'oggi ».

diametralmente opposto a quello di Benedetto e della tradizione che nel grande patriarca umbro s'esprimeva. Per Colombano la confessione da sola non poteva essere sufficiente, così come non poteva esserlo la penitenza da sola: è con la confessione e con la penitenza (soddisfazione) che siamo liberati dalla morte, afferma Colombano all'inizio del suo codice penitenziale; dunque non con la sola soddisfazione né con la sola confessione. Per Colombano la confessione sembra essenzialmente in funzione di una pena da scontare.

A chi dovrà essere fatta tale confessione? Cassiano diceva al senior; il Maestro all'abate o al preposito; Benedetto mette insieme il meglio: all'abate o al senior spiritalis. E Colombano? La sua risposta, se di risposta si tratta, ci stupisce non poco: cuicumque fuerit facile dare.<sup>111</sup>

Cosa vuol dire? Non siamo in grado di dare una risposta motivata criticamente, ma il sospetto è grande: in questo capitolo non si fa nessun accenno alla persona del destinatario della confessione, solo questo straordinario: cuicumque fueritfacile dare: a chiunque rimarrà facile farla! Qualsiasi monaco?Qualsiasi confratello? E chi assegnerà la penitenza da scontare? Potrà darla chiunque? E come avverrà la riconciliazione?

Ci viene in parte in aiuto, a questo proposito, il recente contributo di C. Vogel sui rituali della penitenza tariffata. Egli avanza tre ipotesi di cui solo la prima sembra da escludere:

- Il peccatore-penitente « s'impone lui stesso la propria penitenza, in conformità alle tariffe contenute nel libro penitenziale che egli può avere tra le mani». Tale uso, possibile in teoria, sembra in realtà da scartare, dice l'Autore, poiché i penitenziali erano libri « riservati» e non potevano dunque andare in mano a tutti.
- Il peccatore dopo la sua confessione si vede imporre la penitenza, fatta la quale, automaticamente, potrà sentirsi assolto e riconciliato. Non mancherebbero testimonianze in tal senso. Che tale uso sia realmente invalso C. Vogel lo lascia intendere, pur

<sup>111</sup> COLOMBANO, Regula coenobialis 10.

<sup>112</sup> C. VOGEL, Les rituels de la Penitence tarifée, in: AA.VV., Liturgia, opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S.E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70° compleanno, Edizioni Liturgiche, Roma 1982, pp. 419-422.

non dicendolo esplicitamente.

• Il terzo modo, certamente praticato e forse il più comune, prevedeva che il peccatore in un primo colloquio con il confessore esternasse i suoi peccati e si sentisse imporre la penitenza. In un secondo incontro, il penitente avrebbe riferito sulla penitenza da lui sostenuta e si sarebbe visto concedere l'imposizione delle mani e la riconciliazione.

Questa (o queste) la prassi normale, non dimenticando però che accanto a questa fioriva un'altra pratica della confessione, indipendentemente dalla pratica delle opere della penitenza: la confessione ai laici, ai monaci non presbiteri, alle religiose, e perfino agli oggetti di valore come la spada, o agli animali domestici e nobili come il cavallo<sup>113</sup>, specialmente in assenza del sacerdote<sup>114</sup>.

È evidente che alla base di tale pratica, presumibilmente straordinaria, era l'altissima considerazione di cui godeva la confessione come atto penitenziale e di purificazione in quanto tale, indipendentemente dall'identità di colui che riceveva la confessione. « Purché ci si confessi », si direbbe; o, con S. Colombano, cuicumque fuerit facile dare. Sembra certo, ad ogni modo, che almeno per il momento, il « chi » doveva ascoltare e ricevere la confessione non faceva problema.

Ma nel 589 il III sinodo di Toledo ci dice già che la penitenza nelle Chiese di Spagna veniva chiesta di regola ai presbiteri e che anche tale « arbitrio » viene condannato dai Padri conciliari.

Non poté trattarsi però che d'una protesta sterile e velleitaria. Di fatto già da tempo, chi « dava la penitenza » (nel senso classico e canonico di ammettere alla penitenza) e riconciliava i penitenti, anche nelle Chiese del continente, erano proprio i presbiteri: da quando cioè a chiedere la penitenza erano soprattutto i moribondi. Non è pensabile che il vescovo potesse

<sup>113</sup> Ibid., p. 420, nota 2.

<sup>114</sup> Ernost, duca di Alemania, è colpito a morte, per caso, durante una battuta di caccia) « Ora non c'era sul posto nessun sacerdote a cui potesse confessare i suoi peccati. Ernost chiese a uno dei suoi uomini di avvicinarsi e di tenere le veci del sacerdote. Quando vide l'uomo accanto a sé... palesò in pubblico tutto quello di cui si ricordava; poco dopo spirò... Non disprezzate mai i rimedi salutari che (questo episodio) v'i ispirerà ed insomma, chiunque possa essere il confessore, chierico o laico, il peccatore non tardi a fare una confessione contrita, per trovare in cielo un intercessore propizio» (TIETMARO DI MERSEBURG, Cronacal,7,10; in Vogel II, 123-124).

correre dappertutto. Di qui le preoccupazioni e le riserve di certi concili: i preti concedano la penitenza e diano il viatico, ma non impongano le mani per la riconciliazione, cosa che solo il vescovo potrà fare in caso d'eventuale guarigione e dopo che il penitente avrà assolto i suoi doveri di penitenza<sup>115</sup>. Ma tali preoccupazioni non erano avvertite dovunque allo stesso modo, e piano piano, divenendo sempre più « ordinari» i casi cosiddetti straordinari, si finì col passarci sopra completamente e il presbitero si avviò a diventare anche lui ministro ordinario del sacramento della Penitenza.

\* \* \*

Questo, per grandi linee, l'itinerario compiuto dalla pratica penitenziale, dalla Roma del Pastore di Erma e dall'Africa di Tertulliano cattolico e di Origene fino all'Irlanda di Colombano, passando per il meridione della Francia.

Del resto, una volta introdotto il principio che le prerogative della penitenza canonica e della correzione monastica si equivalevano (come era avvenuto presso il Maestro), è ovvio che il passo fino a giungere a una pratica identificazione delle due discipline non poteva più tardare troppo. La stessa cosa sarebbe accaduta ai due tipi di confessione che coesistevano con le due forme penitenziali: prima o poi dovevano pur finire con il fondersi in una sola. Sarebbe bastato che da qualche parte si fosse verificato un vuoto, un cedimento della prima forma, e la seconda ne avrebbe subito approfittato per subentrarle.

E così avvenne: là dove la penitenza pubblica non era mai stata praticata, la nuova forma (penitenza tariffata) non trovò ostacoli per il suo trionfo. Così si chiudeva il cerchio: la penitenza monastica, nata a immagine e somiglianza di quella canonica, in seguito alla decadenza di questa, era rimasta la sola a continuare a essere praticata; ovvio che toccasse proprio a lei di offrire il modello per la nuova forma penitenziale della Chiesa.

<sup>115</sup> Concilio di Orange (441), c. 3; Raccolta del cosiddetto II concilio di Arles (442-506), c. 28. Altri ritenevano che in punto di morte si potessero anche imporre le mani (Statuta Ecclesia Antiqua, c. 20; cf anche Poschmann, 93-97): una specie di riconciliazione «sub conditione», si direbbe oggi, in opposizione alla absolutissima reconciliatio di cui parla il concilio di Vaison (442), c. 2 (Vogel I, 171, traduce: riconciliazione definitiva).

# CAPITOLO V OSTACOLI E TRIONFO FINALE PER LA PENITENZA TARIFFATA

Se non era stato senza contrasti l'avvento della prima forma di penitenza canonica; se alcuni « maestri» (come li qualifica il Pastore di Erma) avevano accusato di lassismo la paenitentia secunda unica e irripetibile; se Montano e i suoi seguaci, tra cui il grande Tertulliano, avevano accusato la Chiesa di tradire le sue origini e di farsi complice del peccato svendendo il perdono ai peccatori, non era certo pensabile che la nuova forma penitenziale potesse essere accolta nella Chiesa senza suscitare obiezioni e incontrare resistenze.

La prima, la più celebre, la conosciamo già: è quella dei Padri del III concilio di Toledo (589), che con durezza respingono la nuova forma penitenziale definendola immonda e presunzione esecrabile.

Ma la condanna della Chiesa ispanica dovette risultare del tutto inadeguata a frenare la marcia trionfale della nuova disciplina attraverso tutta l'Europa. Dalla seconda metà del sec. VI, infatti, i penitenziali, libri contenenti liste di peccati e di appropriate a uso dei confessori (presbiteri), incominciano a moltiplicarsi per tutta l'Europa latina. Contemporaneamente sorgono e si diffondono, con la stessa rapidità, liste di commutazioni penitenziali. Proprio per questo sarebbe inesatto considerare la commutazione come una sorta di degenerazione del sistema tariffario. Essa sembra piuttosto connaturale al sistema, e anzi, a nostro avviso, una delle ragioni determinanti del suo successo. L'uso germanico del Wehrgeld (o Wergeld, composizione o riscatto legale delle pene) può ben aver contribuito a far passare per legittima l'idea d'un riscatto o commutazione della tassazione per i peccati.

La condanna del Toledo III rimase comunque ampiamente inefficace almeno nell'economia generale della storia di questo sacramento, e appena una sessantina d'anni più tardi i vescovi delle Gallie, riuniti in concilio a Chalon-sur-Saòne (647-653) faranno esattamente il contrario dei loro fratelli e predecessori ispanici: accetteranno, cioè, e approveranno l'uso ormai corrente della penitenza tariffata: « Per quanto riguarda la penitenza, che è la medicina dell'anima, la crediamo utile a tutti gli uomini: e tutti i sacerdoti (sacerdotes) sono concordi nell'acconsentire a che i sacerdoti (a sacerdotibus), udita la confessione, impongano ai penitenti una penitenza » (c. 8)<sup>116</sup>.

Questo testo presenta dei problemi<sup>117</sup>, ma non tali da impedirci di coglierne il senso fondamentale: l'universitas sacerdotum è d'accordo nel ritenere utile una disciplina penitenziale che prevede una confessione fatta al sacerdote e una penitenza imposta da questi al penitente.

Ancora un secolo più tardi (742), il primo concilio germanico, il concilio di Austrasia (regioni orientali del regno merovingio, con le città di Magonza, Spira e Worms) 'stabilisce che ogni prefetto dell'esercito potrà avere « con sé un sacerdote per ricevere la confessione dei soldati e per imporre la penitenza da compiere » (can. 2)<sup>118</sup>.

Si sarebbe tentati a questo punto di pensare che i giochi potevano ormai essere fatti e che il trionfo della nuova disciplina penitenziale poteva considerarsi definitivo. Ma non era così. Le cose non sono mai così semplici nella storia dell'uomo. Un'idea o una prassi non muoiono mai senza sussulti e senza ritorni improvvisi di fiamma. Così fu anche per l'antica penitenza canonica.'

<sup>116</sup> Concilio di Chalon-sur-Saòne (647-653), can. 8; in Vogel II, 155-156.

<sup>117</sup> Il testo non manca di ambiguità: chi sono i primi e chi i secondisacerdotes di cui si parla? Et ut paenitentibus a sacerdotibus data confessione indicatur paenitentia, universitas sacerdotum noscitur consentire. Alcuni (Ramos Regidor, chipioni) eliminano il problema ricorrendo a una forma verbale impersonale e omettendo nella versione l'a sacerdotibus; altri (Vogel, Poschmann) leggono nell'universitas sacerdotum l'unanimità dei Padri conciliari. Questa Seconda interpretazione non è priva essa stessa di'difficoltà: innanzi tutto, perché si passerebbe in cosi breve spazio, a due significati tanto diversi della stessa parola? E poi non potrebbe apparire troppo restrittiva? Quell'universitas non potrebbe indicare un consenso più largo e più universale ancora?

#### 1. Al rogo i penitenziali!

La riforma carolingia rappresentò certamente un fecondo m0mento di ripresa per il culto e la vita liturgica e teologica nei paesi franchi. Lo stesso Carlomagno s'interessò personalmente e guidò con impegno l'opera di riforma. Capitolati, concili, nuovi libri liturgici, grandi figure di spicco nel panorama della cultura medievale: furono questi i punti di forza di quel programma riformatore.

In questo generale movimento di rinascita che Carlo il Grande volle condurre all'insegna dell'unità con Roma, anche la disciplina penitenziale rimase ovviamente coinvolta. E certo non a sproposito.

L'incredibile proliferazione di libri penitenziali e di liste di commutazione, la pratica inesistenza di criteri comuni di valutazione, la confusione o anche l'anarchia determinatasi con la comminazione di pene severissime e di pene molto più miti per gli stessi delitti a seconda dei criteri di ciascun compilatore e di ciascun confessore, la gravità degli abusi da parte di confessori senza scrupoli che si servivano della discrezionalità loro lasciata dai libri e dai decreti sinodali per assicurarsi vantaggi materiali anche cospicui dalle commutazioni (soprattutto in denaro), portarono molti vescovi e interi concili a rimpiangere il buon tempo antico e a decidere la fine della prassi più recente. Voci isolate di pastori e voci collegiali di sinodi s'incontrarono nella stessa richiesta: basta con i penitenziali, si diano alle fiamme gli infami libelli, si torni al rigore antico.

Naturalmente non mancarono voci per il controcanto: ogni parroco abbia piuttosto il suo penitenziale, magari stando bene attento che sia approvato e di solida autorità, perché non tutti i penitenziali hanno lo stesso valore.

Eco fedele di questo profondo disagio è il carteggio tra il vescovo di Reims, Ebbone, e Alitgario, vescovo di Cambrai (ca.830). Il primo (preoccupato del fatto « che le tasse penitenziali contenute nei libretti che sono tra le mani dei nostri sacerdoti sono talmente confuse, differenti, contraddittorie tra di loro e sprovviste di ogni autorità che è quasi impossibile applicarle. Ne consegue che i confessori non possono venire incontro ai bisogni dei fedeli che ricorrono al rimedio della penitenza, sia a causa dell'anarchia che regna nei penitenziali sia

a causa del loro poco discernimento ») chiede al secondo di voler scrivere un penitenziale più accurato e affidabile. Alitgario acconsentirà alla richiesta e scriverà il penitenziale che va sotto il suo nome.

Come Ebbone, anche altri vescovi erano preoccupati per le stesse ragioni: bisognava far sì che ogni prete avesse il suo penitenziale e che tale penitenziale fosse buono e autorevole, e che il prete fosse poi in grado di usarlo correttamente e di applicarlo con giustizia.

Di tale preoccupazione sono eco la Capitolare di Carlomagno dell'802, relativa agli esami del chierico (can. 4), e la Capitolare ecclesiastica, c. 15 (810-8137). Anche il concilio di Reims e il concilio di Tours, tutt'e due dell'813, riaffermano tale esigenza<sup>120</sup>.

Ma contro questa ragionevole aspirazione a riportare un po' d'ordine e di chiarezza in questo mare magnum di pene e riscatti ed equivalenze profondamente differenti tra di loro, un'altra tendenza più radicale, più estremista dell'altra, chiedeva letteralmente il rogo per questi infami libelli, causa e origine di tanta confusione, e l'intervento del braccio imperiale per ristabilire l'ordine compromesso, restaurando l'antica penitenza pubblica.

Proprio da Chalon-sur-Saòne, da dove circa 160 anni prima era venuta la prima approvazione della nuova disciplina chela storia ricordi, veniva ora il primo segnale" della protesta: « La penitenza deve essere imposta, come abbiamo detto, ai peccatori pentiti, secondo l'antico uso canonico, eliminando e rigettando senza compromessi i libretti chiamati penitenziali, i cui errori sono evidenti e gli autori poco degni di fede »<sup>121</sup>.

Errori dunque, e scarsa autorità degli autori. Ma su tutte, l'accusa principale, quella di lassismo: « Impongono espiazioni da nulla e insolite per i peccati gravi».

Gli fa eco, 16 anni più tardi, il concilio di Parigi, il quale lancia la santa crociata: al fuoco i penitenziali! « A tutti noi è sembrato necessario che ogni vescovo faccia cercare nella sua diocesi questi opuscoli non autentici e li faccia bruciare ». Torna anche

<sup>119</sup> EBBONE DI REIMS, Lettera ad Alitgario (ca. 830); in Vogel II, 157.

<sup>120</sup> Cf Vogel Il, 158.

<sup>121</sup> Concilio di Chalomsur-Saòne (813), can. 38; in Vogel II, 159.

per i Padri di Parigi la medesima preoccupazione: i peccati rimangono impuniti! « Finora, a causa della negligenza dei confessori e a causa della loro ignoranza, molti delitti sono rimasti senza castigo, il che, certamente, è occasione di rovina per le anime »<sup>122</sup>.

E poiché era facile prevedere che sarebbe mancata sia la collaborazione e l'obbedienza del clero, sia la forza nei vescovi per attuare un simile programma, i vescovi di Chalon non esitano a invocare l'aiuto del braccio imperiale perché il peccatore, la cui colpa è pubblica, faccia pubblicamente penitenza e venga Scomunicato e poi riconciliato secondo le sue opere, seguendo i regolamenti canonici.

Questo passo è importante anche per un altro motivo: esso enuncia con chiarezza un principio caratteristico della disciplina penitenziale nell'età carolingia: a peccato pubblico, penitenza pubblica; a peccato segreto, penitenza privata. Teodulfo d'Orléans († 821) ribadisce tale principio con ancor maggiore chiarezza nei suoi Capitolari<sup>123</sup>, e Rabano Mauro († 856) ne dà anche la ragione: « Se la colpa è pubblica, conosciuta da tutti e ha scandalizzato tutta la comunità cristiana, si impongano le mani sul peccatore all'ingresso del coro (è l'inizio della penitenza pubblica). Se invece le colpe rimangono segrete e i peccatori le confessano spontaneamente al sacerdote o al vescovo solo, la penitenza dovrà anch'essa rimanere segreta... In questo modo le persone deboli nella chiesa non saranno scandalizzate, vedendo espiazioni pubbliche di cui ignorano il motivo »<sup>124</sup>

# 2. Sterilità degli sforzi restauratori

Ma neppure questi violenti attacchi e la volontà di riforma che li ispirava riuscirono a fermare la marcia vittoriosa della penitenza tariffata. Né concili, né sinodi, né vescovi zelanti dell'antico rito riuscirono a impedire che avvenisse quello che

<sup>122</sup> Concilio di Parigi (829), can. 82; in: Vogel II, 160.

<sup>123</sup> TEODULFO D'ORLÉANS, Capitolari per i parroci della diocesi, c. 30; in Vogel II, 161.

<sup>124</sup> RABANO MAURO, Dell'istruzione dei chierici, all'arcivescovo Astolfo, II, 30; in Vogel 11,162.

doveva avvenire. Troppo gradita era la nuova disciplina a preti e a fedeli, perché potesse essere cancellata con un semplice decreto. E comunque non certo in favore del ritorno a un passato severo e terrificante nel suo rigore e nel suo principio fondamentale: una volta sola!

Essa cadrà, ma da sola, e non per ridar posto all'antica prassi, bensì per cedere il passo a un'altra forma ancora « più facile », ancora più gradita, perché lasciava cadere del tutto le opere della penitenza, riducendole a qualche preghiera o a qualche mortificazione di pochissimo conto.

Ancora una volta le cose non succederanno tutte in una volta, ma avranno bisogno di tempi lunghi per maturare. Già nel sec. IX era discretamente diffuso — e per tutto il secolo successivo si andrà sempre più affermando — un nuovo modo di fare, ancora più « favorevole » al penitente, « complici»,ancora una volta, i preti: la riconciliazione viene data al penitente subito dopo la confessione, prima di compiere le opere dell'espiazione penitenziale.

Il principio, per sé, non era nuovissimo: già dai tempi della penitenza pubblica, in casi di necessità era ammessa la riconciliazione in previsione delle opere che sarebbero seguite, se avessero potuto seguire (pericolo di morte). La novità era dunque solo in un'applicazione molto più larga del « caso di necessità », includendo nel concetto di « necessità » anche il disagio, talvolta oggettivamente grave, di dover tornare dal prete una volta scontata la pena a domandare la riconciliazione per i peccati già espiati. Il viaggio poteva anche essere lungo, disagiate, pericoloso, e i giorni che sarebbero intercorsi tra le due visite al sacerdote potevano essere, grazie al sistema delle commutazioni e del riscatto, anche molto pochi. Perché non semplificare?

Confessione rappresentasse essa stessa una forma sufficiente di penitenza e dunque di espiazione. L'intuizione agostiniana di cui sopra abbiamo fatto. cenno, ora sembra portare i suoi frutti maturi. Alla radice di questo valore espiatorio della confessione è la « vergogna », o umiliazione che essa provoca nel penitente. Tale umiliazione è una pena abbastanza pesante per meritare il perdono dei peccati anche solo per se stessa. Ma questo sarà uno stadio successivo, cui si arriverà solo dopo il Mille. Certo non dovettero essere molti quelli che compresero dove avrebbe

portato la nuova facilitazione che andava via via introducendosi nella vita della Chiesa! niente meno che alla decadenza di un principio, intangibile per secoli: « Senza l'astinenza e il digiuno imposto secondo le leggi della Chiesa nessun peccato potrebbe essere perdonato »<sup>125</sup>.

Certo, a voler essere rigorosi, il principio rimane, ma è la sua estensione o applicazione che risulta profondamente rinnovata e ampliata. Si mettano a confronto le parole appena citate del concilio di Cloveshoe e queste parole dell'anonimo autore del celebre trattato De vera et falsa paenitentia (sec. XII), e si avrà il senso della distanza percorsa: « Mediante l'accusa fatta in persona al sacerdote, mediante la vittoria che il peccatore riporta sulla vergogna che prova, mediante il timore che sente dell'ira di Dio, si opera il perdono... Il peccatore che, dominando la sua vergogna, non nasconde nulla al rappresentante di Dio circa quello che ha fatto, ha già compiuto una grande parte della sua espiazione. Siccome la vergogna è per se stessa una grande punizione, colui che ha vergogna per piacere a Cristo diviene degno del perdono. Ne consegue che se il peccatore si confessa a parecchi sacerdoti, otterrà tanto più facilmente la remissione dei suoi peccati. Parecchi confessori possono di più per il peccatore e sono più potenti per venire in aiuto a coloro che si accusano »<sup>126</sup>.

facilmente comprende allora le come mortificazione corporali diventare potessero sempre meno pesanti, sempre più « da nulla », come avrebbe detto il già citato concilio di Chalon dell'81}. Si comprende anche come la nuova forma risultasse ancor più gradita della stessa penitenza tariffata e come alla fine le risulterà agevole soppiantarla del tutto. Che poi la stessa penitenza tariffata incontrasse difficoltà già molto prima, ce lo testimonia Alcuino: « Si dice che nessun laico vuol confessare i suoi peccati ai sacerdoti... »127. E Alcuino muore appena nell'804!

In definitiva si può dire che la fase successiva della storia della Penitenza è quella del passaggio da una confessione, strumentale all'imposizione delle opere della penitenza, a una confessione

<sup>125</sup> Concilio di Cloveshoe (747), can. 26; in Vogel Il, 162.

<sup>126</sup> Lettera a una religiosa sulla vera e falsa penitenza, 10; in Vogel II, 137.

<sup>127</sup> ALCUINO, Lettera 112 ai cristiani della Settimania; in Vogel II, 115.

che è essa stessa opera di penitenza, anzi l'opera penitenziale principe. Ciò non l'avrebbe certo sottoscritto né Erma, né Tertulliano, né Origene, né lo stesso Agostino, né i vescovi di Toledo, né quelli di Chalon-sur-Saòne, né quelli di Parigi...

I monaci avevano intuito il valore catartico e ascetico della confessione, così pure Agostino; ma l'applicazione che ne avevano fatto era stata solo limitata ai peccati segreti. Ci vollero secoli perché la Chiesa si appropriasse di quell'intuizione, facendone il centro d'una nuova prassi e d'una nuova teologia della Penitenza. Ma di tutto questo, e dei problemi connessi a questo successivo stadio, non è nostro compito né intenzione trattare.

#### 3. La confessione a Dio solo

Noi infatti ci fermeremo qui con la nostra carrellata storica. Andare oltre significherebbe travalicare di molto i confini di questo che è e deve restare un opusculum, cioè una piccola opera, o forse anche un'opera « da poco ». Una sola cosa ci sarà da aggiungere per rendere completo il quadro della situazione in questo momento della storia del sacramento della Penitenza, e cioè il cenno a un'altra forma penitenziale ugualmente ammessa durante questo periodo. Essa non gode della dignità del sacramento, e tuttavia una panoramica storica sarebbe gravemente lacunosa se non ne facesse cenno alcuno.

Sono ancora i Padri del concilio di Chalon-sur-Saòne (813) andarcene notizia con una chiarezza abbacinante per i nostri occhi, troppo abituati ai distinguo e alle mezze luci della sintassi e del lessico teologici. Il testo è tanto importante che va citato per intero:

« Certuni dicono che bisogna confessare i propri peccati a Dio solo; altri, che bisogna confessarli ai sacerdoti: i due usi, in vigore nella Chiesa, sono una sorgente di grandi benefici. Cosi noi confesseremo i nostri peccati a Dio solo —-a Dio che solo ce lì rimette — e diremo con Davide: "Ti ho fatto conoscere il mio peccato, non ho nascosto la mia iniquità. Ho detto: 'Voglio confessare a Dio le mie trasgressioni' e tu hai rimesso l'iniquità del mio peccato" (Sal 31,5).

D'altra parte, secondo le istruzioni date dall'apostolo (Gc 5), noi confesseremo le nostre colpe gli uni agli altri per essere

riconciliati. La confessione fatta, a Dio solo ci purifica dai nostri peccati; quella che facciamo ai sacerdoti ci insegna come purificarci dai nostri peccati. Dio autore e dispensatore della salvezza ci concede il perdono, ora per l'operazione della sua potenza invisibile, ora per opera dei medici dell'anima (i confessori) »<sup>128</sup>.

Per intendere bene la portata di questo canone, per non essere tentati di considerarlo un frutto estemporaneo d'un concilio Velleitario e in fondo impotente, sarà necessario ricollegarlo ai grandi testi di Cassiano, di Cesario di Arles, d'Origene, e cioè a tutta quella corrente di pensiero e di vita ascetica che non ha mai legato il perdono divino a un solo carro, al carro della disciplina vigente, ma che ha riconosciuto e rispettato la ricchezza e la fantasia della misericordia divina offerta in cento modi al cuore del peccatore.

Straordinario, certamente, il principio enunciato dai Padri di Chalon: « La confessione fatta a Dio solo ci purifica dai nostri peccati; quella che facciamo ai sacerdoti ci insegna come purificarci dai nostri peccati ». Appare anche chiarissimo il concetto della sovrana libertà di Dio nel donare il suo perdono: « Dio, autore e dispensatore della salvezza, ci concede il perdono, ora per l'operazione della sua potenza invisibile, ora per opera dei medici dell'anima ».

L'interessante sta poi nel fatto che una tale affermazione non è posta così, a semplice scopo edificatorio, come un pio pensiero nel corso d'una bella catechesi penitenziale, ma è messa nel preciso contesto d'un dibattito teologico in atto, e dunque assume il peso d'un pronunciamento pastorale, ufficiale e impegnativo: « Certuni dicono che bisogna confessare i propri peccati solo a Dio; altri, che bisogna confessarli ai sacerdoti ».

Ahimè, quanto poco originali sono le vicende umane! Da allora sono passati circa 1170 anni e ancora siamo allo stesso punto. Ancora oggi i due partiti dei «falchi» e delle « colombe » si contendono il monopolio della misericordia di Dio.

I Padri di Chalon, dopo averne discusso tra loro, stabiliscono che « i due usi, (entrambi) in vigore nella Chiesa, sono (entrambi) una sorgente di grandi benefici »: inciso preziosissimo, poiché ci permette di sapere che all'inizio del sec. IX, l'uso della

<sup>128</sup> Concilio di Chalon-sur-Saòne (813), can. 33; in Vogel II, 164.

confessione a Dio solo era ancora largamente praticato e aveva la sua rispettabile schiera di sostenitori e il suo pieno diritto di cittadinanza. I Padri di Chalon, addirittura, rinunciano a stabilire gerarchie e superiorità tra le due confessioni: entrambe portano grandi benefici.

Ma come si comporterebbero loro stessi, o cosa consiglierebbero ai loro fedeli? Tutt'e due le forme, naturalmente. E secondo logica, si direbbe anche. Perché, infatti, se tutte e due sonodi grande giovamento per l'anima, perché bisognerebbe rinunciare all'una per limitarsi all'altra? « Così noi confesseremo i nostri peccati a Dio solo — a Dio che solo ce li rimette D'altra parte, secondo le istruzioni date dall'Apostolo, noi confesseremo le nostre colpe gli uni agli altri (Gc 5,16) per essere riconciliati».

Tale modo di pensare era un fatto isolato? C. Vogel assicura di no: « Si potrebbero citare senza fatica, numerosi testimoni in questo senso. Nella Chiesa antica, come pure nell'alto Medioevo ed anche nei libri penitenziali, l'accusa dei peccati fatta a Dio solo, la confessio Deo solo, non è mai stata contestata »<sup>129</sup>. Noi ci limiteremo a riportare un testo di Lanfranco, arcivescovo di Canterbury († 1089), per dimostrare come questa convinzione sia stata tutt'altro che una moda passeggera nella Chiesa: « E se non si trova nessuno a cui confessarsi, non bisogna però disperare, poiché i Padri sono d'accordo nel dire che basta confessarsi a Dio ». E Lanfranco appoggia la sua affermazione sulle autorità di Giovanni Crisostomo, di Cassiano, di Massimo Confessore, di Ambrogio.<sup>130</sup>

Questo modo di vedere le cose poteva sopravvivere solo in un contesto di grande libertà e di riconoscimento delle molteplici vie per giungere al perdono di Dio. Lo stesso Lanfranco, nel medesimo brano, sostiene la legittimità di più « ministri»della confessione, a seconda delle colpe e delle circostanze oggettive in cui si trova il penitente. Così, secondo il Dottore delBec e più tardi Primate d'Inghilterra, solo le colpe pubbliche dovevano essere confessate ai presbiteri, mentre le colpe segrete, indipendentemente dalla loro gravità, potevano essere confessate a qualsiasi chierico: « Così veniamo a sapere che dobbiamo

<sup>129</sup> Vogel II, 164.

<sup>130</sup> LANFRANCO DI CANTERBURY, Trattato sul segreto della confessione; in Vogel II, 130.

confessarci dei nostri peccati segreti ai chierici di tutti gli ordini. Quanto alle colpe pubbliche, è ai soli sacerdoti che conviene confessarle, poiché è per loro mezzo che la Chiesa lega e scioglie gli atti che conosce a motivo della loro pubblicità »<sup>131</sup>.

E se non ci sono chierici? Lanfranco non esita: « E se tu non trovi un chierico, non importa di quale grado, per confessarti, scegli un uomo onesto dovunque lo trovi... Un uomo puro può purificare un uomo colpevole, in mancanza d'un chierico. Leggiamo che certi Padri hanno diretto le anime; eppure non è detto che fossero negli Ordini »<sup>132</sup>.

Allora si capisce il testo sopra citato sulla confessione a Dio solo: « E se non trovi nessuno a cui confessarti... ». E tuttavia il passo, da Chalon a Canterbury, è lungo. Lanfranco parla infatti d'una confessione a Dio solo, unicamente come rimedio a necessità estrema (se proprio non si trova nessuno a cui confessarsi), mentre i vescovi di Chalon-sur-Saòne avevano parlato di diversi vantaggi delle due maniere di confessarsi. Ma ormai la Scolastica era alle porte e l'opera di Lanfranco costituisce una delle prime sintesi teologiche sul sacramento della Penitenza.

In realtà, il regime di molteplicità di vie al perdono dei peccati era prossimo a tramontare. Per uno strano processo storico, apparentemente contraddittorio ma forse rigorosamente coerente, mentre da una parte si tende a rendere sempre più «facile » il perdono, dall'altra si tende ad assolutizzare sempre più « l'unica » via al perdono stesso. Rendendo di facile accesso la grazia sacramentale, si tendeva cioè a rendere obbligatorio il perdono sacramentale a scapito delle altre forme di penitenza. Queste videro sottrarsi sempre più il terreno su cui fino allora avevano attecchito e si videro ridurre sempre più al rango di semplici devozioni, « fioretti», mortificazioni: utili senza dubbio, ma privi di vera efficacia.

Al tempo stesso cresceva la considerazione per il sacramento vero e proprio, in confronto al quale le opere di devozione sembravano perdere di valore. Se dunque era accessibile il sacramento, perché accontentarsi d'un surrogato?Così, già prima

<sup>131</sup> Ibid.

<sup>132</sup> Ibid.

che Lanfranco rendesse la sua testimonianza in favore — sia pure sub conditione — alla confessione a Dio solo, Burcardo di Worms s'industriava a rendere « ortodosso »e « canonico » il pronunciamento dei Padri di Chalon con alcune semplici interpolazioni: « Certuni dicono che bisogna confessare i propri peccati a Dio solo, come fanno i Greci; altri che bisogna confessarli ai sacerdoti, come fa tutta la santa Chiesa; i due usi... Così noi confesseremo i nostri peccati a Dio solo — a Dio che solo ce li rimette — e ciò è proprio dei santi; e diremo con Davide... La confessione fatta a Dio solo — che è propria dei giusti — ci purifica... »<sup>133</sup>.

Tra i Padri di Chalon-sur-Saòne e Burcardo ebbe la meglio Burcardo. Le conseguenze di tale esito si sono ripercosse su tutto il futuro del sacramento della Penitenza, fino ai nostri giorni.

<sup>133</sup> BURCARDO, Decreto XIX, can. 145; in Vogel II, 165.

# PARTE TERZA

# CAPITOLO VI ...OGGI COME ALLORA...

#### 1. Una iniziativa dal basso

« Si sarà forse sorpresi nel non trovare, fra le nostre voci autorevoli, nessuna direttiva proveniente da Roma... Nell'epoca merovingia e fino al movimento di riforma inaugurato da Gregorio VII, alla fine del secolo XI, la Chiesa di Roma rimane silenziosa; non dispone né dell'autorità né dei mezzi per intervenire nello svolgimento delle istituzioni di nessun genere. Come nel campo liturgico o canonico, così nel campo penitenziale, i papi non hanno avuto iniziative nei secoli che qui ci interessano »<sup>134</sup>.

Se già questo silenzio di Roma può oggi apparire sorprendente, abituati come siamo a considerare la Santa Sede come unica competente in re liturgica<sup>135</sup>, tanto più ci dovrà meravigliare il fatto che «i testi concernenti la penitenza tariffata sono concordi nel costringerci ad ammettere che la gerarchia, in quanto tale, non ha avuto nessuna parte, né all'elaborazione, né alla diffusione del nuovo uso. Il sistema tariffario è nato nei monasteri insulari, su iniziativa di monaci o chierici che hanno trasportato, a uso dei

<sup>134</sup> Vogel II, 154-155.

<sup>135</sup> Codex Iuris Canonici: «Unius Apostolicae Sedis est tum sacramordinare liturgiam, tum liturgicos approbare libros » (can. 1257). Il concilio Vaticano II non ha cambiato di molto tale dettato: « Sacrae Liturgiae moderatio ab Ecclesiae auctoritate unice pendet: quae quidem est/apud Apostolicam Sedem et ad normam iuris, apud Episc0pum » (Sacro-sanctum Concilium, 22, 1). L'insegnamento è ripreso e ribadito dal nuovoCodex Iuris Canonici (1983): «Apostolicae Sedis est sacram liturgiamEcclesiae universae ordinare, libros liturgicos edere eorumque versionesin linguas vernaculas recognoscere, necnon advìgilare ut ordinationes liturgicae ubique fideliter observentur» (can. 838 § 2; il § 1 ripeteva il dettato conciliare).

fedeli, le usanze monastiche dell'accusa delle colpe » 136.

Perché ciò sia avvenuto, lo sappiamo bene: per ovviare a una situazione di grave disaffezione del popolo cristiano verso una forma penitenziale ufficiale e canonica non più amata, sconsigliata dai pastori, abbandonata dai fedeli e ormai svuotata di efficacia e di significato.

Alla lentezza, alla latitanza della gerarchia che si limitava a ribadire le formule e la disciplina del passato, i monaci e i chierici delle isole celtiche hanno supplito con la loro iniziativa. La gerarchia ecclesiastica interverrà solo più tardi, e sarà piuttosto per condannare o per approvare, per correggere abusi e per fissare regole e norme. Di fatto però, questa continuerà a camminare e a evolversi in maniera abbastanza autonoma, sotto la spinta delle nuove esigenze dei fedeli e come risposta alle stesse da parte dei pastori più attenti. Che poi talvolta, a dar man forte a tali spinte vi fossero interessi meno confessabili e abusi anche gravi, o anche semplicemente una disarmante faciloneria, questo rientra nelle regole del gioco e nulla toglie all'interesse delle proposte ideate dalla parte più viva delle forze pastorali della Chiesa d'allora.

E difficile sottrarsi all'impressione che ciò che sta accadendo oggi nella Chiesa assomigli molto da vicino a quanto accadde allora. In effetti le due situazioni storiche hanno molti punti in comune, e se non andiamo errati, si potrebbe dire che la situazione odierna rappresenti una specie d'immagine speculare di quella di allora.

Ecco, in breve, i principali punti di contatto tra le due situazioni storiche.

# 2. Oggi come allora...

...è in atto un processo di disaffezione verso quella che, anche oggi, è l'unica forma canonica di penitenza: la confessione.

Che ciò avvenga a torto o a ragione, che la colpa sia dei fedeli o dei preti, che sia per diminuzione di fede o per effetto della secolarizzazione, che ciò dipenda dall'eclissi del senso del peccato o che sia frutto d'una nuova consapevolezza culturale e antropologica, ciò che veramente conta è il fatto; e il fatto è lì,

<sup>136</sup> Vogel II, 153.

chiaro, evidente, universale<sup>137</sup>; e la recente inchiesta lo conferma in tutta la sua portata: il 71% del popolo cristiano si dice indifferente o lontano dal sacramento della Penitenza e il 69,2% dice di trovare inutile la mediazione del prete nel chiedere perdono a Dio.

Le conseguenze sono sotto gli occhi di tutti.

Oggi come allora, i cristiani stanno ritornando a vivere « senza » sacramento della Penitenza, proprio come avveniva nei secoli del trapasso tra le due forme antiche (sec. V e VI). Forse non sono molti quelli che escludono di potersi un giorno confessare e forse molti di quando in quando si confessano in occasione d'un pellegrinaggio, in un santuario, in un'occasione particolare come le missioni; ma normalmente la grande maggioranza vive ormai senza confessarsi mai o quasi mai, e senza confessarsi si avvicina al sacramento dell'Eucaristia, proprio come avveniva ai tempi di S. Cesario di Arles. E se devono chiedere perdono a Dio (quando si ricordano di chiederlo) preferiscono farlo privatamente, nel segreto della propria coscienza.

Oggi come allora, la causa principale della disaffezione al sacramento sembra da ricercare nel fatto che la forma unica di Penitenza oggi ammessa (la confessione) risulta sgradita, ostica, difficilmente praticabile e tale da ingenerare presso molti un senso di angoscia che mal si concilia con la gioia (il concilio di Trento parla di « veemente consolazione ») che il sacramento dovrebbe donare.

Oggi come allora, anche alcuni pastori tendono a mettere in guardia da un uso troppo di routine del sacramento, per timore che l'uso meno avvertito, o perfino inflazionato, del sacramento possa finire col nuocere alla sua efficacia.

Oggi come allora, sono spuntati qua e là e si sono rapidamente diffusi per tutto il mondo fermenti di rinnovamento e tentativi di adattamento della tradizione penitenziale della Chiesa alle necessità e alle esigenze degli uomini del nostro tempo. Tali celebrazioni miravano essenzialmente a restituire spessore comunitario alla coscienza del peccato e alla celebrazione del perdono divino (l'una e l'altra finora troppo relegate nell'ambito del privato), e a consentire all'uomo, in cammino verso una

<sup>137</sup> Universale, s'intende, limitatamente al mondo e alla Chiesa latina occidentale dei paesi sviluppati e industrializzati.

conversione che si sarebbe espressa un giorno nella forma canonica del sacramento, di maturare il suo ritorno pieno e consapevole alla casa del Padre e dei fratelli attraverso una serie di tappe scandite per lui dalla preghiera della comunità (celebrazioni non sacramentali della penitenza). celebrazioni« aspirassero » per loro stessa naturale vocazione a diventare, o meglio, a vedersi un giorno riconoscere una dignità e un valore sacramentali pieni e indiscussi, la cosa apparve subito chiara a molti e attenti testimoni del tempo. Tale riconoscimento venne con la riforma conciliare e per autorevole decisione dell'autorità ecclesiastica, ma non in forma così piena come si sarebbe potuto sperare. E quando sembrò che le cose avviassero a prendere una certa piega, fu subito chiaro che anche Oggi, come allora, le vecchie tradizioni, non solo sono dure a morire per se stesse, ma tendono a ostacolare l'affermazione delle nuove. Di fatto si è assistito, subito dopo la promulgazione dei documenti romani sulla validità di assoluzioni generali impartite a grandi assemblee di fedeli (riunite per celebrare la misericordia di Dio e il perdono dei peccati, ma senza potersi confessare individualmente per mancanza di confessorio di tempo), a tutta una serie di prese di posizione da parte dei diversi episcopati nazionali, che riproducono, in termini e toni certo meno drammatici, i contrasti che accompagnarono il sorgere l'affermarsi della penitenza tariffata. È difficile, infatti, poter credere che i diversi atteggiamenti (di accettazione odi rifiuto) che sono emersi tra le diverse Conferenze episcopali siano dovuti unicamente a una valutazione di presenza o meno delle circostanze che rendono lecito il ricorso all'assoluzione generale; si sa bene che le circostanze sono un po' universalmente le stesse: stessa mancanza di preti, stessi momenti di afflusso o di ressa, stessa disaffezione al confessionale, ecc. È assai più realistico pensare che alla base delle diverse valutazioni sia da ricercare un diverso giudizio sulla validità pastorale della nuova forma, da molti ritenuta valida come preparazione remota o prossima alla confessione, ma incapace di esprimere al massimo il movimento e la tensione spirituale della conversione e della riconciliazione; da altri considerata invece quanto mai idonea a esprimere valori troppo a lungo dimenticati o sottaciuti nella confessione individuale, e opportuna per restituire a un grande numero di fedeli il gusto di riaccostarsi con serenità e senza angoscia al perdono di Dio.

Le divisioni di fatto, anche se non di principio, che si sono operate a livello di episcopati nazionali, si ritrovano tra i singoli pastori, tra i quali alcuni accettano con interesse la nuova forma, altri la permettono ad experimentum, altri la tollerano obtorto collo, altri ancora la respingono con fermezza e addirittura con durezza.

Stesse divisioni tra i preti: a coloro che hanno fatto propria con entusiasmo la nuova disciplina, ha fatto da contrappeso l'opposizione degli altri, spesso scandalizzati dall'eccessiva disinvoltura con cui sarebbe data l'assoluzione generale.

Oggi come allora, infatti, l'accusa principe rivolta alla nuova disciplina è quella di favorire il lassismo, di rendere troppo facile il perdono, di svuotare la penitenza togliendole il salutare peso dell'umiliazione e del « rossore », di svendere il sacramento, e di favorire così la decadenza dei costumi e la scomparsa del senso del peccato. Accuse non nuove, come si è visto, e regolarmente riaffioranti nel corso dei secoli.

Oggi come allora, la gerarchia, pur avendo introdotto la nuova disciplina, e dunque accettandola in fase di giudizio, di fatto è impegnata in un massiccio sforzo di rilancio della prassi tradizionale (almeno in Italia). Le parole del papa, il suo esempio del venerdì santo, la chiara scelta dei vescovi, le loro continue esortazioni, le nette riserve o le precise prescrizioni della forma generale dell'assoluzione, i richiami ai preti desiderosi di sperimentare o d'avvalersi del nuovo rito, gli inviti alla prudenza e al rispetto per le convinzioni e le tradizioni popolari, la ripetuta esaltazione dell'eccellenza pastorale ascetica e pedagogica della confessione, i richiami al precetto della confessione annuale e alla fecondità della confessione frequente o di devozione, sono ormai cose di tutti i giorni. Il prossimo Sinodo dei vescovi (autunno 1983) e l'Anno Santo straordinario per il 1950° anniversario della redenzione del genere umano hanno il dichiarato scopo di rilanciare, con una più consapevole avvertita coscienza del peccato, la salutare pratica della confessione come mezzo ordinario unico del perdono dei peccati.

Malgrado tanti sforzi, e in attesa di vedere gli esiti delle nuove iniziative, sembra tuttavia che anche

oggi come allora i richiami dell'autorità ecclesiastica tendano a registrare scarsi successi un po' dovunque. Più efficaci sul piano dell'interdizione della nuova forma, gli appelli per una maggiore e più assidua frequenza al confessionale sembrano cadere nel vuoto. Anche questo fenomeno è ben lontano dall'essere nuovo.

E, finalmente, è dato di vedere che anche oggi, come allora, il nuovo rito, sebbene osteggiato e proibito in alcuni Paesi, malgrado la scarsa considerazione goduta presso alcuni ceti della gerarchia, continui a registrare progressi, sia pure cripticamente, sia pure sotto forme paraliturgiche e parasacramentali. Nei Paesi dove esso è consentito e accolto, il successo che riscuote sembra essere addirittura straordinario. Nei Paesi dove esso è vietato, lo stesso successo sembra arridere alle celebrazioni penitenziali comunitarie senza assoluzione sacramentale.

Paradossalmente però, è proprio questo successo che, lungi dal convincere all'adozione aperta e fiduciosa della nuova forma, costituisce la prima fonte di sospetti e provoca in definitiva il rifiuto da parte dell'autorità ecclesiastica.

Perché, se tale entusiasmo dovesse essere lasciato senza freni, che fine farebbe la confessione? Ma come si potrebbe rinunciare alla confessione? E la tradizione secolare della Chiesa? E la scuola dei santi? E il concilio di Trento?

Oggi assistiamo allo spettacolo un po' curioso di una Chiesa che offre ciò che molti non vogliono, e che nega ciò che molti chiedono.

Come andrà a finire?

# 3. Una previsione « tecnica»

Sulla base delle analogie storiche e delle leggi liturgiche è forse arrischiabile una previsione che potremmo definire « tecnica ». Essa tiene conto del fatto che negli ultimi tempi, a causa della disaffezione dei fedeli verso la confessione sacramentale, nuove forme di penitenza si sono affiancate all'antica, ormai in crisi.

- È prevedibile che, ancora per qualche tempo (il che va inteso nel senso di generazioni « culturali »), il nuovo rito sarà guardato con sospetto e diffidenza da una parte, anche ragguardevole, dei vescovi e dei preti; in particolare, la gerarchia continuerà a raccomandare e a incoraggiare il vecchio rito e a porre ostacoli sulla strada del nuovo.
  - Durante tutto questo tempo, il nuovo rito passerà attraverso

alti e bassi di fortuna, ma nell'insieme continuerà a guadagnare spazio e favore grazie all'impegno di singoli preti e al consenso di singoli vescovi e di Conferenze episcopali, ma soprattutto grazie alla preferenza accordatagli da un numero sempre crescente di fedeli. In questo modo la nuova disciplina diventerà« matura », affinandosi e liberandosi da ciò che la rendeva ancora « sospetta » agli occhi di chi resta più attaccato alla tradizione.

- Durante questo tempo continuerà e si accentuerà la «fuga dal confessionale » e un sempre maggior numero di fedeli « scoprirà » la nuova, o le nuove forme penitenziali.
- Questo crescente favore potrà determinare reazioni anche energiche e perfino violente in favore dell'antico rito, con imposizione dello stesso e proibizione anche assoluta delle nuove forme. Ciò potrà però ritardare, non certo impedire all'infinito, la definitiva accettazione delle nuove forme liturgiche accanto alle antiche.
- A questo periodo di conflittualità seguirà, verosimilmente, un periodo di convivenza pacifica delle nuove e dell'antica forma, in cui sarà lecito al fedele di accostarsi a quel rito che più gli sembrerà rispondere alle sue attuali esigenze, alle sue inclinazioni o al suo bisogno del momento; al pastore sarà lecito scegliere e adottare quella forma che di volta in volta potrà meglio rispondere ai suoi intenti pastorali o alle circostanze.
- Infine è prevedibile che in un lasso di tempo ragionevolmente lungo, le nuove forme abbiano a prevalere definitivamente sull'antica, tanto da soppiantarla del tutto quanto a rito, ma non senza averla prima in qualche modo (magari oggi non prevedibile) recuperata e fatta propria, sicché essa non avrà realmente a morire e a scomparire del tutto, bensì a rivivere sotto nuove forme.
- Sebbene questo arco di tempo sia da immaginare « ragionevolmente » lungo, tuttavia è pensabile che esso non sarà tale da ricoprire un arco di secoli, dal momento che i tempi di trasformazione e di trapassi culturali sono oggi straordinariamente accelerati rispetto a quelli del passato.

Questa la previsione «tecnica ».

Ma può il cristiano sostituirsi al tecnico con una aspirazione assai più pastorale che tecnica? Certamente sì. E l'aspirazione è questa: non si potrebbe, sulla base dell'esperienza del passato

(oh, l'Historia magistra vitae degli antichi!), risparmiare al p0-polo cristiano il conflitto segnalato nei primi 4 punti e arrivare direttamente al quinto? Perché tanto, prima o poi, ci si dovrà arrivare. Quante tensioni sarebbero risparmiate al popolo di Dio?

Ciò sarà possibile in una Chiesa che non pretende d'insegnare alla misericordia e alla sapienza di Dio le vie da seguire (le vie di una certa fedeltà al passato), preferendo lasciarsi guidare dalla voce dello Spirito anche quando questa sembra chiamarla nel deserto e nell'ignoto.

# CAPITOLO VII E IL CONCILIO DI TRENTO?

# 1. Principi ermeneutici

Non è compito di guesto modesto lavoro affrontare e risolvere il grande problema posto dalla dottrina di Trento sul sacramento Penitenza. Basterà ricordare che proprio pronunciamenti sono al centro di tutte le perplessità che oggi angustiano e condizionano i tentativi di rinnovamento di questo sacramento. Teologi di grande valore si sono affaticati e quei testi nello sforzo s'affaticano attorno a un'interpretazione meno rigida e statica possibile 138. I risultati sono abbastanza interessanti e omogenei, e concordano nel ritenere come acquisiti almeno questi punti:

- 1. Il concilio non dà sempre all'anathema sit lo stesso valore.
- Un « anatema », cioè, non è sempre un fatto dogmatico. Esistono degli anatemi di natura disciplinare (per esempio, per il nostro argomento, quello riguardante il precetto della confessione annuale: can. 8).
- 2. Neanche il de iure divino ha sempre la stessa forza. Si può avere anche qui il caso sia d'una positiva disposizione divina rivelata, sia d'una conformità della disposizione ecclesiastica a una volontà divina diversamente rivelata e per altra via conosciuta (vedi il can. 7 che afferma « solo » che il precettodovere di confessare al sacerdote ogni peccato grave non è « alieno dall'istituzione e dal mandato di Cristo »).

<sup>138</sup> Vedi, per una più ampia documentazione, Ramos, 209-235; e la rassegna bibliografica già cit. di C. COLLO, alle pp. 448-460.

- 3. Una definizione, quando di vera definizione si tratta, non può mai avere un raggio d'applicazione più vasto di quello presente ai Padri conciliari. In altri termini: è definito solo ciò che si è voluto esplicitamente definire. E poiché nell'ottica del concilio di Trento non poteva rientrare altro che la confessione auricolare e i problemi connessi a questa forma sacramentale, ciò che è detto nei canoni tridentini può valere solo per la confessione auricolare.
- 4. Una realtà non presente alle intenzioni dei Padri di Trento non può rientrare in nessun modo nell'ambito delle definizioni tridentine. Una prassi che solo oggi viene proposta alla vita della Chiesa non potrebbe cercare presso quei canoni né conferme né condanne, a meno che non gli sia esplicitamente contraria.
- 5. Le conoscenze teologiche e storiche di Trento erano certo più limitate delle attuali: i suoi pronunciamenti risentirono necessariamente di quei limiti.
- 6. Certe dichiarazioni del concilio, come quella sulla « natura giudiziale » della Penitenza (can. 9), hanno condizionato in larga misura tutta la riflessione teologica successiva e, di conseguenza, la prassi della Chiesa, ma oggi sembrano richiedere una nuova interpretazione. Per rimanere all'esempio citato (natura giudiziale dell'assoluzione) si fa presente che il testo tridentino sostituisce all'ultimo momento un vere con un ad instar (actus iudicialis) e aggiunge un velut (a iudice) chela dicono lunga sul senso analogico che i Padri tridentini hanno voluto dare alla natura giudiziale della Penitenza. E perfino sull'estensione del potere giudiziale oggi ci sarebbe da puntualizzare: la moderna concezione giuridica che distingue nettamente tra potere giudiziale e potere amministrativo non trovava all'epoca del concilio alcun riscontro né teorico né pratico.
- 7. Quando il concilio respinge o condanna una dottrina o una prassi, è solo quella che si dovrà intendere condannata o respinta.

Partendo da questi principi generali di corretta ermeneutica testuale, gli Autori arrivano abbastanza concordemente a salvare

la possibilità per la Chiesa posteriore al concilio di Trento di introdurre nuove forme nella celebrazione del sacramento della non Penitenza. che contraddicano in aualche all'insegnamento dogmatico del concilio. In particolare non verrebbe esclusa dai testi tridentini la possibilità di una confessione generica. È quanto sostiene il grande storico del concilio di Trento H. Iedin: « Il concilio di Trento non ha condannato in nessun modo, con parole espresse ed esplicite, la tesi secondo la quale l'assoluzione può essere data in modo globale dopo una confessione generale di colpevolezza; poiché questa tesi non è mai stata sostenuta da nessun riformatore e non appare in alcun articolo proposto sia a Bologna che a Trento »<sup>139</sup>.

Su questa strada sarà certamente utile e doveroso procedere, affinché vengano meno timori e perplessità generate da preoccupazioni di fedeltà al dogma. Ma su questa strada noi qui non intendiamo andare oltre. Vorremmo invece percorrerne un'altra, affinché appaia meglio la concordia e la « simpatia » delle diverse possibilità d'approccio e di soluzione allo stesso problema: sia la storia della teologia, sia la storia della liturgia, sia l'intuizione pastorale della Chiesa contemporanea, sia l'interesse e il favore dei fedeli, tutto sembra andare nella stessa direzione.

#### 2. La via della tradizione «totale »

Proponendo questa strada, non intendiamo scoprire proprio nulla; camminiamo su un sentiero ben noto e che si presenta estremamente semplice e percorribile, perfettamente coerente con il passato, non essendo altro che il recupero di tutta la tradizione della Chiesa. Esso consiste nel recupero d'un concetto non univoco di sacramento, di una sacramentalità cioè che conosce livelli diversi e si esprime « per gradi», così che tutta l'attività penitenziale della Chiesa, dall'invito alla conversione fino alla preparazione e alla celebrazione della riconciliazione venga a essere riconosciuta come attività sacramentale in senso pieno, ancorché parziale, senza riservare la dignità sacramentale al solo momento conclusivo dell'itinerario penitenziale. Ciò su cui la

<sup>139</sup> H. IEDIN, La nécessité de la confession privée selon le Concile deTrente, in LMD n. 104 (1970) 115.

teologia contemporanea ha segnato un indubbio progresso rispetto a Trento in fatto di teologia sacramentaria, è proprio nel superamento d'una concezione dell'idea **«** chiusa **>>** sacramento. Non si contestano certo i sette sacramenti; si accetta invece un'idea molto più ampia e duttile di sacramento; in questo modo si è potuto chiamare Cristo sacramento-fonte, e la Chiesa sacramento, e tutta l'economia della salvezza è sacramento (mistero). E soprattutto si è compreso che il « simbolico » (categoria cui appartiene il sacramento) è per l'uomo un aspetto essenziale del reale, e che ogni espressione rituale è espressione di questa dimensione « simbolica » della vita e della realtà umana. Ogni celebrazione rituale, dunque, proprio perché simbolica, sarà essenzialmente « sacramentale ». Ci sarà certamente un più e un meno di sacramentalità, ma essa non potrà essere negata a nessuna attività rituale e cultuale.

Quest'intuizione è rimasta operante nella Chiesa al di là di ogni elaborazione teologica. La storia dei sacramenti, a chi ne ha una qualche familiarità, appare come la chiara conferma di questa verità: la Chiesa antica aveva un'idea immensamente più larga della nostra, riguardo alla sacramentalità. E non è detto che ciò fosse dovuto a immaturità teologica. Per la Chiesa antica tutto è al Simbolo Apostolico<sup>141</sup>, sacramento: dal Padre Nostro<sup>140</sup> all'imposizione delle mani di Giacobbe sui figli di Giuseppe (come tipo dell'imposizione delle mani della Confermazione)<sup>142</sup>. Che poi la Chiesa abbia riconosciuto, tra l'infinita ricchezza del suo patrimonio sacramentale, alcuni gesti che esprimevano excellenter la struttura simbolico-sacramentale della salvezza portata da Cristo (cioè la salvezza dell'uomo attraverso l'umano e la redenzione del mondo attraverso il mondano), questo sarà perfettamente legittimo, a condizione di non voler pretendere di svuotare tutte le altre realtà che Dio ha pure assunto a segni di grazia e di redenzione.

E neppure sarà lecito meravigliarsi di questa assunzione da parte di Dio: essa è esatta e necessaria conseguenza dell'incarnazione. Diventando uomo, Dio non ha fatto propria

<sup>140 «</sup>Il battesimo quotidiano » secondo l'espressione di AGOSTINO, Sermone 213, 3.

<sup>141</sup> ID., Sermone 238, 3

<sup>142 5</sup> TERTULLIANO, De Baptismo, 8,2.

solo la nostra carne, ma anche tutto ciò che è umano: lingua, pensiero, simboli. Tutto l'umano è oggetto e strumento di salvezza allo stesso tempo. Ecco perché sbaglierebbe chi pensasse che un rito cambia solo perché cambia una moda, o perché muta una teologia, o perché si smarrisce la fede. Un rito decade e un altro nuovo si impone, Soprattutto perché cambia l'uomo e il suo rapportarsi a quella realtà che nel rito si esprime. Quando l'uomo, per fa resolo un esempio, non avverte più certi pericoli, allora non sente neppure più il bisogno di esserne salvato. L'adulto non ha più bisogno della presenza materna per addormentarsi nel buio, perché certi terrori non sono più i suoi. Ma se nel frattempo si saranno presentati per lui nuovi pericoli 0 nuove minacce, l'uomo adulto cercherà salvezza da questi attraverso nuove presenze, né gli potrà più bastare la presenza materna, perché non la sentirà più adeguata a fronteggiare le sue nuove ansie e i nuovi timori. E la madre potrà anche soffrire di questo.

Lo stesso potrà avvenire per la sua fede: non sempre le antiche certezze potranno offrire adeguata risposta alle nuove domande dell'uomo. E allora la Chiesa dovrà cambiare. E di fatto è cambiata ripetutamente nel corso della sua storia: proprio per non perdere tutto, proprio per essere veramente fedele a se stessa, la Chiesa ha accettato di sottomettersi al giudizio della storia e di cambiare ripetutamente i suoi riti nel corso dei secoli. Chi volesse imporre al corpo adulto lo stesso grazioso abitino che lo vestiva così bene a dieci anni, cadrebbe nel grottesco. La fedeltà al corpo impone d'avere il coraggio di rinunciare all'abito. Molti abiti (riti), tagliati sulle misure dell'uomo medievale Controriforma, sono rimasti stretti all'uomo contemporaneo. Ciò non comporta un giudizio negativo su quelle forme. È solo una costatazione storica oggettiva. Può anche darsi che la colpa sia del corpo che cresce troppo o sgraziatamente. Ma sarà sempre il vestito che dovrà adattarsi al corpo, non viceversa.

Così è accaduto anche al sacramento della Penitenza. Mutamenti profondi lo hanno interessato, lo abbiamo visto, e sempre in occasione di grandi mutamenti culturali: nell'epoca del passaggio dall'Impero Romano all'epoca dei Barbari, durante la Riforma carolingia, nel fermento di rinnovamento successivo all'anno Mille... Ora qualcosa sta cambiando ancora. Il mondo moderno, anzi, conosce mutazioni culturali a ritmi finora

inimmaginabili. Vecchi valori non sussistono più, ne sono nati dei nuovi.

Abbiamo già detto qualcosa a questo proposito nel primo capitolo; ora aggiungeremo qualcosa più strettamente attinente al nostro campo.

#### 3. Cosa sta cambiando

A) Sta cambiando il catalogo dei peccati Piaccia o no, questo dato è incontestabile. Sempre meno la coscienza moderna avverte « certi » peccati e sempre più mette l'accento su certi altri. E non sempre è la riflessione teologica a guidare e a gestire tali mutamenti. Più spesso, purtroppo, è costretta a registrarli, a seguire a rimorchio. Oggi nessuno più si sognerebbe di considerare peccato cose per cui ieri si negava regolarmente l'assoluzione. E neanche si tratta dello ieri di Tertulliano o di Cesario di Arles; basterà risalire agli anni Cinquanta o Sessanta.

#### B) Sta cambiando il senso del peccato

Anche qui, si voglia o non si voglia, le mutazioni avvengono, o con noi o contro di noi. Indietro la storia non torna mai. Ma i risultati saranno molto diversi secondo la nostra presenza o la nostra latitanza.

Per molti nostri contemporanei, più che un'offesa a Dio, il peccato tende a essere visto come una ferita all'uomo o all'ambiente in cui l'uomo vive, un pregiudizio al rispetto, alla dignità, al bene, alla felicità dell'uomo. Appare chiaro che il primo a essere offeso e colpito dal peccato dell'uomo è l'uomo stesso. Di conseguenza si fa strada sempre più l'idea che se perdono dovrò chiedere, dovrò chiederlo prima di tutto all'uomo.

Ancora. Certi peccati « da precetto » l'uomo li avverte sempre meno come peccati, proprio perché non gli sembrano ferire proprio niente. E allora non s'immagina che Dio possa mandarlo all'inferno o possa sentirsi « mortalmente » offeso se l'uomo, dopo una settimana di lavoro in fabbrica, decide d'andare a passare una domenica in campagna con la famiglia, perdendola messa. Se « offesa mortale » significa qualcosa, non è certo questo che intende l'uomo contemporaneo. In un mondo in cui la pena di morte ripugna alle coscienze più delicate e sensibili, anche per i reati più infami, diventa sempre più difficile

immaginare e amare un Dio così geloso della propria autorità da punire con una eterna condanna al supplizio (neanche a morte, si noti) un proprio figlio che si è concessa un'ora di libertà.

E neppure l'uomo è abituato a dare sempre valore definitivo ai gesti e alle parole che possono uscire da lui. Molte volte tra marito e moglie si litiga, corrono anche parole grosse, ma senza che nessuno dei due si sogni per questo di giungere alla rottura definitiva e irrevocabile. Un marito che scacciasse la moglie perché questa gli ha gridato in faccia un insulto, apparirebbe a tutti alquanto eccessivo. Perfino sull'adulterio si è oggi meno disposti di ieri a tollerare certe forme di vendetta dell'onore. È probabile che non siano molti gli uomini che pongono nei loro rapporti con Dio una maggiore lucidità e coerenza di quanta non ne pongano nei rapporti con i loro simili.

#### C) Sta cambiando il concetto di libertà o di libera volontà

Con l'avvento della psicanalisi e con la scoperta dell'inconscio molte certezze sulla « piena » responsabilità e consapevolezza dell'atto umano sono definitivamente tramontate. L'atto umano ha componenti profonde che sfuggono spesso all'analisi della coscienza. In questa luce, la conversione, più che la risultanza d'un atto preciso della volontà, tende a essere vista come un lento processo di autoliberazione che di solito non potrà essere che graduale e faticoso.

In queste condizioni sarebbe inutile, nella normalità dei casi, pretendere un proposito troppo netto e preciso, che quasi sempre risulterà affrettato e dunque inefficace. Ciò che conta sarà di assecondare, sostenendolo e incoraggiandolo, il processo di ripresa.

# D) Sta cambiando l'idea del perdono e della riconciliazione

La storia, lo abbiamo visto, ha conosciuto differenze notevoli a questo proposito. Si è passati dal principio, assolutamente sacrosanto nell'antichità cristiana, che solo la penitenza corporale cancella e rimette il peccato, all'idea che già il rossore della confessione è espiazione sufficiente per ottenere un perdono che però solo la Chiesa potrà concedere in virtù del potere delle chiavi ricevuto da Cristo.

Oggi assistiamo a uno sviluppo ulteriore: tra i fedeli, come del resto tra gli uomini in generale, si va diffondendo sempre più

l'idea che un perdono che segua a un'espiazione, sia essa pure moderata e mite come l'umiliazione di una confessione, non possa più essere chiamato « perdono », ma, nella misura in cui quell'espiazione sarà imposta come condizione del perdono, questo non sarà più un atto gratuito e libero, ma diventerà un atto dovuto per giustizia. La conciliazione d'una contravvenzione soddisfazione di pena o pagamento d'ammenda. Un'ammenda da poco? Sia pure, ma sempre un'ammenda. Quanto basta per trasformare un atto di grazia in un atto di giustizia. Non potrebbe essere questa la ragione per cui molti fedeli preferiscono ancora la confessione sacramentale alle celebrazioni comunitarie? Essi, comunque la facciano, dopo averla fatta, « si sanno » riconciliati. Hanno « pagato ». Ora sono a posto. Questo è quanto ci confidò una volta un penitente. E forse sono in molti a pensarla o a sentirla così.

A questo tipo di « conciliazione » l'uomo moderno non dà il nome di perdono. Lo chiama piuttosto estinzione di colpa per espiazione di pena. Il perdono, per l'uomo del nostro tempo, tende a diventare sempre più sinonimo di riconciliazione perfettamente gratuita, concessa in cambio di nient'altro che non sia una promessa d'amore che racchiude e sottintende un dolore sincero e un proposito fermo. E talvolta neppure di questo. Il modello? Forse non dovremo cercarlo lontano: il Padre non lasciò nemmeno parlare il figlio che tornava di lontano, gli bastò vederlo tornare, gettarglisi ai piedi, una sola parola: il resto poté rimanere inespresse.

# E) Sta cambiando il concetto di penitenza

Appare sempre più chiaro, alla coscienza dell'uomo contemporaneo, che il vero concetto di penitenza non è tanto nel saldo del conto aperto con la giustizia divina e neppure nell'ottenere così il perdono delle colpe commesse, ma piuttosto nel maturare e portare a compimento un processo di conversione che significhi distacco effettivo e affettivo dalle colpe commesse, con il proposito serio di non commetterne più.

Ma per ciò che si è detto poco sopra, questo processo di distacco dal male, questa « conversione » a Dio, non potrà essere normalmente questione d'un giorno, ma sarà quasi sempre un processo lungo, laborioso, disseminato di ricadute e di ripensamenti. Una visione troppo netta e volontaristica del

peccato e della libertà, quale si aveva nel passato, una così ferma fiducia nel proposito dell'uomo, oggi non trova molti estimatori. Quanti giovani hanno lasciato la pratica del sacramento della Penitenza, e di conseguenza dell'Eucaristia, negli anni Cinquanta e Sessanta, proprio a causa di questi propositi che venivano loro richiesti e che essi non si sentivano in coscienza di poter fare? Per di più l'uomo, anche adulto, sembra sempre più somigliare al bambino che ama e pretende d'essere amato e accettato proprio così come è. Si direbbe anzi, talvolta, che egli si sforzi perfino di apparire più cattivo di quanto non sia in realtà, proprio per misurare l'amore di chi gli sta davanti promettendogli amore; quasi a sfidarlo e a dirgli: vediamo se sei capace d'amarmi anche così.

Certo, nulla è più lontano dall'antica visione della penitenza. Si pensi solo a S. Ambrogio: « Paga prima quello che devi, se vuoi ottenere quello che speri (la riconciliazione) »<sup>143</sup> o a Clemente Alessandrino: « Il successivo e continuo pentirsi dei peccati non differisce dal non avere mai avuto la fede, se non per una maggiore consapevolezza del peccato: ...è un'apparenza di pentimento e non un vero pentimento il chiedere sovente perdono dei peccati che commettiamo sovente »<sup>144</sup>. E non sarebbero questi né gli unici né i più severi esempi che si potrebbero citare.

Oggi nessuno più sottoscriverebbe parole come queste. Oggi l'uomo sa che è possibile fare il male e al tempo stesso detestare il male che si fa. In queste condizioni l'unica speranza che resta a molti uomini, è quella riposta in un Dio che riuscirà ad amarli anche mentre peccano, solo perché egli conosce meglio di noi le nostre debolezze e le nostre vergogne e dunque non ha alcun motivo di scandalizzarsi di esse. Le nostre ricadute? Quante creature umane sanno sopportare con amore immutabile tutte le infedeltà? Piace pensare che Dio non sarà da meno. Più che sentirsi dire: ego te absolvo, l'uomo di oggi cerca nella riconciliazione la certezza che malgrado tutto c'è ancora qualcuno che lo ama, lassù.

# F) Sta cambiando il rapporto dell'uomo con l'autorità

<sup>143</sup> AMBROGIO, Trattato sulla Penitenza, 2; in Vogel I, 99

<sup>144</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, Stromati, II, 13; in Vogel I, 62.

L'uomo moderno non ama molto l'autorità. Questo potrà dispiacere, ma è certamente così. Sa che è necessaria, che non se ne può fare a meno, ma di quante cose odiose non si può fare a meno? Da tempo l'uomo occidentale ha smesso di considerare l'autorità, di qualunque natura, come un privilegio divino. Troppe cose l'allontanano da questa visione «teologica» dell'autorità: le atroci responsabilità di sovrani, principi, capi di popoli, religioni, di Chiese; la visione laica del potere; la democrazia con concetto d'autorità dal basso (dal popolo) contrapposizione all'idea teologica dell'autorità dall'alto (da Dio); la sciagurata ma frequente eventualità di governanti incapaci, imbelli, iniqui, crudeli, tirannici, casi tutti in cui è lecito pensare che con Dio non abbiano proprio niente a che fare.

L'unica autorità che l'uomo moderno sembra disposto ad ammettere incondizionatamente è quella del carisma, della testimonianza, dell'amore. Ciò sembra vero anche nei rapporti con Dio e con la Chiesa. Se l'uomo è ancora capace di commuoversi davanti al Dio misericordioso di Gesù Cristo. sembra molto più indifferente alle minacce d'un Dio terribile ma comunque abbastanza lontano per poter colpire l'uomo, o anche solo per averne voglia. Gli stessi predicatori sembrano aver pudore di parlare di pena eterna, e non perché non ci credano più, quanto piuttosto perché temono che sia controproducente. Dio non sarebbe amato di più, se fosse temuto di più. Si intuisce invece che è vero il contrario: Dio sarà tanto più temuto quanto più sarà amato. Perché l'amore genera un timore di natura tutta speciale: il timore di « dispiacere » all'amato. E questo timore, come sa bene ognuno che abbia amato almeno una volta in vita sua, è immensamente più efficace del timore della pena.

# G) Sta cambiando l'idea dell'uomo circa la mediazione

Sembra pacifico che l'amore non ha bisogno di mediatori. I mediatori sono necessari quando c'è da superare l'ostacolo della diffidenza, o della rivalità, o dell'inimicizia. Tra Dio e l'uomo, a parlare propriamente, non ci sono mediatori, perché Dio e l'uomo, in Gesù Cristo, si sono incontrati nella stessa e identica persona. Gesù stesso è mediatore soltanto in senso molto analogico: il mediatore infatti è una terza persona tra due contendenti; Gesù non è un terzo tra i due, egli è l'unità realizzata tra ciò che prima era due. È l'uno dai due. E i due nell'unità. È

l'Uomo-Dio e il Dio-Uomo. I due in una carne.

Non si è interposto (mediator, colui che sta in medio), ha unificato. Da quel momento Dio e l'uomo sono uno per sempre. È proprio della mediazione avvicinare posizioni lontane fino a farle convergere e incontrare. E proprio dell'amore unificare, fare la unità. Un amore che avesse bisogno di mediatori non sarebbe amore: o non lo sarebbe ancora (momento preparatorio), o non lo sarebbe più (momento critico). Poiché ciò è vero nei rapporti tra gli uomini, e poiché l'uomo non ha altro metro per rapportarsi a Dio, l'uomo lo sente vero anche nei suoi rapporti con Dio stesso. « Perché confessarsi a un prete » si domanda il 69,2% degli inchiestati di mons. Grolla, « se è Dio che perdona? ». Abbiamo visto che la Chiesa antica dava a questa domanda risposte diverse, non sempre compatibili con quelle che vengono generalmente offerte oggi, Un mediatore è necessario quando si sono interrotti i canali di comunicazione tra due poli, ma se il flusso corre ancora, vuol dire che tale interruzione non c'è stata. Ciò non è sentito come abolizione della mediazione della Chiesa: ciò significa solo fondare tale mediazione su altre basi.

Ci si passi il paragone: quando tra due coniugi c'è stata rottura, allora ci può essere davvero bisogno d'un mediatore perché i due si riavvicinino. Ma una volta che i due si saranno riavvicinati, il ruolo del mediatore deve finire, se si vuole che i due tornino a « unificarsi ». Non è detto cioè che la mediazione debba necessariamente esercitarsi nel momento in cui la riconciliazione si consuma. Perché la Chiesa dovrebbe sentirsi svuotata della sua missione, se tale ruolo l'ha esercitato nel riavvicinare il peccatore al Padre? Il notaio ci vuole quando a regnare è la giustizia. Quando è tornato l'amore, il notaio non serve più. Coloro che si amano sanno fare da sé.

Se la nostra analisi fosse esatta, apparirebbe con evidenza qual è la ragione che determina nell'uomo contemporaneo il processo di disaffezione nei confronti della confessione sacramentale: una profonda diversità nella maniera d'intendere il peccato, la pena, il perdono e l'amore, rispetto alla maniera che ispirò le antiche forme di penitenza. Il concilio di Trento vede questi diversi momenti dell'itinerario penitenziale nella maniera più tradizionale e più classica: il sacramento della Penitenza agisce ad modum iudicii: ogni peccato è un reato, ogni reato per essere

estinto deve essere espiato, ogni espiazione, una volta fatta, merita la sentenza d'estinzione del reato e la dichiarazione dire integrazione nella piena comunione della compagine sociale.

Sempre su questa linea, per il concilio di Trento, l'unico giudice idoneo a emettere tale sentenza è il sacerdote perché lui solo è stato costituito « preside e giudice ». A lui dunque il peccato andrà confessato e solo lui potrà giudicare se il penitente, con la sua confessione, ha saputo compiere un atto sufficientemente espiatorio e tale da meritare il perdono. In base a tale giudizio darà o negherà la sentenza assolutoria.

Quanti cristiani oggi si riconoscerebbero in questa dottrina? Sembra che la grande maggioranza abbia risposto di no.

E allora? E allora sarà forse il caso di chiedersi se, oltre alla via giudiziale, non esistano altre vie; vie che la Chiesa ha già percorso per secoli, e che siano teologicamente altrettanto valide e legittime, e tali da poter oggi risultare pastoralmente più efficaci; se l'autorità che la Chiesa ha dimostrato di possedere nei secoli passati, sia riguardo a questo stesso sacramento sia riguardo ad altri sacramenti della massima importanza (si pensi solo al Battesimo, alla 'Confermazione, all'Ordine Sacro...), non possa usarla anche oggi, anche qui, per allargare una visione simbolicamente forse un po' angusta se limitata al solo momento giudiziale.

Ci si potrebbe chiedere se le testimonianze di Cassiano, di Cesario di Arles, di Tertulliano, di Origene, di Ambrogio, di Agostino sulle molte penitenze possibili al peccatore, o se la prassi orientale delle assoluzioni generali durante la liturgia eucaristica non possano ancora oggi conservare il loro valore di luogo teologico, in quanto espressioni d'una tradizione « costante » (cioè non episodica) nella Chiesa. Ciò che la Chiesa ha praticato per secoli, i gesti sacramentali nei quali ha legittimamente creduto, non potrebbero essere dichiarati oggi senza valore.

Ci si potrebbe chiedere ancora se le esigenze dell'uomo d'oggi abbiano minor diritto d'essere riconosciute degne d'attenzione e di comprensione di quanto non lo fossero quelle dell'uomo dei secoli VI e XI; se il concetto d'un perdono fondato sul principio dell'espiazione delle colpe sia proprio più giusto, più grande e più degno della misericordia di Dio, di quanto non lo sia quello fondato sulla gratuità della riconciliazione offerta dall'amore in

cambio soltanto dell'ineffabile « nulla » d'un po' d'amore.

Volendo aprire la strada a nuovi sviluppi e a nuove forme per la vita penitenziale della Chiesa (nuove forme che non sopprimano, ma invece integrino l'antica), crediamo che convenga realmente seguire questa pista della sacramentalità totale della Chiesa e del recupero di tutta la straordinaria tradizione penitenziale dei primi dieci secoli.

#### 4. Avanzate tornando indietro

E infatti, se Trento rende difficili le fughe in avanti, lascia però possibile « avanzare tornando indietro ». Sarà questo il caso d'una teologia che accetti il confronto sul piano della storia, rinunciando a una visione statica della verità teologica, in un momento in cui il « modello unico » è in crisi rovinosa, in cui l'uomo si fa un vanto dell'essere altro e diverso da ogni altro e in cui il massimo elogio che si può fare a qualcuno è quello di dirgli che non somiglia a nessuno. In un momento così la Chiesa è chiamata a uno sforzo immane: rinunciare essa stessa alla comodità e alle confortevoli sicurezze del modello unico e immutabile, e mettersi con l'uomo in umile ricerca. Solo che, a lei, non sarà difficile «trovare »: le basterà aprire lo scrigno prezioso della sua tradizione, e vi troverà tutto quanto le sarà necessario. Perché davvero Dio le ha dato già tutto. E se non sempre tutto è stato usato probabilmente e solo perché non tutto serviva. L'uomo ha sempre tirato fuori da quello scrigno ciò di cui aveva bisogno, lasciandovi dentro ciò che non faceva al caso e magari rimettendovi dentro ciò che non serviva più, ma che avrebbe ancora potuto servire un giorno. Così è stato della grande ricchezza di segni sacramentali dell'antichità e della grande abbondanza di segni di perdono e di pace con Dio.

Se un giorno fu possibile guardare al peccato soprattutto come a un atto di lesa maestà, meritevole di colpe e di castigo e non remissibile se non a prezzo di gravi pene, pazientemente e volenterosamente sopportate sia per evitare pene ben più grandi e durature nell'altra vita sia perché « il dolore fa sparire la voluttà del delitto e i piaceri dell'errore »<sup>145</sup>; oggi l'uomo preferisce vedere nel Padre dei cieli assai più un amante che un giudice.

<sup>145</sup> AMBROGIO, Trattato sulla Penitenza, 2; in Vogel I, 102.

Non che non lo sappia anche giudice, ma riesce perfino a non avere troppa paura del giudizio divino perché sa che in Dio il giudizio non sarà mai disgiunto da una piena comprensione della condizione umana e da una infinita tenerezza paterna. Del resto l'amore non nasce sui terreni bruciati del terrore. L'amore è un fiore troppo delicato per reggere a simili temperature, e l'umiliazione produce spesso più odio che amore.

È evidente che questa nuova comprensione del mistero della riconciliazione troverà un po' stretto l'antico abito del « giudizio ». Se il peccato è prima di tutto un delitto, il giudice può entrarci; ma se è essenzialmente una mancanza d'amore, allora il giudice non c'entra più. E se il Padre ha rinunciato a fungere da giudice, chi accetterà di assumersi il ruolo del fratello maggiore?

Ecco perché il vecchio modello simbolico ad modum iudicii oggi non basta più. L'uomo vuole essere riconciliato con un atto ad modum amoris. Il che ben inteso, non escluderà il giudizio. L'amore, l'abbiamo detto sopra, ha un suo codice, ben più esigente di quello penale. L'amore non sarà mai una licenza a delinquere. Esso sarà piuttosto la capacità di « amare malgrado », e la paternità sarà piuttosto la forza di chiamare « figlio mio » colui che tutti chiamerebbero ormai solo con il nome di ladro o di adultero o di assassino...

Trento ci vieta di pensare tutto questo? Non ci sembra. Trento conosce una sola forma sacramentale di penitenza e pensa certamente a quella soltanto, quando parla del sacramento della Penitenza. Ma la Chiesa, che ha certamente conosciuto e applicato diverse forme penitenziali nel corso della sua storia, non potrebbe pensare di affiancare l'unica forma canonica attualmente in uso con altre ugualmente sacramentali e certo tradizionali? ugualmente ugualmente Forme legate ministerialità e alla sacramentalità radicale della Chiesa, ma differenziate tra di loro sia per il modo di celebrazione, sia per gli scopi che ci si ripromette di raggiungere, sia per un diverso grado di sacramentalità.

Non è una novità: « Dio, autore e dispensatore di salvezza, ci concede il perdono ora per l'operazione della sua potenza invisibile, ora per opera dei medici dell'anima ». <sup>146</sup> Sono i Padri di Chalon-sur-Saòne (813) a dire questo. E chi potrà dire che non

<sup>146</sup> Concilio di Chalon-sur-Saòne (813), can. 33.

avessero anche loro il dono dello Spirito? Bisognerà ben convenire che una solida tradizione nella Chiesa ha un valore che nessun canone conciliare potrà mai sminuire, perché in quella tradizione la Chiesa si è espressa e attraverso quella tradizione è cresciuta nella propria consapevolezza e nella propria santità. E la tradizione che ci stava a cuore richiamare e recuperare per i nostri giorni è quella della sacramentalità totale della Chiesa, per cui tutto ciò che la Chiesa fa è « sacramento » anche se non tutto è Sacramento. Era proprio questa convinzione profonda che permetteva alla Chiesa antica di far vivere nella penitenza i suoi fedeli senza concedere loro la Penitenza. Perché la Chiesa sapeva bene che più importante dell'essere in penitenza era il fare penitenza; perché chi vive di penitenza, ama e desidera la penitenza, e questo amore e questo desiderio è già vera penitenza; mentre «l'essere in penitenza » non è immune da rischi.

# CAPITOLO VIII LA PENITENZA IN UNA CHIESA TUTTA SACRAMENTALE

L'alternativa a una Chiesa che possiede un'unica forma sacramentale della riconciliazione del peccatore non è prima di forme Chiesa con molte sacramentali tutto una riconciliazione, bensì una Chiesa che si pone essa stessa, in ogni sua espressione, come sacramento di riconciliazione, per cui tutto ciò che essa dice, dona e fa è occasione vera e autentica di riconciliazione dell'uomo peccatore con Dio e con la comunità. Una Chiesa cioè che, pur non rinunciando (né lo potrebbe mai)a uno o più segni ufficiali di riconciliazione, offre al peccatore pentito innumerevoli modi per domandare e ottenere il perdono dei propri peccati, facendosi così, in cento modi diversi, ministra mediatrice di riconciliazione. Una Chiesa che, fondata sull'amore e non sulla legge, sulla grazia e non sul diritto, sa cogliere e apprezzare, anche nei piccoli gesti umani, il segno dell'amore, la richiesta umile di perdono, la volontà di riconciliazione.

L'uomo non ha un solo modo per chiedere e per concedere perdono. Dio ne dovrà avere di meno, Lui che è la misericordia e la « grazia », cioè l'amore gratuito per definizione? E la Chiesa, che di quella misericordia è la depositaria, e che allo stesso tempo dichiara d'essere partecipe di tutta la ricchezza e di tutta la miseria dell'uomo, non potrà certo essere né più avara di Dio, né più povera dell'uomo.

Nelle pagine che seguiranno cercheremo di. delineare i tratti d'una Chiesa «tutta sacramentale » nella sua mediazione penitenziale, ossia tutta sacramento di riconciliazione: una Chiesa dove ogni gesto, ogni parola, ogni esortazione, ogni preghiera diventa occasione, segno, causa e dono di perdono e di pace con Dio e con l'uomo.

#### 1. Invito alla penitenza

Nessuno potrà mai pentirsi del male commesso se prima non sa d'aver commesso il male e d'aver arrecato danno a qualcuno(magari anche solo a se stesso) facendo il male.

È stato questo il primo stadio dell'annuncio evangelico: sia Giovanni sia Gesù esordirono predicando un appello alla conversione (Mt 3,1-12 e par.; Mt 3,17), di cui il battesimo nel Giordano era l'espressione simbolica. I Giudei andavano a loro per sentirli predicare e per lasciarsi battezzare da loro o dai discepoli. La loro parola era l'inizio della conversione per gli ascoltatori; le opere sarebbero venute dopo: « Che dobbiamo fare per essere salvi? » (Lc 3,10). Era questo il momento in cui si poteva far calare sugli ascoltatori pentiti il vero concetto di osservanza della volontà divina (Lc 3,10; Gv 4: la samaritana è condotta da Gesù, quasi per mano e passo passo, fino a chiedere e a ottenere una risposta ai suoi problemi). Una vera catechesi penitenziale, una vera opera d'evangelizzazione e una vera attività di riconciliazione non potranno cominciare che di qui.

Questa proclamazione del « Tempo della Grazia » non ha momenti propri, esclusivi. Ogni occasione sarà buona, ogni occasione nella quale sarà possibile parlare della salvezza offertaci da Dio in Gesù Cristo: omelie, catechesi, incontri di preghiera, colloqui privati e pubblici di qualsiasi tipo e genere, stampa, televisione... La Chiesa dovrebbe respirare profondamente questo clima di annuncio del « Tempo della Grazia », o tempo della salvezza, e farne un tema privilegiato del proprio messaggio.

Certo, non si tratterà di rendere ossessiva l'idea del peccato, quasi a voler far di tutto per colpevolizzare gli uomini e per terrorizzare gli spiriti con angosciose visioni di castighi in questa e nell'altra vita, o per demonizzare comportamenti diversi da quelli predicati dalla Chiesa. Ciò che invece sarà urgente fare, sarà il richiamare gli uomini ad aprire gli occhi sulle contraddizioni della loro vita, sull'ipocrisia delle loro tranquille certezze, sull'inutilità d'una religiosità tutta esteriore e sulle conseguenze della tragica scelta d'un mondo dalla cui storia sia stato cancellato Dio e sui cui orizzonti siano stati spenti i cieli.

Sarà certamente questo il momento più delicato e doloroso, più difficile e ingrato, ma anche il più pericoloso e il più carico di

responsabilità. Se infatti sappiamo bene che a nessuno piace sentirsi ricordare le proprie colpe e rinfacciare i propri errori, sappiamo anche che è sempre presente nel predicatore la tentazione di voler scaricare sulle coscienze altrui i propri conflitti interiori e i propri complessi di colpa o magari di calcare le tinte per essere più efficace. Il difficile sarà proprio nel trovare il giusto punto d'equilibrio, sfuggendo a ogni eccesso e a ogni tentazione. Perché è anche vero che tante volte verrebbe la voglia di tirare i remi in barca e di lasciare che gli altri se ne stiano in pace, rinunciando a inquietarli e ad angustiarli, facendo finta di non vedere. E invece no! Come la sentinella d'Ezechiele (Ez 3,16-21), la Chiesa deve compiere il suo dovere sino in fondo: essa sarà la coscienza vigile e attenta, la voce chiara e forte che chiama alla resistenza: che il mondo l'ascolti o no, questa è la sua missione, e solo sul compimento di questa essa sarà giudicata, non sul risultato ottenuto con il suo grido.

Senza arroganza, piuttosto con umiltà; senza iattanza, e come dispiaciuta; senza atteggiarsi a « migliore », consapevole invece delle proprie infedeltà; quasi chiedendo scusa, e nondimeno tenace, costante e senza desistere un solo attimo, la Chiesa deve ricordare agli uomini la gravità delle conseguenze delle loro scelte malvagie e dei loro atti perversi. Opportune et importune(2 Tm 4,2), senza mai lasciarsi abbattere dalle incomprensioni, dalle reazioni scettiche o violente degli uomini, dall'indifferenza o dalla persecuzione, eppure sempre disposta a rivedere se stessa e a confrontarsi con la Parola che essa stessa annuncia, quando qualcuno la rimprovererà d'incoerenza.

La sua parola dovrà denunciare con chiarezza i mali, specialmente quando la denuncia deve colpire i potenti di questo mondo; al tempo stesso però dovrà dimostrare la massima comprensione per tutte le attenuanti possibili, disposta più a giustificare che a condannare. Quanto la denuncia del male dovrà essere lucida, tanto dovrà essere evidente la mitezza con il peccatore. Davvero, per la Chiesa. la condanna rappresentare. l'ultima sponda in un processo di redenzione e di riconciliazione. E su tutto, sempre, la limpida coscienza delle proprie infedeltà basterà da sola a tenerla lontana da ogni tentazione d'arroganza.

Essa si ricorderà sempre che assai più che la parola « parlata » ha valore la parola «testimoniata ». Ecco perché una Chiesa che

non fosse sempre «in stato di conversione » non avrebbe oggi alcuna speranza d'essere presa sul serio. Ciò vale,è naturale, a tutti i livelli: dai genitori cristiani che devono accettare anche la correzione che può venir loro dal figlio, al parroco che deve accogliere i rilievi e le osservazioni dei parrocchiani; dal maestro che deve domandarsi ogni giorno se per caso non stia deludendo le attese dei suoi alunni, al teologo che deve guardarsi dal disprezzare l'apporto della cultura laica alla ricerca teologica; dal politico cristiano che deve interrogarsi ogni giorno sull'uso che fa del potere e sulle istanze evangeliche del servizio che l'autorità deve rendere al popolo, all'autorità ecclesiastica che dovrà confrontarsi ogni giorno con Colui che pur essendo Signore e Maestro ha voluto dirsi amico e farsi servo dei suoi discepoli.

Tutto ciò è molto importante, ma sarà solo il primo passo.

#### 2. Una riconciliazione diretta (non cultuale)

Una Chiesa che viva fino in fondo la sua vocazione di sacramento della riconciliazione dell'uomo con Dio non può accontentarsi di chiamare gli uomini a penitenza. Essa dovrà anche mostrare loro le Vie che conducono alla conversione e alla pace con Dio.

Ricca della stessa ricchezza della misericordia infinita di Dio, ma anche totalmente, integralmente umana, la Chiesa avrà in sé tutte le risorse dell'amore divino e conoscerà alla perfezione tutte le pieghe dell'anima e del cuore dell'uomo. Saprà cioè adattare la parola e il dono divini alle necessità dell'uomo, comunitariamente e singolarmente preso, senza nulla sottrargli di quella ricchezza per calcoli propri o per scelte per qualsiasi ragione arbitrarie.

Essa, che sa bene che non esistono due uomini perfettamente uguali, saprà anche che non si possono trattare due uomini esattamente alla stessa maniera. Essa si farà allora guida a ognuno per cercare per ognuno il sentiero più adatto ai suoi mezzi, alle sue possibilità. Non tutti potranno scalare la cima d'una montagna per essere più vicini a Dio in un'atmosfera rarefatta e più pura. Vicino a coloro che amano le grandi conquiste dell'ascesi, camminano altri uomini, cui bisognerà accontentarsi di proporre le comuni vie della fedeltà ai comandamenti.

Lo stesso per quanto riguarda il perdono: a qualcuno sarà salutare il rossore violento della umiliazione, per un altro questo sarà insopportabile e tanto gravoso da distoglierlo completamente dalla pratica sacramentale; uno potrà trovare consolante la confessione delle proprie colpe al sacerdote, per un altro la stessa cosa potrebbe risultare sorgente d'angosce e di disgusto interiore. Ciò non significherà che a ognuno viene lasciata licenza di fare il comodo proprio; significherà solo riconoscere che da—vanti a Dio non esistono due sole anime che siano uguali. Dovrà la Chiesa pretendere di raddrizzare lei le zampe ai cani?

Non a tutti i peccatori Gesù chiese lo stesso comportamento: le lacrime della Maddalena equivalsero ai suoi occhi alla confessione di Zaccheo; il pianto segreto di Pietro fu per lui come l'umiliazione pubblica e la paura dell'adultera.

A tutti la Chiesa indicherà tutte le vie del perdono e della riconciliazione col Padre, ma si accontenterà di ricevere da ciascuno ciò che ciascuno potrà dare.

Ecco alcuni esempi tra i tanti possibili.

• « Va' e riconciliati prima con tuo fratello » (Mt 5,24).

Sette punti del Decalogo, su dieci, hanno per oggetto la proibizione d'un danno o di un'offesa arrecata all'uomo, sia nella realtà di un'azione sia nell'intenzione d'un desiderio. Basterà questo a convincerci che il grosso dei suoi peccati l'uomo lo commette a danno dei suoi simili (o di se stesso) e sono proprio gli uomini i più diretti interessati alle sue colpe.

Perciò, se è certamente legittimo vedere nell'offesa, o nel danno arrecato all'uomo, anche un'offesa a Dio (Dio stesso lo ha ripetutamente detto nell'Antico Testamento: egli considererà come fatte a sé le ingiustizie contro l'orfano e la vedova, e si farà carico della vendetta per il delitto e il sopruso perpetrato ai danni del debole e dell'indifeso), ciò non toglierà nulla al fatto che l'offesa o il danno colpiscono prima di tutto l'uomo e che, di conseguenza, la riconciliazione dovrà innanzitutto interessare il fratello offeso o danneggiato.

Questo aspetto « umano » del peccato è certamente il più avvertito dall'uomo moderno, il quale trova strano e artificioso fare pace « per interposta persona », sia anche questa persona Dio stesso o il suo rappresentante, il ministro del sacramento. Il

discorso è estremamente semplice: se io ho offeso Dio per aver offeso il fratello, allora se io mi riconcilio con il fratello(e questo per amore di Dio), io mi riconcilierò, con lo stesso e medesimo atto, anche con Dio. Per lo stesso motivo apparirà del tutto frusto e inefficace un perdono ottenuto attraverso un atto rituale che non riesca a farmi riconciliare veramente con il fratello. Non era questo il senso profondo della parola di Gesù?

• « E se ho frodato qualcuno, restituirò quattro volte tanto »(Lc 19,8).

Lo stesso criterio vale anche per i peccati contro i beni e la proprietà del prossimo. E un assioma della teologia morale più classica che nessuna assoluzione rimette un peccato di furto, se non sarà accompagnata non solo dal pentimento, ma anche dalla restituzione effettiva del mal tolto, almeno secondo le attuali possibilità del malfattore.

E restituire spontaneamente ciò che è stato rubato, regolare segretamente e correttamente una partita tenuta dolosamente in sospeso, moralizzare un'attività finanziaria losca e disinvolta, restituire una somma avuta in prestito e mai restituita: il porre fine a tutte queste disonestà « quasi legali », e riparare nei limiti del possibile i danni arrecati, non sarà già questo un rientrare nella grazia e nell'amicizia di Dio? Sarà sempre possibile domandarsi se non sia più « riconciliato » colui che prima fa questo atto di dovuta riparazione per poi accostarsi, in seguito, al sacramento che celebrerà la ritrovata amicizia con Dio, piuttosto che colui che prima s'accosta al sacramento, magari promette, riceve l'assoluzione, poi va tranquillo e forse ripara il male commesso.

Come il suo Maestro, il cristiano preferisce il figlio che al padre prima dice no e poi va, a quello che prima dice sì e poi non va (Mt 21,28-30). E il rimprovero che molte volte ci rivolgono certi laici: chi dei due compie la volontà del Padre?

• « Se il tuo occhio ti è occasione di scandalo, cavalo e gettalo via da te... » (Mt 5,29).

Nel contesto del Discorso della Montagna questa parola si riferisce al peccato d'adulterio. Gesù vi esprime la forte esigenza della purezza del cuore, senza la quale nessuna castità fisica potrà mai aver valore. Il senso dell'esortazione è dunque evidente: se anche la persona desiderata fosse per te cara e preziosa come un occhio della tua testa, o una mano, o un piede del tuo corpo,è meglio per te separartene, perché tu non abbia a peccare con lei e a perdere così per causa sua la vita.

Nel caso dunque d'una relazione peccaminosa, nel momento in cui io, per obbedire a Dio decidessi di staccarmi da quest'oggetto di desiderio peccaminoso e ricominciassi a vivere secondo la volontà di Dio, non ritroverò anche ipso facto la pace con Dio?

E nel momento in cui io chiederò perdono al coniuge tradito; o in cuor mio, segretamente (per non amareggiarlo se non sa nulla del mio tradimento), rinnovassi il mio patto di fedeltà con lui, non ritroverei anche la pace con Dio? Perché è chiaro che lo scopo primo e il fine vero della penitenza non è tanto il perdono dei peccati ma la conversione del cuore. Quest'idea è quanto di più tradizionale si possa immaginare. Gennadio di Marsiglia ne dà perfetta espressione in queste poche righe: « Lavera penitenza consiste nel non commettere le colpe per cui è richiesta la penitenza, e nel rimpiangere i peccati commessi.

L'espiazione penitenziale consiste nello strappare le radici dei peccati e nel non lasciare che le tentazioni entrino nell'anima» 147. Diversamente nessuna assoluzione potrebbe giovare e anzi tutto sarebbe più compromesso dalla presunzione o dall'ipocrisia, come mostra quest'altro brano di Salviano di Marsiglia, che si scaglia contro coloro che dopo aver fatto professione religiosa, o di penitenza, e aver vestito l'abito, vivono come prima nei loro vizi: « E certo sono soltanto laici e non ecclesiastici, sono soltanto secolari e non religiosi questi che sotto una parvenza di religione si abbandonano ai loro vizi carnali. Dopo le loro antiche turpitudini e colpe, hanno assunto un aspetto di santità, hanno semplicemente cambiato nome facendo professione, ma non hanno cambiato il loro modo di vivere! Per quest'agente, l'essenziale del culto divino consiste nel modo di vestire e non nel modo di agire »<sup>148</sup>. Non si può negare che per molti penitenti, anche oggi, l'assoluzione è solo una garanzia d'impunità sul

<sup>147</sup> GENNADIO DI MARSIGLIA, Dei dogmi della Chiesa, 54; in Vogel I, 118.

<sup>148</sup> SALVIANO DI MARSIGLIA, Del governo di Dio, 5,10; in Vogel I, 114.

passato.

• «Sconta i tuoi peccati con l'elemosina e le tue iniquità con atti di misericordia verso gli afflitti » (Dn 4,24).

Questa sentenza di Daniele ha goduto di grandissima considerazione presso la Chiesa antica, nella quale ci si 'ricordava anche della sentenza, identica nel pensiero ma ancor più incisiva, del Siracide: « L'elemosina espia i peccati» (Sir 3,33).

Ambrogio, che pur sembra avere più d'una perplessità sulla purezza d'intenzioni di coloro che sembrano voler ingannare il perdono divino elargendo ricchezze, non si spinge però fino a negare la validità del principio: « Nemmeno io nego che i peccati possano venir cancellati con le elemosine fatte ai poveri, purché sia la fede a ispirare la nostra generosità ». Perché se l'intenzione di queste elargizioni fosse meno santa della carità(ad esempio, la vanagloria), o meno costante del dono dato senza rimpianto, allora non servirebbe a niente; anzi, aggiungerebbe peccato a peccato<sup>149</sup>.

Ancora oggi la pratica dell'elemosina (ma forse sarebbe meglio parlare di beneficenza, dato che ormai la parola elemosina ha assunto un suono e una sfumatura sgradevoli) andrebbe decisamente raccomandata, specie per tutti quei peccati che hanno avuto a che fare con la proprietà altrui e nei quali, per una ragione o per l'altra, la restituzione diretta sia divenuta praticamente impossibile. Certo, bisognerebbe arrivare a beneficenze vere, e tali da lasciare il segno, non certo limitate agli spiccioli, sia pure agli spiccioli con molti zeri. A volte, invece, con il regalo d'un altare a una chiesa si tacita la coscienza per illeciti di miliardi.

Anche delle opere di carità o di misericordia la Chiesa antica faceva largo uso per ottenere la grazia della penitenza e del perdono dei peccati. Oggi specialmente, questo gesto potrebbe essere fortemente valorizzato e praticato. I presupposti ci sono tutti: e spesso non sono solo i cattolici a darne l'esempio. La solidarietà umana ha fatto grandi progressi negli ultimi tempi e le masse di giovani che accorrono nei luoghi di catastrofi naturali per prestare generosamente e gratuitamente aiuto agli infelici

<sup>149</sup> AMBROGIO, Trattato sulla Penitenza, 2; in Vogel I, 100.

sono certo un segno dei tempi da non trascurare.

Non ci sarà sempre bisogno d'andare tanto lontano: si pensi a quanti malati giacciono negli ospedali senza assistenza. Nei piccoli paesi la solidarietà di vicinato o di parentela resiste ancora, ma nelle città? Si pensi alle grandi possibilità offerte al volontariato in tutte le sue forme (dal recupero dei drogati all'assistenza agli handicappati e agli anziani), al servizio civile in sostituzione di quello militare, ecc. E già bello che si trovi chilo fa per pura solidarietà umana. Ma lo si può fare anche per amore di Dio. O per espiare le proprie colpe.

### 3. Celebrazioni penitenziali « non sacramentali »

Sono la grande innovazione degli ultimi decenni. Sono un vero fatto nuovo, almeno nella forma che le contraddistingue difronte ad altre esperienze del passato. Ma non un fatto nuovo in assoluto, perché esse, a ben guardare, si inseriscono in un filone profondamente tradizionale, nell'humus della grande tradizione del « culto non liturgico che aspira a diventare liturgico », spontaneo, popolare. Esse si presentano, normalmente, come la risposta del popolo cristiano a una prassi liturgica ormai a corto d'ossigeno, un po' asfittica, e alla lentezza propria della liturgia a tener conto dei cambiamenti dei tempi e delle situazioni.

Sono state proprio queste celebrazioni per piccoli gruppi omogenei o per grandi assemblee composite (aventi talvolta la formula e l'andamento modesto della revisione di vita, talaltra la forma più complessa della veglia, talaltra ancora la forma vera e propria d'una solenne paraliturgia) che hanno ridato al popolo cristiano il gusto del « ritornare insieme » alla casa paterna, del fare festa insieme per il perdono accordato: se la gioia è già grande per una sola pecorella smarrita che ritorna all'ovile, che sarà se a far ritorno sarà un gregge intero?

È inutile tessere qui l'elogio di tali celebrazioni: esso è contenuto ormai negli stessi libri liturgici, nei documenti ufficiali, nelle esortazioni delle Conferenze episcopali e nelle pastorali dei singoli vescovi. Sussidi e schemi di celebrazioni è dato ormai trovarli presso tutte le librerie cattoliche.

Ciò che invece ci preme di sottolineare è il loro momento e il loro ruolo nell'economia d'una Chiesa che vuol essere tutta penitenziale, tutta sacramentale.

Sono molti i preti che, pur amando il ministero del confessionale e dedicandogli volentieri tempo e fatica, avvertono tuttavia un grave senso di disagio e quasi di frustrazione dopo aver passato ore e ore ad ascoltare sempre gli stessi elenchi di peccati, sempre dalle stesse persone. E il senso d'impotenza e di inutilità è acuito dal fatto di sapere bene che la maggioranza delle confessioni ascoltate sarebbe irreparabilmente irrita e nulla, se la misericordia di Dio non fosse tanto grande da spingersi ben al di là dei confini che canonisti e moralisti le hanno assegnato. Chi confessa a Natale e a Pasqua, sa che su cento uomini, novanta confesseranno solo qualche bestemmia e qualche messa persa. I peccati « veri» non li accusa nessuno.

Chi dirà d'aver frodato il fisco, d'aver ritardato il pagamento degli stipendi agli operai solo per lucrare qualche settimana o mese in più d'interessi sul conto in banca, d'aver rubato sul peso, d'aver gonfiato i prezzi in modo ingiustificato, d'aver guidato in modo pericoloso, d'aver ingannato le società d'assicurazione, ecc.? Qualcuno forse aggiungerà qualche adulterio, mano saranno molti. Anzi pochissimi. Di questi peccati si sa bene che vengono classificati come peccati, ma è deciso che non si dicono al prete. S'intende che essi rientrano in un'altra sfera, una sfera tanto privata da non riguardare che l'interessato e Dio. O forse costituiscono una specie di zona franca dove le leggi del peccato sono come sospese: un giuoco con altre regole, con altre leggi.

E il confessore?

Come potrà, lui, fare a tutti domande di questo genere e peso? Quando davanti al confessionale ci sono una decina di persone che aspettano, non si può dedicare più di qualche minuto a ciascun penitente. E se i penitenti sono molte decine, come a Natale o a Pasqua, o per la festa del Patrono, allora bisogna accontentarsi di due-tre minuti a penitente. Che dici, che fai in due o tre minuti?

A questa situazione d'estremo disagio la celebrazione comunitaria è sembrata offrire un rimedio. Un piccolo gruppo, o una grande folla, si raccoglie nello stesso luogo per ascoltare lo stesso appello alla conversione, per sentirsi rivolgere la stessa offerta di perdono, la stessa promessa di salvezza, la stessa grazia di riconciliazione. A tutti sarà rivolta la stessa parola con la stessa abbondanza, con la stessa ricchezza, con la stessa « franchezza », perché ciò che non si può chiedere al singolo si può proporre ai

molti. Un buon seme che cade abbondante sui molti terreni diversi, ciascuno dei quali porterà il frutto che può.

Nata dalla tradizione delle convocazioni penitenziali antiche e delle predicazioni penitenziali popolari — ma più agile, più moderna, sfrondata degli effetti spettacolari talvolta pietistici, talvolta piagnoni e intimistici, talvolta terrificanti del passato—; centrata sulla proclamazione della Parola- di Dio e sul recupero del senso del peccato; impostata su un esame di coscienza approfondito, serio, esigente; forte della promessa d'un perdono che non potrà non essere accordato se quei propositi e quegli impegni saranno mantenuti, la celebrazione penitenziale non è solo un invito alla penitenza né, meno ancora, una semplice preparazione, sia pure remota, alla confessione: essa è un vero atto « sacramentale » pur senza il rito del Sacramento, un atto vero e autentico della funzione mediatrice della Chiesa perla salvezza del mondo.

Queste celebrazioni, opportunamente distribuite nel corso dell'anno liturgico, rappresentano uno strumento pastorale di prim'ordine. Qualcuno potrà essere tentato di sottovalutarle perché « non sacramentali ». E sarebbe questa un'altra conseguenza lacrimevole dell'ipertrofia sacramentale della spiritualità più recente.

In una Chiesa tutta sacramentale, dove tutto è « sacramento »anche se non tutto è Sacramento, non ci dovrebbe essere bisogno di avvicinarsi ogni momento al Sacramento, perché il fedele vive sempre avvolto in una diffusa realtà sacramentale.

Come nell'uomo tutto è umano (il piede non meno della testa, il cuore non meno del cervello), così anche nella Chiesa: tutto ciò che compone un Sacramento o che tende per natura sua al Sacramento è sacramentale, è « sacramento ». Cosi è dell'Olio dei Catecumeni nel Battesimo, così del Padre nostro nell'Eucaristia; e così è di tutto ciò che precede e che prepara, remotamente o prossimamente, un cuore al pentimento, alla conversione, alla riconciliazione.

Anche se una celebrazione penitenziale non si concluderà qui e ora con un atto formalmente sacramentale, tuttavia essa sarà un momento importante nella crescita della coscienza penitenziale del cristiano. Quella crescita non rimarrà senza frutti: quei frutti li darà nella vita quotidiana, dove il senso del peccato, reso più avvertito nel corso e per virtù della celebrazione, farà sì che siano

evitate mancanze e ricadute; nella preghiera, liturgica e no, dove il cristiano innalzerà con rinnovata consapevolezza la supplica per ottenere la grazia della piena conversione; infine nello stesso atto sacramentale, quando esso sarà posto, perché quell'atto l'uomo non arriverà impreparato, ma reduce da un lungo cammino durante il quale ha fatto tesoro di tutti gli aiuti, ha bevuto a tutte le sorgenti d'acqua pura, si è nutrito di tutti i cibi sostanziosi che gli sono stati offerti.

Da questo punto di vista non è né necessario, né utile, e nemmeno raccomandabile che ogni celebrazione penitenziale termini con la celebrazione del sacramento. Non era forse una celebrazione « non conclusa » l'antico Mercoledì delle Ceneri, quando veniva imposta la penitenza che solo nell'imminenza della Pasqua avrebbe trovato il suo esito sacramentale? E chi potrebbe dire che già quel primo gesto non fosse un « sacramento »? Era infatti l'inizio d'un Sacramento.

Non si potrà negare efficacia a tali celebrazioni: il loro linguaggio simbolico è anzi fortissimo e tale da risultare assai comprensibile per l'uomo d'oggi. Nella misura in cui esse riescono a far nascere il sincero pentimento del peccato e il desiderio del Sacramento, esse riconciliano realmente, almeno in voto; e intanto preparano a una più feconda celebrazione del Sacramento stesso.

E anche colui che ha ancora il cuore attaccato al peccato e alle sue inclinazioni peccaminose potrà trovare vantaggio da queste celebrazioni. Se anche il suo cuore non riesce ancora a fare il passo decisivo, risolutivo, per spezzare le catene che lo tengono avvinto al male, tuttavia il contatto, il confronto con la Parola di Dio non potrà rimanere sterile nemmeno per lui. Ai suoi occhi sarà fatta brillare la certezza d'un perdono che gli è riservato; e se anche non sarà sceso tanto in basso da poter decidere d'alzarsi e lasciar lì i porci che sta parando e ritornarsene al Padre, se dovrà ancora consumare un po' di tempo in quello stato, tuttavia i suoi occhi prenderanno a guardare lontano, sempre più spesso, nella direzione della casa paterna. E un giorno l'alba del ritorno spunterà anche per lui.

Personalmente siamo convinti che questa Parola sia molto più feconda e « piena di grazia » di qualsiasi parola umana. Dà più gioia ed è meno « pericolosa ». È una strada che s'adatta meglio a chi non è ancora « arrivato ». Non c'è il rischio di sentirsi dire

«tu no!». Non ti rigetta indietro: sembra che ti lasci dove sei; ti rispetta. Ma intanto ti sospinge, ti chiama, ti invita...

Si comprende bene allora come sarebbe opportuno che tali celebrazioni diventassero sempre più frequenti nelle nostre comunità, fino a diventare abituali, certo periodiche. Solo così diventeranno pienamente efficaci: saranno cioè capaci di formare nel cristiano la mentalità della penitenza continua: un cristiano semper paenitens in una ecclesia tota paenitens.

# CAPITOLO IX LE CELEBRAZIONI SACRAMENTALI DELLA PENITENZA

### 1. Il ritorno a una pluralità di riti sacramentali

È su questa realtà tutta sacramentale, nella quale tutto è sacramento di salvezza e di riconciliazione, anche se non tutto lo è allo stesso modo e allo stesso grado (ci si permetta l'espressione: anche se non tutto ha lo stesso coefficiente di sacramentalità), che vanno calate le diverse celebrazioni del sacramento della Penitenza.

Da quando il nuovo Rito ha introdotto nella Chiesa latina una molteplicità di forme canoniche, che, del tutto ignota al recente passato e all'antichità, ha invece dei precedenti illustri nell'epoca carolingia e medievale, sia il fedele sia il pastore d'anime si trovano nella condizione di poter scegliere tra diverse possibilità, tutte ugualmente offerte dai libri liturgici.

Essenzialmente la possibilità di scelta riguarda una celebrazione del sacramento tutta personale e riservata (privata), e una celebrazione comunitaria in cui la parte preponderante è data alle parti in comune, riservando agli atti privati 'del penitente(in particolare alla confessione) una apparentemente minore attenzione e rilevanza.

Sarà solo il caso di far notare che tale « minore attenzione »è appunto solo apparente, perché è solo in funzione della maggiore consapevolezza dell'atto personale, in quanto aperto anche sulla comunità dei fratelli, che Vive la celebrazione comunitaria.

Che la decisione della Chiesa sia stata opportuna è fuori di ogni dubbio, e lo prova abbondantemente il favore che le celebrazioni comunitarie del sacramento hanno incontrato ovunque. Esse infatti vanno proprio nel senso del rispetto della complessità della persona umana. Perché l'uomo in certi

momenti è solitudine e in certi momenti è folla; in certi momenti ha bisogno di chiudersi in se stesso e in certi altri ha bisogno di ritrovarsi tra i fratelli, prendendoli per mano per non ritrovarsi, per non sentirsi solo; perché certi peccati sono soprattutto individuali e certi altri sono soprattutto sociali; perché, infine, talvolta può essere il dolore di aver offeso Dio a rattristarlo, altre volte può essere la consapevolezza del male inferto al fratello a turbare la sua coscienza e la sua pace.

E talvolta potrà essere che egli ami gustare nel silenzio la dolcezza della pace ritrovata, ma altre volte amerà cantare coni fratelli la misericordia del Signore: allora più che mai il sacramento della Penitenza sarà assai più che un chiedere grazia e un ottenere perdono: esso sarà soprattutto un'eucaristia, una azione di grazie, un canto di gioia, una festa che l'uomo non può e non deve celebrare da solo, perché chi non è stato mai solo nel suo cammino di conversione non è giusto che si ritrovi poi solo alla meta.

In questa prospettiva, è ovvio, la Chiesa non appare più tanto come il giudice, pur misericordioso, cui il Padre affida il reo per il giudizio, quanto piuttosto come immagine del Padre che getta le sue braccia al collo del figlio ritornato a lui dalla « regione lontana » del peccato, e che ordina di fare festa grande, perché è stato ritrovato quel figlio che era stato perduto, e quel figlio che era stato dato come morto è ritornato a vivere (cf Lc 15,22-2432). O, se si vuole, la Chiesa appare come il pastore che è andato lui stesso a cercare la pecorella smarrita, e che, dopo averla trovata stretta tra i rovi e smarrita fra i crepacci, se l'è caricata sulle spalle e una volta che l'avrà ricondotta all'ovile sentirà il bisogno di far festa e di gridare la propria gioia.

È anche ovvio che le due visioni (quella giudiziale e quella paterna) non sono da vedere come antitetiche e alternative. Esse possono ben convivere. Ma è probabile che una pastorale aggiornata e adeguata alle attese dell'uomo contemporaneo farà bene a sottolineare più la seconda che la prima.

Celebrare il perdono dunque, e la gioia della riconciliazione. Ma come? La Chiesa del dopo Concilio ci offre due strade «ordinarie» 'e una «straordinaria», d'emergenza. Sia pur brevemente, le abbiamo già esposte sopra. Non avremo qui a ripeterci. Piuttosto cercheremo di vedere quali criteri potranno tornare utili nella scelta delle diverse forme disponibili.

#### 2. Le due forme « ordinarie »del sacramento della Penitenza

A) Il prima rito: Riconciliazione del singolo penitente mediante confessione e assoluzione individuale

È ancora oggi il rito più intimamente associato all'idea del sacramento della Penitenza. E non potrebbe essere altrimenti.

Ugualmente innegabile che esso sia oggi in crisi: non ci sarebbe stato bisogno di tutto il travaglio di riforme di questi ultimi anni, se così non fosse. Darlo per spacciato, o finito, 0inutile, sarebbe però altrettanto gratuito e ingiustificato. Sono troppi quelli che ancora vi ricorrono volentieri. Questo dato emerge dall'inchiesta citata, secondo la quale il 79% di coloro che ancora frequentano il sacramento della Penitenza preferiscono farlo nella forma tradizionale.

Che sia urgente rinnovare e restituire efficacia e dignità alla celebrazione della confessione individuale appare evidente dai dati dell'inchiesta. Da essa risulta infatti che praticamente in tutte le parrocchie dove sono due o più preti, uno celebra e uno confessa messa. ciò malgrado durante la e tutte raccomandazioni in senso contrario della gerarchia e della pastorale (quest'uso è attestato per il 45,8% delle parrocchie, mentre le parrocchie che hanno più di un prete sono solo il 43,6%; il che significa che a questo scopo si cerca aiuto anche altrove).

Ciò è una prova in più di quanto era già lecito sospettare; il penitente preferisce questa forma « anche » perché è più sbrigativa: in 45 minuti ti confessi, partecipi alla messa e fai la comunione.

Sempre in questo senso va un'altra indicazione offertaci dall'inchiesta: la confessione è tanto più gradita quanto più è scarna ed essenziale. Nuovi elementi rituali, quali la lettura della Parola di Dio, non sembrano riscuotere né successo né gradimento; solo il 26,3% delle parrocchie l'adottano e, tra i fedeli, il gradimento va da un massimo del 19% (giovani) a un minimo del 15% (anziani). Ciò che invece conserva il suo interesse, specie tra i giovani, e ciò era largamente prevedibile, è il colloquio con il confessore, anche senza l'esplicita conclusione sacramentale (assoluzione). Sembra di poter concludere che questa forma abbia una sua definita e ancora larga fascia di

estimatori, le cui preferenze però non sempre sono determinate da ragioni che la Chiesa apprezzerebbe molto. Sembra anche che per molti penitenti che frequentano la confessione individuale, le cose dovrebbero rimanere come sono, senza troppe complicazioni rituali, perché ciò che si chiede a questa forma è essenzialmente altro: o la semplice, nuda assoluzione, o il colloquio con il confessore. Un incontro talvolta solo sbrigativo, non formale, che si accontenta di un « buco » qualsiasi: d'un angolo di sacrestia, d'un corridoio di passaggio, del buio d'un confessionale. Anzi questo, talvolta, è più gradito a motivo della « vergogna ».

Non è il caso qui di ricordare tutti i meriti che questa forma penitenziale ha accumulato nel corso della sua storia ormai quasi millenaria. Essi sono ben conosciuti. E sarà anche inutile ricordare tutti gli inconvenienti e gli abusi a cui ha prestato il fianco. Anch'essi sono ben noti a tutti.

Ma poiché parliamo dell'oggi, sarà importante soprattutto cercare di sfruttare al massimo, per il bene del fedele che vi ricorre, tutte le sue ancora grandi possibilità pastorali.

È prevedibile che la confessione auricolare rimarrà ancora per molto tempo la via più comune e più « rapida » alla riconciliazione. Non sempre si potranno avere celebrazioni comunitarie della Penitenza, mentre ogni giorno ci potranno essere fedeli che vogliono liberare la propria coscienza del peso di qualche peccato, o cercare il conforto e l'aiuto d'una parola che li guidi, li sostenga, li accompagni nel difficile cammino della vita.

È possibile che questi fedeli tendano a diminuire ulteriormente, ma non importerà molto. Se la loro sete di Dio è autentica, e su questo non ci possono essere dubbi, essi dovranno poter trovare sempre, presso la Chiesa, l'acqua viva di cui avranno continuamente bisogno. Se anche talvolta, come sottolinea mons. Grolla, la loro ricerca di consolazione sembra avere radici di natura più psicologica che spirituale, ciò non sembra essere una buona ragione per trascurare questa domanda. È tutto l'uomo che va salvato. E l'uomo è fatto anche di psiche.

Quali i vantaggi di questa forma di penitenza?

Bisognerà nettamente distinguere i diversi casi. Una confessione individuale non sempre vale l'altra. Non è la stessa cosa chiedere il colloquio col confessore nella tranquillità di un momento di calma, con tutto il tempo necessario per prepararsi

bene, per esporre i propri peccati con fedele precisione e per ascoltare i consigli del confessore, o entrare in sacrestia o in confessionale due minuti prima che abbia inizio la messa e chiedere di confessarsi « ché tanto facciamo presto ».

È evidente che tutto il bene che si potrà dire del primo caso, non potrà essere detto del secondo. Se nel primo caso si può ben dire d'essere in presenza d'una vera celebrazione del sacramento, negli altri casi si avrà soltanto « il pagamento d'una contravvenzione » su un modulo di conto corrente postale, il metodo di pagamento più veloce e più indolore possibile. Purtroppo, molto spesso a far da regola sono proprio questi ultimi casi.

D'altra parte è ovvio che se uno vuol far la comunione e non ha a disposizione molto tempo per confessarsi; se uno è convinto che non potrà in nessun caso comunicarsi se prima non avrà confessato i suoi peccati gravi; se uno, infine, pensa che basterà averli confessati comunque, per essere assolto e poter fare la comunione, allora è naturale che non gli resterà altra strada da seguire.

Proprio questo è il rischio di questa « forma »: il fatto d'essere « ordinaria » e « necessaria » insieme l'espone inevitabilmente al pericolo della banalità. È proprio contro questo rischio che bisognerà mettere in atto tutte le possibili difese.

Innanzi tutto evitando con ogni cura di amministrare il sacramento, per tornare a una vera celebrazione, sia pure meno complessa possibile, dello stesso; rinunciando al primo rito ogni volta che esso dovrà correre il pericolo dell'approssimazione, della fretta, della banalità. A questo scopo potremo ricorrere a due mezzi:

- attuando il secondo rito ogni volta che sarà ragionevole prevedere un qualche discreto assembramento di penitenti;
- rimandando l'ascolto della confessione a un momento di maggiore calma (a meno che non vi sia qualche ragione « di grave necessità »); esortando magari il fedele a un atto di sincera contrizione che gli permetta intanto di accedere senza scrupolo all'Eucaristia.

Ciò che apparirà quasi inconcepibile a chi vede nel sacramento l'unica via di perdono dei peccati, apparirà invece ovvio a chi è abituato a rifarsi alla grande tradizione del passato: quando non c'è un confessore (e il confessore non c'è, quando l'unico modo

per averlo è la fretta e l'approssimazione nella celebrazione del sacramento), allora sarà lecito al peccatore pentito, anche se consapevole d'aver commesso un peccato grave (il che non significa necessariamente consapevolezza d'essere in peccato grave), di accostarsi all'Eucaristia. È chiaro che la condizione resta stabilita dal concilio di Trento: il desiderio del Sacramento e il proposito di accedervi in un momento più opportuno.

B) Il secondo rito: la riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione individuale

È la seconda forma « ordinaria » prevista dal nuovo Rito.

È anche la forma su cui si è appuntato il maggior interesse dei pastori, vescovi o preti. Ma è anche la forma che più si presta a equivoci, anche grossolani e grotteschi.

Presi tra lo Scilla e Cariddi della necessità di fatto e della norma di diritto (molti penitenti, pochi confessori, proibizione della « terza forma ») sono in molti coloro che hanno ripiegato sulla seconda forma del rito della penitenza per risolvere il problema d'una buona e dignitosa celebrazione del sacramento.

I presupposti sembravano esserci tutti: molti fedeli insieme, impossibilità di dedicare a ciascuno il tempo necessario, utilità di un tempo comune per la riflessione e la preghiera, rispetto della norma gerarchica che esige la confessione individuale...Malgrado queste ottime premesse i risultati non sono stati pari all'attesa. Perché?

Probabilmente perché si è chiesto a questa forma ciò che non poteva dare. Ciò che è nato in funzione di gruppi di poche persone, si adatta male alle grandi folle. E la seconda forma è un rito che esprime il meglio delle sue possibilità quando è celebrato per un piccolo gruppo, meglio se omogeneo, con tempo sufficiente non solo per una adeguata preparazione, ma anche per una serena e tranquilla confessione e per un colloquio individuale.

Essa è la celebrazione ideale per incontri di preghiera per piccoli gruppi, per gli ospiti dei campi scuola, per chi frequenta esercizi spirituali, per i ritiri che precedono la prima confessione o la prima Comunione o la Confermazione, per incontri di categoria, di giovani Sposi, di catechisti e così via... Una celebrazione che esige molto tempo: per pregare, ascoltare,

riflettere, dire, confrontare dubbi e difficoltà, chiedere consiglio e pareri.

Essa concluderà nella maniera più degna un incontro in cui una categoria di persone abbastanza omogenea ha riflettuto sui doveri del proprio stato, sui problemi morali e umani della propria della propria vocazione, ha ascoltato testimonianza di esperienze diverse dalle sue, si è lasciata nutrire, provocare dalla Parola di Dio, ha pregato per avere luce e coraggio per riconoscere e correggere le proprie infedeltà; quindi, con questo bagaglio interiore va ad aprire se stessa e le proprie debolezze al ministro del sacramento, con la cura fiduciosa di chi vuol farsi conoscere per ricevere la carità e la luce di un consiglio che possa rappresentare un punto di riferimento per il futuro. Su tutto questo rivolgimento di sentimenti, di propositi, ravvedimento e di rinnovata carità scenderà allora la grazia riconciliatrice del Sacramento.

Ciò a cui invece è dato d'assistere nelle parrocchie è cosa di tutt'altro genere: mezz'ora o tre quarti d'ora di letture, ammonizioni, esame di coscienza, salmi e canti; poi, quando si dovrebbe supporre che l'anima è ormai pronta per aprirsi all'incontro con la parola rivolta a lei personalmente come risposta alle domande che la celebrazione ha suscitato, proprio a quel punto una confessione lampo conclude tutto, lasciando tutto a metà.

A parte la sproporzione evidente tra l'ampiezza della preparazione e la conclusione stessa dell'atto penitenziale, l'inconveniente maggiore è che in quel momento l'atto sacramentale sarà da considerarsi « concluso ». Non è previsto nessun rinvio a un colloquio posteriore: il colloquio viene abolito, semplicemente.

Resta l'elenco dei peccati, senza altra risposta che l'Io ti assolvo. Appunto, viene a mancare la risposta alle domande del penitente rimaste inespresse. Sotto questa luce, paradossalmente, quello che a certuni sembra l'indiscusso vantaggio della seconda forma sulla terza, si risolve in realtà, in occasione di celebrazioni di massa, in una chiara inferiorità: la terza forma infatti, rimandando obbligatoriamente a un colloquio successivo, non lo pregiudica, semplicemente lo rinvia (che poi di fatto ci sia o non ci sia, questo non importerà più che tanto nel giudizio di merito; se ci dovessimo preoccupare di tutto ciò che pur dovendo essere non è,

potremmo pure chiudere non solo i confessionali, ma anche le chiese). Il fedele, cioè, sa che non tutto finisce lì, che la riconciliazione gli è data sulla fiducia. Che la sua parte non è finita.

Su un piano meno essenziale, ma che ha pur sempre la sua importanza, un'altra riserva andrà fatta sulla possibilità di condurre e di mantenere su livelli sempre decorosi e sostenuti una tale celebrazione quando è fatta in presenza di una grande folla. Quasi sempre si ha l'impressione che i minuti destinati all'ascolto delle confessioni individuali segnino una caduta di tono nella celebrazione: per cento persone (che sono poi un numero abbastanza limitato) ci vorrebbero almeno dieci confessori; con dieci penitenti ciascuno, a due-tre minuti ciascuno, fanno già venti-trenta minuti: non poco! Per di più questi dieci sacerdoti, sparsi un po' dovunque nella chiesa, non sono mai un fatto celebrativo « decoroso ». Ma forse il problema è che neppure si troveranno questi dieci confessori per cento persone, e il problema sarà allora assai più di sostanza che di decoro.

È l'inconveniente d'ogni « supplenza ». Perché è chiaro che in questi casi la seconda forma è chiamata a « supplire » la mancanza d'una «terza forma », una forma che sia prevista proprio per i casi in cui si avrà la presenza d'una grande folla e scarsità o assenza di confessori.

Questa terza forma ci sarebbe, ma non a tutti è piaciuta.

# 3. Una forma « straordinaria » della penitenza: il rito per la riconciliazione di più penitenti con confessione e assoluzione generale (terzo rito)

Siamo così arrivati a quello che e il vero nodo di tutta la questione e il banco di prova di tutta la riforma del rito della Penitenza; a quello che ha rappresentato indiscutibilmente il fatto nuovo, sia dal punto di vista liturgico sia dal punto di vista teologico della riforma conciliare circa il sacramento della Penitenza.

Ormai si è scritto molto sull'argomento, e non abbiamo intenzione di aggiungere altro inchiostro a quello che è già stato versato per descrivere come ci si è giunti e attraverso quali difficoltà è dovuto passare il nuovo Ordo, prima di giungere alla

promulgazione<sup>150</sup>. Ciò che invece ci ripromettiamo di fare nelle poche pagine che seguiranno è di sottolineare il ruolo che una tale forma penitenziale avrebbe in una corretta e avvertita azione pastorale e il vuoto che si è venuto a creare in Italia in conseguenza del divieto fatto dalla Conferenza Episcopale Italiana di far uso della ormai celebre «terza forma».

Come sempre succede quando innovazioni storiche si affacciano alla vita della società, anche a proposito della terza forma si operò subito nella Chiesa italiana una divisione per opposti schieramenti. Erano gli anni del referendum sul divorzio: si sarebbe potuto anche qui prendere a prestito la celebre domanda-slogan di quel tempo: « Scusi, lei è favorevole o contrario? ». E come sempre succede in casi del genere, i favorevoli passavano per essere gli irrequieti, gli insofferenti alla disciplina, i disertori del confessionale; i contrari erano invece i fedelissimi alla tradizione.

Il poco tempo lasciato alla libera sperimentazione della nuova forma lasciò intravedere quali sarebbero stati i contrasti, i rischi e i vantaggi che la sua adozione avrebbe portato alla Chiesa italiana. Fu subito chiaro che i rischi, almeno per un certo periodo di tempo, sarebbero stati almeno pari ai vantaggi.

L'impreparazione non solo del popolo (cosa largamente prevedibile e scontata) ma anche del clero, avrebbe certamente portato a un periodo di pratica anarchia nell'uso della terza forma.

C'era stato chi aveva subito deciso di partire a testa bassa, e aveva cominciato a moltiplicare assoluzioni generali con una generosità da far impallidire il buon Dio. Qualche altro, saputo forse che in Oriente e per un certo tempo anche in Occidente, era stata praticata a lungo l'assoluzione generale in tra missam, e venuto a conoscenza che qualche teologo ipotizzava una cosa del genere anche per i nostri gironi, aveva preso a dire ai fedeli che d'ora in poi il Confesso a Dio dei fedeli e il Dio onnipotente del celebrante avrebbero avuto valore sacramentale. Altri sparavano a zero sulla confessione chiedendone l'abolizione e dichiarando esaurito il tempo del confessionale.

In seguito a queste esagerazioni, tutti coloro che erano

<sup>150</sup> Cf P. VISENTIN, Il nuovo Ordo Paenitentiae: genesi, valutazione, potenzialità, in: AA.VV., La celebrazione della Penitenza cristiana, op. cit.,pp. 64-78.

favorevoli all'uso della terza forma e che l'avevano adottata furono visti come i nemici e gli affossatori della confessione e su di loro fu scaricata la responsabilità della fuga, che in quegli anni s'era intanto fatta massiccia, dal confessionale.

I fedeli d'una parrocchia « aperta » alle nuove forme (canoniche o bizzarre che fossero) dicevano a quelli delle parrocchie« chiuse » che da loro ormai non ci si confessava più. Quelli allora andavano a sfogarsi scandalizzati dai loro parroci e questi andavano a sfogarsi dal loro vescovo...

Sarebbe bastato molto meno per turbare gli animi, e la reazione ufficiale non si fece aspettare; nella loro Dichiarazione i vescovi, «interpellati singolarmente sul problema », si dicevano« profondamente convinti» che non era dall'introduzione dell'assoluzione collettiva attendersi che bisognava superamento del momento difficile che attraversava il sacramento della Penitenza, ma piuttosto da una buona catechesi e da una celebrazione opportunamente scaglionata della celebrazione individuale, e magari della seconda forma.

Fu una decisione che avrebbe dovuto riportare la tranquillità nella Chiesa italiana: in realtà, come sempre avviene in questi casi, si riuscì solo ad aggravare i contrasti e ad approfondire le crepe: perché quella decisione fece dei vincitori che in molti casi non seppero vincere, e dei vinti che in molti casi non seppero perdere. I primi cantarono vittoria e si sentirono legittimati nelle loro accuse; i secondi si chiusero in se stessi, chi continuando a fare quanto aveva fatto fin lì, ma senza dir più niente al vescovo; chi lasciando che la barca seguisse la corrente, andasse dove voleva andare; chi perdendo ogni gioia ed entusiasmo.

Ouella decisione sembrò a molti una decisione non felice.

Giustissima la premessa: non si risollevano le sorti del sacramento della Penitenza a suon di assoluzioni generali. Ma a distanza di alcuni anni è lecito domandarsi se da così eccellente premessa non si sarebbero potute trarre deduzioni diverse. Per esempio un richiamo a non buttarsi a pesce su uno strumento che pur buono, era però, e rimaneva, soltanto uno strumento: anche uno Stradivarius, in mano a un calzolaio che non sappia suonare il violino, produce solo dissonanze e. rumori sgradevoli. Aspettarsi miracoli dalla terza forma sarebbe stato ricadere nell'illusione che aveva accompagnato l'introduzione della lingua italiana nella liturgia: un fuoco di paglia, solo un fuoco di

paglia, se dietro non c'era qualcos'altro...

Oppure un richiamo ad approfondire, a studiare la struttura celebrativa, le possibilità, i rischi, i limiti della nuova forma, a non voler fare dell'improvvisazione, a volersi documentare...Non si dà un laser in mano a un chirurgo che ha sempre operato col bisturi, senza prima avergli mostrato, con un meticoloso tirocinio, tutti i vantaggi e i rischi del nuovo mezzo.

Forse questa sarebbe apparsa a molti la strada da seguire: ordinare un ragionevole periodo di aggiornamento e di studio; sei mesi, un anno... per dare a tutti il modo di familiarizzarsi con il nuovo rito; le diocesi avrebbero dovuto farsi carico di questa responsabilità. Il clero, poi, avrebbe fatto lo stesso coni fedeli. Intanto, in alcuni luoghi più preparati, si sarebbe potuto continuare a provare e a vivere la nuova esperienza e il nuovo rito liturgico. Infine, una volta che tutti insieme avessero fatto il dovuto cammino, la nuova forma avrebbe avuto libero corso nelle parrocchie d'Italia, sempre, naturalmente, alle condizioni fissate dalle Norme pastorali. Invece, dando fiducia alla prima e alla seconda forma ci si è trovati di fronte a due strumenti inadeguati, nati per diverse necessità e con altri scopi.

Da quella Dichiarazione sono passati quasi dieci anni, e forse è ormai tempo di bilancio. Sarebbe far torto alla Chiesa italiana dire che in questi anni quell'autorevole richiamo sia rimasto lettera morta: se non tutti, certo molti avranno lavorato nel senso indicato dalla Dichiarazione. I risultati purtroppo ce li ha mostrati l'inchiesta recente.

Ci chiediamo allora, se non sia arrivato il tempo di fare quello che forse si sarebbe potuto fare allora. Anche volendo ammettere che dieci anni fa non si fossero dati casi di necessità grave, oggi forse quei casi si potrebbero dare: quanti preti sono morti, e quanti se ne sono andati in questi dieci anni? Quante parrocchie sono senza prete? E quanti conventi sono senza frati e senza religiosi, non abbastanza comunque per rispondere a tutte le chiamate d'aiuto?

Scaglionare le confessioni: ma in Italia tutti aspettano l'ultimo giorno per pagare l'IVA, o l'IRPEF, o il bollo di circolazione! Ormai la televisione ci ha abituati a quelle file davanti agli sportelli delle banche. In certi giorni liturgici ancora ci sono quelle stesse file ai confessionali. Anche se sempre più corte.

Ma sarebbe estremamente riduttivo limitare tutto il problema

della necessità al numero dei confessori e dei penitenti. Se tutto fosse qui, in qualche modo ci si potrebbe sempre accomodare.

Il problema vero, che è poi quello che più ci interessa, è chela proibizione della terza forma ha sottratto al pastore preziosissimo strumento di pastorale. Con la terza forma infatti, era una certa idea della misericordia di Dio e della mediazione della Chiesa che s'era fatta strada, che s'era rivelata: un Dio non geloso dei suoi diritti, che accetta di perdonare « a credito »: tanti uomini sanno far credito nel perdonare! Perché Dio no? E perché no la Chiesa? Un Dio che sa aspettare, e che non ha fretta d'avere tutto, che s'accontenta di ciò che uno può dargli lì per lì; il resto verrà più tardi. E una Chiesa non come gelosa custode delle proprie prerogative giudizial-amministrative, ma garante mallevadrice per la buona fede e per la buona volontà del fedele; il quale viene, certo, e si dice pentito, e forse lo è veramente, o forse non proprio del tutto; ma dove non arrivano i suoi propositi, arriverà la santità della Chiesa.

In fondo la stessa cosa accade con la confessione. Non si vede spesso un peccatore tremare davanti a un confessionale: in che cosa la terza forma può rappresentare una pratica più blanda? È difficile scommettere sulle preferenze di Dio.

Il parroco che ha in mano i tre riti della Penitenza può disporre di tutti gli strumenti che gli saranno necessari per aiutare il processo di conversione dei fratelli. Se saprà farne un uso accorto e sapiente, sarà in grado di rispondere a ogni richiesta.

A chi ama la consolazione del confessionale potrà dedicare tempo e pazienza per aiutare una crescita che può avere bisogno di calore personale diretto. Ugualmente, coloro che sono stati provocati dalla Parola nelle celebrazioni comunitarie non sacramentali, troveranno in questa forma la risposta alle loro personali domande. A chi vuol mettere insieme momenti di preghiera e scambio di esperienze e poi invocare su tutto l'impegno della propria vita la misericordia di Dio, può offrire con la seconda forma tutto l'aiuto che quell'anima può desiderare.

Infine, nei momenti di ressa, quando più abbondante è la messe e più urgente il bisogno di dire parole forti e dolci, che feriscano e che accarezzino, che sferzino e che leniscano, con la terza forma potrà offrire, a ognuno, senza angosce e senza timori, il nutrimento di cui ciascuno ha bisogno: a chi è già da sempre

nella casa del Padre potrà invitarlo a celebrare la misericordia di Dio che nel suo amore, lo preserva dal male; a chi ritorna proprio in quel momento dal lungo, lontano esilio del peccato e picchia alla porta chiedendo perdono, può già spalancate l'uscio di casa e farlo entrare, e invitarlo a deporre le antiche vesti logore, sporche, a lasciarle lì, e a mettersi le nuove e pulite, preparate apposta per lui, e a prendere posto a tavola tra i convitati, perché le vecchie sporche vesti avrà tempo più tardi, dopo la festa, per lavarle.

A chi invece non se la sentisse ancora d'entrare, di fare l'ultimo passo che gli permetterà d'abbandonare il suo peccato; a chi non sente i morsi della fame perché ancora sazio e inebriato di piaceri e di lauti banchetti; a chi ancora si illude di aver scelto la parte migliore abbandonando la casa del Padre, a lui potrà far giungere una parola che sarà la voce o l'eco dell'amore: la voce dell'ammonimento severo che lo invita a riflettere con trepidazione e urgenza sulla sua condizione; la voce della speranza che lo invita a non temere, ad aver fiducia, e intanto lo rassicura che Dio saprà accontentarsi anche di quel po' che ora gli potrà essere dato.

Forse proprio per questa sua « discrezione » la terza forma ha incontrato tanto favore là dove è stata praticata e conosciuta. Forse è proprio questa sua capacità di adattarsi a tutte le situazioni possibili che la rende particolarmente «umana».

Personalmente non pensiamo davvero che sia la più «comoda»: un peccatore che cerca la comodità, preferisce la prima forma: più veloce, meno esigente nell'esame di coscienza, lasciata alla completa discrezione del penitente che di fatto dice ciò che vuol dire e poi si sente sempre e comunque riconciliato, a meno che il confessore non gli abbia negato l'assoluzione.

Chi si sottomette alla terza forma, dovrà restare sotto il «torchio » della Parola di Dio per un tempo molto più lungo, sarà costretto a fare i conti con i suoi affetti, perché gli viene detto chiaramente che il perdono lo raggiungerà solo se veramente pentito; e il rinvio a un colloquio successivo e a una confessione individuale gli impedirà di pensare che quel perdono gli sia stato « regalato». Forse, lo ripetiamo, proprio qui andrà cercata la preferenza che la maggior parte dei fedeli accorda ancora alla confessione: la trova più sbrigativa, più « sicura », meno esigente. Non sarebbe strano che una volta tanto l'uomo dicesse di preferire il più difficile?

La nuova forma offre inoltre una via al sacramento per tutti coloro, e oggi sembrano tanti, che non riescono più a confessarsi. Forse qualcuno dirà che qui si smaschera l'intenzione perversa della strategia anti-confessione dei sostenitori della terza forma. L'accusa non può più sorprendere dopo aver conosciuto i corsi e i ricorsi della storia. Ma ciò non è sembrato vero a un liturgista tanto noto quanto serio ed equilibrato quale P.M.Gy: « Sembra che l'assoluzione collettiva (apparsa in un momento di grave difficoltà per la confessione individuale) abbia permesso in certi casi di vincere una specie d'incapacità a ricorrere confessione individuale e abbia riaperto a un certo numero di fedeli il Cammino essenziale della metanoia (conversione) cristiana. Se questo è esatto, pur non essendoci sempre, propriamente parlando, la grave necessità richiesta dalle norme per l'assoluzione collettiva, vi sarebbe però un bene pastorale che sembra realmente meritare attenzione »<sup>151</sup>.

Ci si potrebbe chiedere a buon diritto, se una grave, intima, profonda difficoltà ad avvicinarsi alla confessione, non potrebbe equiparata alla difficoltà oggettiva di confessore. Non potrebbe, perlomeno, essere equiparata alla ripugnanza che determinò l'allontanamento dei fedeli dalla penitenza antica? Non potrebbe dunque meritare la stessa comprensione che gli antichi Padri dimostravano di avere verso quei fedeli, continuando sia esortarli a « fare penitenza » ma dispensandoli dall'« entrare in penitenza »? La Chiesa di oggi non potrebbe prevedere anche per loro un tempo di attesa, un "vivere nel « sacramento » aspettando che giunga anche per loro la grazia di accedere al Sacramento? In fondo, almeno su questo non ci potrà essere dubbio: il precetto della confessione annuale è solo un precetto ecclesiastico, disciplinare, anche se promulgato e ribadito da decreti conciliari.

Nella Chiesa antica, il fedele peccatore che non se la sentiva di entrare in penitenza, era invitato a vivere profondamente la2' '168realtà tutta sacramentale e penitenziale della vita cristiana, inattesa e nel desiderio di lavarsi nel « secondo battesimo » della riconciliazione. Non si potrebbe avere anche oggi la stessa pazienza, la stessa mitezza, la stessa comprensione di quei Padri,

<sup>151</sup> P.M. Gy, Le secrement de la Pénitence d'après le rituel romain dela Pénitence de 1974, in LMD h. 139 (1979) 125-137.

certo per tanti altri versi ben più severi ed esigenti di noi?

Tutti sappiamo che un meglio assoluto non esiste: esistono molte cose buone, di cui ciascuna è bene più o meno, a seconda degli individui e delle circostanze. Il buio per un adulto sano ed equilibrato è una benedizione se vuol riposare: ma se uno è pauroso bisogna farlo dormire con un po' di luce altrimenti non s'addormenta. Chi può fissare leggi alla psiche o al cuore o ai sentimenti profondi dell'uomo? Del resto non mancano alla Chiesa mezzi di « rivalsa » odi garanzia. I sacrifici, le mortificazioni, le rinunce, la preghiera, la beneficenza, la presenza agli atti penitenziali, i digiuni: ecco alcune cose che potrebbero essere consigliate-imposte a chi chiede il perdono mediante la terza forma. E far la pace con il fratello irritato, restituire ciò che è stato sottratto agli altri, riparare i torti commessi, perdonare le offese ricevute: non sarebbero queste altrettante « prove » di riconciliazione e di serietà di conversione? Non potrebbero bastare in attesa che torni quel coraggio smarrito, che torni quella confidenza perduta?

Intanto come potrà essere considerato fuori del Sacramento chi vive totalmente immerso nella realtà della Chiesa? È utopia questa?

Noi speriamo di no.

Vorremmo solo che si chiamasse Speranza.

## **INDICE**

Prefazione (Luigi DELLA 7	ΓORF	RE)			5
Introduzione	•	•	•		9
PAF	RTE I	PRIMA			
Capitolo I: La situazione				•	15
		•		•	15
2. Le cifre					17
3. Giudizi contrastanti su	i dati	dell'in	chiesta	a .	19
4. Analisi della situazione	e .	•			20
5. Il nuovo assunto .					29
6. I preti « non confessori					30
7. La confessione privata					31
8. La «terza forma » .					32
9. Il punto					33
1					
Capitolo II: Una proposta-	-rispo	osta: le	celeb	razioni	
comunitarie del s					
Penitenza .					34
1. I termini del problema		•			34
2. Esperienze pastorali ne					
penitenza .					37
3. Le tre forme della rico					0.
Paenitentiae»					40
4. Valore pastorale e antro					
	_	,			41
5. La vera novità: il terzo					43
6. I limiti della nuova dise			COLICIA	azione	45
7. La risposta degli episco	_		•	•	47
8. Esempio ed esortazioni	_		•	•	50
9. La posizione dei teolog		pupu	•	•	52
5. La posizione dei teolog	51 ·	•	•	•	J2
DΔ RT	F SE	COND	Δ		
Capitolo III: La penitenza					
penitenza per un		_			59
1. Alle origini del sacram					59
2. La prassi della Ch		aposto	olica	e post-	
apostolica .	•		•	•	61

La tendenza rigorista	63					
La penitenza canonica (o solenne, o pubblica) .						
Decadenza della penitenza canonica						
I peccati « gravi » da sottoporre a penitenza .						
Capitolo IV: <b>Dalla penitenza canonica</b>	alla					
penitenza tariffata: una curiosa avventura	80					
1. Una penitenza « immonda ed esecrabile » .	81 83					
2. L'oggetto del contendere						
3. Una penitenza d'origine celtica	89					
4e monastica	90					
Excursus	94					
Capitolo V: Ostacoli e trionfo finale per la penit						
tariffata	105					
1. Al rogo i penitenziali!	107					
2. Sterilità degli sforzi restauratori	109					
3. La confessione a Dio solo	112					
PARTE TERZA						
	110					
Capitolo VI:oggi come allora	119					
1. Una iniziativa dal basso	119					
2. Oggi come allora	120					
3. Una previsione «tecnica»	124					
Capitolo VII: <b>E il concilio di Trento?</b>	127					
1. Principi ermeneutici	127					
2. La via della tradizione «totale »	129					
3. Cosa sta cambiando	132					
4. Avanzare tornando indietro	139					
4. Avanzare tornando indiedo	133					
Capitolo VIII: La penitenza in una Chiesa tutta						
sacramentale	142					
1. Invito alla penitenza	143					
2. Una riconciliazione diretta (non cultuale) .	145					
3. Celebrazioni penitenziali « non sacramentali	» 150					
Capitolo IX: Le celebrazioni sacramentali della						
penitenza .	155					
1. Il ritorno a una pluralità di riti sacramentali	155					

2. Le due forme « ordinarie » del sacramento della	
Penitenza	157
3. Una forma « straordinaria » della penitenza: il	
rito per la riconciliazione di più penitenti	
con confessione e assoluzione generale	
(terzo rito)	162