

Pontificia Università Antonianum  
Facoltà di Scienze Bibliche e Archeologia  
Studium Theologicum Jerosolymitanum

---

Daniel L. Chrupcała

**Sacramenti della guarigione:  
Penitenza – Unzione**

(Ad uso degli studenti)

Jerusalem 2024

## INTRODUZIONE

Dopo aver ricevuto in dono la nuova vita mediante i sacramenti dell'iniziazione, il cristiano è sottoposto, finché perdura il suo cammino terreno, ai continui attacchi del male (peccati, sofferenza, malattie, morte), conseguenza dell'inclinazione al peccato (concupiscenza). Senza un concreto aiuto divino la nuova esistenza del credente potrebbe essere non solo danneggiata ma persino persa. Proprio per questo motivo

il Signore Gesù Cristo, medico delle nostre anime e dei nostri corpi... , ha voluto che la sua chiesa continui, nella forza dello Spirito santo, la sua opera di guarigione e di salvezza, anche presso le proprie membra. È lo scopo dei due sacramenti di guarigione: del sacramento della penitenza e dell'unzione degli infermi (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1421).

Mentre lo scopo dei sacramenti dell'iniziazione è la rigenerazione, *la finalità della penitenza e dell'unzione degli infermi consiste nella guarigione* di quello che all'origine fu creato sano. Il peccato e le sue conseguenze fisiche sono le malattie dell'uomo-figlio di Dio e dell'uomo-creatura di Dio. La guarigione è frutto dell'opera salvifica di Cristo, applicata in forma sacramentale dalla chiesa all'indigenza umana.

Il sacramento della penitenza ha ricevuto lungo la storia, in corrispondenza ai vari momenti costitutivi di questo segno sacramentale, *diverse denominazioni*: "seconda tavola di salvezza dopo il naufragio" (Girolamo), battesimo oneroso (Origene) o faticoso (Tertulliano), confessione (nella chiesa greca e dal VII s. anche in quella latina), penitenza (nella chiesa latina). L'antica prassi del sacramento si riflette in *diversi nomi*: riconciliazione, pace (con la chiesa), comunione (con la chiesa), imposizione della mano (presente nell'antico rito della riconciliazione).

La parola *penitenza* non è molto attraente oggi, dato che richiama alla mente l'idea di dolorosi esercizi medievali (si pensi ad es. ai flagellanti). Inoltre, essa riduce il sacramento alla sola dimensione soggettiva, allo sforzo individuale di conversione del peccatore, adombrando l'importanza della dimensione ecclesiale, del ruolo della chiesa mediante la quale Dio incontra il cristiano peccatore pentito e lo riconcilia a sé. Negli ultimi tempi si è ritornato a usare il termine antico *riconciliazione*. Tuttavia, il suo significato fondamentale, ossia restituire qualcuno allo stato precedente (con una doppia azione di Dio e della chiesa), a molti sembra sconosciuto oppure inteso nel senso di conciliare una sanzione pecuniaria. Il più diffuso, senz'altro, resta il termine *confessione*, ma nel contempo risulta anche il meno pertinente, dato che ricorda il mobile ecclesiastico collocato negli angoli delle chiese allo scopo di ascoltare le confessioni dei fedeli.

Già questo rapido esame dei nomi fa capire quanto sia problematico il sacramento della penitenza. Non stupisce quindi *la crisi* che esso sta attraversando. La pratica della confessione, come rivelano le varie indagini, sta calando, mentre si nota un crescente aumento delle comunioni senza una previa confessione. Le cause di questa situazione sono molteplici. Alcune non toccano la validità fondamentale del sacramento, ma semplicemente nascono dal sentimento umano: la ripugnanza del confessionale, dell'inginocchiarsi, di parlare nel buio, l'infantilismo di certe forme di accusa, il formalismo derivante dall'eccessiva frequenza di confessarsi, il rifiuto dell'obbligo annuale della

confessione, l'incompetenza o la curiosità morbosa dei ministri. Altre motivazioni sono più profonde. Per molti cristiani, anche quelli impegnati, il sacramento della penitenza non presenta alcun senso; altri ancora rifiutano la forma della confessione individuale.

Tutte queste difficoltà sono tutt'altro che moderne. La penitenza ha costituito da sempre un problema. Oggi come ieri si vede la diffidenza dell'uomo ad abbandonarsi al mistero di Dio che gli viene incontro in forma imprevista e incomprensibile. Oggi come ieri l'uomo pone resistenze alla chiamata di Dio che cerca di smuoverlo dalla sua pigrizia e dal suo egoismo, che giudica le sue azioni e offre la salvezza nel mistero pasquale di Cristo. Bisogna essere realisti: anche se si facesse ogni sforzo per eliminare vari ostacoli, con questo non sparirebbe la perenne difficoltà dell'incontro misterioso dell'uomo con Dio.

Alla crisi attuale della penitenza contribuisce la società moderna in continua evoluzione e un nuovo tipo dell'uomo che vive, pensa e agisce in maniera diversa rispetto al passato. Il cristianesimo tradizionale, con i suoi riti e le sue formule, viene contestato, se non proprio rifiutato. La fede in Dio e la pratica dei sacramenti sembrano "indegne" dell'uomo moderno che ha smarrito il senso del peccato, della conversione e della mediazione ecclesiale del perdono divino.

Se si vuole suscitare nel cristiano del terzo millennio un interesse più vivo verso il sacramento della penitenza, bisogna ripartire da molto lontano, da un risanamento delle radici. Solo a questa condizione, la presentazione del mistero cristiano della riconciliazione con Dio mediante la chiesa potrà avere successo e solo allora i vari tentativi di rinnovamento si riveleranno davvero efficaci e non saranno unicamente delle scappatoie o delle mode fugaci per accontentare un mutevole sentimento umano.

# IL SACRAMENTO DELLA PENITENZA

La penitenza si trova al quarto posto nel settenario sacramentale. È il mezzo salvifico che consente al battezzato di riconciliarsi con Dio, in seguito a una ricaduta nel peccato.

## Parte prima: Evoluzione storica

Non si può capire veramente il valore del sacramento della penitenza senza conoscere prima la sua evoluzione che comprende sia lo sviluppo storico del mandato di Cristo, sia le sue raffigurazioni remote, soprattutto nel popolo di Israele. L'attuale prassi ecclesiale, con le sue caratteristiche proprie, manifesta il desiderio profondo dell'uomo, presente lungo tutto il percorso della storia umana. La volontà di giungere a una riconciliazione esprime, a sua volta, la consapevolezza di una mancanza, di una colpa, del peccato che è stato la causa di rottura della comunione con Dio, con la creazione e con se stessi.

## Capitolo I

### IL MISTERO DEL PECCATO

Della realtà del peccato si occupano varie discipline: la teologia della creazione e della grazia (il peccato originale), la teologia morale, il diritto canonico. Da parte nostra intendiamo svolgere alcune riflessioni teologiche sul fenomeno del peccato in quanto tale, che ci aiuteranno a comprendere meglio il sacramento della penitenza<sup>1</sup>.

L'incontro del cristiano peccatore con Dio avviene attraverso la mediazione sacramentale della chiesa, in virtù della quale il peccatore pentito viene riconciliato con Dio. Nel sacramento della penitenza si realizza il passaggio da una situazione di ribellione a Dio a quella di amicizia con lui. Ma perché ciò accada, è necessario che il peccatore riconosca il suo peccato. Questo non era mai facile, neppure oggi. Attualmente emergono *due tendenze*: da un lato molti cristiani si riconoscono peccatori, ma spesso senza sapere in che cosa consiste realmente il loro peccato o avendone un senso assai vago e impreciso; dall'altro canto si osserva invece la tendenza, soprattutto nei giovani, di sorvolare sulla presenza del peccato. Con quale risultato? Mentre i primi ammettono, e

---

<sup>1</sup> Sul peccato in prospettiva biblica cf. A. George, "Le sens du péché dans l'Ancien Testament", *LumVie* 5 (1952) 21-40; S. Lyonnet, "Péché: dans le Judaïsme; dans le Nouveau Testament", *DBS* VII (1966) 480-567; B.J. Malina, "Some Observation on the Origin of Sin in Judaism and St. Paul", *CBQ* 31 (1969) 18-34; A. Mayes, "The Nature of Sin and its Origin in the Old Testament", *ITQuart* 40 (1973) 250-263; *ScCatt* 106 (1978) fasc. 3-4: "Peccato e peccati alla luce del Nuovo Testamento"; S. Ubbiali, "Peccato personale e peccato originale", *ScCatt* 107 (1979) 450-488; H.C. Swadling, "Sin and Sinlessness in I John", *SJT* 35 (1982) 205-211; C. Ghidelli, "Teologia del peccato nell'Antico Testamento", *RivClerIt* 64 (1983) 11-23; Id., "Teologia del peccato nel Nuovo Testamento", *RegnoDoc* 28 (1983) 317-329; S. Sabugal, "El Concepto de pecado en el Antiguo Testamento", *EstEcl* 59 (1984) 459-469; F. Manns, "Le péché, c'est Bélial. 1Jn: 3,4 à la lumière du judaïsme", *RevScRel* 62 (1988) 1-9.

non di rado in modo morboso, di essere peccatori, i secondi si discolpano facilmente delle colpe commesse (aiutati in ciò anche dalla società) e preferiscono piuttosto guardare i lati positivi della loro vita. In entrambi i casi è evidente *la perdita del senso o della coscienza del peccato*. Si tratta – lo afferma non solo la teologia, ma lo rilevano anche le scienze psicologiche e antropologiche – di una chiusura egocentrica dell'uomo, di un arido isolamento che porta a guardare gli altri a partire da se stessi. La coscienza sana della colpa o del peccato si realizza invece in un rapporto aperto, in una relazione d'amore verso l'altro, in cui le esigenze dell'io vengono sottomesse a quelle dell'altro. Sentirsi colpevoli vuol dire allora porre lo sguardo sull'altro, amato e tradito. È già un primo passo per ritornare a lui. A livello teologico l'Altro è Dio, per cui una sana coscienza del peccato non può svilupparsi senza il riferimento a Dio.

Qui sorge però una grossa difficoltà. Nella nostra *società secolarizzata*, che non è più permeata di sacralità e di religiosità, il riferimento al divino si è perso o perlomeno non è più così forte come una volta. Valori umani e sistemi di valori che reggono la vita sociale non sono ormai sentiti come un riflesso dell'ordine eterno e sacro, ma si vedono condizionati e soggetti al cambiamento in una società in continua evoluzione. In tale contesto anche il concetto di peccato viene considerato in una luce nuova; non più in forma oggettiva, formale, impersonale, come pura mancanza verso la legge. L'insistenza troppo forte sull'autonomia personale porta tuttavia al soggettivismo e al relativismo; di qui è semplice il passo agli eccessi dell'immoralismo che scambia volutamente il male col bene o dell'amoralismo che svincola l'uomo da qualunque preoccupazione di tipo morale. Anche l'insistenza sulla dimensione sociale della persona non è priva di rischi: si perde infatti il senso della responsabilità morale dell'individuo e si rischia di cadere nelle nuove forme di schiavitù.

La nuova situazione esige soprattutto un *rinnovamento della morale cristiana* che è chiamata a denunciare le esagerazioni, aiutando nel medesimo tempo il cristiano a riscoprire i valori veramente umani e purificare il suo rapporto con Dio in Cristo, per fortuna mai venuto meno. La presentazione di una visione personale di Dio contribuirà certo a una riscoperta del senso del peccato e della sua dimensione personale, sociale e comunitaria. Solo in questo modo la nuova morale cristiana dell'amore (piuttosto che del peccato), della persona (e non tanto dell'atto umano), della creatività (e non della legge statica e formale), potrà trasmettere agli uomini i valori perenni del vangelo.

### **1. Il mistero di Cristo: rivelatore del mistero del peccato**

Il peccato possiede un volto misterioso e tale caratteristica non dipende soltanto dalla sua origine radicata in un male personificato. È un mistero in quanto l'azione e il comportamento libero dell'uomo verso la chiamata di Dio non sono mai riducibili ai quadri concettuali. Il *peccato ci viene pienamente rivelato nel mistero del Cristo morto e risorto*, nel quale il rapporto dell'uomo con Dio raggiunge il suo vertice.

Infatti "il mistero dell'iniquità" (2Ts 2,7) si illumina soltanto alla luce del "Mistero della pietà" (1Tm 3,16). La rivelazione dell'amore divino in Cristo ha manifestato ad un tempo l'estensione del male e la sovrabbondanza della grazia.

La realtà del peccato... si chiarisce soltanto alla luce della Rivelazione divina. Senza la conoscenza di Dio che essa ci dà, non si può riconoscere chiaramente il peccato... Soltanto conoscendo il disegno di Dio sull'uomo, si capisce che il peccato è un abuso di quella libertà che Dio dona alle persone create perché possano amare lui e amarsi reciprocamente.

Bisogna conoscere Cristo come sorgente della grazia per conoscere Adamo come sorgente del peccato (*Catechismo della chiesa cattolica*, nn. 385, 387, 388).

Il mistero di Cristo rivela nella storia il vero senso dell'esistenza dell'uomo, un essere che vive in dialogo con Dio e con gli altri uomini, un essere chiamato a costruire il proprio futuro promesso da Dio (il suo regno). Questo progetto viene però ostacolato dalla presenza continua del peccato nella storia, che induce l'uomo a opporsi al disegno di Dio e spesso rifiuta di dialogare con lui e con gli altri.

È proprio nella Passione, in cui la misericordia di Cristo lo vincerà, che il peccato manifesta in sommo grado la sua violenza e la sua molteplicità (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1851).

Nel Cristo crocifisso si rivela il mistero del peccato quale negazione di Dio, degli altri e di se stessi. È la *negazione di Dio*, perché Gesù Cristo-Dio, muore a causa del peccato degli uomini. È la *negazione degli altri*, perché il Cristo morto è fratello di tutti gli uomini, la loro immagine e il loro destino. È la *negazione di se stessi*, infine, perché Cristo è la Parola creatrice di Dio che ci pone in essere e ci invita alla comunione con sé e con i fratelli. Pertanto il peccato è una chiusura radicale dell'uomo a Dio, agli altri, a se stesso.

Tuttavia, *nel Cristo risorto Dio rivela un superamento definitivo del peccato*. Il "no" dell'uomo peccatore viene cancellato dal "sì" di Dio, pronunciato nella risurrezione di Cristo. La risurrezione rappresenta così la vittoria riportata sulle potenze del male e la liberazione dell'uomo dalla schiavitù del peccato. È la riconciliazione di tutti gli uomini con Dio e la loro giustificazione.

Per superare il peccato, occorre quindi inserirsi in modo libero, volontario e attivo nella grazia del mistero pasquale. Il Cristo morto e risorto, svelando all'uomo il mistero del peccato, lo assume insieme nella sua vittoria e lo indirizza verso una progressiva umanizzazione e divinizzazione.

## **2. Il peccato e l'azione umana**

"Il peccato è un atto personale" (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1868). Quindi, paradossalmente senza un uomo che pecca (il peccatore), il peccato non può esistere.

Perché si possa parlare del peccato, un'azione umana deve essere cosciente e libera. In questa scelta, seppure sbagliata, l'uomo cerca di autorealizzarsi, di costruire il proprio futuro. Tuttavia, ogni azione umana, compresa quella peccaminosa, è inclusa nella storia della persona. Ciò significa che un giudizio su una singola azione va dato alla luce della direzione fondamentale della persona, ossia in linea con l'indirizzo morale assunto.

*L'opzione (o l'atteggiamento) morale fondamentale* è una responsabile presa di posizione della persona nei confronti della propria esistenza, per cui l'uomo comprende la sua missione nel mondo e si assume il compito di costruirsi la vita secondo una scelta o un progetto a cui tende. Questo progetto esistenziale rappresenta un orientamento pro-

fondo dell'uomo (un ideale, un valore, un fine ultimo), intorno al quale viene realizzato e a cui vengono subordinati tutti gli altri valori esistenziali<sup>2</sup>.

Va premesso però che per la maggior parte degli uomini tale progetto rimane vago e impreciso e si chiarifica nelle singole decisioni morali. Inoltre, il progetto esistenziale, dal momento che abbraccia tutta la vita, resta sempre indeterminato e aperto anche in quelli uomini che lo conoscono chiaramente; esso perciò deve essere ratificato in ogni singola scelta ed è pure soggetto al cambiamento.

L'opzione morale fondamentale è una realtà interna che si consolida con *lo stile di vita* della persona. Essa si manifesta, viene confermata, approfondita o cambiata nelle azioni concrete. Tuttavia, la complessità dell'uomo e i vari condizionamenti fanno sì che la persona umana non appaia mai del tutto coerente con se stessa e quindi non sempre è possibile riferire le sue azioni al progetto esistenziale. Infatti, un'azione può dare inizio a una nuova scelta di vita (in bene o in male); può negare l'opzione fondamentale, indebolendola o distanziandosi da essa con un'azione cattiva; può anche non avere alcun legame con il progetto morale, essendo un impulso spontaneo della persona (i peccati veniali nei santi e gli atti buoni nei peccatori). Per cui le azioni umane non devono essere viste in modo separato dall'opzione fondamentale dell'uomo, ma valutate in rapporto a quella forza interna che muove la persona, la stimola e la dirige nel costruire la sua vita.

Queste osservazioni sono molto utili per poter esprimere un giudizio sull'azione della persona in quanto peccato: veniale, grave, mortale.

### 3. Le dimensioni del peccato

Il peccato è un'azione umana cattiva. La sua negatività consiste in una triplice negazione: di Dio (teologica), degli altri (socio-ecclesiale), di se stesso (personale). Rifiutando la comunione con Dio e la sua chiamata, si rifiuta parimenti la comunione con gli altri e si rigetta la retta formazione della propria persona<sup>3</sup>.

#### a) Dimensione teologica

Il peccato indica in primo luogo una realtà religiosa che concerne il rapporto del credente con Dio. È un rifiuto e un'offesa di Dio, creatore e salvatore<sup>4</sup>.

Il peccato è un'offesa a Dio... (cf. Sal 51,6). Il peccato si erge contro l'amore di Dio per noi e allontana da esso i nostri cuori. Come il primo peccato, è una disobbedienza, una ribellione contro Dio, a causa della volontà di diventare "come Dio" (Gn 3,5), conoscendo e determinando il bene e il male (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1850).

---

<sup>2</sup> Cf. A. Galli, "L'opzione fondamentale esistenzialista e il peccato", *SDoctrina* 30 (1985) 213-239.

<sup>3</sup> Si rimanda alla lettura di J.-M. Pohier, "L'ermeneutica del peccato davanti alla scienza, la tecnica e l'etica", *Conc* 6 (1970) 1091-1105; A. Galli, "Natura e gravità del peccato", *SDoctrina* 29 (1984) 392-409; J.I. Gonzalez Faus, "La realidad del pecado", *RevCatTeol* 10 (1985) 383-432..

<sup>4</sup> Si veda in proposito F. Bourrassa, "Le péché offence de Dieu", *Greg* 49 (1968) 562-574.

Il peccatore è colui che rifiuta l'amore e l'amicizia di Dio, il suo invito all'alleanza e alla comunione di vita, e la chiamata a costruire il nuovo futuro inaugurato dall'evento Cristo. Egli vuole invece affermarsi prescindendo dal piano di Dio o negandolo.

Il rifiuto dell'iniziativa divina risulta un'offesa personale fatta a Dio, dato che si tratta di un "no" detto a Dio che è entrato con la creazione nella storia umana per incontrare ogni uomo. Dio si sente offeso, perché al suo progetto d'amore l'uomo non corrisponde, ma tenta egoisticamente di costruirsi da solo il proprio futuro.

Questa realizzazione disordinata di sé si verifica soprattutto quando l'uomo nega *in modo esplicito* ogni legame con Dio. È il caso estremo, per fortuna. Di solito il peccatore nega o prescinde da Dio *in modo implicito*; non ha l'intenzione di rifiutare Dio; di fatto però, non rispettando gli altri o i valori assoluti dettati dalla coscienza morale (amore, libertà, giustizia, solidarietà, verità), egli rompe il suo legame con Dio che pone in atto e mantiene in vita tutte le realtà create. Si tratta quindi di una opposizione esplicita al richiamo della coscienza, che manifesta implicitamente un rifiuto di Dio. Viceversa, chi segue i valori proposti dalla coscienza morale, è unito implicitamente a Dio e a Cristo, benché lo faccia in forma irriflessa (si pensi ai "cristiani anonimi").

#### *b) Dimensione socio-ecclesiale*

Fino a poco tempo fa questo aspetto del peccato veniva trascurato dai cristiani. La troppa insistenza sulla morale individuale oscurava le dimensioni morali della vita collettiva nei riguardi della responsabilità sociale, professionale, politica e internazionale.

La Bibbia è molto chiara in merito: l'amore di Dio e l'amore dei fratelli sono due volti di un'unica risposta al Dio dell'alleanza. Non si può pertanto dissociare – come denunciavano già i profeti – il vero culto a Dio senza rispettare la dignità del prossimo. Per cui risulta impossibile ottenere il perdono e la riconciliazione con Dio senza una previa riconciliazione con i fratelli. Come non esiste un amore di Dio individualistico e privato, così pure *non ci può essere un peccato che, a causa del rifiuto dell'amore e della chiamata di Dio, non sia nello stesso tempo un rifiuto di altri uomini*. Volendo costruirsi egoisticamente il proprio futuro, il peccatore non solo si oppone al progetto di Dio sulla sua persona ma rifiuta anche la comunione con gli altri e la costruzione comune dell'avvenire. Il piano divino infatti, è insieme personale e comunitario.

La dimensione sociale del peccato può rivelarsi esplicita o diretta, quando una persona trascina gli altri al male, quando collabora con gli altri nel compiere il male oppure, con la sua inerzia, manca al dovere di responsabilità nei vari settori della vita comune. La dimensione sociale contiene anche un peccato "intimo" che in modo implicito influisce sugli altri, dal momento che l'opzione fondamentale, incarnandosi nell'azione, incide sulle realtà esterne al peccatore.

Abbiamo una responsabilità nei peccati commessi dagli altri, quando *vi cooperiamo*:

- prendendovi parte direttamente e volontariamente;
- comandandoli, consigliandoli, lodandoli o approvandoli;
- non denunciandoli o non impedendoli, quando si è tenuti a farlo;
- proteggendo coloro che commettono il male.

Così il peccato rende gli uomini complici gli uni degli altri... I peccati sono all'origine di situazioni sociali e di istituzioni contrarie alla Bontà divina. Le "strutture di peccato" sono l'espressione e



l'effetto dei peccati personali. Inducono le loro vittime a commettere, a loro volta, il male. In un senso analogico esse costituiscono un "peccato sociale" (*Catechismo della chiesa cattolica*, nn. 1868-1869).

Il *peccato sociale* indica una situazione di peccato unita alla responsabilità collettiva di un gruppo che sviluppa o sfrutta un male (pornografia, prostituzione, droga) o ne diventa la causa principale, in modo volontario (strage di innocenti da parte dei terroristi, di ebrei da parte dei nazisti, ecc.) oppure involontario (difetti di costruzione che provocano sciagure aeree, marittime, ecc.).

Le *strutture di peccato* sono invece le situazioni ingiuste, instaurate da colpe di singoli o da un gruppo (oggi per lo più non esistenti), che vengono mantenute in una società. La discriminazione razziale, la fame, lo sfruttamento dei poveri o degli emarginati, ecc. sono le ingiustizie sociali di cui sono responsabili gli uomini operanti oggi nella società; è vero che essi non erano alla loro origine, ma le favoriscono in forma attiva o passiva, ossia disinteressandosi dei problemi degli altri.

Il peccato collettivo e la situazione ingiusta possono esistere pure all'interno della chiesa. Essa è una società in cui talvolta il disordine creato da una parte dei suoi membri entra a far parte dell'istituzione. Pensiamo ad es. alle dibattute questioni del ruolo ecclesiale dei laici e della donna e all'impegno politico.

Ma la dimensione ecclesiale del peccato è ben più ampia e comprende tutti i peccati di ogni cristiano. Con il rifiuto dell'amore di Dio, il cristiano viene meno alla sua missione di essere segno e strumento di Dio nella costruzione di un mondo nuovo e di un futuro assoluto (il regno di Dio). Questo fatto ha un effetto immediato sulla missione della chiesa, alla quale il peccatore si oppone in modo aperto oppure diminuisce, con la sua condotta morale imperfetta o infruttuosa, l'universale dinamismo salvifico del popolo di Dio. Il danno recato alla chiesa è davvero grande, se pensiamo alla perdita di credibilità e di forza interiore, di fronte al mondo, a causa dell'incoerenza morale o dell'inerzia spirituale di tanti cristiani peccatori<sup>5</sup>.

### *c) Dimensione personale*

Questa dimensione del peccato è strettamente legata con le altre due. L'uomo, in virtù della sua struttura creaturale e del suo essere relazionale, è chiamato a costruire la propria vita in comunione con Dio e con gli altri. Di conseguenza, il rifiuto di Dio con il peccato comporta non solo il rifiuto degli altri ma necessariamente il *rifiuto del proprio io*, nel suo essere e nel suo dover essere.

Si tratta di una realtà che tocca il livello ontologico dell'uomo, anche se a livello psicologico egli è portato a credere diversamente. Il peccatore raggiunge una realizzazione di sé del tutto illusoria e inconsistente. Non si rende conto che soltanto nella donazione e nella comunione con Dio e con gli altri può realizzarsi in forma piena. Il desiderio di raggiungere o di esprimere la propria libertà – quella falsa purtroppo – trascina al peccato e in conseguenza di ciò alla diminuzione o alla perdita della libertà. Il peccato, a sua volta, condiziona e limita la libertà personale e influisce sull'ulteriore

---

<sup>5</sup> Per approfondimento cf. G. Ligas, "La dimensione antiecclesiale del peccato nella riflessione teologica post-conciliare", *Theologica e Historica*. Annali della Pont. Facoltà Teologica della Sardegna 6 (1997) 73-109.

sviluppo dell'uomo. Ogni peccato aumenta così l'incapacità della persona a costruire liberamente il proprio avvenire.

#### **4. Le distinzioni del peccato o dello stato del peccatore**

Secondo una divisione tradizionale bipartita si distingue tra il peccato grave (o mortale) e il peccato veniale (o lieve).

Il *peccato mortale* distrugge la carità nel cuore dell'uomo a causa di una violazione grave della legge di Dio; distoglie l'uomo da Dio, che è il suo fine ultimo e la sua beatitudine, preferendo a lui un bene inferiore. Il *peccato veniale* lascia sussistere la carità, quantunque la offenda e la ferisca (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1855).

Perché un peccato sia mortale, si richiede il concorso di tre condizioni: la materia grave, la piena consapevolezza e il deliberato consenso.

Nell'epoca moderna è comparsa una distinzione tripartita del peccato. Alcuni distinguono tra: il *peccato veniale o lieve*, che non fa perdere la grazia; il *peccato grave o mortale* che fa perdere la grazia, ma non rappresenta un'opzione fondamentale tale da determinare in modo definitivo l'orientamento della persona; il *peccato "per la morte"* (cf. 1Gv 5,16), che è una vera opzione radicale di chiusura totale e definitiva a Dio.

Altri invece distinguono tra *peccato veniale*, *peccato grave o serio* il quale, essendo un peccato di fragilità, non cambia l'opzione fondamentale dell'uomo che cerca subito di reagire, e *peccato mortale* che corrisponde a una vera chiusura radicale all'amore di Dio.

Il peccato di fragilità si presenta oggettivamente grave o mortale per la sua materia, ma nell'ottica complessiva della persona non è ritenuto peccato mortale, dato che non muta l'opzione fondamentale della persona. Diventa mortale nel momento in cui l'uomo accetta pacificamente la sua esistenza distorta e si lascia condizionare nella sua scelta esistenziale di fondo. Ciò vuol dire, in ultima analisi, che l'atto umano cattivo deve essere sempre considerato in ogni singola circostanza e in relazione con l'atteggiamento di tutta la persona. Atto oggettivo e persona soggettiva vanno sempre insieme (è il "cuore", la sede di vera bontà o di vera malizia dell'uomo).

Il peccato che rappresenta una rottura di comunione con Dio, con gli altri e con se stessi, richiede una nuova iniziativa della misericordia divina e una conversione del cuore, che per i cristiani si realizza normalmente nel sacramento della penitenza.

## Capitolo II

### FONDAMENTI BIBLICI DELLA PENITENZA

La penitenza, come gli altri sacramenti, non è nata all'improvviso ma ha avuto la sua lunga preparazione nella rivelazione dell'AT. Le prefigurazioni del passato sono state assunte e riempite di un nuovo contenuto salvifico negli eventi del NT, e in primo luogo nell'evento centrale Cristo<sup>6</sup>.

#### 1. Riconciliazione nell'AT

Tutta la storia della salvezza è pervasa da una dialettica costante tra il mistero del peccato e il mistero della misericordia di Dio. A ogni ribellione dell'uomo corrisponde non solo il castigo ma soprattutto un intervento salvifico di Dio che favorisce la conversione del peccatore e nel segno del perdono gli rivela il suo amore infinito.

##### a) La prassi penitenziale nell'AT

L'alleanza con Dio e le varie esperienze salvifiche stanno alla base del credo d'Israele nella misericordia di Dio e nel valore medicinale del castigo divino. Quando Dio punisce, lo fa sempre con amore (la misericordia) e per il bene dell'uomo (la conversione). Dio infatti non "ha piacere della morte del malvagio... ma piuttosto che desista dalla sua condotta e viva" (Ez 18,23)<sup>7</sup>.

Il peccato costituisce una rottura dell'alleanza, anche il peccato personale il quale, secondo una concezione diffusa nell'AT, tocca non solo l'individuo ma l'intera collettività<sup>8</sup>. Dio offeso manda sul popolo diversi castighi: siccità, fame, epidemie, terremoti, disgrazie di ordine politico. Sono le punizioni divine, ma non a scopo vendicativo; le varie calamità devono diventare occasioni per rendersi conto della propria colpevolezza. Se al peccato segue la punizione, al pentimento segue sempre il perdono: è una costante biblica.

Per ristabilire l'alleanza con Dio, infranta dal peccato, il popolo d'Israele ha fatto ricorso a diversi mezzi penitenziali. La pena di morte era inflitta per i *peccati estremamente gravi*: bestemmia (Lv 24,13-16), apostasia e idolatria (Dt 13,7-12; 17,2-7), omicidio volontario (Nm 35,30; Es 21,12), falsa testimonianza o profezia (Dt 18,20; 19,21), offesa dei genitori (Es 21,15.17), insolenza contro i sacerdoti (Dt 17,12), peccati

---

<sup>6</sup> Citiamo qualche studio generale sull'argomento della penitenza nella Bibbia: C. Ghidelli, "Messaggio biblico sulla penitenza", *PdV* 17 (1972) 130-146; N.M. Loss, "La prospettiva di penitenza nella Bibbia", *EphLit* 89 (1975) 194-221; P. Adnes, "Le sacrement de pénitence. I. Ses fondements vétérotestamentaires. II. Ses fondements néotestamentaires. III. La pratique pénitentielle dans les Écrits apostoliques", *Esprit et Vie* 93 (1983) 305-310; 385-392; 497-508.

<sup>7</sup> Sulla penitenza nell'AT cf. fra gli altri E. Lipinski, *La liturgie pénitentielle dans la Bible*, Paris 1969; A. Rolla, "Annuncio della Penitenza e remissione dei peccati nell'Antico Testamento", *Asprenas* 21 (1974) 163-180; V. Mannucci, "Peccato, perdono e riconciliazione nell'Antico Testamento", *BeO* 25 (1983) 87-96; C. Giraud, "La confessione dei peccati nell'Antico Testamento", *Conc* 23 (1987) 117-130; M. Nobile, "Peccato e conversione nella comunità dell'AT", *PdV* 34 (1989) 246-251.

<sup>8</sup> Si veda su questo A. Bonora, "Il peccato individuale e la sua dimensione sociale nell'AT", *PSV* 19 (1989) 43-56.

di natura sessuale (adulterio, incesto, bestialità: Lv 20,1-17). Una reazione tanto violenta si spiega col fatto che questi peccati erano considerati un attentato alla santità del popolo di Dio. Per preservare la propria identità e difendersi dal pericolo di contaminazione era necessario quindi eliminare i colpevoli dalla comunità, punendoli con la morte.

I peccati personali meno gravi potevano essere riparati mediante *le abluzioni* e con *l'offerta dei sacrifici di espiazione* (per una casistica cf. Lv). In Lv 5,5 si dice che il colpevole “dovrà confessare in che cosa ha peccato” (cf. Os 14,3). Quindi, la colpa veniva riconosciuta nell'intimo ma anche espressa all'esterno; si suppone che ciò avvenisse di fronte al sacerdote nel momento dell'offerta del sacrificio. Inoltre, della confessione individuale dei peccati a Dio parla Sal 32,5 e Dn 9,4-5.

In tempi particolari, legati a sciagure che colpivano il popolo, si faceva ricorso alla *liturgia penitenziale*. Si trattava di una supplica rivolta a Dio per sollecitare la sua protezione nell'ora del pericolo (ad es. Dt 9,18.25; 1Re 8,33-53; Esd 8,21-23; Sal 60; 79). L'atteggiamento di pentimento era ispirato alla liturgia funebre e si esprimeva mediante una gamma di gesti: digiuno, vesti lacerate, prostrazioni nella cenere, pianto, ecc. A ciò si aggiungeva, soprattutto dopo l'esilio, una confessione collettiva dei peccati, fatta insieme o tramite un rappresentante del popolo. L'oracolo di salvezza o la benedizione annunciavano l'avvenuta riconciliazione con Dio e il suo perdono.

In seguito sono stati fissati, per i tempi normali, alcuni giorni di penitenza pubblica. Il più importante era il rito annuale del *giorno dell'Espiazione* (Yom Kippur), destinato a placare Dio e ottenere il perdono di tutti i peccati occulti del popolo o non confessati durante l'anno (Lv 16). La confessione dei peccati praticata nel giorno del Yom Kippur si faceva in due tempi: la confessione dei peccati a Dio era preceduta da una confessione vicendevole delle colpe e da una preghiera degli uni per gli altri. La dimensione personale e quella comunitaria non potevano essere separate. Anzi, senza aver ottenuto prima il perdono del fratello non si poteva sperare di ottenere il perdono divino. Per andare incontro a questa esigenza, la liturgia giudaica si serviva di una speciale cerimonia, conosciuta sotto il nome *Selihot* – “i perdoni”: nei dieci giorni tra la festa del Capodanno (Rosh hashana) e quella dell'Espiazione (Yom Kippur) gli ebrei recitavano preghiere con cui domandavano il perdono ai fratelli offesi. Questa pratica sembra riflettersi in Sir 28,2-4 e Mt 6,14-15.

Con le cerimonie penitenziali si correva il rischio di fermarsi unicamente al lato esteriore del rito. E di fatto così è avvenuto. Per debellare questa tendenza i profeti, denunciando il formalismo ritualistico, hanno sottolineato il bisogno della *conversione interiore del cuore* (Sal 50,1-12; Ger 24,7; 31,33-34; Ez 18,30-32)<sup>9</sup>. Essa consiste fondamentalmente in un “ritorno” (הַשׁוּבָה dal verbo שׁוּב) dal peccato al vero amore di Dio e degli uomini. Il ritorno-conversione è insieme un dono di Dio e l'impegno dell'uomo (Ger 31,18: “fammi ritornare e io ritornerò”; Lam 5,21), e riguarda due

---

<sup>9</sup> È opportuno richiamare qui il commento del *Catechismo della chiesa cattolica*: “Dio ci dona la forza di ricominciare. È scoprendo la grandezza dell'amore di Dio che il nostro cuore viene scosso dall'orrore e dal peso del peccato e comincia a temere di offendere Dio con il peccato e di essere separato da lui” (n. 1432).

aspetti, come risulta dalla doppia traduzione del verbo ebraico fatta dai LXX: la mutazione della mentalità interiore (μετανοεῖν) e il cambiamento di condotta esteriore di vita (ἐπιστρέφειν).

*b) La prassi penitenziale nel giudaismo antico*

Dopo l'esilio si è diffusa l'istituzione delle sinagoghe e, legate ad esse, scuole rabbiniche. I rabbini hanno compilato diversi cataloghi di peccati, divisi secondo la loro gravità e possibilità di perdono. Tra una scuola e l'altra si intravedono però divergenze, soprattutto per quanto riguarda i peccati gravi e pubblici; così, mentre un rabbino riteneva perdonato un peccato in seguito a una lunga penitenza, un altro lo considerava imperdonabile, se non nell'aldilà.

Oltre ai consueti riti penitenziali (abluzioni e sacrifici), venivano adoperate altre pratiche. La prima è *la pena di morte*, con cui la sinagoga reagiva contro un peccato pubblico grave (adulterio, apostasia). In realtà però erano pochi i casi in cui si faceva ricorso a questa prassi, anche se il peccato era noto. Il colpevole subiva di solito la pena della lapidazione (cf. l'adultera: Gv 8,3-5; Stefano: At 7,57-59).

La seconda pratica era meno drastica e più sfruttata: *l'espulsione dalla Sinagoga*. Si trattava di una specie di scomunica di carattere disciplinare e medicinale. La sentenza della comunità allontanava il peccatore dagli altri e doveva favorire la sua conversione. Tale prassi aveva due forme. La prima: *temporanea* si divideva in "semplice" (l'esclusione da uno a tre mesi da alcune funzioni sacre con l'obbligo di portare un vestito di lutto) e "aggravata" (l'esclusione da tutte le funzioni religiose e da ogni relazione sociale). Non si sa quanto durasse quest'ultima ma, come l'altra, era revocabile. La seconda forma di scomunica invece era *perpetua*. Veniva applicata raramente, di solito nel caso di apostasia totale. A una tale scomunica si riferiscono probabilmente i passi di Gv 9,22; 12,42; 16,2; l'espulsione risulta qui definitiva e senza alcuna possibilità di ritorno.

A queste pratiche penitenziali si ricorreva anche nella comunità di Qumran<sup>10</sup>. Con qualche significativa differenza. L'espulsione temporanea poteva durare fino a due anni per i peccati contro la fede della comunità, l'autorità dei capi o l'amore fraterno. La comunità sosteneva il peccatore con la preghiera e l'aiutava nell'adempimento degli obblighi penitenziali. Tuttavia, una volta riammesso nella fraternità, il neo-convertito non doveva più ricadere nel peccato. Se ciò accadeva, veniva espulso in modo definitivo con una forma liturgica di maledizione.

Occorre menzionare, infine, la figura di Giovanni il Battista che precede immediatamente la missione di Gesù. La sua predicazione è incentrata sul tema della conversione e della penitenza. Con il vestito povero e il cibo scarso, egli richiama alla gente il dovere del pentimento. Questa esigenza viene motivata dalla venuta ormai imminente del regno di Dio: "Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino!" (Mt 3,2). La venuta dei

---

<sup>10</sup> Si veda ad es. D. Falk, "4Q393: A Communal Confession", *JJS* 45 (1994) 184-207; A. Shemesh, "Expulsion and Exclusion in the Community Rule and the Damascus Document", *Dead Sea Discoveries* 9 (2002) 44-74.

tempi messianici può significare la salvezza ma anche, per chi non si pente, un severo giudizio (essere tagliati e gettati nel fuoco: Mt 3,10). Non erano pochi quelli che hanno risposto al richiamo del Battista: venivano da lui e, “confessando i loro peccati, si facevano battezzare” (Mt 3,6). L’immersione nell’acqua era un primo passo verso la “conversione per il perdono dei peccati” (Mc 1,4; Lc 3,3-4). La predicazione penitenziale di Giovanni si inseriva in questo modo nella linea profetica: un cambiamento profondo del cuore, al quale dovevano seguire “frutti degni di conversione” (Mt 3,8; Lc 3,8).

## 2. Il messaggio penitenziale di Gesù

Il tema della penitenza rappresenta per Gesù una componente essenziale dell’annuncio del regno di Dio e l’espressione chiara della sua missione salvifica. Lo scopo principale della venuta del Messia era infatti la redenzione degli uomini. Questo messaggio di salvezza, radicato nella necessità della penitenza e nella remissione dei peccati, è stato presentato da Gesù in due modi complementari: con la parola e attraverso l’azione.

### a) La predicazione della conversione

Fin dall’inizio la predicazione escatologica di Gesù era centrata sulla conversione che costituisce un’esigenza imprescindibile per poter entrare nel regno di Dio. Le sue prime parole sono: “Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino” (Mt 4,17; cf. Mc 1,15). Egli non è venuto “a chiamare i giusti, ma i peccatori a convertirsi” (Lc 5,32), “a cercare e a salvare ciò che era perduto” (Lc 19,10). La conversione-metanoia è un dovere di tutti, peccatori e pagani in primo luogo, ma anche di coloro che sono già diventati discepoli di Cristo: “se non vi convertirete, perirete tutti” (Lc 13,3.5). La seconda conversione è la chiamata a un impegno continuo che il Signore rivolge all’intera chiesa: “Ravvediti!” (Ap 2,5.16).

Come già nei profeti, l’appello di Gesù alla conversione e alla penitenza non riguarda anzitutto opere esteriori, “il sacco e la cenere”, i digiuni e le mortificazioni, ma *la conversione del cuore, la penitenza interiore*. Senza di essa, le opere di penitenza rimangono sterili e menzognere; la conversione interiore spinge invece all’espressione di questo atteggiamento in segni visibili, gesti e opere di penitenza (cf. Gl 2,12-13; Is 1,16-17; Mt 6,1-6.16-18). La penitenza interiore è un radicale riorientamento di tutta la vita, un ritorno, una conversione a Dio con tutto il cuore... (*Catechismo della chiesa cattolica*, nn. 1430-1431).

Il cuore pentito supera gli ostacoli e a ogni sincera conversione corrisponde sempre la grazia del perdono. È il comportamento tipico di Dio, che l’uomo deve imitare (Mt 18,22: perdonare “settanta volte sette”). Anzi, la riconciliazione con il fratello è un presupposto della riconciliazione con Dio: “rimetti a noi i nostri debiti come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori” (Mt 6,12). Il ricupero del peccatore è un dovere che grava su tutti e il processo di conversione coinvolge l’intera comunità (Mt 18,15-17).

Le parabole costituiscono senz’altro il mezzo favorito di Gesù per trasmettere il messaggio sulla conversione in vista del regno di Dio. Le parabole della pecorella smarrita, della dracma ritrovata e del figliol prodigo (Lc 15) sono raffigurazioni simboliche che esaltano l’amore e la misericordia di Dio nei confronti dell’uomo peccatore.

La predicazione penitenziale di Gesù viene continuata dai discepoli del Signore, inviati a tutte le genti ad annunciare nel suo nome “la conversione e il perdono dei peccati” (Lc 24,47). Gli apostoli hanno adempiuto fedelmente questo comando. Nel giorno di Pentecoste, Pietro inizia il suo primo discorso proprio con un invito alla conversione rivolto al popolo: “Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei vostri peccati” (At 2,38). Anche il secondo discorso kerygmatico contiene parole simili: “Pentitevi e cambiate vita, perché siano cancellati i vostri peccati” (At 3,19; cf. 11,18; 17,30; 20,21).

La conversione consiste soprattutto nella fede in Gesù Cristo (At 10,43). È un dono gratuito di Dio Padre misericordioso che attira e muove il peccatore a dare una risposta d’amore (Lc 15: il Buon Pastore che va alla ricerca degli smarriti; Gv 6,44; 12,32; Rm 11,32), ma è anche frutto dello sforzo umano, volto a cambiare radicalmente la vita dell’uomo. Il primo effetto di questo capovolgimento consiste nella riconciliazione con Dio e nel perdono dei peccati, ottenuto mediante Gesù Cristo (2Cor 5,19; Ef 1,7; Col 1,14).

#### *b) Il perdono dei peccati*

Gesù annuncia la necessità della penitenza e il perdono dei peccati, ma insieme illustra con la sua azione il loro movimento. Egli si incontra continuamente con i peccatori e, in virtù dell’autorità divina (Mt 9,6.8), concede loro il perdono<sup>11</sup>. Il suo atteggiamento ripresenta in concreto il comportamento avuto dal padre misericordioso verso il figlio ingrato (Lc 15,11-32). Tra gli incontri più significativi ricordiamone alcuni.

La *samaritana* (Gv 4): svelando progressivamente il mistero della propria identità, Gesù conduce l’incuriosita straniera a un cambiamento radicale, alla fede in lui come Messia e a diventare una testimone della sua missione salvifica.

Il *paralitico* (Lc 5,17-26//): la remissione dei peccati è effetto congiunto del potere di perdonare (di Gesù) e della fede degli uomini.

La *peccatrice* (Lc 7,36-50): il perdono dei peccati è motivato dalla manifestazione pubblica del pentimento (lavare i piedi di Gesù con le lacrime) radicato nell’amore; alla donna “sono stati perdonati i suoi molti peccati, perché ha molto amato” (v. 47)<sup>12</sup>.

L’*adultera* (Gv 8,3-11): Gesù rimanda la donna senza condannarla, con l’esortazione a non peccare più.

Zaccheo (Lc 19,1-10): il gesto amoroso del Signore cambia il comportamento del ricco pubblicano che ripara il male commesso e così riceve la salvezza.

Pietro (Lc 22,54-62//): allo sguardo di Gesù, l’apostolo comprende la gravità del suo gesto, se ne pente (il pianto) e ripara il triplice rinnegamento con una confessione di amore (Gv 21,15-17).

---

<sup>11</sup> Per una visione più ampia vedi E.P. Sanders, “Jesus and the Sinners”, *JSNT* 19 (1983) 5-36; H.U. von Balthassar, “Gesù e il perdono”, *Communio* 77 (1984) 8-23.

<sup>12</sup> Vedi in particolare F. Uricchio, “Volti di penitenti in Luca. Riflessioni esegetico-teologiche”, in C. Marcheselli Casale (ed.), *Parola e Spirito*, I, Brescia 1982, 211-272.

*Giuda* (Mt 26,21-25.47-50; 27,3-10): una progressiva separazione da Gesù e la chiusura in se stesso lo portano prima al peccato di tradimento (come Pietro) e poi, al comparire dei rimorsi, alla disperazione e al suicidio, dopo aver perso la speranza di ottenere il perdono del Maestro (diversamente da Pietro).

Il *buon ladrone* (Lc 23,40-43): Gesù morente concede il perdono al malfattore che confessa la sua colpa, accetta la sofferenza in espiazione del male fatto e chiede di essere perdonato.

Da questi incontri di Gesù con i peccatori si possono individuare alcune costanti del suo agire, che in seguito entreranno a far parte della struttura del sacramento della penitenza. In primo luogo occorre rilevare *l'intuito psicologico* di Gesù che sfrutta le varie situazioni in cui vivono i peccatori e, nel condurli alla conversione, dimostra grande amabilità e pazienza; va incontro al peccatore (la Samaritana, Pietro, Giuda), prende spunto da una buona disposizione (Zaccheo), accoglie con amore il peccatore già pentito (la peccatrice, il buon ladrone). Inoltre, *esige da tutti il pentimento* quale condizione per ricevere il perdono; esso si manifesta nel riconoscersi peccatore (il buon ladrone) o nel modo di comportarsi (la samaritana, il paralitico, la peccatrice, Zaccheo, Pietro). Infine, Gesù *concede il perdono* alla prima vista del pentimento, ovvero in presenza di un dolore anche iniziale per il peccato (la peccatrice, Pietro). Con bontà tratta invece coloro che non mostrano ancora segni di pentimento, rispettando la loro libertà (l'adultera, Giuda).

### 3. Il potere di legare e di sciogliere

Nel vangelo di Matteo si trovano due testi, in parallelo tra di loro, nei quali Gesù conferisce, prima al solo Pietro e poi a tutti gli apostoli, un potere universale (su tutto) ed efficace dal punto di vista salvifico (la decisione umana ratificata da Dio).

Mt 16,19: A te darò le chiavi del regno dei cieli: tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli.

Mt 18,18: In verità vi dico: tutto quello che legherete sulla terra sarà legato in cielo e tutto quello che scioglierete sulla terra sarà sciolto in cielo.

Questi testi possono essere interpretati in un triplice modo<sup>13</sup>.

a) *Senso giuridico*. Il punto di partenza è il linguaggio rabbinico. Sul fondamento di due accezioni dell'espressione rabbinica legare-sciogliere, viene concluso che il potere di cui parlano i passi di Mt può essere inteso in due maniere: in *senso largo* significa "parlare con autorità" (proibire o permettere qualcosa) oppure "dichiarare una cosa proibita o permessa"; invece in *senso stretto* vuol dire "mettere al bando", "scomunicare-levare la scomunica". Di conseguenza, il legare-sciogliere (δέω/λύω) si presenta qui come un potere magisteriale e disciplinare che comprende l'interpretazione autentica della parola divina e della legge. È un potere supremo e universale di giurisdizione nella chiesa, in ordine al suo fine. In esso è compresa la facoltà di escludere o scomunicare qualcuno dalla comunità e di accoglierlo di nuovo in essa, in base alla conformità

---

<sup>13</sup> Cf. H. Vorgrimler, "Matthieu 16,18s et le sacrement de pénitence", in *L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac*, I, Paris 1964, 51-61.



o meno alla dottrina o alla legge. In questo potere è inclusa anche la facoltà di escludere un peccatore (ritenere i peccati) o di riammetterlo dopo la riconciliazione (perdonare i peccati).

b) *Senso ecclesiologico*. Pure questo senso dipende dal valore rabbinico di legare-sciogliere ma si fonda in primo luogo sul contesto immediato dei passi evangelici e sulla prassi penitenziale del giudaismo e della chiesa primitiva. Il contesto prossimo di Mt 18,18 è costituito dai vv. 15-17: il fratello peccatore viene ammonito in privato, poi in presenza dei testimoni e infine deferito ufficialmente alla comunità; esaurito anche questo ultimo tentativo di correzione, egli viene considerato come “pagano e pubblicano”, ossia escluso dalla piena comunione di vita con la sua comunità<sup>14</sup>. In base a questo contesto, il legare-sciogliere è il potere di escludere ufficialmente un membro dalla chiesa per poi riammetterlo di nuovo, dopo l’avvenuto ravvedimento e a certe condizioni. Si tratta di due momenti successivi di un unico processo. Il peccatore è “legato” dalla chiesa, ossia viene separato dalla piena partecipazione alla vita comunitaria, affinché possa realizzare la sua conversione con l’aiuto di alcuni obblighi e sanzioni che gli sono imposti (con cui è “vincolato”). Per ritornare di nuovo alla comunità, egli deve essere “sciolto” dai vincoli con cui è stato legato. Questa interpretazione si trova nel *Catechismo della chiesa cattolica*.

Le parole *legare e sciogliere* significano: colui che voi escluderete dalla vostra comunione, sarà escluso dalla comunione con Dio; colui che voi accoglierete di nuovo nella vostra comunione, Dio lo accoglierà anche nella sua (n. 1445).

Occorre tener presente che in questo processo non si tratta tanto di un atto disciplinare, quanto invece di un atto teologico-salvifico. La sentenza di scomunica rende solo manifesta quella separazione dalla chiesa che è già avvenuta in seguito al peccato. Questo procedimento mira al bene del peccatore: con la piena riammissione nella comunità dopo un periodo di separazione, egli riacquisterà il dono della salvezza.

c) *Senso demonologico*. Questa interpretazione completa la precedente. Nella letteratura extra-biblica (ebraica, greca e latina) l’espressione “legare-sciogliere” assume un significato popolare primitivo, derivante dalla magia, di “proscrivere o vincolare con un sortilegio-rompere il sortilegio”. Dio, o un uomo dotato del potere divino, lega le potenze malefiche oppure comanda che un uomo sia da esse legato, vincolato oppure sciolto, liberato dal loro influsso (cf. in tal senso Lc 13,12.16; At 2,24; Ap 9,14-15). Dato che il NT presenta spesso i pagani e i pubblicani come sotto il dominio di Satana, considerare uno “pagano e pubblicano” equivale a mettere il peccatore in balia di Satana (1Cor 5,5; 1Tm 1,18-20). La consegna a Satana rende visibile quella realtà interiore che si è già prodotta nell’uomo a causa del peccato. Anche qui la separazione, più che un atto giuridico, ha una portata salvifica: il peccatore viene staccato dalla comunità che non vive sotto il dominio del male, e viene consegnato a Satana, per essere liberato dal potere

---

<sup>14</sup> Per una interpretazione di questo brano cf. J. Galot, “Qu’il soit pour toi comme le païen e le publicain”, *NRTh* 96 (1974) 1009-1030. Secondo lui, l’espressione “pagano e pubblicano” non si riferirebbe a una scomunica, bensì a una ricerca di tutti i modi d’intesa realizzabili al di fuori delle procedure legali o consuete. In ogni caso bisogna riconoscere che la dichiarazione ufficiale di scomunica (essere “pagano o pubblicano”) è un atto di carità verso l’uomo: la separazione deve condurlo al reinserimento nella comunità.

malefico con la conversione e il perdono; è quindi reintrodotta (svincolata dal dominio satanico) nell'ambito salvifico della chiesa, sfera dell'azione di Cristo.

Comune in queste tre interpretazioni è il fatto che Gesù ha conferito alla chiesa, nella persona dei capi, la missione di perdonare i peccati mediante una sentenza o un'azione visibile o sociale, che riveste un valore salvifico presso Dio. Il comando di Gesù si spiega meglio con il senso ecclesiologicalo, integrato da quello demonologico, e alla luce della prassi ecclesiale: l'atto di "legare" rappresenta il potere di determinare le condizioni che devono condurre il peccatore alla conversione per poterlo poi "sciogliere", ossia concedergli il perdono di Dio e la riconciliazione con la chiesa.

#### **4. Il potere di rimettere e di ritenere i peccati**

Il passo di Gv 20,23 è imparentato con i passi matteani e ciò almeno per la presenza di un parallelismo antitetico. Anch'esso è collocato nel contesto dell'invio missionario degli apostoli (vv. 21-22)<sup>15</sup>. A somiglianza di Gesù ("come") che ha ricevuto dal Padre la missione di liberare il mondo dal peccato, anche ("così") i discepoli vengono inviati da Cristo per una missione salvifica. E pure loro saranno sostenuti dallo Spirito santo e dovranno esercitare il potere di rimettere i peccati continuando in questo modo, nel tempo e nello spazio, la missione stessa del Redentore: "a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi [li] riterrete, saranno ritenuti".

In relazione al peccato, il verbo "rimettere" (ἀφίημι) è tecnico e indica la cancellazione del peccato (ad es. Mt 9,2.5; Lc 7,48-49). Dato che il peccato veniva concepito come un "debito" (Mt 6,12), l'azione di rimettere stava per indicare la sua soppressione o il condono. Il verbo "ritenere" (κρατέω) non ha, come risulta dalla traduzione italiana (CEI), un valore negativo: ritenere i peccati = non assolvere (perdonare). Esso possiede invece sempre un significato attivo, positivo; si tratta di un'azione che obbliga a qualcosa, stabilisce una sentenza nei riguardi di qualcuno o di qualcosa. Nel presente caso, ritenere vuol dire confermare una situazione di peccato.

I due poteri contrari: ritenere-rimettere, assomigliano alla struttura antitetica dei passi matteani in cui compare il parallelismo legare-sciogliere. Pur impiegando un vocabolario diverso, si vuole affermare in modo complementare la medesima realtà. La chiesa ha il potere di legare (infliggere la scomunica penitenziale), ovvero ritenere i peccati (dopo l'esclusione dalla comunità, il peccatore è confermato nel suo stato fino alla conversione). Quando la chiesa scioglie e cioè riammette il peccatore pentito alla comunità togliendo la scomunica, essa nel contempo veramente rimette, sopprime, condona il peccato.

Mt 16,19; 18,18; Gv 20,23 costituiscono una base biblica del sacramento della penitenza. Questi passi annunciano l'essenza o la struttura di fondo per cui un cristiano peccatore viene sottoposto a un processo di esclusione temporanea e di riammissione nella

---

<sup>15</sup> Cf. S.E. Hansen, "Forgiving and Retaining Sin. A Study of the Text and Context of John 20:23", *Horizons in Biblical Theology* 19 (1997) 24-32. Sulla visione giovannea della penitenza cf. A. García-Moreno, "El sacramento de la penitencia en el IV Evangelio", *ScriptTheol* 28 (1996) 41-76.

comunità ecclesiale. In seguito i dettagli accidentali della forma istituzionale subiranno modifiche (diminuirà ad es. l'aspetto dell'esclusione, ridotta soltanto a un'astensione temporale dall'eucaristia), ma la sostanza di questo processo non verrà mai cambiata<sup>16</sup>.

## 5. Il peccato irremissibile

Nei testi evangelici sul potere di concedere o meno il perdono non viene fatta nessuna affermazione circa l'estensione di questo potere, se non quello che dipende dall'atteggiamento stesso del peccatore. Sembra tuttavia che ci sia, almeno a prima vista, un caso in cui Gesù voglia escludere dalla possibilità del perdono un peccato concreto: la bestemmia contro lo Spirito santo<sup>17</sup>.

In verità vi dico: tutto sarà perdonato ai figli degli uomini, i peccati e anche tutte le bestemmie che diranno; ma chi avrà bestemmiato contro lo Spirito santo non sarà perdonato in eterno: è reo di colpa eterna (Mc 3,28-29 // Mt 12,31; Lc 12,10 collocato in un altro contesto).

Il detto di Gesù nella versione di Marco differisce in un particolare dagli altri sinottici. In Matteo e Luca si parla di due bestemmie: una contro il Figlio dell'uomo, che può essere perdonata, e l'altra contro lo Spirito santo, irremissibile; Marco invece parla soltanto della bestemmia contro lo Spirito. Le parole di Gesù diventano più chiare, se si tiene conto del loro contesto vitale. Di fronte all'attività miracolosa ed esorcistica di Gesù, sono possibili due reazioni negative. La prima è quella di rifiuto di Cristo, fatto per ignoranza e debolezza; è il comportamento generale del popolo ebraico che "bestemmia contro il Figlio dell'uomo", ma è scusabile a motivo del suo modo di sentire (coscienza). La seconda reazione consiste pure nel rifiuto di Cristo, ma fatto – questa volta – in maniera cosciente e volontaria; è l'atteggiamento dei farisei che attribuiscono le opere di Cristo all'azione di Satana. Si può non credere nell'identità divina di Gesù, nascosta sotto le umili apparenze del Figlio dell'uomo, ma chiudere gli occhi di fronte all'evidenza dei fatti (l'espulsione dei demoni è opera divina; si veda anche At 4,16-18<sup>18</sup>), vuol dire negare l'agire dello Spirito di Dio (cf. Mt 12,28//Lc 11,20; Gv 10,38). Chi rigetta questa realtà, "bestemmia contro lo Spirito santo" e si autoesclude dalla proposta divina di salvezza (cf. anche Gv 15,22-24).

La misericordia divina non conosce limiti, ma chi deliberatamente rifiuta di accoglierla attraverso il pentimento, respinge il perdono dei propri peccati e la salvezza offerta dallo Spirito santo. Un tale indurimento può portare alla impenitenza finale e alla rovina eterna (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1864).

---

<sup>16</sup> Su questo vedi ad es. A. Marranzini, "Linee dogmatiche permanenti e variazioni nella prassi penitenziale", *Asprenas* 21 (1974) 233-271[312-318].

<sup>17</sup> Cf. su ciò J.G. Williams, "A note on the *Unforgivable Sin* Logion", *NTS* 12 (1965) 75-77; F. Salvoni, "Bestemmia contro lo Spirito Santo", *RicBibRel* 5 (1970) 365-381; M.E. Boring, "The Unforgivable Sin Logion Mark III 28-29 / Matt XII 31-32 / Luke XII 10. Formal Analysis and History of the Tradition", *NT* 18 (1976) 258-279; A. Fuchs, "Die Sünde wider den Heiligen Geist. Mk 3,28-30 par Mt 12,31-37 par Lk 12,10", *SNTUA* 19 (1994) 113-130; O. Mainville, "Le péché contre l'Esprit annoncé en Lc 12,10, commis en Ac 4,16-18: une illustration de l'unité de Luc et Actes", *NTS* 45 (1999) 38-50; W.B. Combs, "The Blasphemy Against the Holy Spirit", *Detroit Baptist Seminary Journal* 9 (2004) 57-96; P.L. Ferrari, "Un peccato senza perdono: la bestemmia contro lo Spirito Santo. La prospettiva di Luca 12, 10-12", in G. De Virgilio - P.L. Ferrari (ed.), «*Lingue come di fuoco*» (At 2, 3). *Studi lucani in onore di Mons. Carlo Ghidelli*, Roma 2010, 157-174.

<sup>18</sup> O. Mainville, "Le péché contre l'Esprit annoncé en Luc 12,10, commis en Ac 4,16-18: une illustration de l'unité de Luc et Acts", *NTS* 45 (1999) 38-50.

Il fatto che la bestemmia contro lo Spirito sia detta “irremissibile” non significa che non esista alcun potere in sé in grado di perdonare questo peccato, ma perché il soggetto umano pone tali resistenze contro l’agire dello Spirito da chiudersi la strada alla possibilità del perdono (che comunque esiste). Finché permane questa ostilità all’azione dello Spirito (Gv 9,41: “il vostro peccato rimane”), il peccato resta irremissibile.

La stessa cosa bisogna dire riguardo al testo molto enigmatico di 1Gv 5,16. Parlando dell’efficacia della preghiera, l’autore della lettera fa la seguente affermazione:

Se uno vede il proprio fratello commettere un peccato che non conduce alla morte, preghi, e Dio gli darà la vita: a coloro, cioè, il cui peccato non conduce alla morte. C’è infatti un peccato che conduce alla morte; non dico di pregare riguardo a questo peccato.

Il testo distingue due tipi di peccato: uno “che non conduce alla morte” e uno “che conduce alla morte” (Ap 2,11: “la seconda morte”). Difficile determinare l’esatta natura di entrambi, ma certamente non si tratta qui di una distinzione teologica tra il peccato “veniale” e il peccato “mortale”. In ogni caso, tenendo conto del contesto, l’autore intende dire che la preghiera cristiana è efficace sul piano salvifico. Essa tuttavia ha un limite che dipende dalla disposizione del peccatore. Nel caso di “un peccato che conduce alla morte”, un peccato molto grave<sup>19</sup>, si suppone che questa disposizione non esista affatto. Di conseguenza, la preghiera della chiesa non avrà il suo effetto desiderato. L’indurimento del peccatore è talmente grande che l’intercessione si rivela persino inutile, per non dire in contrasto con la volontà di Dio (forse così pensava l’autore della prima lettera di Giovanni; cf. v. 14).

Tutto ciò non vuol dire tuttavia che “il peccato che conduce alla morte” sia imperdonabile. Anche in questo caso bisogna ribadire che il potere (di Dio dato alla chiesa) di rimettere i peccati non ha limiti. Il peccatore ha sempre la possibilità di ottenere il perdono, se solo, con l’aiuto di Dio, si converte e cambia vita.

Vicino al testo giovanneo sta il passo di Eb 6,4-6<sup>20</sup>. L’autore della lettera, dopo aver rilevato i vantaggi ottenuti da coloro che sono diventati cristiani (vv. 4-5), osserva che

se sono caduti, è impossibile rinnovarli un’altra volta portandoli alla conversione, dal momento che, per quanto sta in loro, essi crocifiggono di nuovo il Figlio di Dio e lo espongono all’infamia (v. 6).

Il peccato in questione è l’apostasia (ritorno al giudaismo?). Per i primi cristiani fu il peccato per eccellenza. L’apostata è un peccatore ingrato che, una volta ricevuti i doni della misericordia divina, li rigetta e crocifigge di nuovo il Figlio di Dio. Il rifiuto di Cristo è in lui tale da renderlo insensibile all’azione ordinaria della grazia (la preghiera della chiesa). Uno che si comporta così, come e per quale motivo dovrebbe pentirsi? Il pentimento, dal punto di vista del soggetto, sembra perciò “impossibile”. Infatti, come avverte l’autore della lettera agli Ebrei prospettando una possibilità di rinnegare il Cristo da parte di tutti i suoi seguaci, “se pecciamo volontariamente dopo aver ricevuto la

---

<sup>19</sup> Potrebbe trattarsi dell’odio del fratello = l’omicidio (3,15) oppure del rinnegamento di Gesù = la menzogna (4,2-3), peccati che precludono l’appartenenza alla comunità dei credenti e sono l’espressione della morte spirituale dell’uomo. Cf. D.M. Scholer, “Sins Within and Sins Without. An Interpretation of I John 5:16-17”, in G.F. Hawthorne (ed.), *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation. Studies in Honor of Merrill C. Tenney*, Grand Rapids MI 1975, 230-246.

<sup>20</sup> Cf. T. Ballarini, “Il peccato nell’epistola agli Ebrei”, *ScCatt* 106 (1978) 358-371; R.B. Compton, “Persevering and Falling Away: A Reexamination of Hebrews 6:4-6”, *Detroit Baptist Seminary Journal* 1 (1996) 135-167.

conoscenza della verità [l'iniziazione cristiana], non rimane più alcun sacrificio per i peccati" (Eb 10,26). Nella Nuova Alleanza esiste un solo sacrificio per i peccati, quello di Cristo, sempre disponibile all'uomo che vuole aderire a lui. Chi lo rigetta liberamente, rifiuta il perdono. Ciò non significa tuttavia che un intervento speciale di Dio non possa condurre il peccatore alla conversione, al pentimento e quindi al perdono. È vero che la condizione del cristiano peccatore, come dice 2Pt 2,20, "è divenuta peggiore della prima"; ma è altrettanto vero che il Signore "è magnanimo con voi, perché non vuole che alcuno si perda, ma che tutti abbiano modo di pentirsi" (2Pt 3,9b). L'irremissibilità dei peccati, pure nel caso di Eb 6,4, è solo soggettiva e non oggettiva.

## **6. La prassi penitenziale della chiesa apostolica**

La chiesa apostolica si muove fra le due tendenze. Essa è convinta innanzitutto della propria santità, frutto del mistero pasquale di Cristo. Con il battesimo l'uomo viene fatto morire al peccato e si riveste di Cristo (Rm 6,3-11). Di conseguenza, "chiunque è stato generato da Dio non commette peccato, perché un germe divino rimane in lui, e non può peccare perché è stato generato da Dio" (1Gv 3,9). La presenza dello Spirito santo dona la certezza che la chiesa è una comunità "senza macchia..., santa e immacolata" (Ef 5,27).

Tuttavia, di fronte a questa coscienza del proprio stato di santità, la chiesa apostolica manifesta pure la consapevolezza della possibilità e dell'esistenza del peccato nei suoi membri. Con grande realismo si parla di falsi fratelli (2Cor 11,26), di cristiani peccatori e non convertiti (2Cor 12,21), di cristiani che risultano peggiori dei pagani (1Cor 5,1)<sup>21</sup>. Del resto, proprio per il pericolo di ritornare sotto il giogo del peccato nascono continui consigli ed esortazioni alla vigilanza, rivolti ai cristiani dai loro pastori (cf. le lettere di Paolo). Tutto ciò dimostra chiaramente che già la chiesa apostolica concepiva se stessa come una "chiesa di santi e di peccatori", e quindi come una comunità separata dal peccato, ma con alcuni membri peccatori che avevano bisogno della conversione e del perdono<sup>22</sup>.

Analizzando alcuni testi del NT possiamo farci un'idea del modo in cui la comunità apostolica affrontava la questione dei cristiani peccatori. Si trattava, in sintesi, di un esercizio della carità fraterna, che si manifestava in una forma "preventiva" (vicendevole conforto e sostegno, preghiera, fuga delle occasioni di peccato: 1Ts 5,11-14; Eb 3,13-14; Gc 5,16; 1Gv 5,16) oppure in una forma "curativa" (espulsione dalla comunità, nel caso dei peccati più gravi).

---

<sup>21</sup> Vedi, per quanto riguarda la comunità di Corinto, G. Giavini, "Tutto è vostro, voi siete di Cristo! I peccati del cristiano in 1 Corinti", *ScCatt* 106 (1978) 478-486.

<sup>22</sup> Sul rapporto peccato-comunità cf. lo studio di J. Murphy-O'Connor, "Péché et Communauté dans le Nouveau Testament", *RB* 74 (1967) 161-193.

### *Il caso di Anania e Saffira (At 5,1-11)*

Al di là della descrizione molto positiva della prima comunità apostolica, Luca narra anche qualche episodio che mette in luce la presenza realistica di imperfezioni<sup>23</sup>. I due sposi cristiani, Anania e Saffira, hanno tentato di nascondere una parte del denaro che prima si erano promessi di consegnare volontariamente alla comunità. La frode è stata smascherata e i colpevoli sono morti. Il loro peccato non consisteva tanto nell'ingannare gli apostoli, quanto invece nell'inganno fatto allo Spirito santo, presente in mezzo alla comunità. Lo rivela la domanda di Pietro fatta ad Anania: "perché Satana ti ha riempito il cuore, cosicché hai mentito allo Spirito santo...?" (v. 3), e poi a Saffira: "perché vi siete accordati per mettere alla prova lo Spirito del Signore?" (v. 9).

Il racconto ha un profondo valore istruttivo in quanto dimostra che la chiesa non tollera passivamente la presenza del peccato<sup>24</sup>.

Meno drammatico nelle conseguenze è l'episodio di Simone il mago<sup>25</sup>. Diventato cristiano, egli voleva acquistare con il denaro il potere apostolico (la simonia). Pietro condanna severamente il suo gesto peccaminoso e lo esorta al pentimento: "Convertiti dunque da questa tua iniquità e prega il Signore che ti sia perdonata l'intenzione del tuo cuore" (At 8,22). Sembra che Simone abbia eseguito l'ordine di Pietro; infatti, gli chiede di intercedere a suo favore, affinché non si realizzino le parole minacciose dell'apostolo (andare in perdizione).

### *L'incestuoso di Corinto (1Cor 5,1-13)*<sup>26</sup>

Il grave fatto avvenuto nella comunità di Corinto provoca l'intervento di Paolo. Il colpevole, un cristiano che convive con la moglie di suo padre<sup>27</sup>, deve essere punito. La punizione consiste nella separazione del peccatore dalla comunità. Con i poteri ricevuti da Cristo, Paolo sentenzia che "questo individuo venga consegnato a Satana a rovina della sua carne, affinché lo spirito possa essere salvato nel giorno del Signore" (v. 5). Si tratta di un "giudizio" (legare-ritenere) di Paolo e di tutta la comunità (v. 12). La penitenza imposta costituisce un temporaneo allontanamento dalla comunità dei battezzati (la scomunica penitenziale), al fine di farlo convertire. Anche in un altro caso Paolo farà ricorso alla scomunica; consegnerà a Satana due falsi maestri, perché imparino a non bestemmiare (1Tm 1,20). Escludendo il fratello dalla piena partecipazione alla vita comunitaria (ciò doveva comportare anche un'esclusione dall'eucaristia: 1Cor 11,27-

---

<sup>23</sup> Per una visione più completa rimando a C. Ghidelli, "Situazioni di peccato secondo il libro degli Atti", *ScCatt* 106 (1978) 253-265.

<sup>24</sup> Per un commento cf. D. Marguerat, "Terreur dans l'Église: le drame d'Ananias et Saphira", *Cahiers Bibliques* 31 (1992) 77-88.

<sup>25</sup> P. Fabien, "La conversion de Simon le magicien (Ac 8,4-25)", *Biblica* 91 (2010) 210-240.

<sup>26</sup> Cf. P.S. Zaas, "Cast Out the Evil Man From Your Midst (1Cor 5:13b)", *JBL* 103 (1984) 259-261; R. Trevijano Etcheverria, "A proposito del incestuoso (1Cor 5-6)", *Salmanticensis* 38 (1991) 129-153; J.F.M. Smit, "«That Someone Has the Wife of His Father»: Paul's Argumentation in 1 Cor 5,1-13", *EphTL* 80 (2004) 131-143.

<sup>27</sup> Vedi però C. Steven de Vos, "Stepmothers, Concubines and the Case of Πορνεία in 1 Corinthians 5", *NTS* 44 (1998) 104-114, per il quale si tratterebbe di un caso di concubinato, consentito dalla legge ma compreso male da Paolo.

29), ossia abbandonandolo a Satana, viene resa pubblica quella realtà interiore che il peccatore ha raggiunto ormai liberamente con la sua azione: la schiavitù di Satana quale espressione di una vita secondo la carne. L'allontanamento non ha tuttavia solo uno scopo giuridico-punitivo; in effetti, la comprensione del proprio stato deve condurre il peccatore al pentimento, alla conversione e, infine, al ritorno alla comunità.

Il gesto e le parole di Paolo trovano una profonda motivazione di natura ecclesio-logica: la chiesa è una comunità di santi (1Cor 1,2) e, per rimanere tale, non può convivere con quei cristiani che possono fermentare, con il loro peccato-lievito antico, tutta la comunità-pasta (vv. 6-13). La separazione dei peccatori si rende perciò necessaria, sia per il bene della comunità che per il bene degli stessi peccatori.

#### *Gli oziosi di Tessalonica (2Ts 3,6-15)*

Paolo esorta i cristiani di Tessalonica di guardarsi dai confratelli che, influenzati dall'idea dell'imminente parusia del Signore, "vivono una vita disordinata, senza fare nulla e sempre in agitazione" (v. 11). Nei confronti di uno che pecca, la comunità deve tenersi "lontana", prendere "nota di lui" (si tratta, forse, di una specie di sentenza di scomunica comunitaria) e interrompere ogni rapporto con lui (v. 14). L'esclusione del peccatore dalla comunione piena con la comunità ha, in ogni caso, una finalità curativa (v. 14: "perché si vergogni"). La punizione deve condurlo alla conversione; infatti, Paolo esorta che costui non venga trattato da nemico, ma ammonito come fratello (v. 15)<sup>28</sup>.

Nella lettera ai Galati Paolo dirà che tutta la comunità svolge una funzione salvifica. Ciò si rivela nella correzione fraterna, fatta nei riguardi dei peccatori, e nello spirito di condivisione che deve spingere tutti a portare i pesi gli uni degli altri (Gal 6,1-2). Una ammonizione simile leggiamo in Gd 22-23: "Siate misericordiosi verso quelli che sono indecisi [correzione] e salvateli strappandoli dal fuoco [preghiera, opere di carità]; di altri infine abbiate compassione con timore, stando lontani perfino dai vestiti, contaminati dal loro corpo [la scomunica penitenziale-abbandono a Satana]".

Il dovere della correzione incombe, in prima istanza, sul capo della comunità. I peccatori, schiavi di Satana, devono essere corretti con dolcezza dal vescovo, "nella speranza che Dio conceda loro di convertirsi, perché riconoscano la verità e rientrino in se stessi, liberandosi dal laccio del diavolo, che li tiene prigionieri perché facciano la sua volontà" (2Tm 2,25-26)<sup>29</sup>.

#### *Un peccatore riconciliato con la sua comunità (2Cor 2,5-11)*

Il testo parla della riconciliazione di un fratello (non si precisa il peccato) con la sua comunità. "Il castigo che gli è venuto dalla maggior parte di voi" (v. 6) doveva essere il periodo di esclusione, durante il quale viene maturata la conversione. Ora, Paolo esorta

---

<sup>28</sup> Cf. A.Y. Collins, "The Function of «Excommunication» in Paul", *HTHR* 73 (1980) 251-263.

<sup>29</sup> Vedi P. Galtier, "La réconciliation des pêcheurs dans la première Épître à Timothée", *RechScRel* 39 (1951) 317-320.

la comunità di “usargli benevolenza e confortarlo... a far prevalere nei suoi riguardi la carità” (vv. 7.8). Questo atteggiamento d’amore comunitario è necessario, affinché il fratello pentito, uscito già profondamente segnato dall’esperienza della colpa, “non soccomba sotto un dolore troppo forte” (v. 7). Il perdono e la reintegrazione dei membri peccatori si rivelano, del resto, indispensabili. La comunità non può permettere di essere defraudata da Satana, in balia del quale è caduto un fratello peccatore (v. 11) per giungere, dopo un tempo di esclusione volta al pentimento, alla conversione.

L’intervento della comunità nei confronti del peccatore gli procura certamente una grande tristezza. In ciò si rivela però una sollecitudine a scopo medicinale: la tristezza, infatti, deve portare al pentimento, “perché la tristezza secondo Dio produce un pentimento irrevocabile che porta alla salvezza” (2Cor 7,10). Le esortazioni di Paolo e le sue minacce di sanzioni verso i peccatori che lo fanno piangere (2Cor 12,21) non sono di natura esclusivamente punitiva. Con la forza dell’autorità ricevuta dal Signore, egli deve “edificare e non distruggere” (2Cor 13,10).

#### *L'imposizione (penitenziale?) delle mani (1Tm 5,19-22)*

L’interpretazione di questo testo presenta grosse difficoltà. Paolo esorta qui Timoteo di stare attento di fronte alle accuse rivolte ai presbiteri. Soltanto se risulta accertato, i veri colpevoli devono essere corretti pubblicamente e ciò, “perché anche gli altri abbiano timore” (v. 20). E dopo aver richiamato a Timoteo il dovere di imparzialità e onestà nell’agire, Paolo continua: “Non aver fretta di imporre le mani ad alcuno, per non farti complice dei peccati altrui” (v. 22). Il passo allude chiaramente a un rito di imposizione delle mani. La maggioranza degli esegeti, basandosi soprattutto sul contesto, interpreta questo gesto come un rito di ordinazione sacerdotale. Altri invece, vi vedono un rito di riconciliazione del fratello peccatore con la sua comunità<sup>30</sup>. L’argomento probativo, e cioè che nel III secolo l’imposizione delle mani faceva parte del rito di riconciliazione dei cristiani peccatori, non è però sufficiente per passare dall’ambito della possibilità a quello di una certezza assoluta.

#### *La preghiera per un peccatore e la confessione ai fratelli (Gc 5,16)*

La riconciliazione con Dio si realizza nella chiesa e ciò mediante l’azione dei suoi ministri (la correzione fraterna e la sentenza di scomunica o di riammissione nella comunità). Ma un ruolo considerevole vi svolge anche la preghiera fatta dalla comunità a favore di un cristiano malato e/o peccatore. Tutto il testo di Gc 5,13-18 ruota intorno al tema della preghiera che compare in ogni versetto. Chi sperimenta difficoltà di vario genere (v. 13; cf. 1,2), specie quando viene colpito da una malattia (v. 14), è esortato a pregare. In seguito Giacomo aggiunge un’altra raccomandazione: “Confessate perciò i

---

<sup>30</sup> Di recente B.P. Irvin, “The Laying on of Hands in 1 Timothy 5:22: A New Proposal”, *Bulletin for Biblical Research* 18 (2008) 123-129, interpreta il passo come un avvertimento di non accusare falsamente un anziano.



vostri peccati gli uni agli altri e pregate gli uni per gli altri per essere guariti. Molto potente è la preghiera fervorosa del giusto” (v. 16)<sup>31</sup>.

La preghiera ha un valore propiziatorio e lo sottolinea bene il parallelismo tra una situazione di malattia (vv. 13-15) e quella di peccato (vv. 16-20). Come l’intercessione dei presbiteri, unita all’unzione, è efficace (e ciò anche in ordine alla remissione dei peccati), così pure sono efficaci le preghiere dei fratelli in favore dei peccatori. Ne trae beneficio anche chi prega; infatti, “chi riconduce un peccatore dalla sua via di errore, lo salverà dalla morte e coprirà una moltitudine di peccati” (v. 20).

Il testo di Giacomo parla di una “confessione dei peccati ai fratelli”. Non è inverosimile che dietro questa espressione si nasconda la prassi giudaica dei *Selihot* usata nel contesto del Yom Kippur; anche il nesso tra la confessione e l’espiazione dei peccati oppure quello tra la confessione e la preghiera sono fortemente ancorati nella tradizione giudaica<sup>32</sup>. A giudizio di alcuni autori, è difficile però vedervi un vero atto liturgico. Dato che qui si tratta soltanto di una raccomandazione, ciò potrebbe significare che non tocca la questione dei peccati gravi e pubblici, soggetti al giudizio della comunità. La confessione, in tal caso, comprenderebbe i cosiddetti peccati veniali e servirebbe così a dare un fondamento alla preghiera comunitaria per la loro eliminazione. Anche il fatto che la confessione non viene fatta al presbitero, ma “ai fratelli” in genere (compresi i laici), esclude che il versetto parli del sacramento della penitenza in senso stretto. Al di là di queste riserve, non si può tuttavia negare che Gc 5,16, letto nel suo contesto giudaico, giustifica la prassi cristiana della penitenza. Esso inoltre è in grado di ridare al sacramento della riconciliazione la sua giusta dimensione: facendo riscoprire la portata ecclesiale del peccato e del perdono, il passo di Giacomo aiuta a combattere la concezione magica del sacramento.

Alla “confessione dei peccati” accennano anche altri testi neotestamentari. In At 19,18 si dice che “molti di quelli che avevano abbracciato la fede venivano a confessare in pubblico le loro pratiche di magia”; è più probabile che qui si tratti dei convertiti dal paganesimo nel momento della loro conversione. Il passo di 1Gv 1,9 è un’affermazione sul nesso tra la confessione e il perdono: “se riconosciamo i nostri peccati, egli [Cristo] è fedele e giusto tanto da perdonarci i peccati e purificarci da ogni iniquità”.

Dai testi presi in considerazione emergono alcune linee fondamentali della prassi penitenziale della chiesa apostolica.

La chiesa è sempre ben disposta nei confronti dei fratelli che si pentono (Lc 17,3-4//), perché il perdono concesso è, a sua volta, una condizione per essere perdonati da

---

<sup>31</sup> Al passo di Gc 5,16, citato dal concilio di Trento come base scritturistica del sacramento della penitenza, ricorreva già la patristica: J. Sily, “El texto de Santiago: Confessaos los unos a los otros los peccados en los primeros siglos de la Iglesia”, *Ciencia y fe* 6 (1950) 7-20. Sul tema della preghiera in Gc 5,13-18 cf. R.J. Karris, *Prayer and the New Testament. Jesus and His Communities at Worship*, New York 2000, 163-193.

<sup>32</sup> Cf. G.C. Bottini, “Confessione e intercessione in Giacomo 5,16”, *LA* 33 (1983) 193-226; F. Manns, “*Confessez vos péchés les uns aux autres*. Essai d’interprétation de Jacques 5,16”, *RevScRel* 58 (1984) 233-241.

Dio (Mc 11,25; Mt 5,23-26; 6,12-15; cf. anche Ef 4,32). La comunità prende provvedimenti soprattutto verso i peccati gravi e notori commessi dai battezzati.

Il processo di conversione comprende due forme: a) ordinaria: la correzione fraterna, la preghiera, la confessione dei peccati ai fratelli; b) solenne (per i peccati gravi): l'esclusione dalla comunità e, dopo l'avvenuto pentimento, la riconciliazione ufficiale e il reinserimento nella chiesa.

L'esclusione avviene in forma ufficiale e pubblica mediante una specie di sentenza, proferita in nome e con l'autorità del Signore Gesù; in questo modo la chiesa dimostra chiaramente di avere coscienza di un potere concesso da Gesù agli apostoli (Mt 16,19; 18,18; Gv 20,22-23).

L'esclusione è solo temporanea e ha una duplice finalità: liberare la comunità dal pericolo di essere contagiata dal peccato e di abbandonare il peccatore a Satana per ottenere la sua conversione e salvezza.

## Capitolo III

### LO SVILUPPO STORICO DEL SACRAMENTO DELLA PENITENZA

Prima di arrivare a una sistematizzazione teologica ad opera della scolastica (XII-XIII s.), il sacramento della penitenza ha avuto una lunga e travagliata storia in cui si possono cogliere varie tappe di sviluppo. In questo processo è stato fondamentale il passaggio dalla penitenza antica (indicata anche con altri nomi: ufficiale, pubblica, ecclesiastica o canonica) alla penitenza privata o individuale<sup>33</sup>.

#### 1. La nascita e l'evoluzione della penitenza canonica (I-VI s.)

Le scarse fonti dei primi due secoli non consentono di conoscere il modo in cui veniva praticata la penitenza. È probabile che, per il numero piuttosto ristretto dei cristiani, in prevalenza adulti e usciti da una solida preparazione pre-battesimale, la penitenza non costituiva ancora un problema pastorale. Comunque, si era coscienti della necessità di confessare i peccati prima di partecipare all'eucaristia, come pure veniva ammessa, per coloro che avevano gravemente peccato, una penitenza post-battesimale ("seconda tavola" di salvezza). Nella *Didachè* 4,14 si trova l'esortazione: "Confesserai le tue colpe in chiesa e non ti metterai a pregare con una coscienza cattiva" (molto simile *Lettera di Barnaba* 19,12). Non sappiamo come avveniva la confessione dei peccati nella comunità; tale prassi, comunque, è antica. Il *Pastore* di Erma (metà del II s.) afferma inoltre che tutti i peccati possono essere rimessi, ma la penitenza dopo il battesimo è possibile solo una volta<sup>34</sup>. La concezione di questa penitenza unica e irripetibile diventerà generale fino al VII s.

Nel III s., a motivo di una crescita del numero dei cristiani e dell'insorgere delle persecuzioni, la situazione cambia. Con l'aumento numerico è diminuita la qualità dei cristiani. Per fronteggiare il rilassamento, vero o presunto che sia, compare un atteggiamento intransigente; la corrente montanista esigeva una chiesa di soli santi; per un po' di tempo i tre peccati capitali: apostasia (idolatria), omicidio e lussuria (fornicazione e adulterio) erano ritenuti da alcuni imperdonabili (Tertulliano, Novaziano). Un altro problema creavano le persecuzioni, di fronte alle quali molti cristiani rinnegavano la fede. Al problema dei lapsi (apostati) si davano due soluzioni opposte: quella rigorista che non ammetteva la possibilità di una riconciliazione e quella lassista che propendeva invece per una riconciliazione immediata. Prevalse la posizione di Cipriano di Cartagine: i lapsi veramente pentiti venivano riconciliati dopo una lunga penitenza.

---

<sup>33</sup> Non possiamo che richiamare qui soltanto alcuni dati essenziali. Per l'approfondimento vedi H. Rondet, "Esquisse d'une histoire du Sacrement de Pénitence", *NRTh* 80 (1958) 561-584; J. Ramos-Regidor, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica, biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Torino 1985<sup>4</sup>, 145-248; Z. Bravo Herrero, "La Penitencia y sus Formas, examen de su evolución histórica", *EstAgust* 6 (1971) 3-31; 7 (1972) 37-70.231-254.549-574; 8 (1973) 253-270; A. Carpin, "Il sacramento della penitenza nei Concili occidentali dal III al IX secolo", *Sacra Doctrina* 44 (1999) 72-145.

<sup>34</sup> Cf. A. Russo, "Analisi di alcune testimonianze del 1° e del 2° secolo circa la confessione dei peccati", *Asprenas* 9 (1962) 154-172; G.M. Medica, "La Penitenza nel *Pastore* di Erma", *RivLit* 54 (1967) 573-596.

Comincia allora a delinearsi la prassi della penitenza ecclesiastica, alla quale sono sottomessi tutti i peccati ritenuti gravi. La sua struttura era divisa in tre parti<sup>35</sup>.

(1) *L'ingresso nell'ordine dei penitenti*. Il peccatore, interiormente convertito e dopo aver confessato in segreto al solo vescovo o talvolta al presbitero i propri peccati, faceva la domanda di entrare tra i penitenti. L'ingresso avveniva con un rito liturgico e quindi pubblico. Si tenga presente che il nome "penitenza pubblica" non riguarda una accusa pubblica dei peccati, mai esistita e condannata. Il concilio di Cartagine (419) ha stabilito il principio del sigillo confessionale e nel 459 Leone Magno, saputo di un abuso, ha vietato espressamente la divulgazione pubblica dei peccati: "basta infatti che le colpe vengano indicate solo al vescovo, in un colloquio segreto" (*Epistola* 168,2). In base alla propria accusa veniva imposto al peccatore un periodo di penitenza, conforme alla gravità dei peccati. La sua durata non era uniforme e variava da alcune settimane (Siria), ai tre anni (Origene) e perfino a 20 anni (Basilio Magno per il caso di omicidio).

(2) *L'espiazione*. Il penitente era sottoposto a severe opere penitenziali da compiere in privato o in pubblico. Gli obblighi penitenziali erano di tre specie: generali (condurre una vita mortificata, digiunare, fare elemosina, astenersi dalle carni), rituali (riti di purificazione con l'imposizione delle mani da parte dei presbiteri, quale segno di sostegno divino, preghiera in ginocchio, trasporto e sepoltura dei defunti), penitenziali (interdizioni di vario genere).

(3) *La riconciliazione*. Aveva luogo durante un rito liturgico (di solito il giovedì santo) che comprendeva l'imposizione delle mani sul penitente da parte del vescovo e una preghiera. Il rito terminava con l'ammissione dei penitenti alla mensa eucaristica.

Nel IV s., con la pace costantiniana, è cominciato un nuovo periodo. Nella chiesa sono entrati in massa popoli pagani. La cura pastorale risultava però insufficiente e non si riusciva, per mancanza di una adeguata preparazione battesimale, a estirpare le vecchie usanze e combattere una diffusa decadenza morale. Di fronte a questa profonda trasformazione socio-politico-religiosa, la prassi penitenziale si è ulteriormente irrigidita e, prendendo lo spunto dal diritto romano, è stata codificata.

La forma della prassi penitenziale resta quella dei secoli precedenti. Compagno, tuttavia, alcune novità. Inizia la dura pratica dei cosiddetti *interdetti*; si tratta delle interdizioni che colpiscono il penitente, anche dopo la riconciliazione, per tutta la vita (la proibizione di prestare il servizio militare, di esercitare le cariche pubbliche e attività commerciali, di ricevere gli ordini sacri, di avere relazioni sponsali). Un altro fatto riguarda l'organizzazione di un *ordo penitentium*, diviso in quattro classi (almeno in Oriente): i "flentes" che si trovavano fuori, alle porte della chiesa, vestiti di cilicio e con cenere sul capo, chiedevano con pianto e gemiti le preghiere dei fedeli; gli "audientes" che stavano all'ingresso della chiesa e potevano ascoltare la parola di Dio fino all'omelia; i "genuflectentes" o "substrati" che assistevano all'eucaristia, stando in ginocchio o

---

<sup>35</sup> Vedi C. Vogel, "Penitenza e scomunica nella chiesa antica e durante l'alto medioevo", *Conc* 11 (1975) 1085-1099.

prostrati; i “consistentes sine oblatione” che rimanevano in piedi per tutto il tempo ma senza la possibilità di poter partecipare né all’offerta né alla comunione.

Non stupisce quindi che, a motivo delle caratteristiche della penitenza ecclesiastica (non ripetibile, molto rigorosa), la maggioranza della gente la disertava. Essa veniva rimandata fino alla vecchiaia o al pericolo di morte e anche, nell’ultimo caso, con molta cautela, dato che dopo la guarigione si era costretti a soddisfare gli obblighi penitenziali. Un’altra scappatoia consisteva nel rimandare il battesimo in età adulta (Ambrogio, Agostino). Persino i vescovi – un fatto paradossale – sconsigliavano, soprattutto ai giovani, di entrare nell’ordine dei penitenti, consapevoli delle difficoltà o dell’impossibilità di condurre in perfetta castità la vita matrimoniale.

In questo periodo si diffondono anche nella chiesa *le forme penitenziali equivalenti e sostitutive della penitenza canonica*. Un peccatore che si faceva monaco oppure un laico, chiamato “converso” (il religioso di allora), il quale si proponeva di condurre una vita simile a quella dei monaci, veniva esentato dalla penitenza canonica e ammesso all’eucaristia. Il gesto compiuto equivaleva, infatti, alle pratiche penitenziali. Lo stesso principio valeva per un monaco o un chierico peccatore: essi non erano sottoposti alla penitenza pubblica, ma degradati allo stato laicale e, se veramente pentiti, venivano ammessi alla comunione eucaristica (la scelta precedente della vita monacale era considerata una penitenza). Un’altra usanza era la cosiddetta “direzione spirituale”. Il peccatore manifestava al sacerdote o al monaco (anche laico) le proprie colpe per ricevere da lui conforto e consigli. Talvolta la confessione poteva essere quotidiana e il suo oggetto era limitato ai soli peccati veniali. Anche se qui non si trattava di una penitenza sacramentale nel vero senso della parola, tuttavia tale penitenza ascetica era molto diffusa ed esprimeva il desiderio penitenziale del cristiano di fronte alla decadenza della penitenza canonica.

L’entrata in uso delle pratiche penitenziali extra-sacramentali dimostra che in ogni epoca si cercavano soluzioni ai problemi secondo le circostanze, ma sempre in linea con la rivelazione di Dio. Le usanze di origine monacale, infatti, pur non essendo un sacramento, venivano praticate all’interno della chiesa accanto alla penitenza canonica. Una reale impossibilità di seguire quest’ultima (o l’impossibilità di sottoporsi a una seconda penitenza canonica) costringeva i credenti a scegliersi una via alternativa che, offrendo il perdono dei peccati mediante le opere penitenziali meno rigorose, permetteva anche di vivere la comunione sacramentale. Inoltre, se si era convinti della necessità di una preparazione adeguata per poter partecipare all’eucaristia, era altrettanto diffusa la credenza che la stessa partecipazione all’eucaristia aveva un valore penitenziale e purificatore nei riguardi dei peccatori veramente pentiti. Il sincero pentimento e la comunione eucaristica erano espressioni del desiderio di ricevere il sacramento della penitenza, dato che lo sforzo di conversione tendeva, nell’impossibilità di riceverla ora, a meritare la riconciliazione ufficiale in punto di morte.

## 2. L'inizio della penitenza privata (VII-XI s.)

In questo periodo si verifica un mutamento nella prassi penitenziale, come adeguamento più concreto alle nuove esigenze della cristianità. Anche se la sostanza rimane immutata, tuttavia si trasforma radicalmente la forma esteriore della penitenza: da quella canonica, ossia pubblica, solenne e irripetibile si passa a una forma privata, segreta e ripetibile.

Le fonti non sono sufficientemente chiare sul modo in cui si è arrivato a questo cambiamento. Resta accertato, in ogni caso, che a partire dal V s. la penitenza canonica si è trovata in grandi difficoltà. Nella prassi quotidiana apparivano i primi sintomi di mutamento. Ne fa fede il concilio regionale di Toledo (589), in cui si condannano le nuove pratiche private e si tenta un ritorno alla prassi vigente. In un altro sinodo, tenutosi tra il 647-653 a Chalon-sur-Saône (Francia), viene approvata la pratica innovatrice, ormai largamente diffusa, della penitenza privata reiterabile.

Sembra che questa nuova prassi sia nata in Inghilterra e in Irlanda, dove il sistema della penitenza pubblica era praticamente sconosciuto. Nei monasteri si faceva la cosiddetta *manifestatio conscientiae*, ossia la confessione dei peccati all'abate o tra i monaci. In seguito ciò si estese anche ai fedeli. È difficile spiegare il passaggio, ma di fatto si è passati da un'azione puramente ascetica alla prassi penitenziale sacramentale privata. I monaci anglosassoni e irlandesi hanno portato le loro usanze liturgiche nel continente, dove trovarono presto una favorevole accoglienza tra i sacerdoti e i fedeli. Le ragioni pastorali, e cioè il desiderio di far rivivere un cristianesimo decadente e di accrescere la frequentazione all'eucaristia, hanno stimolato la diffusione di una prassi penitenziale che appariva molto più semplice e praticabile rispetto alla penitenza canonica. La sostanza, nonostante questo cambiamento rivoluzionario, rimaneva comunque immutata: si trattava sempre di una riconciliazione con Dio e con la chiesa.

Tre punti caratterizzano la nuova forma. Innanzitutto era *reiterabile*, anche per i peccati gravi, senza alcuna restrizione. In secondo luogo il rito liturgico non aveva più la forma solenne, ma veniva fatto *in privato*; il peccatore si recava all'abitazione del sacerdote e lì confessava in segreto i propri peccati. Anche la riconciliazione, chiamata d'ora in poi assoluzione, veniva data in privato mediante l'imposizione delle mani e una preghiera. Le pratiche esteriori di penitenza fatte di fronte alla comunità vanno invece in disuso e non comportano obblighi o interdetti penitenziali. La terza caratteristica riguarda l'espiazione. Ogni *colpa veniva tassata secondo un tariffario*; da qui il nome "penitenza tariffata" o "tassata". Le pene erano sommate secondo le varie colpe e solo dopo la loro completa esecuzione, si poteva ottenere l'assoluzione.

Occorre rilevare la novità dei cambiamenti introdotti. Sotto l'influsso monastico, l'accusa dei peccati è diventata minuziosa e ciò per determinare le opere espiatorie che, in base alle tariffe, venivano stabilite dal sacerdote. E per aiutare il compito di quest'ultimo sono nati speciali tariffari o "libri penitenziali" (il più antico è il penitenziale irlandese di Finnian della seconda metà del VI s.). Questo fatto ha avuto un effetto

negativo: al posto del sentimento personale della penitenza, accentuato nell'antichità, è subentrata l'opera penitenziale tariffata, secondo lo spirito germanico.

La penitenza, benché dura, non veniva fatta in pubblico. L'intero processo, dall'accusa fino all'assoluzione, era ridotto all'ambito privato. Di solito l'assoluzione veniva data solo dopo aver compiuto la penitenza imposta, ma molto presto si arriva a concederla per motivi di comodo (malattia del penitente, lontananza del prete) subito dopo la confessione, per non gravare sul penitente, rimandando così la penitenza a dopo l'assoluzione. In breve, nella nuova prassi penitenziale è messa in risalto la privatizzazione e la ripetibilità, mentre scende al secondo piano l'aspetto ecclesiale visibile: il ruolo attivo e il pieno coinvolgimento della comunità.

Se la penitenza privata ha trovato una larga accoglienza, non per questo quella pubblica ha dovuto immediatamente cessare di esistere. Nel periodo carolingio (VIII-IX s.) c'è stato persino un tentativo di restaurazione della prassi pubblica a scapito di quella privata, con l'uso del braccio secolare. In realtà, le due forme coesistevano e si ricorreva ad esse a seconda del genere di peccati: per il peccato grave pubblico – penitenza pubblica, per il peccato grave occulto – penitenza privata.

La penitenza "tariffata", nonostante evidenti pregi, portava con sé anche dei rischi. La sua natura rigorosa si prestava ottimamente all'insorgere di abusi scandalosi. Ben presto ci si è accorti che la somma di tutte le pene da espiare (erano per lo più mortificazioni e vari tipi di digiuno), corrispondenti secondo le tariffe ai rispettivi peccati, talvolta non era eseguibile neppure in tutta la vita. Si è cercato quindi di risolvere questa reale difficoltà ricorrendo alla prassi della *commutazione* (compensazione o redenzione), nata sotto l'influsso del diritto civile. All'inizio essa consisteva in una sostituzione di pene lunghe con altre più brevi e più rigide. In via di principio, si trattava di una scappatoia accettabile. A lungo andare però essa ha dovuto degenerare. Infatti, il cambio di penitenza si realizzava anche in forma di un riscatto delle opere penitenziali con una somma di denaro proporzionata, offerta ai monasteri, alle opere pie, per la liberazione degli schiavi o dei prigionieri. Un altro mezzo di commutazione prevedeva il riscatto delle opere penitenziali facendo celebrare un determinato numero di messe. Si è diffusa anche l'usanza di far compiere il riscatto a un'altra persona (monaci o poveri), mediante un compenso in denaro. È evidente quindi che i ricchi non avevano nessun problema con il compimento delle pratiche penitenziali, a differenza dei poveri.

I vari sinodi, pur cercando di frenare gli abusi, non rinunciavano comunque al principio stesso della commutazione, favorendo in questo modo una costante svalutazione del senso religioso di espiatione per i propri peccati (o della conversione interiore), ridotto ai minimi termini o addirittura ad atti puramente esteriori.

Grazie alla successiva maturazione del pensiero teologico si arriverà comunque a una progressiva scomparsa della penitenza tariffata.

### 3. L'affermarsi della forma attuale di penitenza (dal XII s.)

Lo sviluppo del pensiero teologico medievale ha favorito una discussione intorno alla questione della penitenza, che verrà continuata fino alle decisioni dottrinali e pratiche del concilio di Trento. Nel frattempo sono sorti altri fatti importanti: le indulgenze, il valore penitenziale del pellegrinaggio, l'incremento del diritto canonico, la rivoluzione protestante, che nell'insieme hanno esercitato un notevole influsso sull'evolversi della prassi penitenziale.

In seguito a una riorganizzazione della disciplina penitenziale nella chiesa latina (fine del XII – inizio del XIII s.), la penitenza ecclesiastica medievale prevede tre forme.

– La *penitenza privata* o auricolare diventa un fenomeno universale. Il processo viene semplificato: dopo l'accusa dei peccati gravi, il sacerdote impartisce l'assoluzione e impone una leggera penitenza, di solito una preghiera. Si stabilizza l'uso di impartire l'assoluzione subito dopo aver fatto la confessione delle colpe. Questo fatto – insieme con la perdita del senso religioso delle opere di penitenza, causata dal complicato gioco delle commutazioni di pena – ha contribuito a ridurre l'eccessivo peso assegnato alle opere di espiazione (le tariffe) fino a minimizzarne l'importanza e per eliminarle del tutto (verso la fine del XII s.). Era sempre più diffusa la convinzione secondo cui la vera espiazione si realizzava già nella confessione e nella manifestazione al sacerdote dei propri peccati, che causava al penitente tale umiliazione e vergogna da poter corrispondere a una profonda espiazione interiore.

– Anche se in misura più ridotta rispetto al passato, perdura ancora la *forma solenne della penitenza pubblica*. Fu limitata ad alcuni peccati gravi più scandalosi (parricidio, sacrilegio, adulterio) e in seguito solo agli eretici. Era regolata da un rito liturgico. Si faceva nella Quaresima e si concludeva il giovedì santo. Sempre meno applicata, la penitenza pubblica dal XIII s. in poi andrà lentamente scomparendo.

– Un'altra forma penitenziale di carattere pubblico ma non solenne, sorta in questo periodo, è il *pellegrinaggio penitenziale*. Vi facevano ricorso soprattutto i pubblici peccatori colpevoli di peccati meno scandalosi (omicidio, furto nelle chiese) e i chierici. Veniva imposto dal parroco in base a un cerimoniale molto semplice. Anche in questo caso non mancavano degli abusi. Capitava infatti che i pellegrini, per il solo fatto di raggiungere un santuario, si ritenevano pienamente assolti dalle loro colpe.

Lo sviluppo della *teologia scolastica* con la sua dottrina sui sacramenti ha portato a un'ulteriore maturazione teologica e pratica della penitenza<sup>36</sup>. Vengono emesse norme pastorali: il concilio Lateranense IV prescrive l'obbligo della confessione annuale per i peccati gravi; le confessioni possono aver luogo non più nella casa del sacerdote ma in

---

<sup>36</sup> Si veda ad es. Z. Alszeghy, "La Penitenza nella Scolastica antica", *Greg* 31 (1950) 275-283; A. Carpin, *La penitenza tra il XII e il XIII secolo. Teologia e prassi nella legislazione canonica medievale (Sacra Doctrina 51/3-4 [2006])*.



chiesa, davanti all'altare; dopo il concilio di Trento viene prescritto l'uso di un mobile speciale per le donne (il confessionale), entrato in uso a partire dal XVII s.<sup>37</sup>.

Una visione diversa della chiesa e della giustificazione sono alla radice di una violenta critica e in seguito del rigetto del sacramento della penitenza da parte dei *protestanti*. Per Lutero, la penitenza è di istituzione ecclesiastica e il suo valore salvifico non dipende dall'azione della chiesa, ma si fonda unicamente sulla fede del soggetto che ottiene da Dio la giustificazione. Di conseguenza anche un laico può assolvere, ossia attestare l'avvenuta riconciliazione. Mentre Lutero accetta ancora la prassi della confessione privata, Zwingli e Calvino la rigettano del tutto. Al suo posto compare la confessione generale della comunità. La chiesa luterana che successivamente ha accolto la prassi delle chiese riformate, dagli inizi del XX s. tenta di ripristinare la confessione privata nel senso dell'antica dottrina di Lutero<sup>38</sup>.

Le decisioni dottrinali del *concilio di Trento* sono una risposta diretta alle posizioni dei protestanti. In questo modo la lunga evoluzione teologica del sacramento della penitenza, e soprattutto lo sforzo degli scolastici, trovano un riscontro nelle definizioni magisteriali. In seguito la prassi penitenziale conosce un nuovo impulso. Sorgono varie forme di pastorale penitenziale: quaresimali, missioni, esercizi spirituali. Il confessore appare non tanto come giudice ma soprattutto come medico e guida spirituale. Anche nella stessa confessione dei peccati si nota un cambiamento. Nasce una concezione legalistica del peccato e della giustificazione, che guarda maggiormente il peccato che non il peccatore; si sottolinea di più l'aspetto negativo, ossia la conseguenza del peccato (il distacco da Dio, le pene dell'inferno), mentre scende al secondo piano quello positivo (la riconciliazione dell'uomo con Dio e con la chiesa). La preoccupazione individualistica di far bene la confessione (l'esame di coscienza, il dolore, la necessità di dire tutti i peccati mortali secondo il numero e la specie) appare non solo nella coscienza di dover adempiere il precetto della confessione annuale, ma si esprime anche nella comparsa di speciali libri per i confessori e di prontuari penitenziali dati ai fedeli per prepararsi alla confessione. All'inizio del XX s. – in concomitanza con il decreto sulla comunione frequente (1905) – si diffonde la pratica della confessione frequente devotiva per i peccati veniali.

Il *concilio Vaticano II*, accogliendo i valori della tradizione biblico-patristica, recupera l'aspetto ecclesiale-personale della penitenza e richiede il suo rinnovamento, in corrispondenza al suo vero significato e alle evolute condizioni dei tempi (SC 72). Ciò trova una concreta espressione nel nuovo rito del sacramento della penitenza, promulgato nel 1973, che prevede tre modi di celebrare la riconciliazione: dei singoli penitenti,

---

<sup>37</sup> Su questo in particolare: A. Blanco, "Prassi sacramentale della riconciliazione ed uso del confessionale", *Annales Theologici* 11 (1997) 3-65.

<sup>38</sup> Sulla confessione nelle chiese protestanti cf. M. Thurian, "La confessione nelle chiese evangeliche", *Conc* 3 (4/1967) 37-44; D. Von Allmen, "Il perdono dei peccati come *sacramento* nelle Chiese della Riforma", *Conc* 7 (1971) 161-171; F.C. Senn, "La confessione dei peccati nelle chiese della Riforma", *Conc* 23 (1987) 317-332.

di più penitenti con la confessione e l'assoluzione individuale, di più penitenti con la confessione e l'assoluzione generale<sup>39</sup>.

Nella breve sintesi della prassi penitenziale occorre distinguere gli elementi immutati di sostanza e quelli derivati dal mutare dei tempi. Agli *elementi permanenti* appartengono: (1) *il ministero sacerdotale* (episcopale o presbiterale): in ogni epoca, tanto nella penitenza pubblica che in quella privata, il sacerdote svolge un ruolo determinante ed essenziale; (2) *l'accusa segreta dei peccati* (la contrizione e la confessione): in tutte le fasi storiche s'incontra la necessità di manifestare le colpe pubbliche e/o occulte (i peccati gravi), in forma segreta e al solo sacerdote, in vista dell'assoluzione; (3) *l'espiazione esteriore mediante le opere concrete* (la soddisfazione): si tratta di un segno della realtà ecclesiale della penitenza come riconciliazione con Dio nella chiesa; fortemente sentita nella chiesa antica come un mezzo per suscitare il ritorno alla chiesa, in seguito (medioevo) concepita come un castigo inflitto al peccatore, e infine ridotta a un fatto puramente simbolico (una preghiera nella forma privata di penitenza), dopo il concilio Vaticano II si cerca il recupero del vero senso della penitenza esteriore (la pratica di liturgie penitenziali); (4) *la riconciliazione data attraverso un ministro ordinato* (vescovo o presbitero), che esprime in modo visibile la conversione interiore e la recezione della grazia di Dio mediata dalla chiesa.

Tra gli *elementi che sono cambiati* possiamo nominare: (1) il passaggio dalla penitenza pubblica, unica e irripetibile, alla penitenza privata, ripetibile senza limiti; (2) il passaggio dall'azione comunitaria (penitenza pubblica) a un minor grado di coinvolgimento visibile della chiesa nel processo penitenziale (penitenza privata), con la successiva abolizione delle tariffe e delle commutazioni; (3) la lunghezza del processo penitenziale: anticamente il tempo tra la confessione e l'assoluzione durava anche degli anni; con l'avvento della penitenza privata l'intero processo si è ridotto a pochi minuti.

---

<sup>39</sup> Si veda G.M. Garrone, "Le sacrement de pénitence et le Concile", *Seminarium* 25 (1973) 562-570; Z. Alszeghy, "La riforma della penitenza ecclesiale", *CivCatt* 125 (I 1974) 544-554; E. Ruffini, "Teologia della Penitenza e nuovo Rito della Penitenza sacramento", *RivLit* 62 (1975) 7-23; A. Amato, "Il Concilio di Trento e il nuovo *Ordo Penitentiae*. Alcune considerazioni a proposito della legittimazione dogmatica dei nuovi riti di riconciliazione", *EphLit* 89 (1975) 282-293.

## **Parte seconda: Visione sistematica**

In questa parte del nostro studio affrontiamo le questioni fondamentali del sacramento della penitenza. L'analisi delle problematiche classiche deve diventare base e guida per una migliore comprensione teologica della penitenza nel dibattito attuale.

### **Capitolo IV**

#### LA PENITENZA COME SACRAMENTO

Pur non usando ancora per la penitenza la parola “sacramento” nel senso stretto che avrà nel medioevo, i Padri dimostrano nondimeno la profonda convinzione del fatto che il rito penitenziale della riconciliazione con la chiesa ha un valore sacramentale e quindi salvifico. Il perdono ecclesiale è condizione e segno efficace del perdono divino. Per cui la penitenza soggettiva – obbligatoria per i peccati gravi – diventa inseparabile dall'intervento oggettivo della chiesa. Entrambi sono necessari per ottenere il perdono dei peccati commessi dopo il battesimo, secondo il comando ricevuto da Cristo.

La patristica non ha elaborato una dottrina sistematica della penitenza. Tale compito è stato assolto successivamente dalla scolastica che ha cercato inoltre di integrare, con l'aiuto della teoria aristotelica di materia e forma, i due aspetti della dottrina dei Padri (penitenza soggettiva, intervento ecclesiale). Il potere della chiesa di rimettere i peccati è inscindibile dalla conversione personale del peccatore il quale, sostenuto dalla grazia sacramentale, si impegna a proseguire il cammino di ritorno a Dio, iniziato con la sua contrizione.

#### **1. La sacramentalità della penitenza**

Fino al tempo della crisi protestante veniva pacificamente accettata l'origine cristica della penitenza e la sua necessità salvifica. Quanto ai protestanti, va detto anzitutto che il loro pensiero sulla penitenza non è univoco. Lutero qualche volta riconosce il valore sacramentale della penitenza (accanto al battesimo e all'eucaristia) e talvolta lo nega. Questa incertezza è dovuta in parte al fatto che Lutero non vede nella Scrittura un testo preciso in cui Gesù istituisce e determina questo segno sacramentale; ma dipende anche dalla sua idea di sacramento: non è un segno oggettivo di salvezza ma uno strumento per suscitare o sigillare la fede dell'uomo nel perdono divino. Per cui la penitenza non è un sacramento completo, pur essendo un sacramento vero, nel senso ampio della parola.

Melantone segue la linea di Lutero e riconosce la confessione come il terzo sacramento. Calvino invece, pur ammettendo la sua utilità, nega alla penitenza il carattere di sacramento e ciò per l'assenza, secondo lui, di un fondamento biblico.

Contro le affermazioni erranee dei protestanti, il concilio di Trento ribadisce in modo esplicito che la *penitenza è un vero e proprio sacramento*.

Se qualcuno dirà che nella chiesa cattolica la penitenza non è un vero e proprio sacramento istituito dal Signore nostro Gesù Cristo, per riconciliare i fedeli con Dio, ogni volta che cadono nei peccati dopo il battesimo: sia anatema (DS 1701).

La sacramentalità della penitenza veniva riconosciuta fin dall'epoca patristica, soprattutto a motivo del parallelismo con il battesimo. La penitenza è un'altra via di salvezza offerta da Dio per coloro che si sono allontanati dalla grazia del battesimo.

Per quelli che dopo il battesimo si fossero consegnati alla schiavitù del peccato e al potere dei demoni, (Dio) ha preparato un rimedio di vita, e cioè il sacramento della penitenza, con cui è applicato il beneficio della morte di Cristo ai cristiani caduti dopo il battesimo (DS 1668).

Perché si possa parlare di sacramento, la penitenza deve avere tutti gli elementi necessari, elaborati dalla scolastica: l'istituzione da parte di Cristo, il segno esterno costituito da materia e forma, l'effetto della grazia di riconciliazione.

*L'istituzione del sacramento della penitenza da parte di Gesù Cristo* si fonda sui testi riguardanti, rispettivamente, la promessa (Mt 16,18; 18,18) e l'istituzione (Gv 20,21-23). Gli apostoli, in vista della loro missione, sono stati rivestiti dello stesso potere di Cristo di rimettere i peccati. Il concilio di Trento, parlando dell'istituzione, si appoggia soprattutto (senza cioè dover escludere gli altri) sul passo giovanneo.

Il Signore ha istituito il sacramento della penitenza principalmente quando, risorto dai morti, soffiò sui suoi discepoli dicendo... (Gv 20,22-23) (DS 1670).

L'affermazione conciliare, confermata dalle testimonianze patristiche, si rivolge contro *l'interpretazione protestante* (Calvino), secondo cui Gv 20,21-23 ("anch'io mando voi... a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi li riterrete, resteranno ritenuti") si riferirebbe al potere di predicare con autorità il vangelo di Cristo. Si tratterebbe quindi di una parafrasi di Lc 24,47: "e nel suo nome saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati". È vero che l'annuncio del vangelo ha un valore salvifico in quanto suscita la fede e la conversione. Tuttavia nel testo di Gv 20,23 si parla chiaramente di un effetto che non appartiene alla predicazione della parola: ritenere i peccati. Riesce difficile a credere che la finalità dell'annuncio possa consistere in una immersione ancora più profonda degli uomini nella loro incredulità. Pertanto l'attività affidata ai discepoli deve essere un'altra; è unica e indivisibile, avente due momenti di un unico processo: ritenere i peccati per poi rimetterli.

Ugualmente falsa è l'interpretazione che lega il passo di Giovanni con Mt 28,18-19 e Mc 16,14-17. Il potere donato ai discepoli sarebbe quello di battezzare. È vero che la remissione dei peccati si addice perfettamente al battesimo; non si riesce però a capire come mai esso possa anche ritenerli, dato che il battesimo fu istituito proprio per togliere i peccati. Di conseguenza, ammettendo per la prima parte di Gv 20,23 un possibile riferimento al battesimo, bisogna riconoscere nella seconda parte un chiaro riferimento a un'azione, a un potere speciale sul peccato, non riducibili al solo battesimo.

Il potere di legare-ritenere e di sciogliere-rimettere, trasmesso da Cristo agli apostoli e ai loro legittimi successori, essendo un'attività giudiziale, può essere esercitato solo conoscendo i peccati. E questo non è possibile senza una previa confessione, almeno quando si tratta di peccati occulti. Proprio per questo fine fu istituito da Cristo il sacramento della penitenza. Si tratta di *una istituzione immediata ma generica*, ossia Gesù diede espressamente alla sua chiesa il potere santificatore che consiste nel rimettere i

peccati commessi dopo il battesimo, riservando alla chiesa la facoltà di determinare ulteriormente il rito. Come dimostra l'evoluzione del sacramento della penitenza, la chiesa cambiò l'aspetto esterno dell'azione rituale ma non la parte essenziale dell'esercizio del potere di rimettere i peccati: pentimento del peccatore, manifestazione esteriore dei peccati, riconciliazione con Dio per mezzo della chiesa.

## **2. La necessità alla salvezza**

La conversione e la penitenza sono due componenti indispensabili, affinché il peccatore possa accedere alla misericordia di Dio. Pertanto il concilio di Trento dichiara a ragione che

in tutti i tempi la penitenza è stata necessaria a qualsiasi uomo macchiato di peccato mortale per conseguire la grazia e la giustizia (DS 1669).

Inoltre, paragonando il sacramento della penitenza con quello del battesimo, il concilio ribadisce la rispettiva necessità salvifica di entrambi.

Per coloro che sono caduti dopo il battesimo questo sacramento della penitenza è necessario alla salvezza, come lo stesso battesimo per quelli che non sono ancora rigenerati (DS 1672).

Per l'estinzione dei peccati gravi del cristiano, la penitenza è tanto necessaria quanto lo è il battesimo per l'estinzione del peccato originale e di altri peccati commessi prima del battesimo. Come nel caso del battesimo, l'assoluta necessità della penitenza (*necessitas medii*) si basa sul fatto che per un battezzato caduto in peccato grave esso rimane la via ordinaria e più sicura alla salvezza. Se il battesimo costituisce il mezzo di salvezza assoluto (per chi lo conosce) e relativo (per gli altri), anche la necessità salvifica della penitenza presenta le stesse modalità. Infatti, "la penitenza non era un sacramento prima della venuta di Cristo e anche dopo la sua venuta non lo è per nessuno, prima del battesimo" (DS 1670). Dopo l'Incarnazione la via a Dio passa attraverso Cristo e la sua chiesa. Di conseguenza, per i battezzati che già appartengono a questa tappa della rivelazione, il sacramento della penitenza è *necessario in modo assoluto o almeno per il desiderio*. Per la maggior parte degli uomini invece, il sacramento della penitenza diventa *necessario in modo relativo*: servendosi di altre vie penitenziali, essi manifestano il desiderio della penitenza e possono conseguire il perdono in dipendenza dalla loro fede e da un retto agire morale.

## **3. Il potere diretto di remissione di tutti i peccati**

Nel sacramento della penitenza il *perdono dei peccati si realizza in modo reale e immediato ad opera dell'assoluzione* sacerdotale. Quindi, non si tratta soltanto di una dichiarazione del perdono da parte di Dio ma di un effetto scaturito proprio dall'azione sacramentale. Se nella chiesa antica la remissione dei peccati veniva talvolta concepita come dichiarazione del perdono divino, non si voleva con questo negare il potere della chiesa ma semplicemente sottolineare ancor di più il ruolo di Dio giudice unico e l'esigenza dell'opera personale del penitente (la fede e le opere).

La dottrina scolastica dell'agire strumentale-causale dei sacramenti vale anche per il sacramento della penitenza. È indubbio che la grazia del perdono ha la sua origine in Dio, ma essa passa attraverso l'assoluzione del sacerdote, causa strumentale dell'agire supremo di Dio.

In base alla sua dottrina, Lutero ha negato alla penitenza il valore salvifico. Per lui la remissione dei peccati avviene per la fede dell'uomo nella promessa del perdono di Dio contenuta nella Scrittura. In tal caso l'assoluzione si riduce a una semplice attestazione del perdono ("nuda declaratio") ottenuto dall'azione salvifica di Cristo e in virtù della fede del peccatore. Respingendo qualunque ruolo degli atti penitenziali e ponendo tutta l'efficacia sacramentale unicamente nella fede, si arriva purtroppo a negare la realtà del sacramento. Contro questa tesi ha dovuto reagire il concilio di Trento<sup>40</sup>.

Quantunque l'assoluzione amministrata dal sacerdote sia l'elargizione di un beneficio che proviene da un altro, tuttavia essa non si riduce soltanto a un puro ministero di annunziare il vangelo o di dichiarare rimessi i peccati... La fede senza penitenza non opera nessuna remissione dei peccati (DS 1685).

L'esempio di un ministro che assolve senza intenzione o per scherzo serve per dimostrare un diretto influsso dell'assoluzione sacerdotale sulla remissione dei peccati. Non si dice che in questi casi Dio non possa elargire il perdono, ma il penitente non può contare troppo sulla buona fede del ministro e neppure può essere sicuro della propria fede (il dolore perfetto). Questo esempio dimostra che il concilio, pur tenendola presente, non ricorre in modo esplicito all'interpretazione strumentale-causale dell'assoluzione (la prospettiva tomista), dato che anche il dolore del penitente assume un ruolo importante nell'atto del perdono (la prospettiva scotista).

*Il potere della remissione dei peccati non ha limiti.* Esso si estende a tutti i peccati senza eccezione. Ciò corrisponde all'universalità della volontà salvifica di Dio e al valore universale della redenzione operata da Cristo. Se la prassi penitenziale dei primi secoli appare alquanto rigida (e sembra quindi limitare il potere del perdono), ciò era dovuto a uno stretto legame tra l'ordinamento sacramentale e quello disciplinare. In ogni caso, la chiesa non ha mai fatto sue le opinioni estremiste di coloro che lungo i secoli negavano il perdono di certi peccati (montanisti, novaziani). Il concilio di Trento ha chiaramente affermato che il sacramento della penitenza è stato istituito per la riconciliazione dei battezzati con Dio, "ogni volta che cadono nei peccati dopo il battesimo" (DS 1701).

Nelle parole della promessa e dell'istituzione della penitenza non compaiono delle restrizioni, se non quelle che dipendono dallo stesso peccatore. Infatti, se l'amore di Dio non ha limiti, questi possono sorgere soltanto da parte dell'uomo. In tal caso l'onnipotenza di Dio cede il passo alla libertà dell'uomo. Il "peccato contro lo Spirito santo" e il "peccato che conduce alla morte" non vanno contro il potere di rimettere tutti i peccati; la possibilità di questo potere si scontra con la limitazione della sua efficacia pratica ad opera della disposizione negativa del peccatore. Se non c'è la volontà di peni-

---

<sup>40</sup> Cf. H.J. McSorley, "Lutero e Trento nella questione sulla fede richiesta per il sacramento della penitenza", *Conc* 7 (1971) 120-132.

tenza – il presupposto indispensabile affinché il sacramento possa agire –, viene esclusa anche la possibilità del perdono.

#### **4. La struttura giudiziaria del sacramento della penitenza**

Che l'assoluzione non sia soltanto una semplice dichiarazione del perdono divino, ma rappresenti invece una diretta remissione dei peccati si deduce dal fatto che in essa, "a guisa di un atto giudiziario, la sentenza è pronunciata dallo stesso sacerdote in quanto giudice" (DS 1685). Il sacramento della penitenza viene quindi presentato sotto l'immagine di un tribunale in cui il giudice emette la sentenza.

Infatti, nostro Signore Gesù Cristo... lasciò suoi vicari i sacerdoti, come capi e giudici, ai quali deferire tutti i peccati, in cui i fedeli cristiani incorressero, perché, in virtù del potere delle chiavi, pronunzino la sentenza con cui sciogliere o legare i peccati (DS 1679).

Il tribunale sacramentale è rivestito di autorità, in quanto istituito da Cristo e non dalla chiesa. Esso riguarda l'ordine penale e non civile, come pure si interessa dell'ambito interno e non dell'amministrazione esterna o del governo della chiesa.

L'idea di giudizio richiede la presenza dei seguenti elementi: (1) l'esposizione della colpa mediante l'accusa e la testimonianza; (2) l'amministrazione della giustizia in base alla legge e la remissione della colpa in base alla grazia, se esiste il dolore e la volontà di riparare; (3) la proclamazione autoritativa del giudizio da parte del giudice.

Tutto ciò spiega il motivo per cui il sacerdote deve conoscere bene l'oggetto del giudizio, ossia tutti i peccati gravi del penitente, secondo la loro specie e le circostanze. Solo a questa condizione egli potrà esercitare il giudizio e imporre la penitenza.

La prova biblica di questa dottrina viene indicata nelle parole della promessa e dell'istituzione della penitenza. Il legare-sciogliere e il ritenere-rimettere sono atti di natura giudiziaria; il giudizio sacramentale ("sulla terra") viene confermato da Dio ("in cielo"). Va ricordato tuttavia che il legare-sciogliere e il ritenere-rimettere non indicano di per sé due poteri in senso strettamente giudiziale (ovvero condannare o assolvere), ma un unico potere che si svolge in due fasi: dopo aver imposto certe condizioni ("legare"), viene donato il perdono ("sciogliere"). Di conseguenza, l'assoluzione non va vista come un atto giudiziale, in senso tecnico e stretto, ma piuttosto – diremmo oggi – come un potere amministrativo di concedere un indulto o un beneficio, con alcune condizioni, in virtù di un potere speciale ricevuto da Cristo.

Se nel giudizio civile la sentenza può essere di perdono o di condanna, nel giudizio penitenziale il senso del sacramento risiede unicamente nella remissione della pena e nel conferimento della grazia. Infatti, l'assoluzione ha come effetto di rendere giusto chi era e si è persino riconosciuto colpevole. In un giudizio umano-sociale ciò dovrebbe comportare necessariamente una condanna, mentre qui, a una sincera auto-accusa, segue la sentenza di assoluzione piena. L'atto giudiziario del sacramento della penitenza è

sempre un atto di grazia. La condanna (ossia la negazione dell'assoluzione) non sarebbe una sentenza di grazia e equivarrebbe quindi alla non sussistenza del sacramento<sup>41</sup>.

La mentalità giuridica che guida la teoria e la prassi latina del sacramento della penitenza è meno sentita in Oriente. L'attuale prassi orientale, immutata in gran parte dal medioevo fino ad oggi, si rivela più carismatica. Il confessore appare più come medico delle anime che giudice. Ciò si nota nella confessione in cui l'accusa dei peccati è molto generica (non esiste la distinzione tra peccati mortali e veniali), vertendo soprattutto sull'atteggiamento generale di distacco dal peccato che sui particolari. Occorre rilevare anche che nella teologia orientale la finalità della confessione viene vista non tanto nel ricupero dello "stato di grazia", quanto invece nella riconciliazione del peccatore con la chiesa, per riammetterlo in questo modo alla comunione eucaristica<sup>42</sup>.

## 5. La penitenza nell'economia sacramentale

La penitenza è un vero e proprio sacramento. Questa verità non deve tuttavia condurre a una visione troppo rigida e statica. La penitenza infatti fa parte di un *corpus* sacramentale costituito di sette segni, che esprime e comunica in modo complementare l'unica grazia dell'evento pasquale di Cristo tramite la mediazione della comunità dei credenti, sacramento terrestre del Cristo glorioso. Ciò spiega perché i sacramenti, nel rispetto della loro forma originale, sono strettamente collegati fra di loro. Se la penitenza viene considerata il sacramento della remissione dei peccati, anche gli altri sacramenti hanno quale effetto il perdono dei peccati. L'esame dei mutui rapporti ci permette di cogliere il valore specifico della penitenza in relazione con il significato penitenziale degli altri sacramenti<sup>43</sup>.

### a) La penitenza e il battesimo

Il forte legame tra la penitenza e il battesimo è una caratteristica del pensiero dei protestanti. Lutero chiamava la confessione e l'assoluzione un *reditus ad baptismum*, ossia una ripresa dell'opera di mortificazione dell'uomo vecchio e di formazione dell'uomo nuovo iniziate nel battesimo. L'esitazione riguardo alla sacramentalità della penitenza ha spinto talvolta Lutero a vedere in essa lo stesso battesimo reso nuovamente efficace dalla fede. Più netto è il pensiero di Calvino per il quale la confessione e l'assoluzione sono una "recordatio baptismi", ossia un rinnovamento della fede nel battesimo con cui viene concessa la remissione dei peccati, coperti cioè dai meriti di Cristo. La penitenza, in questo senso, non è altro che un rinnovamento della memoria e della fede nel perdono concesso da Dio nel battesimo.

---

<sup>41</sup> Sull'indole giudiziaria dell'assoluzione si può consultare lo studio di F. Gil De Las Heras, "Carácter judicial de la absolución sacramental según el Concilio de Trento", *Burgense* 3 (1962) 117-175.

<sup>42</sup> Sulla penitenza presso gli orientali cf. Ph. De Regis, "Confession et direction dans l'église orientale", *Lumière et Vie* 70 (1964) 105-121; L. Ligier, "Il sacramento della Penitenza secondo la tradizione orientale", *RivLiturg* 54 (1967) 597-627 = *NRTh* 89 (1967) 940-967.

<sup>43</sup> Per quanto segue cf. Ramos-Regidor, *Il sacramento della penitenza*, 230-235, 307-317.



Tra il sacramento della penitenza e quello del battesimo esiste senz'altro un rapporto di somiglianza ma anche di differenza.

La *somiglianza* consiste nel fatto che tutti e due sono celebrazioni sacramentali della conversione e riconciliazione con Dio dell'uomo peccatore tramite il gesto della chiesa. Secondo la tradizione biblica e patristica, anche il battesimo è un sacramento della penitenza (At 2,38a; 3,19).

La *differenza* dipende dalla struttura e dal significato efficace di ciascun segno. Già il concilio di Trento, condannando le tesi dei protestanti che riducevano la penitenza a un ricordo del perdono avvenuto nel battesimo, sottolineava la loro distinzione.

Questo sacramento differisce dal battesimo per molte ragioni. Infatti, oltre che differire moltissimo per la materia e la forma, che costituiscono l'essenza del sacramento, è certo che il ministro del battesimo non deve essere un giudice ... Altro poi è il frutto del battesimo, altro quello della penitenza (DS 1671, 1672).

Il sacramento del battesimo si distingue da quello della penitenza in primo luogo per quanto riguarda la struttura del segno (materia, forma, ministro, soggetto). In secondo luogo, la differenza concerne l'efficacia salvifica. Il battesimo produce una rigenerazione che include il perdono di tutti i peccati passati e un inserimento nella chiesa con una investitura sacerdotale. Invece l'effetto della penitenza è la riconciliazione con Dio che passa attraverso la riconciliazione con la chiesa. Pertanto, se la penitenza viene chiamata "un battesimo laborioso", ciò significa non solo un ritorno alla missione salvifica del battezzato, ma anche una nuova ed efficace concessione oggettiva del perdono. Inoltre, per il fatto che il battesimo produce un effetto permanente (il carattere), esso è anche irripetibile, mentre il sacramento della penitenza è ripetibile ogni volta che il cristiano peccatore intende manifestare, in forma ecclesiale, lo sforzo di conversione iniziato nel battesimo.

#### *b) La penitenza e l'eucaristia*

I rapporti tra la penitenza e l'eucaristia non si riducono soltanto all'obbligo di confessarsi prima di fare la comunione, qualora un cristiano abbia commesso peccato grave. E neppure è sufficiente dire che l'eucaristia ha un potere purificatore e rimette i peccati veniali. La penitenza e l'eucaristia sono due *sacramenti della conversione e della riconciliazione del cristiano peccatore*, ma ognuno lo è in modo proprio e in linea con la struttura e il significato fondamentale del segno. Sono due sacramenti distinti e intimamente connessi tra di loro<sup>44</sup>.

Come dimostrano gli scritti del NT e la successiva prassi ecclesiale, *il sacramento della penitenza è una, ma non l'unica forma di celebrazione ecclesiale della conversione e della riconciliazione del cristiano peccatore*. Esiste una pluralità e diversità di

---

<sup>44</sup> Si veda J.-M.R. Tillard, "Pénitence et Eucharistie", *La Maison-Dieu* 90 (1967) 105-126; F. Marinelli, "Eucaristia e remissione dei peccati", *EuntDoc* 23 (1970) 458-492; J. Galot, "Eucaristia e penitenza: problema teologico e pedagogico", *CivCatt* 125 (1974) 125-136; L. Longobardo, "Eucaristia e riconciliazione nei padri", *Asprenas* 30 (1983) 131-141; A. Marranzini, "Eucaristia e penitenza", *CivCatt* 135 (1984) 16-30; "Eucaristia e remissione dei peccati dal Concilio di Trento a oggi", *CivCatt* 135 (1984) 221-236; D. Salado Martínez, «Eucaristía y penitencia en el organismo sacramental»: *Scriptorium victoriense* 32/3-4 (1985) 241-284; N. Martín Ramos, "La Eucaristía. Ministerio de Reconciliación", *Com(S)* 23 (1990) 31-73; 209-249; 333-354.

gradazioni; basti pensare alla correzione fraterna, alla preghiera, alla confessione laicale, alle varie liturgie penitenziali, ecc.<sup>45</sup>. Solo in alcuni casi particolarmente gravi, soprattutto per il nesso del peccato con la comunità, aveva luogo una liturgia ufficiale e solenne. L'evoluzione di questa prassi sacramentale della penitenza (in penitenza privata) ha reso possibile una estensione della sua celebrazione a tutti i peccati ritenuti gravi e a quelli veniali. Essa è diventata quasi l'unica forma di celebrazione della penitenza, eliminando o almeno facendo passare in secondo piano le altre forme penitenziali. È necessaria una rivalutazione. Se il sacramento della penitenza è il grado più alto di celebrazione della conversione e della riconciliazione del cristiano peccatore con la comunità, questa struttura o il suo significato fondamentale è presente anche in tutte le altre forme.

*L'eucaristia appartiene alle forme di celebrazione ecclesiale della conversione e della riconciliazione* in quanto la sua struttura fondamentale comprende un segno di alleanza o di comunione con Dio raffigurata nel banchetto sacrificale. La realtà umana di prendere il cibo in comune diventa un segno sacramentale di alleanza conclusa da Dio con gli uomini nel sacrificio pasquale di Cristo. Questa alleanza e questo sacrificio donano agli uomini la liberazione e la vittoria sul peccato, il perdono di tutti i peccati, la riconciliazione con Dio e con gli altri. L'eucaristia, pertanto, è un sacramento della riconciliazione scaturita dalla partecipazione al banchetto sacrificale che instaura la comunione e offre il perdono. Infatti, come dichiara il concilio di Trento,

placato da questa offerta, il Signore, concedendo la grazia e il dono della penitenza, perdona i peccati e le colpe, anche le più gravi (DS 1743).

L'eucaristia, essendo strettamente legata al sacrificio della croce, possiede un valore propiziatorio in ordine ai peccati, alle pene e alle soddisfazioni per i vivi e per i defunti (DS 1753). Il Signore perdona quindi nell'eucaristia i peccati, anche quelli mortali, a chi vi partecipa con le dovute disposizioni. Il dono consiste nella grazia e nella penitenza: è la contrizione perfetta che comporta appunto la remissione dei peccati mortali e orienta il peccatore verso il sacramento della penitenza; infatti, la contrizione perfetta include il desiderio di questo sacramento.

L'eucaristia poi, per il fatto di essere una vita di comunione fra le persone, richiede anche un impegno, da parte del cristiano peccatore, di liberarsi da tutti gli ostacoli che si frappongono tra lui e la comunità, personali, ecclesiali, sociali. Così l'eucaristia manifesta e celebra lo sforzo di conversione del cristiano peccatore.

Se l'eucaristia sottolinea la presenza dell'intervento salvifico di Dio, essa implica nel contempo l'impegno umano di conversione e di lotta contro il peccato. Tale impegno si manifesta, in modo esplicito ed ecclesiale, nel sacramento della penitenza che, come ogni sacramento, è ordinato all'eucaristia. La penitenza diventa allora *una via di preparazione per la recezione del perdono* che scaturisce dalla Pasqua di Cristo celebrata nell'eucaristia.

---

<sup>45</sup> Il *Catechismo della chiesa cattolica* presenta nei nn. 1434-1438 le molteplici forme della penitenza nella vita del cristiano.

È una preparazione *necessaria* in quelle situazioni di peccato particolarmente gravi che la comunità ritiene come una manifesta rottura della comunione ecclesiale. Chi è conscio del peccato grave è obbligato, per una “consuetudine ecclesiastica”, di confessarsi prima di fare la comunione (DS 1647). Si tratta di una necessità condizionata che dipende dalla presa di coscienza comunitaria (variabile) circa la dimensione ecclesiale di certe situazioni di peccato (1Cor 11,27-34: chi non crede nell’eucaristia come segno di comunione; 1Cor 5,1-13: l’incestuoso), ma anche da una concreta possibilità che il cristiano peccatore ha di accostarsi al sacramento della penitenza (l’incomodo grave di confessarsi postpone questo obbligo a un momento opportuno). Inoltre, il sacramento della penitenza è una preparazione *possibile* all’eucaristia in tutti gli altri casi, quando cioè si vuole vivere in forma ecclesiale l’impegno della conversione, ma senza cadere con questo in un meccanico bisogno di “purificazione”.

*c) La penitenza e l’unzione degli infermi*

Come la penitenza, anche *l’unzione degli infermi* è un sacramento del perdono dei peccati. Tra i due gesti sacramentali si nota però un modo diverso di concedere il perdono di Dio. La penitenza lo fa mediante il segno della conversione e riconciliazione del cristiano peccatore nella chiesa. L’unzione degli infermi invece concede il perdono mediante il segno dell’inserimento definitivo nell’evento della Pasqua (passione, morte e risurrezione di Cristo).

La conversione e la riconciliazione appartengono propriamente al rito della penitenza, mentre nell’unzione degli infermi esse possono costituire soltanto un presupposto; in tal caso, l’accettazione attiva della malattia, della sofferenza o della morte è la manifestazione visibile di un atteggiamento di conversione. Da questo punto di vista, l’unzione degli infermi rappresenta il compimento definitivo dello sforzo di penitenza che il cristiano esprime nel sacramento della penitenza. Ciò vuol dire che *l’unzione degli infermi è ordinata alla penitenza*, ossia presuppone un desiderio della forma ecclesiale della conversione e riconciliazione. Per tale motivo, nel caso dei peccati gravi che rompono la comunione ecclesiale, si esige come preparazione la confessione sacramentale. Tuttavia, se la situazione del cristiano malato o morente non lo permettesse, sarà lo stesso sacramento dell’unzione – in quanto include un desiderio della penitenza – a concedere quanto ordinariamente avrebbe dovuto fare quello della penitenza (remissione dei peccati mortali). Se in seguito il malato guarisse, è obbligato comunque a confessare tutti i peccati mortali già assolti, per esprimere così in forma ecclesiale il sentimento di conversione e il dono divino di riconciliazione.

## Capitolo V

### EFFETTI DELLA PENITENZA

L'effetto del sacramento della penitenza (*res tantum*) è costituito dalla grazia. Si tratta di un dono salvifico di Dio, proprio di questo sacramento. In esso vanno distinte due realtà fondamentali che esprimono la ricomposizione dell'unione del cristiano, infranta dal peccato, con Dio e con la comunità ecclesiale, umana e cosmica.

#### 1. La riconciliazione con Dio

L'effetto immediato della penitenza è, come definisce il concilio di Trento, la riconciliazione con Dio (DS 1674). A causa del peccato mortale si è infranto il rapporto Padre-figlio originato nel battesimo. L'uomo ha rigettato il dono della figliolanza divina, acquistato con la rigenerazione battesimale. Allontanandosi da Dio (*aversio a Deo et conversio ad bonum commutabile*), è diventato figlio perduto di Dio (Lc 15,11-32). Il suo ritorno alla casa paterna (*conversio ad Deum*) lo rimette, grazie all'amore misericordioso del Padre, alla precedente condizione di figlio (ontologicamente rimane sempre tale). In linea con ciò, paragonando la penitenza con il battesimo che rappresenta la prima giustificazione dell'uomo, possiamo dire che la riconciliazione del battezzato con Dio costituisce una seconda giustificazione.

La giustificazione comporta due momenti successivi e complementari: la liberazione dal peccato e il dono della vita nuova.

##### a) La remissione dei peccati

Già il concilio di Firenze, allineandosi con il tenore della formula di assoluzione, definiva che "l'effetto di questo sacramento è l'assoluzione dei peccati" (DS 1323).

*La remissione dei peccati gravi.* Tutti i peccati gravi confessati sinceramente e con dolore (e quelli dimenticati in modo involontario) vengono cancellati. Per il fatto della recezione (valida) del sacramento della penitenza, Dio perdona l'offesa che gli è stata recata (*ex opere operato*). Il soggetto possiede perciò la sicurezza sacramentale-morale della remissione delle colpe. Dal punto di vista formale, ciò si realizza nell'assoluzione sacramentale del sacerdote; dal punto di vista materiale però, il perdono divino coincide con il dolore del penitente. Quindi, materialmente il perdono può essere elargito già prima dell'assoluzione, ma ciò avviene in virtù del suo essere formalmente fondato nell'assoluzione sacerdotale o almeno nel "desiderio del sacramento" e, di conseguenza, dell'assoluzione. L'ultimo caso contempla la via extra-sacramentale del perdono: mediante il dolore perfetto unito al desiderio di ricevere il sacramento (attualmente impossibile), l'uomo può raggiungere la sicurezza individuale della remissione dei peccati (*ex opere operantis*).

*La remissione di tutte le pene eterne.* Insieme con il peccato grave vengono anche rimesse tutte le pene eterne. L'assenza della grazia e la lontananza da Dio avrebbero

costituito per il peccatore il castigo eterno dovuto ai suoi peccati gravi. Dio, perdono, cancella i peccati gravi e nel contempo la pena eterna.

*La remissione dei peccati veniali.* I peccati veniali, che sono stati confessati o soltanto inclusi coscientemente nella confessione, vengono rimessi. Essi tuttavia possono essere cancellati anche in via extra-sacramentale con il compimento delle buone opere, di quelle soprattutto che si oppongono direttamente ai peccati commessi. Inoltre, anche le conseguenze dei peccati veniali, come già nel caso di quelli gravi, hanno bisogno di essere estinte mediante l'opera di soddisfazione.

Il peccato è anche una realtà intramondana e umana; pertanto, il perdono divino non cancella *ipso facto* le *conseguenze del peccato* ossia le pene temporali che rimangono e hanno quindi bisogno di essere cancellate con la soddisfazione. Ciò riguarda: a) *l'ambito dei valori* (disordini da rimuovere nel campo della verità, della giustizia, della purezza, della santità); b) *l'ambito sociale* (riparazione mediante la restituzione nei casi di furto, omicidio, incuria familiare, diffamazione); c) *l'ambito psichico-morale-personale* (l'eliminazione dei danni causati dal peccato richiede non solo un orientamento all'ideale ma soprattutto un serio sforzo autoeducativo, la preghiera, le buone opere).

La cancellazione delle pene temporali dipende dall'intensità del pentimento o dai gradi della carità. Esse possono essere scontate sulla terra con preghiere, penitenze e indulgenze, con opere di carità e con l'accettazione delle sofferenze della vita; altrimenti dovranno essere scontate nell'aldilà, nel Purgatorio. La contrizione perfetta estingue ogni pena, senza escludere però le opere penitenziali che sono l'espressione concreta del pentimento interiore (la passione e la morte di Cristo ha dato una necessaria dimensione corporale al suo amore penitente). La contrizione imperfetta richiede invece le opere penitenziali che eliminano le tendenze affettive della persona, ancora non ordinate del tutto, e soddisfano la giustizia divina per i mali commessi e non ancora totalmente respinti.

#### *b) La santificazione*

La remissione del peccato che costituiva un ostacolo sulla via di comunione con Dio, ridona la vita nuova ricevuta nel battesimo. Il cristiano viene rimesso nella precedente dignità di figlio di Dio e tempio dello Spirito santo. Questo reinserimento nella vita di grazia comporta alcune conseguenze particolari.

*Il rafforzamento spirituale dell'anima.* L'effetto del sacramento della penitenza non è solo di natura giuridica (remissione dei peccati), ma consegue anche una finalità medicinale. Già il concilio di Firenze parlava dell'effetto di guarigione spirituale dell'anima ammalata: "Se col peccato ci ammaliamo nell'anima, con la penitenza veniamo spiritualmente guariti" (DS 1311). Questa dottrina viene confermata dal Tridentino e ripresa nel nuovo *Catechismo della chiesa cattolica*.

In coloro che ricevono il sacramento della penitenza con cuore contrito e in una disposizione religiosa, ne conseguono "la pace e la serenità della coscienza insieme a una vivissima consolazione dello spirito" (DS 1674). Infatti, il sacramento della riconciliazione con Dio opera una autentica "risurrezione spirituale", restituisce la dignità della vita dei figli di Dio, di cui il più prezioso è l'amicizia di Dio (cf. Lc 15,32) (n. 1468).

Il rafforzamento spirituale dell'anima comporta il dono delle grazie speciali che aiutano a guarire le conseguenze dei peccati rimessi; dona il diritto a un particolare sostegno dello Spirito per poter vigilare e resistere nella tentazione, nelle lotte contro il peccato e nello spirito di sacrificio penitenziale; infine offre pace e gioia del cuore.

*La reviviscenza degli antichi meriti.* Con il termine "merito" viene indicato il valore e il significato oggettivo davanti di Dio di un'opera buona soggettiva, prodotta dall'uomo in stato di grazia. Il peccato grave fa perdere all'uomo, insieme allo stato di grazia, anche i meriti (cf. Ez 18,24; Gal 3,3-4). Questi però sussistono, in quanto realtà oggettive, nonostante si sia perso il riferimento all'attore. Il sacramento della penitenza ristabilisce l'uomo in stato di grazia e insieme fa rivivere i meriti acquisiti e perduti (cf. Ez 33,12; Eb 6,10). Questa reviviscenza è un'opera della giustizia di Dio che, ridonando la nuova vita di grazia, ridona nello stesso tempo al penitente il possesso dei beni meritati nel passato. La misura della reviviscenza di questi meriti rimane un mistero; se viene considerata in base all'amore di Dio per l'uomo, allora è favorita l'opinione scotista secondo cui l'uomo riacquista tutte le sue opere buone; se invece la reviviscenza si basa sull'amore dell'uomo per Dio, allora prevale il pensiero tomista, per il quale la determinazione della misura dipende dalla disposizione avuta al momento della conversione.

In parallelo a quella dei meriti, è sorta anche la controversia circa *la reviviscenza del peccato*. Secondo Agostino e alcuni teologi della tarda scolastica (Ugo di s. Vittore), in coloro che ricadono in peccato, ritornano anche tutti i peccati commessi prima. Questa posizione non è sostenibile; se ciò fosse vero, allora l'uomo dovrebbe confessare di nuovo i peccati già rimessi oppure essere battezzato un'altra volta dato che, accanto agli altri, riviverebbe anche il peccato originale. Il ribattesimo o una riconfessione sono però sconosciuti nella prassi ecclesiale. A ragione pertanto Ambrogio e tutti i grandi scolastici respingono questa tesi, affermando che, dopo la confessione, i peccati vengono estinti in modo irrevocabile secondo la promessa divina (cf. Is 1,18; 43,25; Ger 31,34 = Eb 8,12; Mi 7,18; Rm 11,29). La reviviscenza dei peccati, semmai, potrebbe intendersi in chiave psicologica, ossia nel senso di una maggiore inclinazione verso il peccato che porta a un maggiore rifiuto della grazia (cf. Mt 12,45). Ma anche ciò non rappresenta una legge dal momento che una ricaduta nel peccato, invece che all'indurimento, spesso può condurre a una conversione più profonda (cf. Lc 7,47-50: la peccatrice).

## **2. La riconciliazione con la chiesa**

La chiesa dei primi secoli era più che convinta dell'intimo legame tra il peccato e la riconciliazione da una parte, e la chiesa dall'altra. Il peccato non solo infrange la comunione con Dio, ma crea pure una rottura – essendo la chiesa il corpo di Cristo – con e nella comunità cristiana. In maniera visibile questa realtà veniva rappresentata nell'antico rito penitenziale dell'espulsione dei peccatori (la scomunica). La conversione comportava un processo inverso: l'accoglienza nella comunità quale espressione visibile del perdono divino ed ecclesiale. È in questa luce che vanno lette le frasi di Agostino: "La

pace della chiesa perdona i peccati, mentre la separazione da essa li ritiene... È assolto chi fa la pace con la chiesa, rimane invece legato chi non ha la pace della chiesa” (*De baptismo* III,18,23). Cipriano, in termini simili, dirà che “non può avere Dio per Padre chi non ha la chiesa per madre”.

Secondo la triplice divisione del sacramento, si può ritenere che per i Padri la riconciliazione con la chiesa costituiva la *res et sacramentum* della penitenza, ossia un effetto intermedio, segno di quello ultimo: la riconciliazione con Dio. Nel caso di una confessione senza vero pentimento, la grazia non è prodotta a causa dell’ostacolo posto dal penitente. Egli tuttavia è riconciliato con la chiesa in modo esterno, sacramentale. Questo primo effetto diventa il fondamento della reviviscenza della penitenza, quando cioè viene tolto l’ostacolo (*obex*) e, senza dover fare una nuova confessione, il cristiano pentito riceve la grazia. La presenza dell’effetto intermedio è comunque limitata e perdura fino a una nuova ricaduta nel peccato.

Per la patristica, la penitenza soggettiva è legata all’intervento ecclesiale, per cui la conversione a Dio del cristiano peccatore diventa anche una conversione verso la chiesa. E se l’effetto della conversione è la riconciliazione con Dio, nel contempo è anche una riconciliazione con la chiesa; anzi il primo è significato proprio dal secondo. Questo fatto si trova generalmente diffuso tra i Padri e viene espresso nel rito liturgico della penitenza pubblica o solenne.

La successiva introduzione della forma privata della penitenza a scapito di quella ecclesiale fece risaltare la sua dimensione individuale. A ciò contribuì anche una comprensione del potere di legare, inteso prevalentemente in senso giuridico (imporre le pene adeguate alle colpe) e non in senso primario di escludere dalla comunione con la comunità. Tra gli scolastici, comunque, il pensiero patristico non era ancora del tutto smarrito. Bonaventura ad es. riteneva che “la confessione fu istituita, affinché l’uomo fosse riconciliato con la chiesa e appaia così riconciliato con Dio” (*In IV Sent.* 17 q. 2 a. 2). Tuttavia, per la scolastica in genere, la *res et sacramentum* erano costituiti dalla penitenza interiore del soggetto (il pentimento) e non dalla riconciliazione con la chiesa. Benché il rito fosse rimasto essenzialmente di natura ecclesiale, di fatto però si è perso il suo antico legame con la chiesa. Di conseguenza, anche la coscienza di una colpevolezza nei confronti della chiesa, e quindi il dovere di una riconciliazione con essa, frutto della conversione, è diventato un aspetto dimenticato per lungo tempo.

Fra i vari meriti del concilio Vaticano II si ascrive pure quello di aver richiamato alla memoria il secondo effetto della penitenza: la riconciliazione del peccatore con la chiesa. Così, mentre il Tridentino vedeva nella penitenza un sacramento che mira a “riconciliare con Dio”, il Vaticano II afferma che “con il sacramento della penitenza i sacerdoti riconciliano i peccatori con Dio e con la chiesa” (PO 5). Qui viene recuperato il punto di vista scritturistico e della chiesa antica sul rapporto che esiste tra la penitenza e la chiesa.

Quelli che si accostano al sacramento della penitenza ricevono dalla misericordia di Dio il perdono delle offese fatte a lui e insieme si riconciliano con la chiesa, alla quale hanno inflitto una ferita col peccato e che coopera alla loro conversione con la carità, l’esempio e la preghiera (LG 11).

È il primo testo magisteriale in cui vengono messi insieme i due effetti del sacramento della penitenza, senza tuttavia determinare se e quale tipo di rapporto esista tra il perdono divino e la riconciliazione con la chiesa. In ogni caso, la dimensione personale, praticata quasi unicamente dal concilio di Trento in poi, non deve in nessun modo oscurare la dimensione comunitaria ed ecclesiale della penitenza.

Su questa strada si muove anche il *Catechismo della chiesa cattolica*, dove viene più volte richiamato il rapporto della penitenza con Dio e con la chiesa. Il peccato è soprattutto un'offesa recata a Dio e la rottura della comunione con lui, ma è anche una rottura della comunione con la chiesa. Di conseguenza, la conversione “arrecava ad un tempo il perdono di Dio e la riconciliazione con la chiesa” (n. 1440).

Questo sacramento ci *riconcilia con la chiesa*. Il peccato incrina o infrange la comunione fraterna. Il sacramento della penitenza la ripara o la restaura. In questo senso, non guarisce soltanto colui che viene ristabilito nella comunione ecclesiale, ma ha pure un effetto vivificante sulla vita della chiesa che ha sofferto a causa del peccato di uno dei suoi membri (cf. 1Cor 12,26). Ristabilito o rinsaldato nella comunione dei santi, il peccatore viene fortificato dallo scambio dei beni spirituali tra tutte le membra vive del Corpo di Cristo, siano esse ancora nella condizione di pellegrini o siano già nella patria celeste (n. 1469; cf. n. 1422).

Il testo calca sull'effetto personale-comunitario del peccato e della riconciliazione. Il perdono dei peccati non significa soltanto la cancellazione delle colpe e la pace con Dio, ma anche il ristabilimento della rottura con la chiesa consentendo di partecipare ai beni spirituali della comunione dei santi. “La riconciliazione con la chiesa è inseparabile dalla riconciliazione con Dio” (n. 1445)<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Per ulteriori approfondimenti vedi J. Galot, “La riconciliazione con Dio e con gli uomini nella Chiesa”, *CivCatt* 134 (1/1983) 209-221.



## Capitolo VI

### IL SEGNO SACRAMENTALE DELLA PENITENZA

Il rapporto tra l'aspetto soggettivo (la contrizione) e quello oggettivo o ecclesiale (l'assoluzione) costituisce la questione principale del sacramento della penitenza. Presente già nei Padri, grazie alla riflessione medievale si è potuto integrare le due parti, ugualmente necessarie e importanti nell'evento sacramentale.

#### 1. Materia e forma della penitenza

Il segno esterno della penitenza fu determinato dalla scolastica, soprattutto grazie a s. Tommaso che è riuscito a unire nella remissione dei peccati i fattori personali e quelli ecclesiastici<sup>47</sup>. I concetti metafisici di materia e forma indicano, rispettivamente, il cristiano peccatore nell'atto di pentimento per i suoi peccati (con gli atti penitenziali) e l'azione della chiesa (con l'assoluzione)<sup>48</sup>.

##### a) *La materia*

Nel designare la materia della penitenza sono nate le due correnti teologiche, legate a due scuole di pensiero. La prima, tomista, indicava come materia gli atti del penitente, mentre la seconda, francescana, vi vedeva il peccato.

Secondo la dottrina di Tommaso, la *materia proxima* della penitenza sono gli atti del penitente: contrizione, confessione, penitenza, mentre la *materia remota* è il peccato. Questo pensiero ha influenzato la proclamazione dottrinale del concilio di Firenze.

Il quarto sacramento è la penitenza, di cui per così dire gli atti del penitente sono la materia, distinti in tre gruppi: il primo di essi è la *contrizione del cuore*, che consiste nel dolore del peccato commesso accompagnato dal proposito di non peccare in avvenire. Il secondo è la *confessione orale*, nella quale il peccatore confessa integralmente al suo sacerdote tutti i peccati di cui ha memoria. Il terzo è la *penitenza* per i peccati, secondo quanto stabilisce il sacerdote (DS 1323).

Il testo considera gli atti penitenziali "quasi-materia", in quanto distinti dalla materia *morta* (ad es. l'acqua, l'olio, il pane). Gli atti penitenziali costituiscono una materia *viva* e sono ordinati alla forma dell'assoluzione, che determina l'effetto del sacramento.

Il concilio di Trento, seguendo la linea di Firenze, afferma contro i protestanti:

Se qualcuno negherà che per la remissione completa e perfetta dei peccati si richiedano, nel penitente, come quasi materia del sacramento della penitenza, questi tre atti: la contrizione, la confessione e la soddisfazione, che sono dette le tre parti della penitenza; o se dirà che due sole sono le parti della penitenza, e cioè i terrori indotti alla coscienza dal riconoscimento del peccato e la fede, concepita dall'annuncio del vangelo o dall'assoluzione, mediante la quale ciascuno crede che gli sono rimessi i peccati per mezzo del Cristo: sia anatema (DS 1704).

---

<sup>47</sup> Cf. P. Rodríguez Fernández, "El sacramento de la Penitencia en la Suma de Teología, de Santo Tomás de Aquino", *Ciencia Tomista* 121 (1994) 145-183.

<sup>48</sup> Sulla questione del segno sacramentale della penitenza cf. J.F. McCue, "La penitenza come segno sacramentale separato", *Conc* 7 (1971) 77-89; M.L. Mazzarello, "Il segno sacramentale della remissione dei peccati", *Asprenas* 21 (1974) 272-280[318-325]; A. González Fuente, "En torno al 'signo' del sacramento de la penitencia", *Angelicum* 53 (1976) 566-577; A. Fernández García-Argüelles, "El signo sacramental de la Penitencia", *Studium Ovetense* 22 (1994) 327-342.

I tre atti penitenziali vengono visti invece dalla scuola francescana (Alessandro di Hales, Bonaventura, G. Duns Scoto) non come la materia, ma come la condizione previa e quindi non costitutiva del sacramento. La materia è costituita dai peccati e il segno essenziale della penitenza è rappresentato dall'assoluzione del sacerdote.

Se la visione tomista corrisponde meglio all'immagine della penitenza come procedimento giudiziario, la visione francescana accentua soprattutto l'aspetto formale della remissione dei peccati, un puro dono di grazia derivato dall'esercizio del potere della chiesa (la forzatura unilaterale di questa posizione può condurre a una concezione quasi magica del sacramento). È la via sacramentale della giustificazione realizzata *ex opere operato*, accanto alla quale esiste tuttavia un'altra, extra-sacramentale, che si basa sul dolore perfetto del penitente (*ex opere operantis*).

In entrambe le posizioni comunque, tomista e scotista, il senso del sacramento è sempre lo stesso: la remissione dei peccati. Benché la chiesa abbia preferito la via tomista, anche quella francescana è tenuta presente; si pensi ad es. al caso dell'assoluzione amministrata a una persona priva di conoscenza (qui gli atti penitenziali non esistono realmente come materia, se non in quanto viene supposto il sentimento abituale di penitenza).

#### *La contrizione-il dolore*

I tre atti penitenziali vengono preceduti da un *esame di coscienza*. Il suo compito consiste nel porre l'uomo al cospetto di Dio affinché, da questa contemplazione del volto divino, egli conosca se stesso in maniera nuova. L'autoconoscenza, se in parte dipende dalla volontà umana di volersi aprire interiormente al Tu assoluto di Dio, è anzitutto un dono della grazia di Dio. Con l'invocazione dello Spirito santo, che sta al centro di questo esame, viene chiesta un'illuminazione del cuore e dell'intelletto umano, una premessa per poter conoscere rettamente il proprio "io" in rapporto personale con il "Tu" divino. Solo con una coscienza vigile e ben formata è possibile fare un esame che non sia tormentato o angoscioso, ma accurato, autocritico e pronto a smascherare il male dell'uomo nei confronti di Dio.

Come dimostrano i vari nomi adottati per indicare questa realtà, la *contrizione* può avere diverse interpretazioni, a seconda dei vari atteggiamenti assunti dall'uomo dinanzi a Dio: dolore, pentimento, metanoia. Si tratta, in ogni caso, di un processo che vede l'uomo allontanarsi dalla propria via peccaminosa e volgersi di nuovo a Dio. È chiaro quindi che la contrizione puramente naturale, che cioè deplora il peccato solo per le conseguenze spiacevoli in questa vita e non invece per la sua natura di ribellione orgogliosa contro Dio, non è sufficiente. La contrizione deve essere soprannaturale. È "il dolore dell'animo e la riprovazione del peccato commesso, accompagnato dal proposito di non peccare più in avvenire" (DS 1676).

Verso la metà del XIII s. compare una distinzione tra la contrizione (*contritio*): un dolore umano operato e formato dalla grazia divina e l'attrizione (*attritio*): un dolore soprattutto naturale, sostenuto però dalla grazia adiuvante di Dio. Il motivo della prima

nasce dalla riprovazione del peccato commesso e dall'amore di Dio, mentre la seconda viene mossa dal timore di Dio e delle pene.

La contrizione o il *dolore perfetto* condanna il peccato come offesa recata a Dio. È una risposta d'amore all'amore di Dio disprezzato con il peccato. Tale fu il dolore di Davide (2Sam 12,13), di Pietro (Mc 14,72), di Maria Maddalena (Lc 7,47), del figliol prodigo (Lc 15,18). Questo dolore, accompagnato dal proposito di non peccare più<sup>49</sup> e radicato nella carità, può "riconciliare l'uomo con Dio, prima ancora che riceva attualmente questo sacramento; tuttavia la riconciliazione del genere non è da attribuirsi a una contrizione priva di proposito, incluso in essa, di ricevere il sacramento" (DS 1678). L'amore, che consiste in un rapporto personale con Dio, diventa causa materiale (o strumentale, nel caso di sacramento) della remissione dei peccati e della giustificazione dell'uomo. Se non esiste quindi la possibilità di confessarsi, è consentito ad es. accostarsi all'eucaristia se prima è stato suscitato il dolore perfetto.

L'attrizione o il *dolore imperfetto* è un dolore prodotto dalla considerazione del peccato come un male in sé o dal timore delle conseguenze obiettivamente cattive per l'uomo (la paura di perdere la salvezza, subire le pene, andare all'inferno). È un ritorno a Dio quale salvezza eterna dell'uomo messa in pericolo dal peccato. Sentirsi addolorati per il peccato in quanto tale non è però sufficiente (il caso di Giuda: Mt 27,4a); il dolore dev'essere accompagnato dall'orrore e dal ripudio del peccato, dalla volontà di non peccare più e da fiducia in Dio (ad es. gli abitanti di Ninive che si convertono all'annuncio di Giona). Solo così questo tipo di dolore "non rende l'uomo ipocrita e ancor più peccatore, ma è addirittura un dono di Dio e un impulso dello Spirito santo..., e un aiuto per il penitente a predisporre alla giustizia" (DS 1678). Perciò, il dolore imperfetto non giustifica da solo, ma predispone l'uomo al perdono divino.

Una valida recezione del sacramento della penitenza richiede almeno il dolore imperfetto. Qualificarlo esattamente o fissarne i limiti è difficile, come anche nel caso dell'amore perfetto. Il dolore imperfetto non è solamente timore, ma è già l'amore, un amore iniziale, imperfetto, che consiste nel voler mettersi sulla via dell'amore per Dio, ossia legare la propria libertà in un incontro bilaterale d'amore con il Dio creatore e redentore.

Per essere autentico, ogni dolore deve avere le seguenti *qualità*: a) *volontario e interiore*: è alimentato dalla volontà e dalla conoscenza; b) *universale*: comprende almeno tutti i peccati gravi, senza escluderne intenzionalmente alcuno; c) *soprannaturale*: la fede e la grazia di Dio sono le sue cause moventi e non i motivi puramente naturali (il danno causato ad altri o il dispiacere per i propri errori).

---

<sup>49</sup> Il cosiddetto *buon proposito* è un elemento essenziale del dolore. L'uomo, in quanto l'unico essere in grado di avere un'immagine finale della sua vita e di poterla progettare e formare nel tempo, non si realizza soltanto dominando il passato (il peccato), ma anche pianificando il proprio futuro come possibilità e compito (il bene da realizzare). Per cui, se il proposito non può essere visto come una promessa vincolante fatta nella confessione, essa non può neppure ridursi ad un puro desiderio o un sentimento affettivo. È un comportamento esistenziale attivo, che si oppone al peccato con un'azione buona.

### *La confessione personale dei peccati*

Il termine latino *confessio* (corrisponde al greco ἔξομολόγησις: Rm 14,11; Gc 5,16; 1Gv 1,9) significa fare una dichiarazione affermativa (con-fermazione) davanti agli altri a causa di un rimprovero rivolto dall'esterno (oggettivo: la legge divina) o dall'interno (soggettivo: la coscienza). La confessione, allora, è "l'autoaccusa dei propri peccati alla presenza di Dio davanti al sacerdote della chiesa a ciò deputato"<sup>50</sup>.

L'oggetto della confessione, dichiara il concilio di Trento (DS 1679-1680, 1707), sono necessariamente tutti i peccati gravi noti all'uomo, elencati per specie e numero, insieme alle loro circostanze prossime. I peccati veniali non sono, di per sé, l'oggetto necessario della confessione; possono essere taciuti senza colpa, ma è opportuno manifestarli (come avevano la consuetudine di farlo i monaci e le persone pie). In questo modo l'uomo rivela non tanto il peccato, ma soprattutto il suo essere peccatore di fronte al Dio santo.

Per la confessione dei soli peccati veniali è molto consigliata la cosiddetta *confessione di devozione o frequente*, una prassi che si è diffusa a partire dal medioevo e veniva spesso raccomandata, fino ai giorni nostri, dai documenti magisteriali<sup>51</sup>. La necessità della confessione di devozione non può essere teologicamente motivata, ma la sua importanza nella vita spirituale è indubbia. Tramite essa, si realizza infatti "un più zelante progresso di tutti i giorni sulla via della virtù..., viene stimolata la conoscenza di sé, approfondita l'umiltà cristiana, sperimentata la radicale debolezza morale, combattuta l'indifferenza e la negligenza spirituale, purificata la coscienza, rafforzata la volontà, resa possibile una salutare direzione dell'anima e, in forza del sacramento, aumentata la grazia" (Pio XII, enciclica *Mystici corporis*). Il valore e l'utilità della confessione frequente, tanto per i laici che per i sacerdoti e i religiosi, sono stati riconosciuti anche dal concilio Vaticano II (cf. CD 30; PO 5, 18).

La stessa motivazione – ossia l'essere peccatore dinanzi a Dio, per il fatto che l'uomo è incline al peccato e si apre poco alla grazia e al bene, essendo continuamente sottoposto alle conseguenze del peccato originale e dei peccati personali – è alla base della *confessione generale*. Sviluppata anch'essa a partire dal medioevo, questa prassi rivela un profondo valore pedagogico-ascetico (provare la vergogna di sé), in quanto consiste in una nuova confessione dei peccati già perdonati sacramentalmente<sup>52</sup>.

Sulla base scritturistica (le parole della promessa e dell'istituzione) il concilio di Trento dichiara che *la confessione personale dei peccati è necessaria "iure divino"*. Pertanto,

se qualcuno ... dirà che il modo di confessarsi segretamente al solo sacerdote, che la chiesa cattolica ha sempre osservato fin dalle origini e osserva ancora, è estraneo all'istituzione e al comando del Cristo e non è che un'invenzione umana: sia anatema (DS 1706).

---

<sup>50</sup> J. Auer - J. Ratzinger, *I sacramenti della chiesa*, Assisi 1989<sup>2</sup>, 227.

<sup>51</sup> Vedi E. Ruffini, "La prassi della *confessione frequente di devozione*. Dalla teologia degli anni trenta al Novus ordo paenitentiae", *ScCatt* 104 (1976) 307-338.

<sup>52</sup> Cf. Z. Alszeghy, "La confessione dei peccati sacramentalmente perdonati", *CivCatt* 130 (1979) 13-24.

La necessità di una confessione individuale dei peccati si basa sulla natura dell'evento penitenziale; in esso infatti non si tratta soltanto della remissione dei peccati, come nel battesimo, ma anche di un giudizio (legare-sciogliere; ritenere-rimettere), per cui il perdono deve essere impartito su peccati concreti. È il punto essenziale che la chiesa non può cambiare, neppure se lo volesse. Anzi, lungo tutta la storia la chiesa ha sempre dimostrato la convinzione che la riconciliazione personale tra Dio e il peccatore avviene in modo certo soltanto nella cornice del mandato ad essa affidato. Questo vuol dire che la confessione in quanto tale è voluta da Dio, mentre il modo di confessarsi (la penitenza pubblica o quella privata) è di diritto ecclesiastico, pur essendo in linea con la volontà di Dio<sup>53</sup>.

Per quanto stabilito al concilio Lateranense IV (1215), la confessione personale viene fatta almeno una volta all'anno. Chi non ha peccati gravi non è, dal punto di vista giuridico, obbligato a osservare questo precetto. La confessione deve essere segreta (il sigillo sacramentale concerne soprattutto il sacerdote, ma anche il penitente).

Inoltre, per la validità si richiede una *confessione completa*. Questa esigenza dipende dall'indole giudiziale dell'assoluzione (il sacerdote deve conoscere l'oggetto d'accusa) e dall'indole penitenziale del cristiano (una cosciente accusa degli atti di rifiuto a Dio dimostra la volontà di conversione). L'integrità non va vista in senso materiale o oggettivo, ma formale o soggettivo, ossia il peccatore deve manifestare tutti i peccati gravi che la sua coscienza indica come colpa soggettiva: per cui chi omette consapevolmente di confessare un peccato grave, falsifica la penitenza.

La confessione individuale e completa dei peccati gravi (seguita dall'assoluzione) rimane quindi l'unico mezzo ordinario per la riconciliazione con Dio e con la chiesa, a meno che un'impossibilità morale o fisica non dispensi il fedele da una tale confessione. Per gli ultimi casi esiste un mezzo straordinario: *la celebrazione comunitaria della penitenza con confessione generale e assoluzione generale*. Si ricorre ad essa in situazioni di grave necessità, ossia in presenza di motivi oggettivi che non dipendono dal penitente: un imminente pericolo di morte e il tempo insufficiente per ascoltare la confessione di ciascun penitente; il rischio di rimanere a lungo privi della grazia sacramentale per mancanza dei confessori; l'impossibilità di salvaguardare il segreto confessionale. In tutti questi casi, la confessione generale offre un aiuto ma non una scappatoia per aggirare la confessione. Infatti, per una valida assoluzione si esige che il penitente faccia il proposito (è il desiderio del sacramento) di confessare individualmente i propri peccati alla prima occasione<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Per ulteriori approfondimenti cf. H. Jedin, "La nécessité de la confession privée selon le concile de Trente", *La Maison-Dieu* 104 (1970) 88-115; Z. Alszeghy, "Discussioni sulla necessità della confessione", *RassTeol* 14 (1973) 73-81; V. Siret, "Les fondements bibliques de l'obligation de la confession des péchés pour les Pères du concile de Trente", *RevThom* 88 (1988) 421-439.

<sup>54</sup> Per il resto cf. le direttive del diritto canonico e il documento della Congregazione per la Dottrina della Fede: Norma pastorale *Sacramentum poenitentiae* circa l'assoluzione sacramentale generale del 16-VI-1972 (EV 4: nn. 1653-1667). Si veda inoltre la Lettera apostolica di Giovanni Paolo II *Misericordia Dei* del 7-IV-2002, che deplora un ricorso abusivo all' "assoluzione generale" o "collettiva" e ricorda le norme vigenti sulla prassi dell'assoluzione conferita a più penitenti insieme senza la previa confessione individuale

Lo stesso discorso vale per *le altre vie di remissione dei peccati*: le liturgie penitenziali, la preghiera (Mt 18,19-20; Gc 5,15-16), l'amore del prossimo (Prv 10,12; 1Pt 4,8; Gc 5,20), l'ascolto della parola di Dio e la predicazione (Mc 4,20; 2Cor 5,20). Tutte queste pratiche sono valide e importanti, ma di fronte a una diffusa "avversione" verso la confessione sacramentale, non vanno concepite come mezzi sostitutivi. Esse devono aiutare il peccatore a condurlo alla confessione personale, altrimenti perdono il loro giusto valore e, in fin dei conti, non soddisfano neppure il penitente.

La *confessione comunitaria dei peccati* che viene praticata all'inizio dell'eucaristia, di origine medievale, si distingue dalla confessione sacramentale. Quest'ultima è rivolta esclusivamente a Dio e riconduce il singolo peccatore alla comunione ecclesiale attraverso l'amore perdonante di Dio. La confessione comunitaria invece è rivolta a Dio e alla comunità, e riconduce i singoli fedeli di una comunità alla piena comunione con Dio (la remissione delle colpe quotidiane) attraverso l'amore perdonante della chiesa. Pur riconoscendo quindi un grande valore della confessione comunitaria, con ciò non si deve dimenticare tuttavia o trascurare l'importanza fondamentale del sacramento della penitenza<sup>55</sup>.

#### *La penitenza-soddisfazione*

Il confessore è obbligato a imporre al penitente una penitenza o soddisfazione come pena per il peccato commesso nel passato e come aiuto e difesa per il futuro. Quindi l'imposizione della penitenza ha un carattere *giuridico-vendicativo* (una punizione per la colpa) e *salutare-medicinale* (un mezzo per conservare nel bene e preservare dal male). La pena imposta deve essere adeguata alla colpa del penitente e alle sue reali capacità di adempierla. Essa acquista, poi, il vero significato di voler riparare il male dimostrando l'amore per Dio, qualora venga accolta e realizzata dall'uomo in modo volontario e con piena coscienza. Afferma il Tridentino:

I sacerdoti del Signore, secondo quanto suggerirà lo spirito e la prudenza, devono dunque imporre salutari e giuste soddisfazioni, tenuto conto della qualità dei peccati e delle possibilità dei penitenti... la soddisfazione che impongono sia non soltanto presidio per la nuova vita e medicina per l'infermità, ma anche pena e castigo per i peccati passati (DS 1692).

Il concilio di Trento, sulla scia del pensiero medievale, ha spiegato la soddisfazione ricorrendo soprattutto alla giustizia divina e alla dottrina delle "pene temporali". Il perdono della colpa da parte di Dio (il peccato e la pena eterna) non significa l'assenza o eliminazione di una pena terrena da scontare. Come dimostrano vari esempi biblici (Adamo, Mosè, Davide), Dio perdona le colpe umane, ma nella sua giustizia vuole che l'uomo si purifichi da quelle conseguenze che il peccato ha inflitto alla sua natura. Il cristiano soddisfa o espia le pene temporali del peccato durante la sua vita con le opere penitenziali volontarie (digiuni, privazioni, preghiere, elemosine, indulgenze, opere di misericordia, paziente accettazione della sofferenza).

---

<sup>55</sup> Si veda Z. Alszeghy, "Problemi dogmatici della celebrazione penitenziale comunitaria", *Greg* 48 (1967) 577-587; J. Ambaum, "La remissione sacramentale ed extrasacramentale dei peccati. Sulla natura del sacramento della penitenza", *Communio* 40 (1978) 22-37.

L'opera penitenziale ha tuttavia, e ciò soprattutto nei nostri giorni, anche altre giustificazioni:

a) *antropologica*: poiché il peccato cambia l'essere umano nella profondità, è giusto e necessario quindi che l'uomo, sostenuto dalla grazia di Dio, cerchi di risanare quanto egli stesso ha corrotto con la sua azione. Da questo punto di vista l'opera soddisfattoria, più che un'attività esteriore (vestito di penitenza, taglio di capelli, cenere...), deve essere un'attività che si presenti come un'opposizione alle inclinazioni corrotte del peccatore (rinuncia o moderazione nei riguardi dei vari settori del piacere, compresa la nicotina...);

b) *cristologica*: le opere naturali umane ricevono la loro motivazione e il loro pieno significato solo se vengono unite alla persona di Cristo. La soddisfazione diventa allora una conformazione all'immagine di Gesù Cristo, un donare la soddisfazione al Padre in-con-mediante Cristo;

c) *escatologica*: il cristiano conduce un'esistenza escatologica; egli vive in questo mondo, ma proteso verso la beatitudine finale. Il raggiungimento dello stato di santità richiede sia l'azione di Dio (il perdono delle colpe) che la collaborazione umana (la purificazione e maturazione della natura propria dell'uomo) che si manifesta appunto nell'adempimento delle opere penitenziali.

In questa ampia prospettiva la penitenza-soddisfazione, più che un'opera onerosa di carattere giuridico-penale, esprime una via al miglioramento personale di carattere morale, che è la conversione.

#### b) *La forma*

Fino al medioevo esistevano varie forme (formule) di assoluzione a carattere deprecativo (come ancora oggi avviene nella chiesa greca; cf. *Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1481 e la formula dell'assoluzione all'inizio della messa). Sotto l'influsso di s. Tommaso, il concilio di Firenze ha fissato una nuova forma performativa all'indicativo: "le parole dell'assoluzione, che il sacerdote pronuncia quando dice: 'Io ti assolvo...'" (DS 1323). Il concilio di Trento lo riafferma, precisando inoltre che principalmente in queste parole risiede l'efficacia sacramentale della penitenza. Alcune preghiere che vengono aggiunte non fanno parte dell'essenza della forma e non sono perciò necessarie (DS 1673)<sup>56</sup>.

Nell'attuale rito della chiesa cattolica la forma della penitenza ha il duplice carattere, deprecativo-declaratorio.

Dio Padre di misericordia [misericordiarum = delle misericordie: gli interventi misericordiosi di Dio lungo la storia della salvezza], che ha riconciliato a sé il mondo nella morte e risurrezione del suo Figlio e ha effuso lo Spirito santo per la remissione dei peccati, ti conceda, mediante il ministero della chiesa, il perdono e la pace.

E io ti assolvo dai tuoi peccati nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo. (Amen).

Benché solo le parole dell'assoluzione all'indicativo siano ritenute necessarie, tuttavia le altre parole non possono essere omesse. Nella preghiera deprecativa viene espres-

---

<sup>56</sup> Cf. W. Löser, "Ego te absolvo... L'assoluzione nella penitenza", *Communio* 40 (1978) 46-53.

so il mistero del perdono, opera della Trinità, che passa attraverso la ministerialità della chiesa e il ministro umano, segno e strumento dell'amore misericordioso di Dio verso il peccatore. Proprio questo carattere strumentale del ministro richiede che egli non solo pronunci rettamente la formula, ma che abbia anche l'intenzione di concedere il perdono, come fa la chiesa. La forma dell'assoluzione è un atto che domanda serietà e coscienza umane. Per cui l'assoluzione fatta per scherzo o in stato di ubriachezza è da ritenersi nulla.

L'assoluzione deve essere pronunciata sulla persona presente. Non è mai stata praticata l'assoluzione sugli assenti (per lettera o per telefono), condannata nel 1602 da Clemente VIII. Il rischio d'infrangere il segreto confessionale e la perdita della visibilità della comunione ecclesiale in cui avviene il perdono, sono i motivi per considerare questa prassi invalida.

## **2. Ministro e soggetto della penitenza**

La questione del soggetto è chiara, mentre crea qualche difficoltà quella del ministro. Comunque, una giusta comprensione del concorso del penitente e della chiesa contribuisce a risolvere il problema.

### *a) Il ministro*

Per una valida amministrazione della penitenza, si richiede che il ministro abbia un duplice potere: *il potere di ordine* (interno) e *il potere di giurisdizione* (esterno)<sup>57</sup>.

*Il vescovo e il presbitero, validamente ordinati, sono gli unici amministratori del sacramento della penitenza.* Tale dottrina, maturata nel medioevo, si fonda sulle parole dell'istituzione da parte di Gesù, rivolte agli apostoli (Mt 18,18), ai quali Cristo "ha affidato il ministero della riconciliazione" (2Cor 5,18). I vescovi sono successori degli apostoli. Essi però, in seguito all'evoluzione della struttura ecclesiale (a partire dal V s.), vengono rappresentati nelle parrocchie dai presbiteri. Il concilio Vaticano II chiama i vescovi "moderatori della disciplina penitenziale" (LG 26), mentre i presbiteri "esercitano al più alto grado il ministero della riconciliazione" (LG 28).

Le varie sette che rifiutavano qualsiasi ordine gerarchico nella chiesa, oltre a quello pneumatico del popolo di Dio (i montanisti, i valdesi, i wiclefiti, gli hussiti, i protestanti), concessero il diritto di amministrare la penitenza alla comunità, negando quindi la necessità di un ministro ordinato. Siccome per i protestanti l'assoluzione non è altro che una semplice dichiarazione del perdono divino, quindi anche un laico sarebbe in grado di pronunciarla; meglio però se la confessione viene fatta al pastore, in virtù della sua competenza e ministero. Il concilio di Trento ha definito "false e completamente estranee alla verità evangelica tutte quelle dottrine che... estendono il ministero delle chiavi a tutti gli uomini e non solo ai vescovi e ai sacerdoti [presbiteri]" (DS 1684).

---

<sup>57</sup> Sul ministro della penitenza si veda ad es. R. Gerardi, *Teologia ed etica della penitenza. Vita cristiana, vita riconciliata*, Bologna 1993, 215-243.



Nonostante alcune interpretazioni teologiche erranee, dovute alla mancanza di una piena elaborazione del concetto della chiesa e del sacramento, la chiesa non ha mai ammesso che un diacono o un laico potessero avere il potere di confessare. Ciò vale anche per la cosiddetta *confessione dei martiri*; in realtà, le lettere di intercessione scritte dai martiri non donavano ai peccatori la remissione della colpa, bensì la remissione di una penitenza pubblica.

La *confessione diaconale* viene menzionata spesso; il potere di riconciliare veniva dato al diacono nei casi eccezionali (la mancanza di un vescovo o di un presbitero). Nel momento però in cui anche per la penitenza si è arrivati alla definizione del concetto di sacramento (XIII s.), questa prassi è stata abbandonata. Nel 1280 il sinodo di Poitiers dichiara come “manifesto e indubitabile che i diaconi non possono assolvere, in quanto non hanno il potere delle chiavi, che compete solo al sacerdote”.

La *confessione laicale* veniva praticata nel medioevo (VIII-XIV s.) soprattutto in Oriente. Era tenuta in grande stima da alcuni scolastici, tra cui Pietro Lombardo, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Nel caso in cui era impossibile raggiungere un presbitero, la confessione davanti a un laico – principalmente un monaco laico con fama di santità – valeva come segno efficace per il fatto del desiderio del sacramento (cf. l'esempio di Lc 17,14). In questo senso l'estinzione dei peccati si produceva *ex opere operantis* (la fede e un retto sentimento di penitenza del soggetto). Diversamente dai domenicani, la scuola francescana (Bonaventura, G. Duns Scoto) respingeva questa prassi. A partire dal IV concilio Lateranense tutti i decreti ecclesiastici hanno richiesto la necessità di una confessione davanti al sacerdote.

Oltre al potere di ordine, si richiede il *potere di giurisdizione*. È un potere diverso da quello dell'ordine e necessario all'amministrazione della penitenza (= la facoltà; cf. il diritto canonico). Il concilio di Trento dichiara in modo univoco che da questo potere dipende la validità del sacramento della penitenza

non deve avere nessun valore l'assoluzione che il sacerdote pronuncia in favore di una persona sulla quale non abbia una giurisdizione ordinaria o delegata (DS 1686).

Il potere ordinario lo possiedono in primo luogo i vescovi e, nel proprio ambito, i superiori locali. I presbiteri hanno un potere delegato.

Il vescovo, capo visibile della chiesa particolare, è considerato sin dai tempi antichi, come colui che principalmente ha il potere e il ministero della riconciliazione: è il moderatore della disciplina penitenziale. I presbiteri, suoi collaboratori, esercitano tale potere nella misura in cui ne hanno ricevuto l'ufficio sia dal proprio vescovo (o da un superiore religioso), sia dal papa, in base al diritto della chiesa (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1462).

Questa verità viene compresa solo nel medioevo, quando cioè si stabilisce l'ordine gerarchico e il principio territoriale nella pastorale della chiesa. Così il peccatore poteva confessarsi solo al proprio parroco e, con il suo permesso (pena l'invalidità del sacramento), a un altro presbitero; anche un vescovo non poteva confessare se non un fedele della propria diocesi. Alcuni teologi (tra cui Scoto) ritenevano però che per l'assoluzione, perlomeno dei peccati veniali, non fosse necessaria alcuna giurisdizione. Il concilio di Firenze ha dichiarato comunque che il sacerdote “può assolvere con autorità ordinaria [il vescovo] o delegata dal proprio superiore [il presbitero]” (DS 1323). Nel 1794

Pio VI ha rigettato l'opinione di coloro che consideravano la giurisdizione già data con l'ordinazione (il sinodo scismatico di Pistoia: 1786).

La facoltà di confessare (giurisdizione) può avere inoltre dei limiti stabiliti dai superiori (papa e vescovi). Essi hanno il potere di legare e di sciogliere, e quindi possono stabilire anche quali siano i *peccati riservati* colpiti dalla scomunica (oggi sono pochi), la cui valida assoluzione può essere accordata dal papa, dal vescovo o dai presbiteri in possesso di una delega. Questa prescrizione, in quanto finalizzata all'edificazione e non alla distruzione della chiesa, cade in caso di pericolo di morte.

#### *b) Il soggetto*

Il soggetto del sacramento della penitenza deve essere *battezzato, peccatore e libero da una censura*: un non battezzato, un non cattolico<sup>58</sup> o un concubino sono perciò esclusi. Deve essere un *peccatore*: per questo è necessario che il penitente abbia l'uso della ragione. Infine, egli deve porre i *tre atti penitenziali*: dolore, confessione e soddisfazione; senza di essi il sacramento resta invalido.

Come in tutti i sacramenti, anche quello della penitenza deve essere "ricevuto". Il fatto che il soggetto faccia gli atti penitenziali non significa che è lui a porre il sacramento. Il perdono dei peccati rappresenta il dono divino di Cristo elargito dalla chiesa tramite il suo ministro, dopo un giudizio nel nome della Trinità.

---

<sup>58</sup> Eccetto un cristiano orientale separato. In base al principio della *communicatio in sacris* con gli Orientali, in caso di carenze dei sacerdoti del proprio rito, si può ricorrere per la penitenza (come anche per l'eucaristia e l'unzione degli infermi) ai sacerdoti di altro rito (OE 26-27).

## Capitolo VII

### LE INDULGENZE

La dottrina e la pratica delle indulgenze sono legate agli effetti del sacramento della penitenza. Il perdono dei peccati e la riconciliazione con Dio e con la chiesa comportano la remissione delle pene eterne del peccato. Rimangono tuttavia le pene temporali del peccato, per le quali l'uomo soddisfa lungo la sua vita terrena con varie opere di misericordia e di carità. A queste soddisfazioni si aggiungono anche le indulgenze<sup>59</sup>.

L'indulgenza è una remissione totale o parziale delle pene temporali rimaste dopo il perdono dei peccati, conferita al di fuori del sacramento della penitenza. La sua applicazione dipende dal potere della chiesa.

L'indulgenza è la remissione dinanzi a Dio della pena temporale per i peccati, già rimessi quanto alla colpa, remissione che il fedele, debitamente disposto e a determinate condizioni, acquista per intervento della chiesa, la quale, come ministra della redenzione, autoritativamente dispensa e applica il tesoro delle soddisfazioni di Cristo e dei santi (Paolo VI, *Indulgentiarum doctrina*).

Prima di passare a una valutazione teologica delle indulgenze, guardiamo la loro genesi storica.

#### 1. Evoluzione storica

La prassi dell'indulgenza è conosciuta soltanto nella chiesa latina<sup>60</sup>. Essa compare per la prima volta verso la fine del XI s. L'*indulgenza della crociata*, indetta a Clermont nel 1095 da papa Urbano II, è ritenuta la prima indulgenza ufficiale. In virtù di una disposizione autoritativa della chiesa viene concessa al cristiano una redenzione penitenziale: la sua penitenza temporale per i peccati commessi è sostituita con l'opera della crociata.

Questo atto papale fu preceduto da altri fatti. Le cosiddette "lettere dei martiri" (III s.), in virtù dell'intercessione dei martiri, avevano il potere di commutare al penitente una parte della penitenza che egli avrebbe dovuto compiere pubblicamente. Nell'855 a un penitente fu rimessa da Benedetto III una gran parte della penitenza pubblica, a motivo del suo pellegrinaggio a Roma. Dall'epoca di Gregorio I (590-604) si svilupparono poi le cosiddette "assoluzioni"; ossia intercessioni dei papi o dei vescovi per una remissione del peccato, alle quali veniva attribuita una grande efficacia e validità. Tali assoluzioni venivano date mediante rescritti ufficiali per il compimento delle buone opere: edificazione delle chiese o partecipazione alle guerre contro i nemici della chiesa. Con il passare del tempo, l'indulgenza comprendeva non soltanto le pene disposte da Dio per la vita ultraterrena ma anche le opere terrene di penitenza.

Il papa Urbano II, oltre all'indulgenza della crociata, ha indetto diverse *indulgenze per elemosine*. Esse venivano quantificate con criteri temporali: di solito si proclamavano indulgenze di alcuni mesi o da un anno a tre anni (di penitenza pubblica). L'indulgenza della crociata del 1095 è la prima delle cosiddette "indulgenze plenarie".

---

<sup>59</sup> Si veda ad es. D. O'Callaghan, "Indulgences", *IThQ* 33 (1966) 291-308; *Catechismo della Chiesa cattolica*, nn. 1471-1479, 1498.

<sup>60</sup> Cf. H. Pietras, "La genesi delle indulgenze", *Greg* 99/2 (2018) 315-335.

Lentamente si comincia a chiarire il concetto di indulgenza. La remissione della penitenza, ossia delle pene temporali per i peccati, non è coperta soltanto dai suffragi dei membri vivi della chiesa (papa, vescovi), ma anche e soprattutto dai meriti dei santi e, in ultima analisi, di Cristo stesso. La chiesa, essendo in possesso di un “tesoro” costituito dal sangue versato da Cristo e dai martiri, può comunicare i suoi frutti di grazia secondo il proprio arbitrio.

La teologia della penitenza di s. Tommaso è fortemente influenzata dalle concezioni giuridiche della chiesa; ciò spiega perché l’Aquinata consideri l’effetto delle indulgenze assicurato in tutto dal potere ecclesiastico delle chiavi e non invece dai suffragi della chiesa. Tra l’altro, proprio in questo periodo il termine “indulgenza”, usato prima per il sacramento della penitenza, d’ora in poi verrà applicato esclusivamente per indicare questo atto extra-sacramentale. Diversamente dal pensiero tomista, la scuola francescana riconosceva le due basi dell’indulgenza: il potere delle chiavi e i suffragi della chiesa.

Dal XIV s. in poi la pratica delle indulgenze fu accresciuta in concomitanza con i grandi compiti che la chiesa si proponeva di realizzare nel campo sociale e culturale. Sono nati allora altri tipi di indulgenze; nel 1300 Bonifacio VIII proclamò la prima *indulgenza plenaria del giubileo*; a Callisto II si devono le prime *indulgenze per i defunti* (XV s.).

La troppa insistenza sull’aspetto giuridico delle indulgenze, che andava di pari passo con la comprensione giuridica della chiesa, portò a molti abusi. Nacquero le prime critiche verso questa prassi. La prima fu ad opera di Abelardo che, intorno al 1130 negò ai vescovi il potere delle chiavi. Più tardi la negazione delle indulgenze venne da parte di Wyclif e Hus (le loro tesi furono condannate al concilio di Costanza), e più tardi da Lutero; quanto a quest’ultimo, va comunque precisato che egli non contestò l’indulgenza in quanto tale, semmai la deturpazione del loro uso. Il concilio di Trento, pur respingendo gli abusi grossolani, riconfermò la validità della prassi delle indulgenze, fondata sul potere ecclesiale delle chiavi e salutare per i fedeli. Lo stesso fece, qualche secolo dopo, Pio VI contro le opinioni dello pseudosinodo di Pistoia.

La costituzione apostolica di Paolo VI *Indulgentiarum doctrina* (1.1.1967) presenta la visione teologica della dottrina delle indulgenze, apponendovi pure alcune importanti modifiche rispetto alla prassi antica.

## **2. Il valore teologico**

Le “pene temporali” non devono essere considerate come una specie di vendetta inflitta da Dio dall’esterno, ma come derivanti dalla natura stessa del peccato, ossia come conseguenze del peccato che colpiscono l’uomo nell’essenza del suo rapporto storico-salvifico con Dio: immagine di Dio, figliolanza divina e amicizia con Dio. In questo senso, esse possono esercitare il loro influsso anche oltre la vita terrena dell’uomo. La sofferenza, l’indigenza, la fatica della vita e soprattutto la morte, sono i mezzi idonei

per espiare le pene del peccato in questo mondo; nell'aldilà l'estinzione avviene nel purgatorio mediante una sofferenza purificatrice.

La dottrina delle indulgenze si basa su due fondamenti: il potere ecclesiastico delle chiavi (Mt 16,19; 18,18) e il tesoro di grazie della chiesa (sono i meriti sovrabbondanti di Cristo, della Vergine Maria e di tutti i santi, considerati non come la somma dei beni materiali accumulati lungo i secoli, ma quale infinito e inesauribile valore di essi presso il Padre in relazione alla salvezza degli uomini). Pertanto l'indulgenza della chiesa dipende sia dal suo potere giuridico di disporre che dal suo potere d'intercessione (suffragio).

La nuova costituzione apostolica sulle indulgenze segue il pensiero tomista e quindi mette in rilievo principalmente il primo aspetto: mediante l'indulgenza la chiesa dispensa ai fedeli vivi o defunti, in forma autoritativa, le grazie contenute nel tesoro dei meriti. È necessario, però, tener conto anche del secondo aspetto. L'indulgenza opera sempre per il desiderio di suffragio; non si tratta tuttavia di una preghiera semplice, ma di una preghiera autorizzata alla quale l'autorità della chiesa, a cui si unisce l'intercessione e i meriti di tutta la chiesa, conferisce il carattere di efficacia.

Per poter lucrare l'indulgenza deve esistere nel soggetto la possibilità di partecipare a questo tesoro mediante lo stato di grazia, il compimento delle opere richieste dalla chiesa (confessione, comunione, preghiera secondo l'intenzione del papa), il desiderio di voler ottenere un'indulgenza.

Attualmente esistono soltanto *due tipi di indulgenze*: plenarie e parziali, le quali tuttavia non vengono più indicate con dati cronologici. Ciò vuol dire che la quantità di remissione della pena dipende dallo zelo penitenziale di colui che lucra l'indulgenza.

Il giusto rapporto del cristiano con le indulgenze è un segno dello spirito di penitenza, come pure un'espressione di fede nella piena comunione della chiesa (terrena, celeste e purgante) e nel suo potere d'intercessione a favore dei vivi e dei defunti.

## IL SACRAMENTO DELL'UNZIONE DEGLI INFERMI

“L'«estrema unzione», che può essere chiamata anche o meglio «unzione degli infermi»” (SC 73) è un nuovo evento salvifico operato dal Signore Gesù nella chiesa, a beneficio di quei battezzati che si trovano in una situazione di malattia o di pericolo di morte.

Il concilio di Trento definisce l'unzione “il perfezionamento non solo della penitenza, ma di tutta la vita cristiana, che deve essere una perpetua penitenza” (DS 1694), un sacramento che porta a compimento l'esistenza terrena del cristiano. Come la confermazione è ordinata al battesimo, così pure il sacramento degli infermi è ordinato alla penitenza (infatti, nei cataloghi l'unzione compare sempre accanto alla penitenza). Lo si comprende bene tenendo presente il valore penitenziale della malattia e soprattutto di una malattia che conduce alla morte. In un momento tanto difficile e decisivo, il sacramento dell'unzione diventa per il credente malato un prezioso sostegno nell'ultimo stadio della sua conformazione all'immagine di Cristo impressa nel battesimo. È una perfezione personale che contribuisce nondimeno al rafforzamento dell'intero corpo di Cristo (LG 11).

Parlando dell'importanza di questo sacramento, il *Catechismo della chiesa cattolica* raccomanda una viva partecipazione e un coinvolgimento attivo di tutti i membri della comunità ecclesiale nella cura dei malati: i pastori in primo luogo, i singoli fedeli, gli stessi malati e la comunità parrocchiale.

È dovere dei pastori istruire i fedeli sui benefici di questo sacramento. I fedeli incoraggino i malati a ricorrere al sacerdote per ricevere tale sacramento. I malati si preparino a riceverlo con buone disposizioni, aiutati dal loro pastore e da tutta la comunità ecclesiale, che è invitata a circondare in modo tutto speciale i malati con le sue preghiere e le sue attenzioni fraterne (n. 1516).

Non di rado si verifica ancora oggi la tendenza di rinviare la recezione dell'unzione degli infermi fin sulla soglia della morte. È indice di poca familiarità con i sacramenti in quanto tali o l'effetto di fraintendimento che molti cristiani mostrano tuttora sul significato di questo sacramento, ereditato dal passato (“estrema unzione”). L'unzione non è tuttavia un sacramento dei moribondi, un annuncio della fine sicura, un mezzo di terrore con cui non si vuole avere niente a che fare. È invece un mezzo di salvezza, un segno efficace della grazia di Dio, il quale si fa vicino all'uomo sofferente e lo aiuta per far fronte alla malattia e al dolore. Pertanto, il cristiano di oggi è chiamato a riscoprire la grandezza di questo dono, ma soprattutto deve rafforzare la sua fede che gli consentirà di scorgere nel gesto sacramentale della chiesa l'azione salvifica di Cristo<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Cf. E. Ruffini, “Unzione degli infermi: una teologia da fare”, *ScCatt* 94 (1966) 27\*-49\*; *Conc* 12 (1976) 1582-1594: “L'unzione degli infermi: condizioni per un rinnovamento sacramentale”; G. Moioli, “L'Unzione dei malati: il problema teologico della sua natura”, *Teologia* 3 (1978) 33-45; J. Rabau, “L'onction des malades: renouvellement du sacrement”, *LumVitae* 40 (1985) 289-301.

# Capitolo I

## LE ORIGINI BIBLICHE DELL'UNZIONE DEGLI INFERMI

La malattia e la guarigione occupano un posto di rilievo nella rivelazione biblica. Esse non vengono però contemplate in maniera separata ma nel contesto dell'economia salvifica realizzata da Dio nella storia.

### 1. Il fenomeno della malattia

La malattia è uno degli aspetti fondamentali della vita umana. Da sempre l'uomo cerca di combattere le varie sofferenze che lo affliggono e, nell'impossibilità di debellarle del tutto, si scontra con un mistero che tenta di capire. Mentre le scienze, quella medica in particolare, danno delle risposte "tecniche" ai perché e ai come dei più svariati dolori dell'uomo, la Bibbia affronta il problema in un'ampia ottica dell'esistenza umana presentando la malattia nel contesto della caduta originale dell'uomo e della sua redenzione in Cristo<sup>62</sup>.

#### a) La malattia e il peccato

Nella Bibbia, essere malato, ossia trovarsi in una situazione di debolezza fisica e di esperienza dei propri limiti, è il volto opposto dell'essere sano, ossia avere la pienezza di forza e di vitalità. Tuttavia, l'uomo biblico piuttosto che ricercare le sue cause naturali, si chiede in primo luogo quale sia il significato della malattia. Essa è considerata, al pari della morte e di altre sofferenze umane, come *una conseguenza del peccato delle origini* (Gn 3,16-19; Rm 5,12). In tal senso la malattia esprime la corruzione introdotta nella creazione a motivo del peccato.

Portando avanti questo pensiero si arriva a vedere in ogni malattia *una conseguenza del peccato personale*. Mentre la malattia viene concepita come una punizione inflitta o permessa da Dio a causa del peccato (2Sam 12,15: il Signore "colpisce" il figlio di Davide, frutto dell'adulterio), la guarigione diventa a sua volta l'espressione della benevolenza divina e del perdono accordato all'uomo (Sal 103,3).

Se tra la malattia e il peccato esiste uno stretto legame, esso si pone tuttavia a livello di condizione umana, per cui non ogni malattia deve necessariamente essere effetto di un peccato personale. Senza tener conto di questo fatto, l'AT avrà grande difficoltà, in pratica irrisolta, di spiegare la malattia del giusto. Perché, si chiede ad es. Giobbe, un innocente debba soffrire, pur non essendo reo di alcuna colpa? La domanda non riceve una risposta soddisfacente. La malattia resta un mistero che fa parte del disegno di Dio sul mondo e sull'umanità.

---

<sup>62</sup> Sulla nozione biblica della malattia cf. R. Masi, "Per una teologia della malattia", *Asprenas* 16 (1969) 357-382; "Il significato cristiano della cura della malattia", *EuntDoc* 23 (1970) 281-316; G. Davanzo, "La sofferenza nella riflessione biblico-teologica", *Communio* 33 (1977) 323-342; G. Grespy, "Maladie et guérison dans le Nouveau Testament", *LumVie* 86 (1986) 45-69; R. McDermott, "Il senso della sofferenza", *CivCatt* 137 (1986) 112-126; Y. Labbé, "La souffrance: problème ou mystère", *NRTh* 116 (1994) 513-529.

L'antico legame peccato-malattia è presente pure nel NT (cf. 1Cor 11,29-30). Nell'episodio della guarigione del paralitico, Giovanni racconta che "un uomo che da trentotto anni era malato" (Gv 5,4) incontra Gesù e, dopo aver eseguito il suo comando di alzarsi, riacquista la facoltà di camminare. Poco dopo Gesù incontra di nuovo il risanato e gli rivolge queste parole: "Ecco che sei guarito; non peccare più, perché non ti abbia ad accadere qualcosa di peggio" (v. 14).

Nonostante le apparenze, non sembra tuttavia che Gesù condivida pienamente l'opinione popolare secondo cui l'infermità è una conseguenza del peccato (cf. Lc 13,1-5). Il paralitico ha ricevuto in dono la guarigione che lo deve portare alla conversione spirituale. Se dovesse ricadere nel peccato, correrebbe un serio rischio di ammalarsi di una malattia ben peggiore di quella fisica. La guarigione appare quindi, secondo la visione giovannea, come un segno che rivela il significato ultimo del risanamento corporale e l'identità messianica di Gesù.

Dalla questione della causa, il discorso si sposta così sulla finalità della malattia. Lo dimostra bene la guarigione, narrata pure da Giovanni, del cieco nato. La sua malattia non è dovuta al peccato commesso da lui né a quello dei genitori, "ma è così perché si manifestassero in lui le opere di Dio" (Gv 9,3). Anche questa volta la guarigione non è fine a se stessa ma serve a svelare la vera identità di Gesù, luce del mondo, che guarisce la cecità spirituale degli uomini. La reazione del guarito acquista così un valore esemplare: l'illuminazione fisica è un segno della successiva illuminazione spirituale (vv. 35-41).

#### *b) La guarigione come segno della salvezza divina*

Pur non escludendo il ricorso alle cure mediche, la rivelazione biblica contempla la guarigione, così come la malattia, in un contesto di fede. In tutti gli eventi della sua vita l'uomo dipende sempre ed esclusivamente da Dio. Egli è il suo creatore, il suo salvatore e il suo medico. Questo è il messaggio e il credo fondamentale di Israele.

Il potere di colpire l'uomo infedele all'alleanza con una infermità o di risanarlo appartiene unicamente a Dio. Egli solo dà la morte e fa vivere, percuote e guarisce (cf. Dt 32,39; 2Re 5,7; Gb 5,18; Sal 103,4; Os 6,1-2). Al popolo pellegrino nel deserto Dio annuncia: "io non t'infliggerò nessuna delle infermità che ho inflitte agli egiziani, perché io sono il Signore, colui che ti guarisce" (Es 15,26; cf. Sap 16,9-12). Dipenderà dal popolo, dalla sua fedeltà o meno alla legge ricevuta, la messa in pratica di questa minaccia-promessa.

Per colui che "risana i cuori affranti e fascia le loro ferite" (Sal 147,3) non esistono le malattie inguaribili. Quando Israele volge le spalle al suo Dio, questi lo castiga severamente per i mali commessi. Non si tratta però di una punizione a scopo vendicativo ma di un rimedio medicinale. "La tua ferita è incurabile, la tua piaga è molto grave", constata il Signore, ma subito promette: "farò cicatrizzare la tua ferita e ti guarirò dalle tue piaghe... Ecco io farò rimarginare la loro piaga, li curerò e li risanerò" (Ger 30,12.17; 33,6; cf. anche Is 57,18-19).



In Sir 38 si dice che “dall’Altissimo viene la guarigione” (v. 2a) ed egli “ha creato medicinali dalla terra” (v. 4a), con i quali “il medico cura ed elimina il dolore” (v. 7a). Come tutte le realtà terrene, anche il medico “è stato creato dal Signore” (vv. 1b.12b) e la sua scienza è un puro dono di Dio (v. 6a). Egli si rivela uno strumento nelle mani di Dio, un suo intermediario. Ragion per cui il malato deve prima rivolgersi a Dio che concede la guarigione: “Figlio, non avviliti nella malattia, ma prega il Signore ed egli ti guarirà” (v. 9). La preghiera, la purificazione interiore (la rimozione del peccato che fu all’origine del male) e l’offerta dei sacrifici sono mezzi adeguati per suscitare l’intervento divino. Solo in un secondo tempo si raccomanda di fare il ricorso alle cure del medico: “Fa’ poi passare il medico” (v. 12a).

L’evento Cristo segna una tappa decisiva nella storia della salvezza. Dopo un lungo tempo in cui Dio si prendeva cura del suo popolo tramite i messaggeri umani, ora, nella persona del suo Figlio, egli stesso scende tra gli uomini per alleviare le loro sofferenze. Gesù di Nazaret è l’incarnazione dell’amore di Dio nei confronti dell’umanità bisognosa di soccorso. È *il medico divino che agisce con potenza contro le infermità umane*. Non è soltanto un messaggero della misericordia divina, pari a quelli del passato, ma uno che la realizza di persona e in maniera perfetta. È un “uomo accreditato da Dio presso di noi per mezzo di miracoli, prodigi e segni, che Dio stesso operò fra di noi per opera sua” (At 2,22; cf. 10,38). Ci troviamo di fronte a un superamento inatteso della promessa di salvezza: Dio stesso, nella persona del suo Figlio incarnato, si prende cura degli uomini che invocano il suo efficace intervento.

Le guarigioni dei malati e gli esorcismi, insieme alla predicazione del regno di Dio, caratterizzano fin dall’inizio l’attività pubblica di Gesù (Mc 1,21-39; Mt 4,23-25). Sono “*segni della misericordia divina* nei confronti degli uomini, che rivelano il mistero della persona di Gesù quale l’inviato di Dio venuto per inaugurare la sua sovranità nel mondo (Lc 11,20//).

La guarigione corporale è uno dei segni dei tempi messianici (Is 35,5-6; 61,1; 65,19). Se la malattia rappresenta una situazione di non-salvezza, le guarigioni manifestano la venuta salvifica del regno di Dio. Proprio in tale prospettiva si inserisce l’operato di Gesù (Lc 7,18-22), il giusto sofferente: “Egli ha preso (ha tolto) le nostre debolezze e ha portato via le nostre malattie” (Mt 8,17 = Is 53,4). Isaia preannunciava che il Servo si sarebbe caricato dei dolori umani per espierli con la sua paziente sofferenza. Matteo però, cambiando in modo significativo il testo, vuole dire qualcosa di più. Per lui Gesù non è il Servo altruista che “prende” su di sé i nostri dolori e sopporta tranquillamente le nostre infermità; egli è il Servo perfetto che, con la sua opera di espiazione, elimina in radice i mali corporali. Con la sua vittoria sulla croce Cristo ha sconfitto il peccato e la morte e, con esse, anche la malattia. Questa, pur non essendo ancora definitivamente soppressa, ha perso ormai il suo carattere di maledizione ed è diventata una via di redenzione per l’uomo che si unisce al Cristo morto e risorto.

Le guarigioni miracolose donano un sollievo agli uomini sofferenti ma intendono anzitutto affermare, nel loro realismo, la vittoria di Gesù sui mali corporali, conseguenza e

pena del peccato. Per debellare il male corporale bisogna infatti annientare la sua sorgente: il male spirituale.

Questa è una preoccupazione costante di Gesù, colta bene dagli evangelisti. In un detto comune ai sinottici, Gesù dice al riguardo: “Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati; io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori a convertirsi” (Lc 5,31-32). Il detto presenta la forma di un parallelismo: medico – malati; giusti – peccatori. Il “malato” indica alla lettera “colui che ha un male”, “che ha bisogno di cure” (Lc 9,11). In questo senso, il vocabolo comprende non soltanto i sofferenti di mali corporali, ma anche e soprattutto coloro che ricusano un dolore spirituale, i peccatori per appunto. La venuta di Gesù ha come scopo la trasformazione radicale della situazione sfortunata in cui versa l’uomo. Ma per guarire bisogna raccogliere l’invito del medico e sottoporsi con piena fiducia a una cura di conversione.

### *c) La guarigione e la fede*

Proprio quest’ultimo aspetto, la fede, fa capire lo specifico dell’attività curativa di Gesù e del suo rapporto con il malato. Guarire le sofferenze umane non è fine a se stesso. La guarigione dei malati manifesta la premura di Gesù verso il corpo dolente, ma essendo i suoi atti segni dell’agire divino in mezzo agli uomini, la guarigione diventa nel contempo un importante *strumento di comunicazione tra Dio e l’uomo* sul binario della fede.

Avere fede nel potere di Gesù, ossia fidarsi delle capacità professionali del medico, costituisce una premessa indispensabile per il successo della terapia. All’emorroissa Gesù dice espressamente: “la tua fede ti ha guarita” (Mc 5,34), al centurione: “ti avvenga come hai creduto” (Mt 8,13), ai due ciechi: “vi avvenga secondo la vostra fede” (Mt 9,29). Nelle parole indirizzate al cieco Bartimeo: “va’, la tua fede di ha salvato”, si coglie la totalità dell’opera sanatrice di Gesù, che comprende la guarigione corporale e quella spirituale (cf. Lc 8,48; 18,42).

Se la guarigione richiede la fede, la fede a sua volta viene suscitata o aumentata alla vista della guarigione. Esempio la reazione del funzionario regio che, assicurato sullo stato di salute del figlio morente, “credette alla parola che gli aveva detto Gesù”. Accertatosi poi del fatto, “credette lui con tutta la sua famiglia” (Gv 4,50.53).

Le guarigioni, un soccorso divino prestato ai sofferenti nel corpo, si presentano in tale ottica come un annuncio della nuova creazione (Mc 7,37: “Ha fatto bene ogni cosa; fa udire i sordi e fa parlare i muti” / Gen 1,31: “Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona”), di un’azione salvifica di Dio che nella persona di Cristo interviene nel mondo infestato dal male e lo indirizza verso una meta di gioia e felicità piena. Gli incontri di Gesù con i malati e le guarigioni sono una testimonianza palpabile della vicinanza e dell’amore di Dio nei confronti dell’uomo, specie quello sofferente e bisognoso di aiuto. Sono una conferma della vittoria riportata da Gesù sul male, sul peccato e sulla morte, ma alimentano altresì la speranza di un risanamento definitivo e totale di tutte le ferite della natura insana dell’umanità.

È un fatto sconcertante vedere Gesù accerchiato sempre dai malati, mentre tanti malati di oggi temono di incontrarsi sacramentalmente con lui nell'unzione degli infermi. Siamo di fronte a un inquietante *calo di fiducia nei confronti del medico divino*, “il quale può donare la salvezza, allora come oggi, o concedendo la guarigione agli infermi, o chiamandoli alla sequela della croce nella forma della sopportazione della malattia, facendo però sperimentare loro la ‘forza’ e la ‘sufficienza della grazia’ nella debolezza e rendendo feconda tale sopportazione (con lui, per il suo corpo) della sofferenza, che tanto spesso sembra assurda e induce alla disperazione”<sup>63</sup>.

## 2. L'unzione degli infermi nella Scrittura

Il sacramento dell'unzione degli infermi costituisce certamente un mezzo grandioso di salvezza che riceve la sua forza dall'opera di Cristo. Il segno materiale in se non è tuttavia da ritenere una novità assoluta, dal momento che il gesto prende le mosse da usanze praticate nel mondo contemporaneo a Gesù. Infatti nell'antichità, sia nell'ambiente giudaico che in quello pagano, è largamente attestato l'uso dell'unzione con l'olio<sup>64</sup>.

### a) Il contesto biblico delle unzioni

Nella Bibbia si incontrano vari elementi materiali (acqua, fuoco, pane, vino, sale) a cui vengono attribuiti diversi significati. Anche l'olio, benché in misura non tanto appariscente, gode di un certo valore che possiamo circoscrivere a tre ambiti.

L'olio viene innanzitutto impiegato quotidianamente secondo il suo *fine naturale*. È l'alimento essenziale concesso da Dio all'uomo (Dt 11,14; Sir 39,26). Serve poi come carburante che alimenta le lampade (Mt 25,3-5), come mezzo di abbellimento (Ez 16,9) e per imbalsamare i morti (Mt 26,12; Mc 14,8; 16,1; Gv 12,7). Usato come profumo nei giorni festivi, è simbolo di gioia (Sal 22,5; 132,2: “l'olio profumato sul capo”; “l'olio di letizia”; Os 6,6), mentre versato sul capo dell'ospite, esprime l'onore che gli viene tributato (Sal 22,5; Mt 26,6-13; Lc 7,38). La mancanza dell'olio per l'unzione è segno del castigo (Mi 6,15; Ab 3,17), invece la sua abbondanza raffigura la prosperità dei tempi escatologici (Is 61,3; Os 2,24). L'astensione dall'uso dell'olio unita al digiuno indica il dolore e il lutto (2Sam 12,20; Dn 10,3).

L'unzione di olio ha poi un *fine consacratorio*. Questo impiego deriva dalla natura dell'olio; infatti la sua lenta e profonda penetrazione nel corpo simboleggia la profondità e la pienezza della consacrazione a Dio o il passaggio dall'ambito profano a quello sacro. L'olio veniva perciò usato nella consacrazione degli altari (Lv 8,10) e anzitutto in quella dei re (Saul: 1Sam 10,1; Davide: 16,13; Salomone: 1Re 1,39; Ieu: 2Re 9,6), dei sacerdoti (Lv 4,5; 8,12; 16,32) e dei profeti. Nell'ultimo caso comunque la consacrazione a profeta viene detta “unzione” ma non effettuata materialmente (1Re 19,16: “unge-rai Eliseo... come profeta al tuo posto”; in realtà Elia non ha mai unto il suo successore;

---

<sup>63</sup> A. Ziegenaus, “L'unzione degli infermi”, in H. Luthe (ed.), *Incontrare Cristo nei sacramenti. Sussidio teologico per una pastorale sacramentaria*, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, 297.

<sup>64</sup> Si può consultare E. Cothenet, “Onction”, *DBS* VI (1960) 701-732.

Ger 1,5: “prima che tu uscissi alla luce, ti avevo consacrato; ti ho stabilito profeta delle nazioni”). In tal senso è interpretato, soprattutto dalla patristica, il racconto del battesimo di Gesù nel Giordano (Lc 4,18; At 10,38).

La parola “messia” costituisce la trascrizione del vocabolo ebraico מָשִׁיחַ che vuol dire “l’unto” (in greco ὁ χριστός, sostantivo verbale derivato da χρίω “ungere / consacrare con l’unzione”). Il messia è colui che ha ricevuto la pienezza dell’unzione, ossia è totalmente consacrato a Dio. Durante la sua missione terrena, Gesù ha rifiutato questo appellativo per il suo marchio politico. Lo riteneva tuttavia giusto (Mt 16,16: “Tu sei il Cristo”; Gv 4,25-26: “Sono io [quel Messia che deve venire], che ti parlo”), pur non essendo stato realmente unto d’olio. Dopo la risurrezione Gesù si è autorivelato come Cristo (Lc 24,26). Anche la comunità apostolica gli attribuiva questo titolo (At 2,36; 10,38; Eb 1,9), diventato in seguito il suo nome proprio: Cristo.

Il seguace di Gesù si chiama “cristiano” (At 11,26); anche lui è “unto” dallo Spirito santo, ovvero con la recezione dello Spirito viene consacrato al servizio di Dio (2Cor 1,21: Dio “ci ha conferito l’unzione”; 1Gv 2,20.27: “avete l’unzione dal Santo... l’unzione che avete ricevuto da lui rimane in voi... la sua unzione vi insegna ogni cosa”).

L’unzione con l’olio ha inoltre un *fine medicinale*. A motivo delle sue qualità lenive, l’unzione d’olio è usata come rimedio alle ferite (Is 1,6; Mc 6,13; Lc 10,34). Il soccorso di tal genere viene spesso legato con la visita al malato. L’usanza di visitare gli infermi è molto antica nel mondo ebraico<sup>65</sup>. Era raccomandata e ritenuta un’azione meritoria. “Non indugiare a visitare un malato, perché per questo sarai amato” (Sir 7,35; cf. Gb 2,11; Sal 40,7; Ez 34,4; Mt 25,36; Gc 1,27). Di solito la visita agli infermi era accompagnata da unzioni curative (Ger 8,22; 46,11) e da preghiere (Sal 34,13; Sir 38,8).

#### b) Il testo di Gc 5,14-15

La parte finale della Lettera di Giacomo contiene varie esortazioni e consigli, in linea con il tempo presente dell’attesa escatologica: “La venuta del Signore è vicina... il giudice è alle porte” (5,8.9). La pazienza nelle prove e la costanza nella fede sono due virtù fondamentali da praticare.

In seguito l’autore presenta alcune situazioni in cui i cristiani possono incappare. Tra queste c’è anche la malattia per la quale viene dato un rimedio concreto: l’unzione con l’olio. L’atto è descritto nei suoi vari elementi: il soggetto, il ministro, il rito, i risultati<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> L. Manicardi, “La visita al malato nella Sacra Scrittura”, *Camillianum* 4/2 (2004) 363-372. Lo stesso vale per il mondo pagano. I seguaci del famoso medico greco Ippocrate († 370 a.C.) tenevano in grande considerazione la visita e il contatto diretto con il malato in vista della sua guarigione; cf. R. Porter, *The Greatest Benefit to Mankind. A Medical History of Humanity*, New York 1997, 58-59.

<sup>66</sup> Si vedano, fra gli altri, gli studi di J. Picar, “Is any one sick among You?”, *CBQ* 7 (1945) 165-174; K. Condon, “The Sacrament of Healing (Jac 5,14-15)”, *Scripture* 11 (1959) 33-42; P. Hoyos, “Extrema Unción en el primer siglo. Santiago 5,14-15 a la luz de un nuevo descubrimiento”, *RevBib* 25 (1963) 34-42; B. Reicke, “L’onction des malades d’après Saint Jacques”, *La Maison-Dieu* 113 (1973) 50-36; J. Coppens, “Jacq. 5,13-15, et l’onction des malades”, *EphThLov* 53 (1977) 201-207; G. Marconi, “La malattia come punto di vista: esegesi di Gc 5,13-20”, *RivBib* 38 (1990) 57-72; M.A. Seifrid, “The Waiting Church and Its Duty: James 5:13-18”, *SBJT* 4/3 (2000) 32-39; S. Kaiser, *Krankenheilung. Untersuchungen zu Frage, Sprache, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage zu Jak*

“chi tra voi è malato”

Il verbo ἀσθενέω (essere debole, malato, privo di forza) può assumere, a seconda del contesto, un senso morale-spirituale o fisico. Qui si tratta principalmente del secondo caso. Sembra infatti che l'uomo, appartenente alla comunità (“tra voi”), stia talmente male da non potersi neppure muovere, tanto che è costretto a far chiamare presso di sé i presbiteri che agiscono “su di lui”. Egli è colpito da una malattia grave, anche se niente lascia pensare che essa sia proprio mortale.

Nel v. 15 si parla del “malato”, ricorrendo a un termine diverso (participio sostantivato τὸν κáμνοντα). Il verbo κáμνω (essere affaticato, esausto, soffrire travaglio) ha un significato piuttosto morale che non quello fisico. In un'altra ricorrenza nel NT questo vocabolo indica la stanchezza dell'anima che rischia di spazientarsi durante la prova (Eb 12,3). È un modo per dire che l'uomo vive la sofferenza nella sua totalità e non solo nel suo aspetto esteriore fisico. Pertanto i presbiteri non vengono chiamati propriamente a guarire il corpo – un compito riservato al medico –, ma devono svolgere il loro ministero che tocca l'ambito della salvezza spirituale.

“chiami a sé i presbiteri della chiesa”

Non siamo in presenza di un ordine assoluto ma di un consiglio che può rivelarsi utile per il malato. Nessuno nega che nel caso di una malattia occorre servirsi innanzitutto della scienza medica (comunque, il silenzio di Giacomo su questo punto può essere interpretato anche in senso negativo). Esaurito il suo compito, si raccomanda tuttavia di chiamare i “presbiteri-anziani”, coloro cioè che nella comunità cristiana detengono l'autorità e compiono le funzioni sacre. Nel NT il προεσβύτερος non è ancora contraddistinto dal futuro vescovo; sono collaboratori o sostituti degli apostoli, costituiti per guidare le varie comunità di origine giudaica (At 11,30; 14,23; 15,2; 16,4; 20,21; 1Tm 5,17-19; Tt 1,5). Non si tratta quindi di capi più anziani per età o di singoli credenti dotati del carisma della guarigione (1Cor 12,9.28-30), ma di detentori di un ministero ecclesiale.

I presbiteri vengono stabiliti nelle comunità quale corpo collegiale e così pure esercitano il loro ministero. Il malato perciò fa chiamare i presbiteri in gruppo. Tramite loro è la chiesa stessa che si reca ufficialmente presso il malato e prega per lui.

“e preghino su di lui, dopo averlo unto con l'olio, nel nome del Signore. E la preghiera della fede...”

Il verbo “pregare” indica spesso nel NT la preghiera liturgica, fatta ufficialmente e per autorità della chiesa. I presbiteri, in qualità di rappresentanti ufficiali, esprimono in forma soggettiva la fede comune di tutta la chiesa, per cui la loro preghiera è detta “della fede”. Ma è anche la fede del malato quel presupposto indispensabile per essere liberati dal male (cf. ad es. Mc 5,34; Lc 17,19). Giacomo insegna quindi che solo una preghiera fatta con fede (1,6), ben motivata (4,3) e insistente (5,16b), è capace di pro-

---

5,13-18 (WMANT 112), Neukirchen-Vluyn 2006; R. Scibona, “L' ‘olio’ dell' ‘unzione’ in Gc 5,14-15 e VNic 3,1(19)”, *BeO* 53/n. 247 (2011) 43-58.

durre un effetto, come dimostra l'esempio del giusto Elia (v. 17-18). L'aggiunta "su di lui" indica la modalità esteriore di questo atto: i presbiteri pregano stendendo le mani sul malato disteso a letto.

La preghiera dei presbiteri è preceduta da un rito: l'unzione con l'olio, denominata qui con lo stesso verbo utilizzato per descrivere le unzioni che gli apostoli facevano sui malati (Mc 6,13) e quelle fatte su Gesù (Lc 7,38.46; Gv 11,2; 12,3).

Il malato viene unto "nel nome del Signore", ossia di Gesù Cristo (cf. 2,1; Lc 9,49). In precedenza egli è già stato senz'altro battezzato "nel nome di Gesù" (At 2,38; 8,16; 10,48). Grazie a questo parallelismo nelle espressioni simili si crea una certa corrispondenza fra i due riti che derivano la loro efficacia da una medesima fonte: l'invocazione del nome di Gesù Signore. L'espressione sottolinea perciò che Gesù o perlomeno la sua forza è all'opera per causare un effetto salutare; la presenza del Signore diventa così per quell'uomo che si trova in una situazione di non-salvezza – significata dalla malattia – una fonte di salvezza. D'altro canto poi l'espressione "nel nome di Gesù" vuole indicare anche che l'azione ecclesiale non viene fatta in nome e con potere proprio della chiesa, ma per il mandato e per il potere comunicato ad essa dal Signore.

"... salverà il malato: il Signore lo rialzerà e se ha commesso peccati, gli saranno perdonati"

La preghiera dona al malato, quale primo effetto, la salvezza. Nella Lettera di Giacomo il verbo σώζειν (1,21; 2,14; 4,12; 5,20) indica sempre la salvezza escatologica. È anche il senso del v. 15 dove si vuole parlare di una sanità totale, e quindi non solo di quella fisica (la liberazione dal male o la guarigione), come trapela dal contesto (v. 14). Ciò reca una grande consolazione a colui che si trova in una situazione esistenziale critica, in preda a una malattia a cui forse non esiste rimedio. Il malato si sente più che mai posto di fronte all'attesa finale, dinanzi a una salvezza piena e definitiva, che non esclude comunque la guarigione fisica o il sollievo temporale. Qui sarà utile ricordare che in numerosi passi del NT con il verbo "salvare" è sottinteso il valore spirituale; anche quando è predominante il significato della guarigione fisica, non è mai persa di vista la salvezza escatologica (Lc 8,48; 18,42).

Il senso pieno della salvezza riemerge nel risultato concreto originato dalla preghiera dei presbiteri: "il Signore – presente nell'azione dei suoi ministri – rialzerà / solleverà" il malato. Il verbo ἐγείρω è molto frequente nel NT (138 volte) e assume un doppio valore; come "far alzare / rialzare", è usato nelle guarigioni (Mt 9,5-7; Mc 1,31; 9,27; Gv 5,8; At 3,7); mentre con il significato "destare" si riferisce alle risurrezioni operate da Gesù (Mt 9,25; Lc 7,14-15) e anche alla sua (Mt 17,23; Mc 16,6; At 3,15; 4,10; 5,30; 1Cor 15,4; Gal 1,1 ecc.).

L'espressione "rialzare il malato" mette in risalto l'aspetto fisico delle guarigioni che resta tuttavia aperto al futuro. Il motivo per cui Gesù e i suoi discepoli dopo di lui rialzano i malati e fanno risuscitare i morti sta infatti nel rialzamento-risurrezione di Gesù. La guarigione temporale indica quindi e preannuncia il rialzamento escatologico in cui ci sarà la guarigione piena e la risurrezione finale di tutti gli uomini.

In questa ottica va letta la situazione del malato sostenuto dall'azione ecclesiale. Per un malato grave o quello giunto al termine del suo pellegrinaggio terreno, l'unzione rappresenta un contrassegno e una consacrazione per la sua risurrezione gloriosa. Nel caso invece di una guarigione, egli riceve, in questo temporale risollevarlo, una caparra e un pegno della guarigione finale. La salute è un dono divino che deve aiutare il malato a entrare con maggiore impegno nella dinamica della salvezza escatologica – termine della sua esistenza terrena e momento di vittoria su ogni malattia e sulla morte.

Quando si spiega il senso di “salvare-rialzare” il malato, ci vuole quindi un grande equilibrio. Siccome la salvezza indica insieme la salute del corpo (v. 15) e dell'anima (o la vita: 1,21; 5,20), bisogna respingere quindi *un'interpretazione puramente naturale* che – come se l'unzione fosse riferita solo a questa vita – mira esclusivamente a una guarigione fisica; ma va respinta anche *un'interpretazione puramente escatologica* che – come se l'unzione dovesse esplicitare la sua virtù solo dopo la risurrezione – guarda unicamente la salvezza e la guarigione confinate in un futuro di Dio.

La preghiera dei presbiteri può produrre ancora un altro effetto: il perdono dei peccati. L'unzione degli infermi si riveste così di un significato penitenziale (ἀφίημι / “rimettere” è lo stesso verbo usato in Gv 20,23) oltre che quello probabile, medicinale fisico. Del resto, il nesso tra la guarigione fisica e la remissione dei peccati è molto stretto (Sir 38,9-10; Mc 2,10-11; Gv 5,15). Il rito ecclesiale possiede quindi un profondo valore salvifico-riconciliante, pur non rientrando in modo diretto tra i suoi effetti essenziali. Il perdono dei peccati si verifica infatti in forma aggiuntiva, come suggerisce il condizionale “se”: nel caso in cui il malato avesse commesso dei peccati (questa ipotesi lascia pensare che si tratti di peccati gravi che avrebbero richiesto una penitenza ufficiale), questi gli verranno perdonati. Il peccato, come la malattia, è un ostacolo alla pienezza della salvezza. Con il dono della guarigione fisica, Dio concede anche la remissione dei peccati.

È difficile dire se il consiglio dato nel v. 16 (“confessate perciò i vostri peccati gli uni agli altri e pregate gli uni per gli altri per essere guariti”) si riferisca ancora alla liturgia compiuta presso il malato o sia piuttosto una raccomandazione a parte di tipo generale. In ogni caso occorre notare la connessione tra la confessione dei peccati, la preghiera di intercessione e la guarigione. La salvezza, nel senso cristiano, riguarda tutto l'uomo: spirito e corpo; essa raggiunge la sua pienezza con l'ingresso nella gloria finale, ma viene già anticipata nel segno del perdono e della guarigione corporale.

Il testo di Gc 5,14-15 non ha lasciato grande risonanza nella letteratura del cristianesimo antico. Ciò si deve certamente al fatto che la Lettera di Giacomo ha ricevuto un riconoscimento canonico in tempi tardivi (II s.). Bisogna dire comunque che, seppure il ricorso a questa testimonianza scritturistica per appoggiare la dottrina dell'unzione degli infermi risulti posteriore (in un testo magisteriale compare per la prima volta nel V s.), il contenuto del passo di Giacomo è ravvisabile fin dall'inizio nella prassi ecclesiale.

## Capitolo II

### L'UNZIONE DEGLI INFERMI COME SACRAMENTO

Con la riflessione della scolastica, anche l'unzione degli infermi è entrata a far parte del settenario sacramentale. Ma le definizioni magisteriali (Firenze, Trento) che le hanno riconosciuto a pieno titolo il carattere sacramentale, non hanno posto fine alla discussione intorno al suo significato. Gli equivoci accumulatisi durante i secoli sul conto dell'unzione degli infermi (il sacramento dei moribondi, una consacrazione alla morte, un "biglietto d'ingresso" al paradiso) hanno fatto un cattivo servizio a questo rito salvifico della grazia di Cristo. Il rinnovamento iniziato dal concilio Vaticano II rappresenta la chiusura di un'epoca e il punto di partenza verso una comprensione piena del sacramento dell'unzione.

#### 1. Evoluzione storica

Come già nel caso del sacramento della cresima, anche il significato dell'unzione degli infermi non appare unitario nel corso della storia. Il rito che attualmente viene celebrato è frutto di una lunga evoluzione di ordine pratico e dottrinale. L'unilaterale evoluzione della prassi ha condotto il sacramento dell'unzione verso un vicolo cieco da cui si cerca lentamente di farlo uscire.

##### *a) Il periodo patristico*

Bisogna notare anzitutto che per i primi due secoli non si hanno testimonianze relative a un'unzione dei malati. Solo a partire dal III s. compaiono dei testi – i libri rituali in primo luogo – in cui se ne parla. Fin dall'inizio, comunque, *la visita e l'assistenza spirituale agli infermi* fanno parte del ministero specifico della chiesa nei confronti dei malati. I primi documenti cristiani sottolineano questo aspetto.

I presbiteri devono essere anch'essi pieni di compassione e di misericordia verso tutti; riconducano gli erranti, visitino tutti i malati, senza trascurare la vedova, l'orfano, il povero (Policarpo, *Lettera ai Filippesi* VI,1).

L'obbligo di visitare i malati incombe soprattutto sul presbitero (e/o vescovo), ossia sul capo di una comunità. Ma vi partecipano anche i diaconi.

Diaconi e suddiaconi siano solleciti al servizio del vescovo e gli indichino i malati affinché il vescovo, se vuole, li visiti. Grande è la gioia del malato quando si vede ricordato dal sommo sacerdote (Ippolito Romano, *La Tradizione apostolica* 34).

L'invito rivolto ai diaconi riflette la prassi di visitare i malati e di fare in modo che il vescovo lo faccia di persona. Tra i malati e i diaconi/vescovi viene mantenuta quindi una costante relazione. Si legge, ad es., che Agostino, "se per caso fosse richiesto a lui dai malati di pregare il Signore per loro e d'imporre loro le mani, vi andava senza indugiare" (Possidio, *Vita Agostini*: PL 32,56).

La visita non sempre comportava il ricorso al sacramento dell'unzione. È un fatto importante che serve a capire meglio lo scopo preciso di questo sacramento; esso deve far sperimentare al credente sofferente la presenza della sua comunità che lo aiuta a



entrare sempre di più, anche nella prova, in quella promessa fatta da Cristo durante il suo ministero presso i malati, cioè la promessa della guarigione escatologica.

La prassi ecclesiale delle unzioni di olio si rivela molto vasta e non viene limitata all'unzione dei malati. Nella chiesa antica, infatti, *gli usi rituali dell'olio sono diversi*, ognuno con la sua propria identità. Afraate, uno scrittore persiano del IV s., distingue chiaramente le varie unzioni fatte con olio.

L'olio è il simbolo del sacramento di vita che perfeziona i cristiani, i sacerdoti, i re, i profeti; illumina le tenebre, unge i malati, fa ritornare i penitenti (*Demonstratio XXIII,3*).

L'unzione degli infermi è vista qui nel contesto delle unzioni cristiane, in un ventaglio di modi in cui viene donato l'unico Spirito: l'olio "perfeziona i cristiani" (la cresima), "illumina le tenebre" (l'unzione dopo il battesimo), "unge i malati" (l'unzione degli infermi), "fa ritornare i penitenti" (l'unzione che veniva effettuata nella liturgia penitenziale)<sup>67</sup>.

Non abbiamo nessuna descrizione del rito dell'amministrazione dell'unzione. Sono rimaste tuttavia numerose *formule liturgiche per la benedizione dell'olio*. Da questo fatto è lecito concludere che la chiesa antica attribuiva maggiore importanza alla benedizione dell'olio con cui si faceva il sacramento, che non all'applicazione dell'olio stesso. In effetti, quest'ultima poteva essere eseguita sia dai presbiteri che da laici carismaticamente dotati o in fama di santità, dai familiari del malato oppure dallo stesso malato. "Quando viene una malattia, il malato riceve il corpo e il sangue di Cristo; umilmente e fedelmente chiedi l'olio benedetto dai sacerdoti; poi unga il suo corpo... colui che, in una malattia, corre dalla chiesa, meriterà di ricevere la salute del corpo e di ottenere la remissione dei peccati" (Cesario d'Arles † 543, *Sermo* 13).

Il più antico documento liturgico in cui si parla dell'olio dei malati, con la rispettiva formula di benedizione, è la *Tradizione apostolica*, tradizionalmente datata verso il 215 e attribuita a Ippolito di Roma (ca. 170-235).

Come santificando quest'olio, con il quale hai unto re, sacerdoti e profeti, tu dai salvezza, o Dio, a coloro che lo ricevono e se ne ungono, così esso porti conforto a coloro che lo gustano e salute a coloro che lo usano (n. 5).

Il testo parla di un uso interno dell'olio, come bevanda, e di un uso esterno, come unguento applicato, sempre con una finalità terapeutica; l'unzione è orientata alla guarigione, ha un effetto fisico: sollievo, salute. I malati possono servirsi da soli dell'olio benedetto.

Nella più bella formula di benedizione, quella dell'Eucologio di Serapione di Thumis (vescovo dell'Egitto meridionale, IV s.), l'effetto terapeutico dell'olio viene inserito nell'ambito del mistero di Cristo e della Trinità. La forza sanatrice procede dal Padre a Gesù Cristo, allo Spirito, scende sulle creature (l'olio) e arriva all'uomo, "affinché essa, per coloro che si ungono di queste tue creature o lo ricevono (bevono), allontani ogni malattia e infermità, sia un rimedio contro ogni demonio, cacci via ogni spirito immondo e cattivo, estirpi ogni febbre, ogni freddo, ogni debolezza, conceda una grazia ab-

---

<sup>67</sup> In base a questa e altre testimonianze del IV-V s. la chiesa orientale, fin dal primo medioevo, amministrava il sacramento dell'unzione ai sani come complemento della penitenza. Nella prassi attuale esiste ancora la celebrazione di "euchelaion" (l'unzione di olio unita alla preghiera) ad ogni fedele che lo richiede, soprattutto il giovedì santo.

bondante e la remissione dei peccati, dia vita e salute, sanità, integrità dell'anima, del corpo e dello spirito, e un perfetto vigore". La salvezza, intesa qui nel senso lato come sanità completa (guarigione del corpo, integrità dell'anima, grazia e perdono dei peccati), si realizza nel mistero pasquale di Cristo, il quale ha preso su di sé le malattie e le infermità umane. L'uomo guarito, salvato, liberato è la glorificazione del Crocifisso-Risorto e, per mezzo di lui, viene glorificato Dio Padre nello Spirito santo.

Alla luce di quanto detto fin qui possiamo individuare alcune linee portanti che caratterizzano la comprensione dell'unzione degli infermi nel periodo patristico.

È sempre richiesto che l'olio destinato per l'unzione venga benedetto dal sacerdote. Con la discesa dello Spirito santo sull'olio, esso si riempie di una energia vivificante in grado di causare effetti terapeutici. L'applicazione dell'olio benedetto viene eseguita dai presbiteri, ma anche dai laici. Rispetto al testo di Gc 5,14 si notano quindi alcune *differenze riguardanti il ministro* (ordinato e laico), *la materia* (l'olio, che deve essere sempre consacrato, è usato per l'unzione del corpo oppure viene bevuto) e *la forma* (la preghiera è quella pronunciata sull'olio e non direttamente sul malato).

Anche l'effetto, rispetto al testo di Giacomo, si restringe in prevalenza al lato esteriore. L'unzione, infatti, è concepita soprattutto come guarigione da una malattia intesa in senso molto ampio. *L'effetto fisico è messo più in risalto rispetto a quello spirituale della remissione dei peccati*. Il motivo di questo spostamento risiede nella volontà di svincolare l'unzione cristiana da pratiche del paganesimo superstizioso, presentandola come una medicina superiore di fronte alle medicine pagane. L'effetto spirituale, se indicato, non compare mai da solo ma sempre in connessione con la guarigione fisica.

Il *soggetto dell'unzione è ogni malato colpito da un male corporale*, a cominciare da una semplice ferita fino a una malattia più grave. L'unzione diventa un rimedio terapeutico per ogni tipo di male fisico, il quale – viste le condizioni della scienza medica di quel tempo – non di rado da innocuo poteva trasformarsi in dannoso. L'unzione non veniva praticata, se non in qualche caso puramente fortuito, alle persone che si trovavano in punto di morte. Ai moribondi è riservato il viatico, mentre l'unzione viene amministrata prima e alle persone che presentano la speranza di poter guarire.

#### *b) Il medioevo*

Fin dalla metà dell'VIII s. *si verificano alcuni significativi cambiamenti* riguardanti l'amministrazione dell'unzione degli infermi, che servono alla chiarificazione del suo valore sacramentale. Si comincia a dare maggiore importanza all'unzione stessa che non alla benedizione dell'olio. Il rinnovamento del ministero presbiterale, avvenuto nell'epoca carolingia (VIII-IX s.), porta con sé un altro mutamento: l'unzione, come pure il portare il viatico, viene riservata ai soli sacerdoti, non più ai laici<sup>68</sup>. Un lento spostamento dell'accento (da un sacramento degli infermi a un sacramento dei mori-

---

<sup>68</sup> Questa restrizione provocò un ulteriore abbandono, da parte dei fedeli, della recezione dell'unzione, nonostante le raccomandazioni ufficiali. Infatti, a motivo di una tassa che fu introdotta, l'amministrazione dell'unzione fatta dal sacerdote si rivelò talvolta costosa.

bondi o già morti) richiede infine il supporto di una nuova visione teologica, un compito che verrà assolto dalla scolastica.

Compaiono i *primi rituali dell'unzione degli infermi*. Dalla loro attenta analisi risulta un netto cambiamento di prospettiva teologica nell'intendere l'effetto dell'unzione rispetto alla comprensione patristica. Si continua ancora a parlare dell'effetto corporale (guarigione), ma generalmente esso passa in secondo piano, mentre *vengono messi in risalto gli effetti spirituali dell'unzione* (sollevio spirituale, remissione dei peccati).

Contemporaneamente si diffonde e generalizza sempre di più il *rinvio dell'unzione al momento della morte*. A questa concezione ha contribuito soprattutto la prassi penitenziale. Data la durezza della penitenza pubblica, molti cristiani la rimandavano all'ora della morte (da qui il nome "poenitentia ad mortem"). Dopo la riconciliazione con la chiesa, il moribondo riceveva il viatico e in seguito gli veniva amministrata l'unzione. Pertanto, a coloro che si trovavano ancora nella fase di penitenza, cioè non avevano ottenuto pubblicamente l'assoluzione dei peccati, l'unzione degli infermi veniva negata. Con l'assoluzione, che veniva comunque data in punto di morte, si poteva ricevere anche l'unzione. Questa prassi non ha subito alcun cambiamento neppure quando più tardi fu introdotta la forma della penitenza privata. L'ordine dell'amministrazione dei sacramenti era il seguente: penitenza – eucaristia (il viatico) – unzione. L'unzione ha cominciato ad apparire come un elemento della stessa penitenza, come un completamento del rito stesso della riconciliazione<sup>69</sup>.

L'unzione degli infermi ha finito così per essere concepita come l'ultimo sacramento: una preparazione immediata alla morte. Essa ha acquistato anche un significato penitenziale, prima poco avvertito. Con il passaggio dalla penitenza pubblica a quella privata, sull'unzione sono stati concentrati vari aspetti liturgici della penitenza pubblica. L'unzione degli infermi si è trasformata allora in una purificazione estrema, finale, per prepararsi alla gloria. Da penitenza ultima si è passati a un'unzione ultima, ossia alla cosiddetta *estrema unzione*, quella cioè che fra le unzioni cristiane (battesimo, penitenza, ordine) veniva data per ultima. Di conseguenza l'unzione degli infermi, prima reiterabile, d'ora in poi è diventata un rito da amministrare solo una volta e prima di morire.

A differenza dell'Occidente, lo sviluppo della *prassi sacramentale in Oriente* non ha portato a vedere nell'unzione una preparazione immediata alla morte. La liturgia orientale si svolge di solito in chiesa; solo se il malato non è in grado di muoversi, viene visitato dal presbitero (non si aspetta, comunque, questo momento per dare l'unzione). Prima di celebrare il rito, un collegio di presbiteri (sette che spesso si riducono a due o tre) benedice l'olio. In questo punto la prassi della chiesa orientale si conforma maggiormente al dettato della Lettera di Giacomo ("chiami i presbiteri"). L'olio benedetto,

---

<sup>69</sup> La penitenza, l'unzione e l'eucaristia costituiscono, al termine della vita cristiana, "i tre sacramenti che preparano alla Patria" o che concludono il pellegrinaggio terreno; essi corrispondono ai tre sacramenti dell'iniziazione, che introducono nella vita cristiana. Ne segue quindi che l'ultimo sacramento è l'eucaristia come viatico. "Sacramento di Cristo morto e risorto, l'eucaristia è, qui, sacramento del passaggio dalla morte alla vita, da questo mondo al Padre" (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1524).

rimasto dopo la cerimonia, viene consumato in una lampada. In alcune regioni c'era l'uso di dare l'unzione durante la settimana santa a tutto il popolo, considerato come potenzialmente malato e quindi bisognoso dell'aiuto divino. L'unzione dei malati viene concepita come segno e anticipo della salvezza totale dell'uomo. La vittoria di Cristo sul peccato, sulla morte e sulle sofferenze rappresenta il destino finale dell'uomo malato, che talvolta può manifestarsi anche all'esterno mediante una guarigione corporale.

Grazie alla *riflessione scolastica* sull'essenza e sul numero dei sacramenti è stato possibile separare l'unzione degli infermi da altri riti coll'impiego dell'olio, frequenti nell'antichità. Nel sistemare i dati dell'unzione degli infermi, i grandi scolastici hanno tratto l'ispirazione dalla prassi e dalla teologia del tempo, senza tener conto del periodo precedente. Si è imposta soprattutto la sintesi elaborata da s. Tommaso, che ha avuto un grande influsso su Trento e fino ai nostri giorni. Due questioni in particolare, quella del soggetto e degli effetti, hanno ricevuto una spiegazione teologica che per lungo tempo ha segnato il carattere del sacramento dell'unzione.

Tommaso vedeva nell'unzione un rimedio che predispone immediatamente alla gloria della risurrezione. È l'ultimo sacramento che completa la cura spirituale realizzata dagli altri. Per mezzo di esso l'uomo che termina il suo pellegrinaggio terreno, viene preparato per uscire verso la visione divina (il battesimo, a sua volta, lo ha fatto entrare in questa vita), nello stato di comunione perenne con Dio. Per questo motivo si parlava dell' "estrema unzione". Di conseguenza il *soggetto dell'unzione è un malato vicino alla morte*. Nel caso di guarigione, egli potrà ricevere di nuovo l'unzione ma sempre in una identica situazione terminale.

Mentre Tommaso, ammettendo la reiterabilità dell'unzione, prevedeva la possibilità di una guarigione corporale, G. Duns Scoto riteneva invece che l'unzione, in quanto mezzo per rimettere i peccati, deve essere conferita soltanto a colui che non può più peccare, cioè a un morente, meglio ancora, a colui che non ha più nessuna conoscenza. L'unzione diventa "estrema" in un modo assai eccessivo. Questa concezione, benché non fosse stata accolta dalla chiesa, ha influenzato la prassi posteriore. D'ora in poi l'unzione degli infermi non veniva più considerata come un sacramento di chi si trova in "pericolo di morte" ma di chi sta *in articulo mortis*, ossia nell'istante del morire.

È facile immaginare le conseguenze di una concezione del genere. Il malato si mostrava di solito molto restio a voler ricevere l'unzione, la quale significava per lui nientemeno che la vicinanza della fine. I parenti cercavano perciò di rimandare a più lungo possibile la visita del sacerdote, araldo della morte. Per non urtare la sensibilità del malato si aspettava la sua entrata in coma e negli ospedali, data l'incertezza tra una morte apparente e quella reale, si dava spesso l'unzione ai defunti. Questa pratica ha finito col danneggiare il senso del sacramento dell'unzione; il suo stretto legame con l'idea della morte ha portato a privare i malati, ancora in piena coscienza, del beneficio del sacramento.

Certamente, il malato che si trova in punto di morte è un soggetto possibile dell'unzione. Si tratta però di un caso-limite che divenne, purtroppo, un caso normale.

Come a proposito del soggetto, anche in quello degli effetti dell'unzione, Tommaso riflette il contesto del suo tempo: *l'effetto principale dell'unzione è quello spirituale a cui è subordinato un effetto corporale*. L'unzione viene concepita dall'Aquinate come un rimedio specifico e rinforzamento contro le cosiddette "reliquiae peccati", ossia resti o conseguenze del peccato. È la debolezza dell'anima originata dal peccato originale o dai peccati attuali. Con l'unzione il malato riceve una grazia di conforto e di aiuto per superare lo stato di indebolimento spirituale, amplificato ancor di più dalla malattia. Anche se tale purificazione resta possibile, tuttavia l'oggetto proprio dell'unzione non consiste propriamente nel purificare il malato dai suoi peccati attuali, gravi o veniali. La guarigione corporale è subordinata all'effetto spirituale. Essa può verificarsi nella misura in cui si presenta utile alla salvezza dell'anima, alla guarigione spirituale del malato. Le deficienze corporali fanno parte delle "reliquiae peccati" e spesso possono rendere più difficile o impossibile il conforto spirituale. La guarigione del corpo permette di superare questo ostacolo.

### *c) Il concilio di Trento e l'epoca contemporanea*

La dottrina tomista dell'estrema unzione (tale nome diventa d'ora in poi ufficiale) è stata recepita dal Magistero, soprattutto nel concilio di Firenze e, almeno in parte, in quello Tridentino<sup>70</sup>.

L'intervento dottrinale del *concilio di Trento* nei riguardi dell'unzione degli infermi si pone in un contesto particolare. Da una parte c'è la contestazione di Lutero che rifiuta questo sacramento e dall'altra la riflessione teologica della scolastica da cui il concilio vuole prendere in qualche punto le distanze. Come dimostra una delle questioni più controverse, quella relativa al soggetto, il concilio di Trento supera la restrizione scolastica, estendendo il beneficio dell'unzione non solo ai moribondi ma anche a tutti coloro che si trovano in pericolo di morte. Quindi, pur adottando la concezione teologica della scolastica, secondo la quale l'estrema unzione è un sacramento della fin di vita, il concilio tuttavia non lo riserva ai soli moribondi.

La dottrina tridentina comprende le affermazioni relative alla sacramentalità dell'unzione (un vero e proprio sacramento istituito da Gesù Cristo), all'efficacia salvifica (la grazia dello Spirito santo che si esprime in una molteplicità di effetti spirituali e corporali) e al ministro proprio (un atto ecclesiale riservato al sacerdozio ministeriale).

Il *concilio Vaticano II* ha dedicato al sacramento dell'unzione alcuni significativi passaggi, colmando in parte il vuoto lasciato dal Trento. L'unzione viene inserita nel contesto del mistero cristologico (l'unione con il Signore sofferente e glorificato) ed ecclesiologico (l'unione spontanea del malato alla passione e morte di Cristo contribuisce al bene del popolo di Dio) (LG 11). Il ministero del conforto ai malati è esercitato dai presbiteri (LG 28), i quali con "l'olio degli infermi sollevano gli ammalati" (PO 5). L'unzione non è riservata soltanto a coloro che sono in fin di vita ma a tutti i malati

---

<sup>70</sup> Cf. A. Duval, "L'extrême-onction au concile de Trente", *La Maison-Dieu* 101 (1970) 127-172.

gravi e alle persone anziane (SC 73)<sup>71</sup>. Nell'impossibilità di trovare un sacerdote cattolico, è consentito ricorrere al sacramento dell'unzione amministrato dai ministri delle chiese orientali (OE 27).

Il concilio raccomanda infine una revisione del rito e il suo adattamento alle varie condizioni dei malati che ricevono questo sacramento (SC 74-75). Queste direttive hanno trovato una felice realizzazione nel nuovo rito dell'unzione degli infermi promulgato da Paolo VI<sup>72</sup>. Il nuovo rito prevede sei forme di celebrazione: l'unzione impartita al singolo ammalato, ai più ammalati, in un gruppo ristretto, in una comunità più ampia, durante la liturgia della Parola o durante la messa. Si tratta senz'altro di un pregevole tentativo di rinnovare il sacramento dell'unzione degli infermi, dal quale tuttavia potranno scaturire "effetti soltanto se anche nella vita della comunità assisteremo a una nuova coscienza rispetto all'ammalato e al senso di questi gesti. Spesso, nella storia della chiesa, riforme che avevano conosciuto un buon avvio sono fallite perché hanno cozzato contro la forza d'inerzia e l'indisponibilità al cambiamento nei fedeli"<sup>73</sup>.

## 2. L'istituzione da parte di Cristo

Il sacramento dell'unzione degli infermi è stato rigettato da Lutero. Il motivo di fondo era la mancanza di un chiaro fondamento scritturistico relativo all'istituzione da parte di Cristo. Lutero considerava il rito dell'unzione di cui parla Gc 5,14-15 un sacramentale trasmessoci dai Padri. La stessa Lettera di Giacomo non era per lui canonica, ma anche se lo fosse stata, Giacomo non avrebbe potuto istituire un sacramento – diritto riservato solo a Cristo; ciò che invece non risulta affatto. Inoltre, Lutero riteneva che l'unzione raccomandata da Giacomo fosse la stessa descritta in Mc 6,13. E siccome la grazia delle guarigioni operate dagli apostoli è legata con il tempo messianico, essa è terminata con l'esistenza terrena di Gesù. Invece l'unzione di cui parla Giacomo non può avere alcuna efficacia. Tanto è vero – ragionava Lutero – che nessuno guarisce in virtù di questo sacramento. L'ultima critica prende lo spunto dalla tradizione. Conoscendo la storia del rito dell'unzione così come esso si era sviluppato nel primo millennio cristiano, Lutero criticava i successivi cambiamenti adottati dalla chiesa i quali erano in netto contrasto con il contenuto della Lettera di Giacomo: la limitazione dell'unzione ai soli moribondi (Giacomo parla di malati in genere) e la scarsa attenzione attribuita alla preghiera fatta con fede (per Giacomo essa si pone sullo stesso livello dell'unzione). In più, secondo Lutero ogni cristiano può essere il ministro dell'unzione.

---

<sup>71</sup> Il concilio Vaticano II ha sostituito la classica espressione medievale "estrema unzione" con "unzione dei malati", ma senza sopprimere del tutto un riferimento al "pericolo di morte" ("non è soltanto il sacramento di quelli che sono all'estremo").

<sup>72</sup> La costituzione apostolica *Sacram unctionem infirmorum* sul sacramento dell'unzione degli infermi, del 30-XI-1972 (EV 4: nn. 1838-1848).

<sup>73</sup> Th. Schneider, *Segni della vicinanza di Dio. Compendio di teologia dei sacramenti*, Brescia 1989<sup>3</sup>, 249-250. Cf. anche J.-Ch. Didier, "L'onction des malades dans la théologie contemporaine", *La Maison-Dieu* 113 (1973) 57-80.

Queste critiche sono, almeno in parte, giustificate. Tuttavia, se la reazione di Lutero contro la concezione unilaterale dell'unzione da dare in punto di morte è motivata, anche la sua posizione appare fortemente unilaterale, dato che egli vede l'effetto dell'unzione solo in chiave di una guarigione fisica, il che non corrisponde affatto al contenuto della Lettera di Giacomo (vi si parla di un risanamento fisico e spirituale).

Contro le tesi dei protestanti ha reagito il concilio di Trento, respingendo in primo luogo tutte le critiche (DS 1699) menzionate sopra e affermando l'origine cristica dell'unzione degli infermi e quindi il suo carattere sacramentale.

Questa unzione sacra dei malati è stata istituita come vero e proprio sacramento del Nuovo Testamento dal Signore nostro Gesù Cristo. Accennato da Marco (cf. Mc 6,13), è stato raccomandato ai fedeli e promulgato da Giacomo, apostolo e fratello del Signore (DS 1695).

Il concilio di Trento ribadisce la perfetta corrispondenza del rito ecclesiale con il contenuto normativo della Scrittura. La chiesa, "nell'amministrare questa unzione (per quanto tocca la sostanza di questo sacramento) non osserva altro se non quello che prescrive il beato Giacomo" (DS 1700). La prova scritturistica a confermare l'istituzione cristica viene desunta esclusivamente dalla Lettera di Giacomo. Le guarigioni dei malati operate dagli apostoli mediante un'unzione (Mc 6,13: i discepoli "ungevano di olio molti infermi e li guarivano") vanno comprese come una guarigione carismatica e non come un vero e proprio sacramento; è tutt'al più un'allusione a questo sacramento. Così pure il passo di 1Cor 12,9, in cui Paolo parla del "dono di far guarigioni per mezzo dell'unico Spirito", riguarda il carisma individuale delle guarigioni e non il sacramento dell'unzione.

Come è noto, il passo di Gc 5,14-15 menziona tutti gli elementi richiesti da un segno sacramentale. Non vi compare tuttavia alcuna indicazione esplicita di una istituzione diretta da parte di Cristo. Per confermarla, è necessario perciò tener conto di accenni indiretti.

Di per sé l'esigenza di una preghiera dei presbiteri fatta sull'ammalato e la sua unzione con olio "nel nome del Signore" non significa immediatamente la dipendenza da un ordine esplicito del Signore. A questa azione viene però attribuito il potere di rimettere i peccati nonché la capacità di salvare e di far risorgere. Dato che "nessuno può rimettere i peccati se non Dio solo" (Mc 2,7), bisogna ammettere quindi perlomeno un incarico indiretto da parte di Cristo.

In secondo luogo va osservato che gli apostoli condividono la missione di Cristo (Mc 6,7-13). Ne fanno parte anche le unzioni dei malati. Facendole, non sembra però che gli apostoli intendano soltanto adeguarsi alla credenza comune del tempo al riguardo della guarigione mediante un'unzione, ma sono coscienti di adempiere una missione ricevuta da Cristo stesso. Anche se per il modo di esecuzione dell'unzione dei malati mancano parole d'incarico (ma non per questo bisogna ricercare ad ogni costo – come avveniva talvolta per questo o per gli altri sacramenti – un preciso riferimento biblico, rischiando così di travisare i testi), tuttavia la prima generazione apostolica (che è quella normativa), svolgendo questa azione, esprimeva la coscienza di un legame tra essere inviati e colui che invia. Il rapporto tra il Cristo inviante e l'apostolo inviato garantisce quindi la

consonanza esistente tra i due, per cui è legittimo desumere che l'inviato esegue sempre l'incarico dell'inviante. Come dimostra l'evoluzione del rito dell'unzione, la chiesa prese a poco a poco coscienza di uno speciale potere salvifico che le è stato concesso e lasciato in eredità dagli apostoli, ovvero quello di aiutare i fedeli nelle situazioni di malattia. In questo senso, il processo di riconoscimento ecclesiale dell'unzione presenta molte somiglianze con il sacramento della confermazione.

Il testo tridentino infine parla di una "promulgazione" da parte dell'apostolo Giacomo. Con ciò bisogna intendere l'esplicitazione di un comando/ordine del Signore relativo all'istituzione del sacramento, fatta da un altro.

In conclusione, è lecito ritenere che fu proprio Gesù a determinare, almeno in modo generico, un effetto di grazia da ottenere mediante il segno dell'unzione con olio.

### **3. La necessità per la salvezza**

Il sacramento dell'unzione degli infermi è necessario come mezzo salvifico (*necessitas medi*). Come nel battesimo per ogni uomo che ha aderito alla fede in Cristo oppure nella penitenza per un cristiano peccatore, anche l'unzione è necessaria per un cristiano che si trova in una grave situazione di malattia.

Il cristiano si serve (dovrebbe servirsi) di tutti i doni della grazia che Dio gli offre nel corso della sua esistenza. Chi ha commesso un peccato grave si accosta al sacramento della penitenza. Così pure chi è gravemente ammalato non rinuncia all'unzione degli infermi, anche se ha già ricevuto la penitenza e l'eucaristia.

Il concilio di Trento afferma che "non si potrà disprezzare un così grande sacramento senza grande empietà e senza offesa dello stesso Spirito santo" (DS 1699), per cui questo sacramento "non può essere tranquillamente disprezzato dai cristiani senza per questo peccare" (DS 1718). Si tratta pertanto di un vero obbligo cristiano (*necessitas christiana*), la cui non osservanza deve essere detta "peccato" (d'omissione). Chi ama veramente se stesso e ama Dio, non può privarsi volontariamente di questo prezioso dono divino.



## Capitolo III

### EFFETTO DELL'UNZIONE DEGLI INFERMI

Come dimostra l'evoluzione storica, il sacramento dell'unzione degli infermi ha ricevuto varie interpretazioni che, a seconda dell'epoca, ponevano l'accento su qualche aspetto particolare del suo significato. Se si vuole raggiungere il senso pieno di questo sacramento schivando il rischio di una comprensione unilaterale, è necessario quindi volgere lo sguardo sui dati complementari contenuti nella Scrittura e nella Tradizione. Solo così sarà possibile comprendere il valore inestimabile dell'unzione degli infermi e ripristinare nella fede del popolo l'amore e la stima nei suoi confronti.

Come in ogni sacramento, anche in quello dell'unzione degli infermi l'effetto di grazia (*res sacramenti*) è costituito da un dono particolare dello Spirito santo.

La grazia fondamentale di questo sacramento è una grazia di conforto, di pace e di coraggio per superare le difficoltà proprie dello stato di malattia grave o della fragilità della vecchiaia. Questa grazia è un dono dello Spirito santo che rinnova la fiducia e la fede in Dio e fortifica contro le tentazioni del maligno, cioè contro la tentazione di scoraggiamento e di angoscia di fronte alla morte (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1520).

Vediamo ora come si presenta in concreto questo effetto generale, ispirandosi all'ordine della Lettera di Giacomo<sup>74</sup>.

#### 1. La guarigione spirituale

Secondo Gc 5,15, il primo risultato dell'unzione unita a una preghiera della fede è *la salvezza dell'infermo*. Si tratta di una salvezza escatologica, ossia la sanità piena e definitiva che costituisce il destino finale dell'uomo ma che comincia tuttavia fin d'ora a prendere un volto concreto.

Diversamente dalla concezione patristica che vedeva l'effetto principale dell'unzione a livello corporale, dal medioevo in poi emerge soprattutto l'effetto spirituale. Secondo Tommaso, il malato, oltre a essere indebolito dalla malattia, soffre anche a causa dei "postumi / residui del peccato" oppure dei peccati commessi. In questa situazione drammatica, Cristo solleva il suo fedele, ossia rinvigorisce il malato con la sua grazia, affinché ridiventi capace di aprirsi alla comunione con Dio, con gli altri e con se stesso. Per raggiungere tale scopo, a volte si verificano anche gli effetti occasionali: la remissione dei peccati (la purificazione della sorgente dei postumi del peccato) e la guarigione corporale (se diventa necessaria per rimediare alla debolezza spirituale del malato).

La dottrina tomista è stata accolta dal magistero ecclesiale. Il concilio di Firenze dichiara in forma concisa che "l'effetto [dell'unzione] è la salute della mente e, se giova all'anima, anche quella del corpo" (DS 1325). Alla salute spirituale, messa in primo piano, viene subordinato un effetto secondario di carattere fisico-corporale. Il concilio di Trento si vede ancor più vicino all'insegnamento di Tommaso. La grazia dello Spirito santo trasmessa nell'unzione

---

<sup>74</sup> Si veda F. Bourassa, "La grâce sacramentelle de l'onction des malades", *Sciences Ecclésiastiques* 19 (1967) 33-47; 20 (1968) 31-58.

solleva e rafforza l'anima del malato, suscitando in lui una grande fiducia nella divina misericordia. L'infermo per il sollievo ricevuto sopporta più facilmente le sofferenze e le pene della malattia, resiste più facilmente alle tentazioni del demonio che insidia il suo calcagno... (DS 1696).

La salvezza di cui parla Giacomo indica, secondo la concezione comune della Bibbia, l'uomo intero, in anima e corpo. L'uomo viene quindi concepito come un tutt'uno, una totalità che è, inseparabilmente, spirituale-corporale. I due elementi sono strettamente legati fra di loro e possono essere separati solo per astrazione. La malattia non riguarda soltanto il lato fisico dell'uomo ma intacca anche il suo spirito, per cui la guarigione spirituale ha un diretto influsso sul corpo. Di conseguenza la guarigione riguarda tutti gli aspetti dell'essere umano, fisici e spirituali. Il dono della salvezza, anche se in modo definitivo verrà elargito soltanto alla fine, comincia fin d'ora a operare nell'uomo in quanto grazia, pace, sanità e, mediante una collaborazione umana, viene determinata in base all'esistenza del cristiano in Cristo.

Per la grazia di questo sacramento il malato riceve la forza e il dono di unirsi più intimamente alla passione di Cristo: egli viene in certo qual modo *consacrato* per portare frutto mediante la configurazione alla passione redentrice del Salvatore. La sofferenza, conseguenza del peccato, riceve un senso nuovo: diviene partecipazione all'opera salvifica di Gesù (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1521).

La cooperazione tra l'effetto oggettivo del sacramento e la fede personale del malato è un fattore importante. Mediante l'unzione e la preghiera della chiesa il cristiano sofferente viene conformato *ex opere operato* al Cristo crocifisso e glorificato (è il primo effetto dell'unzione: *res et sacramentum*). In questo modo la malattia del cristiano viene assorbita nella vittoria di Cristo sulla malattia e sulla morte. L'opera redentrice di Cristo diventa un aiuto e uno specifico soccorso salvifico per una situazione individuale del cristiano. Questi però non deve rimanere passivo di fronte all'azione della grazia, ma è chiamato "ad unirsi spontaneamente alla passione e alla morte di Cristo, per contribuire così al bene del popolo di Dio" (LG 11). La finalità dell'unzione non è quindi solo personale ma anche ecclesiale. La sofferenza del malato, se accettata in modo volontario, può trasformarsi in un fecondo strumento di redenzione, contribuendo così alla santificazione della chiesa e di tutto il mondo.

## **2. La guarigione corporale**

La preghiera dei presbiteri, afferma Gc 5,15, può causare un effetto tangibile: *il Signore rialzerà il malato*. È il dono della guarigione con cui il malato riacquista la salute fisica. In Giacomo, quindi, il sacramento appare chiaramente come un "sacramento per gli ammalati"; lo dimostrano bene i due termini usati per indicare l'ammalato e l'espressione del venir guarito. Non si parla di malati "sani" che sarebbero peccatori e neppure di "moribondi". Tuttavia, siccome l'agonia è una forma particolare della malattia, l'unzione degli infermi comprende anche questo stato. Ma ciò non vuol dire che in tal caso l'unzione sia una consacrazione per la morte, un'anticipazione della fine ormai certa.

Il "rialzamento" del malato si riferisce, in questo contesto, alla situazione terrena e non a una salvezza in un altro eone (la salvezza escatologica – la risurrezione), di cui è segno concreto. Il Signore dona all'infermo forza e capacità di dominare psichicamente

il suo dolore provocato dalla malattia (impazienza, disperazione, isolamento) e talvolta può verificarsi anche l'estinzione totale del dolore e della malattia<sup>75</sup>.

Nell'epoca patristica l'effetto dell'unzione veniva percepito principalmente come la guarigione da una malattia. I rituali (della benedizione dell'olio) di questo periodo insistono soprattutto su questo aspetto, pur tenendo in considerazione l'effetto spirituale della remissione dei peccati.

Seguendo la definizione del concilio di Firenze, anche il Tridentino menziona per ultimo la possibilità di un effetto corporale dell'unzione: il malato, "qualche volta, se ciò può giovare alla salvezza dell'anima, riacquista la salute del corpo" (DS 1696). L'unzione non sempre provoca una guarigione fisica. Dobbiamo ribadire tuttavia che l'effetto corporale si verifica più spesso di quanto si crede. È vero che la guarigione completa, nel senso di un miracolo, si riscontra raramente, ma non bisogna dimenticare che il "miracolo" è anche una guarigione in seguito alle cure mediche, quando cioè Dio agisce attraverso il medico per esaudire la preghiera di fede che viene rivolta a lui. Oltretutto, un miglioramento delle condizioni fisiche del malato in seguito all'unzione è una realtà innegabile che avviene spesso. In forza del legame psico-somatico tra corpo e anima, il malato, quando si apre pieno di fiducia a Dio, è in grado di sperimentare un sorprendente rinvigorismento del suo fisico.

### **3. La remissione dei peccati**

Qualora, dice Gc 5,15, il malato avesse commesso dei peccati, questi gli saranno perdonati in virtù dell'azione ecclesiale (l'unzione e la preghiera). Il condizionale rivela che l'unzione non mira principalmente alla remissione dei peccati ma anzitutto alla persona dell'ammalato; è finalizzata anche alla remissione dei peccati in quanto appartengono alla situazione del malato. La remissione dei peccati presuppone la collaborazione del malato e quindi il desiderio del sacramento della penitenza, come suggerisce il successivo invito di Giacomo a confessare i peccati. Nella situazione normale il peccatore (che ha commesso dei peccati gravi) avrebbe dovuto sottoporsi a una penitenza per essere riconciliato. Lo stato della malattia però non lo consente; per questo i peccati vengono perdonati senza una previa penitenza, sostituita in tal caso dal dolore e dalla sofferenza fisica del peccatore malato.

La chiesa ha preso lentamente coscienza del rapporto fra l'unzione e la remissione dei peccati. Nonostante l'evidenza del passo di Giacomo, questo effetto non era molto sentito nel periodo patristico.

Il concilio di Trento menziona al primo posto la remissione dei peccati. "L'unzione lava i peccati, se ve ne fossero ancora da espiare, e ciò che resta del peccato (*reliquias peccati*)" (DS 1696). Per colui poi che si trova in stato di peccato, l'unzione può causare la pura e semplice cancellazione dei peccati commessi e non perdonati ancora in via sacramentale, qualora cioè il ricorso al sacramento della penitenza si fosse rivelato

---

<sup>75</sup> Cf. Z. Alszeghy, "L'effetto corporale dell'Estrema Unzione", *Greg* 38 (1957) 385-405.

impossibile (quando il malato è privo di coscienza oppure si trova nell'errore circa i propri peccati). La remissione dei peccati tuttavia si riferisce principalmente alle conseguenze debilitanti, rimaste nel peccatore in seguito al suo peccato e chiamate *reliquiae peccati*. In questo modo il sacramento dell'unzione viene in soccorso al malato nella sua situazione esistenziale, lo rende libero dalle cose che lo assillano e non gli consentono di raggiungere la comunione perfetta con Dio.

La remissione dei peccati non riguarda solo la colpa, ma si estende pure all'estinzione delle sue conseguenze. La malattia diventa quindi un'opera di soddisfazione per le pene temporali del peccato. La loro estinzione non vuol dire tuttavia che l'unzione dia automaticamente il diritto all'ingresso nel paradiso senza dover passare attraverso la purificazione del purgatorio. Ciò è possibile ma non in modo assoluto e neppure va attribuito soltanto al sacramento dell'unzione (anche gli altri sacramenti vi concorrono: penitenza, eucaristia, come pure la preghiera della chiesa). Altrimenti ci troveremmo di fronte a una magia. La salvezza eterna non è un diritto su cui si può contare assicurandosi ad es. la recezione del sacramento dell'unzione prima di morire, ma resta sempre un dono dell'amore infinito di Dio e un effetto della libertà umana.

Riassumendo la riflessione sugli effetti del sacramento dell'unzione possiamo dire che in corrispondenza "alla volontà di Dio e alla salvezza dell'ammalato, il sacramento conduce o alla guarigione dell'ammalato o gli conferisce la forza per sopportare una malattia che per lui è una nuova via di salvezza: mediante l'unione con la passione di Gesù e, se questa è la volontà di Dio, anche in una totale, estrema dedizione a Dio, che trasforma il suo morire in un autentico morire cristiano"<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Auer - Ratzinger, *I sacramenti della chiesa*, 279.

## Capitolo IV

### SEGNO SACRAMENTALE DELL'UNZIONE DEGLI INFERMI

Il testo di Gc 5,14-15 offre una descrizione completa degli elementi costitutivi del segno sacramentale. “Con queste parole – osserva il concilio di Trento –, così come la chiesa ha imparato dalla tradizione apostolica, trasmessa di mano in mano, [l’apostolo] insegna la materia, la forma, il ministro proprio... di questo salutare sacramento” (DS 1695). Il quarto elemento è costituito, ben inteso, dal soggetto che è il malato.

#### 1. Materia e forma dell'unzione

Seguendo fedelmente il dettato biblico, la chiesa ha sempre ritenuto come indispensabile per l’amministrazione del sacramento degli infermi l’unzione con olio, accompagnata da una preghiera.

##### a) La materia

La materia dell’unzione è “*l’olio d’oliva benedetto dal vescovo*” (DS 1324). Di regola viene usato l’olio estratto dalle olive ma, qualora mancasse, si può ricorrere a *qualunque olio vegetale*. La consacrazione dell’olio degli infermi ha luogo ogni anno il giovedì santo. Comunque si prevede anche, in caso di necessità, una benedizione dell’olio per il suo uso sacramentale (con una speciale preghiera che si trova nel rituale), impartita dal sacerdote prima di amministrare il sacramento.

Nell’antichità l’olio consacrato (la *materia remota*) veniva spalmato (la *materia proxima*) sul corpo del malato nei punti che corrispondono ai sensi fondamentali dell’uomo (occhi, orecchie, naso, bocca, mani e piedi). L’aspetto formale di questa unzione è di origine antica e in parallelo con l’unzione effettuata nella cresima; la menziona già Cirillo di Gerusalemme. Il concilio di Firenze ha precisato che il malato

deve essere unto in queste parti: negli occhi, per la vista, nelle orecchie, per l’udito, nelle narici, per l’odorato, nella bocca, per il gusto e la parola, nelle mani, per il tatto, nei piedi, per il movimento, nei reni, per il piacere che lì risiede (DS 1324).

Necessaria, per la validità, è *una reale unzione del corpo*. Il nuovo rito contempla soltanto una doppia unzione della fronte e delle mani, le parti del corpo che simboleggiano rispettivamente il pensiero e l’azione. Comunque, nel caso di necessità è sufficiente un’unica unzione fatta sulla fronte oppure, in presenza di gravi lesioni del capo, su altre parti del corpo.

Il significato dell’unzione con l’olio benedetto viene spiegato dal concilio di Trento: “l’unzione rappresenta in modo perfetto la grazia dello Spirito santo da cui l’anima dell’ammalato viene unta invisibilmente” (DS 1695).

##### b) La forma

È costituita in senso stretto da una preghiera che accompagna o segue immediatamente l’unzione. La forma della preghiera ha subito cambiamenti lungo i secoli. Si tratta di un

esercizio, da parte della chiesa, del suo potere sui sacramenti. L'importante dal punto di vista dommatico è che nella preghiera venga espresso in qualche modo il senso del sacramento, così come appare nel passo della Lettera di Giacomo.

Secondo il nuovo rito (1972), la forma (ossia la formula a carattere deprecativo) dell'unzione degli infermi viene pronunciata una sola volta ed è la seguente:

Per questa santa unzione e per la sua piissima misericordia ti aiuti il Signore con la grazia dello Spirito santo (Amen). E liberandoti dai peccati, ti salvi e nella sua bontà ti sollevi (Amen).

È raccomandato dividere la formula in due parti in modo da pronunciare la prima parte mentre si fa l'unzione sulla fronte e la seconda mentre si unge le mani.

Rispetto alla formula antica, usata nella chiesa latina dal concilio di Firenze in poi, si nota un cambiamento di contenuto. Nel passato veniva ricordata soltanto la remissione dei peccati, ora invece viene fatta una menzione esplicita della grazia proveniente dallo Spirito santo e si pone l'accento sui due effetti complementari di guarigione, interna ed esterna. Questa formulazione rispetta maggiormente l'ordine di idee della Lettera di Giacomo, anche per quanto riguarda la forma linguistica ("salvare" e "sollevare" sono i due verbi che ricorrono in Gc 5,15).

Va tenuto presente però che la "preghiera di fede" non si esaurisce nella sola formula dell'amministrazione del sacramento dell'unzione, ma comprende anche la preghiera di consacrazione e di lode fatta (precedentemente) sull'olio e l'intercessione in favore del malato fatta dal ministro e dalla comunità ecclesiale che partecipa al rito.

## **2. Ministro e soggetto dell'unzione**

Come tutti i sacramenti, l'unzione degli infermi è una celebrazione liturgica e comunitaria, a prescindere dal luogo in cui si svolge (in chiesa, in famiglia, nell'ospedale). La parte strettamente sacramentale dell'unzione comprende in linea di principio i seguenti elementi: «i presbiteri della chiesa» (Gc 5,14) impongono – in silenzio – le mani ai malati; pregano sui malati nella fede della chiesa: è l'epiclesi propria di questo sacramento; quindi fanno l'unzione con l'olio, benedetto, possibilmente, dal vescovo" (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1519).

### *a) Il ministro*

"Soltanto i sacerdoti (vescovi e presbiteri) sono i ministri dell'unzione degli infermi" (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1516). Secondo Gc 5,14, il ministro dell'unzione è il presbitero (anziano). Si tratta di un presidente deputato e consacrato della comunità. Nei tempi apostolici non esisteva ancora la divisione tripartita del ministero ordinato (vescovo, presbitero, diacono) e quindi nel passo di Giacomo il presbitero non è ancora contraddistinto dal vescovo.

Nel primo intervento pontificio sull'argomento dell'unzione degli infermi – la lettera di papa Innocenzo I al vescovo Decenzio di Gubbio (416) – viene spiegato il senso di Gc 5,14: l' "anziano" si riferisce sia al presbitero che al vescovo. "Il motivo per cui si parla dei sacerdoti è che i vescovi, impediti da altre occupazioni, non possono recarsi

presso tutti i malati” (DS 216). Questa spiegazione non concerne però propriamente il tempo apostolico ma la situazione storica della chiesa del V s. Innocenzo precisa inoltre che la consacrazione dell’olio è riservata al vescovo, mentre il conferimento viene fatto dal vescovo, dai presbiteri e anche dai fedeli stessi: “consacrato dal vescovo, è permesso usarne non solo ai sacerdoti, ma anche a tutti i cristiani, per fare l’unzione nelle loro necessità personali o in quelle dei loro cari”. Ciò presuppone che i fedeli avessero presso di sé l’olio consacrato. Questa usanza non entra in concorrenza con la visita che il vescovo o i presbiteri possono fare nella casa del malato e ungerlo<sup>77</sup>.

Alcuni secoli dopo il concilio di Firenze segna una restrizione rispetto al dettato della lettera di Innocenzo I, menzionando unicamente il sacerdote (che a quel tempo indicava il presbitero e non il vescovo) quale ministro proprio dell’unzione (DS 1325). Ciò è dovuto a una visione ancora incompleta del sacramento dell’ordine in cui non viene contemplata la presenza del grado episcopale. La successiva definizione del concilio di Trento conferma la necessità di un ministro ordinato mediante l’imposizione delle mani (1Tm 4,14), offrendo così una spiegazione integrale del significato dei “presbiteri della chiesa”.

Ministri propri di questo sacramento sono i presbiteri della chiesa, nome con cui si devono intendere, in questo passo, non i più anziani o i più ragguardevoli del popolo, ma i vescovi o i sacerdoti da essi regolarmente ordinati (DS 1697; cf. 1719).

Questo pronunciamento si rivolge contro la dottrina dei protestanti che intendevano gli “anziani”, di cui parla Giacomo, nel senso stretto e letterale: gli uomini più anziani della comunità cristiana o coloro che vi hanno maggior influsso.

Il plurale “presbiteri” riflette la struttura antica della chiesa apostolica; al vertice di ogni comunità si trova non uno solo ma parecchi presbiteri. Le chiese orientali mantengono tuttora la prescrizione di Giacomo e nell’amministrazione dell’unzione degli infermi richiedono la presenza di un corpo ministeriale (almeno due o tre presbiteri), eccezion fatta per i casi particolari (allora basta un solo presbitero)<sup>78</sup>. Invece nella chiesa latina si è diffusa fin dal medioevo la prassi che esige la presenza di un solo ministro<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> L’unzione in quanto *somministrazione dell’olio consacrato da parte dei laici* è in parallelo con *l’eucaristia distribuita dai laici*. Era una prassi comune nei primi secoli. Con la successiva comprensione del segno sacramentale dell’unzione (dalla consacrazione dell’olio da parte del vescovo si passò al rito vero e proprio, costituito dalla preghiera di fede e dall’unzione), cambiò anche la sua relazione con il ministro che d’ora in poi può essere soltanto quello ordinato.

<sup>78</sup> Si tenga presente che, come nel caso dell’eucaristia e della penitenza, anche per quello dell’unzione degli infermi è consentito ai cattolici di ricorrere, ogniqualvolta la necessità o la vera utilità spirituale lo richieda, ad un ministro delle chiese orientali (cf. OE 26; UR 8; Codice di Diritto Canonico c. 844). Su questa problematica vedi G. Galitis, “Le problème de l’intercommunion sacramentelle avec non-Orthodoxes d’un point de vue Orthodoxe. Étude biblique et ecclésiologique”, *Istina* 14 (1969) 197-219; M. Brogi, “‘Communicatio in sacris’ tra cattolici e cristiani orientali non cattolici”, *Ant* 53 (1978) 170-193; “Ulteriori possibilità di ‘communicatio in sacris’”, *Ant* 60 (1985) 459-477; P. Gefael, “Il nuovo Direttorio ecumenico e la ‘communicatio in sacris’”, *Ius Ecclesiae* 6 (1994) 259-279.

<sup>79</sup> Per la questione del ministro cf. P. Rouillard, “Le ministre du sacrement de l’onction des malades”, *NRTh* 101 (1979) 395-402.

## b) Il soggetto

Il soggetto dell'unzione degli infermi è *un battezzato gravemente ammalato*. La lettera di Innocenzo I, commentando il passo di Gc 5,14-15, precisa che si tratta dei “fedeli malati”, per cui sono esclusi i catecumeni (ancora non cristiani) o i battezzati penitenti (esclusi dall'eucaristia e da altri sacramenti fino alla riconciliazione).

Dal medioevo in poi si comincia a parlare di un malato mortalmente grave. Il concilio di Firenze dichiara che “questo sacramento deve essere amministrato solo a un infermo di cui si teme la morte” (DS 1324). Da questa riduzione, per la quale il conferimento dell'unzione veniva limitato soltanto a coloro che erano in punto di morte (moribondi), è nato il nome “Estrema Unzione”. Successivamente il concilio di Trento toglierà questa restrizione, pur conservando la validità del caso-limite.

Questa unzione deve essere amministrata ai malati, specialmente a quelli così gravi da sembrare in fin di vita: per questo si chiama il sacramento dei moribondi (DS 1698).

La posizione del concilio di Trento, sebbene con una significativa modifica, consacra ufficialmente la riflessione teologica di s. Tommaso. Il soggetto principale dell'unzione è il malato sul punto di uscire dalla vita; per questo motivo il sacramento porta il nome “degli uscenti” / moribondi<sup>80</sup>.

Non sembra tuttavia che la malattia di cui parla Giacomo debba intendersi necessariamente nel senso terminale. Del resto, lo stesso concilio di Trento condivide l'antica tradizione liturgica: in virtù dell'unzione, “se ciò può giovare alla salvezza dell'anima, [il malato] riacquista la salute del corpo” (DS 1696). Bisogna poi ricordare che lo stato della medicina medievale non consente di vedere nel pronunciamento conciliare una dottrina assoluta.

Il concilio Vaticano II corregge giustamente la contrazione della prassi di conferimento dell'unzione degli infermi, avvenuta lungo la storia, e raccomanda un ritorno all'idea teologica delle origini. In più si parla anche della vecchiaia, che non è una malattia in sé, ma può ben paragonarsi ad essa.

L'unzione degli infermi non è il sacramento soltanto di coloro che sono in fin di vita. Perciò il tempo opportuno per riceverla si ha già certamente quando il fedele, per malattia o per vecchiaia, incomincia ad essere in pericolo di morte (SC 73).

Si richiede che il *soggetto dell'unzione* sia – nel caso normale – *cosciente*. Ciò è dovuto al fatto che questo sacramento rappresenta “il perfezionamento della penitenza” (DS 1694), la quale viene amministrata soltanto a coloro che hanno l'uso di ragione. Ma fin dal medioevo si è diffusa la prassi di amministrare l'unzione anche ai malati in stato di incoscienza. Oggi l'amministrazione di questo sacramento sotto condizione è consentita qualora esista un reale dubbio circa la morte intervenuta.

La motivazione teologica è qui analoga a quella che spiega il battesimo dei bambini. Si presume che nello stato d'incapacità, il credente malato non pone ostacolo a un atto eseguito secondo l'intenzione di Cristo e della chiesa; nel malato permane la volontà di pentimento e di penitenza come pure quella di voler ricevere virtualmente questo sacra-

---

<sup>80</sup> “Se il sacramento dell'unzione degli infermi è conferito a tutti coloro che soffrono di malattie e di infermità gravi, a maggior ragione è dato a coloro che stanno per uscire da questa vita (“in exitu vitae constituiti”), per cui lo si è anche chiamato «sacramentum exeuntium»” (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1523).



mento (non avendo cioè, almeno, in precedenza affermato il contrario) in un momento particolarmente grave. Difficile giudicare il grado di pentimento in un uomo incosciente e solo a partire dai suoi atti esteriori compiuti nel passato. In via di massima si può supporre, come virtualmente pentito, un cristiano che non si sia gloriato delle proprie azioni cattive rimanendo sempre aperto, perlomeno in modo implicito, all'azione di Dio.

Dato che la malattia può costituire uno stato passeggero, *l'amministrazione dell'unzione è ripetibile* ogniqualvolta un cristiano si trovi in questa situazione esistenziale.

Se un malato che ha ricevuto l'unzione riacquista la salute, può, in caso di un'altra grave malattia, ricevere nuovamente questo sacramento. Nel corso della stessa malattia il sacramento può essere ripetuto se si verifica un peggioramento. È opportuno ricevere l'unzione degli infermi prima di un intervento chirurgico rischioso. Lo stesso vale per le persone anziane la cui debolezza si accentua (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1515).

È ovvio che il motivo dell'unzione non rappresenta un male temporaneo, guaribile in breve tempo (una banale influenza), oppure un intervento medico che si presume non comporti grosse complicazioni (estrazione di un dente).

## Bibliografia

- Alszeqhy Z., "Carità ecclesiale nella penitenza cristiana", *Greg* 44 (1963) 5-31.
- "L'unzione degli infermi", *CivCatt* 124 (I 1973) 319-328.
- "Confessione dei peccati", in G. Barbaglio - S. Dianich (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1982, 165-184, 1831-1841.
- "L'unzione degli infermi. Aspetto antropologico", *Communio* 70 (1983) 8-15.
- Auer J. - Ratzinger J., *I sacramenti della chiesa* (Piccola dogmatica cattolica 7), Assisi 1989<sup>2</sup>, 157-259 [la penitenza], 263-284 [l'unzione].
- Béraudy R., "Le sacrement des malades", *NRTh* 106 (1974) 600-634.
- Catechismo della chiesa cattolica*, Città del Vaticano 1992, Parte seconda Sez. seconda cap. II art. 4 §§ 1422-1489: "Il sacramento della penitenza e della riconciliazione"; art. 5 §§ 1499-1532: "L'unzione degli infermi".
- Collo C., *Riconciliazione e penitenza. Comprendere, vivere, celebrare* (Universo Teologia 18), Cinisello Balsamo (Milano) 1993.
- Communio* 71 (1983): "Redenzione e riconciliazione".
- Concilium* 1 (1971): "L'amministrazione sacramentale della riconciliazione".
- Galtier P., "Les canons pénitentiels de Nicée", *Greg* 29 (1948) 288-294.
- Guzzetti G.B., "Il dono del sacramento della penitenza. Il contenuto dogmatico", *RivClerIt* 64 (1983) 707-713.
- Haring N.M., "Historical Notes on the Interpretation of John 13:10", *CBQ* 13 (1951) 355-380.
- Mannucci V., "Spunti per una teologia della riconciliazione nei Sinottici e in Giovanni", *BeO* 25 (1983) 145-153.
- Martinez G., "Perspectivas histórico-teológicas del sacramento de la Penitencia", *Ant* 56 (1981) 86-100.
- Martinez Sierra A., "Estructura escatológica del sacramento de la reconciliación", *EstAgust* 12 (1977) 129-146.
- Medusa L., "Discorso introduttivo al Sacramento della Penitenza", *Asprenas* 19 (1982) 13-39.
- Rigaux B., "*Lier et délier. Les ministères de réconciliation dans l'Église des Temps apostoliques*", *La Maison-Dieu* n. 117 (1974) 86-135.
- RivLiturg* 70 (1983) fasc. 4: "La Penitenza. Un sacramento difficile sotto inchiesta".
- Rondet H., "Extrême-Onction", *DSp* IV,2 (1961) 2189-2200.
- Rordorf W., "La rémission des péchés selon la Didachè", *Irén* 46 (1973) 283-297.
- Sales E., "L'unzione degli infermi, sacramento della vita donata", *Communio* 70 (1983) 16-24.
- Testa E., *L'huile de la foi. L'onction des malades sur une lamelle du Ier siècle* (SBF. Collectio Minor 3), Jérusalem 1967.
- Ubbiali S., "La teologia della unzione per gli infermi", *Teologia* 10 (1985) 259-271.
- "Penitenza. Unzione degli infermi", *ScCatt* 114 (1986) 565-571.
- Ziegenaus A., "Il sacramento della penitenza", in H. Luthe (ed.), *Incontrare Cristo nei sacramenti. Sussidio teologico per una pastorale sacramentaria*, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, 257-292.

### **Documenti del magistero:**

Congregazione per i Religiosi, Decreto *Dum canonicarum legem* sul sacramento della penitenza soprattutto presso le religiose 8-XII-1970 (EV 3: nn. 2895-2902).

Congregazione per il Culto Divino, Decreto *Reconciliationem* sul nuovo rito della penitenza 2-XII-1973 (EV 4: nn. 2673-2729).

Congregazione per i Sacramenti e il Culto Divino, Lettera circolare *In quibusdam ecclesiae partibus* sulla confessione e prima comunione dei fanciulli 3-III-1977 (EV 6: nn. 166-175).

CTI, Documento *Versöhnung und Buße* sulla riconciliazione e penitenza 29-VI-1983 (EV 9: nn. 297-361).

Giovanni Paolo II, Lettera *Hae litterae* sulla riconciliazione e la penitenza nella missione della chiesa 25-I-1983 (EV 8: nn. 533-544).

- Adhortatio apostolica post-sinodale *Reconciliatio et paenitentiae* sulla riconciliazione e la penitenza nella missione della chiesa 2-XII-1984 (EV 9: nn. 1075-1207).
- Lettera apostolica (in forma di *Motu proprio*) *Misericordia Dei* su alcuni aspetti della celebrazione del sacramento della penitenza del 7-IV-2002.

Paolo VI, Costituzione apostolica *Paenitemini* sulla disciplina penitenziale 17-II-1966 (EV 2: nn. 625-654).

Sinodo dei Vescovi (Segreteria), “*Instrumentum laboris*” *La riconciliazione e la penitenza nella missione della chiesa* 25-I-1983 (EV 9: nn. 1-123).

Sinodo dei Vescovi, Nuntius *Cor hominum* sul sacramento della riconciliazione segno della misericordia di Dio 25-X-1983 (EV 9: nn. 413-416).

# Indice

INTRODUZIONE .....	1
--------------------	---

## IL SACRAMENTO DELLA PENITENZA

### Parte prima: Evoluzione storica

CAPITOLO I: IL MISTERO DEL PECCATO .....	3
1. Il mistero di Cristo: rivelatore del mistero del peccato .....	4
2. Il peccato e l'azione umana .....	5
3. Le dimensioni del peccato .....	6
a) Dimensione teologica .....	6
b) Dimensione socio-ecclesiale .....	7
c) Dimensione personale .....	8
2. Le distinzioni del peccato o dello stato del peccatore .....	9
CAPITOLO II: FONDAMENTI BIBLICI DELLA PENITENZA .....	10
1. Riconciliazione nell'AT .....	10
a) La prassi penitenziale nell'AT .....	10
b) La prassi penitenziale nel giudaismo antico .....	12
2. Il messaggio penitenziale di Gesù .....	13
a) La predicazione della conversione .....	13
b) Il perdono dei peccati .....	14
3. Il potere di legare e di sciogliere .....	15
4. Il potere di rimettere e di ritenere i peccati .....	17
5. Il peccato irremissibile .....	18
6. La prassi penitenziale della chiesa apostolica .....	20
CAPITOLO III: LO SVILUPPO STORICO DEL SACRAMENTO DELLA PENITENZA .....	26
1. La nascita e l'evoluzione della penitenza canonica (I-VI s.) .....	26
2. L'inizio della penitenza privata (VII-XI s.) .....	29

3. L'affermarsi della forma attuale di penitenza (dal XII s.) .....	31
---	----

## Parte seconda: Visione sistematica

CAPITOLO IV: LA PENITENZA COME SACRAMENTO .....	34
1. La sacramentalità della penitenza .....	34
2. La necessità alla salvezza .....	36
3. Il potere diretto di remissione di tutti i peccati .....	36
4. La struttura giudiziaria del sacramento della penitenza .....	38
5. La penitenza nell'economia sacramentale .....	39
a) La penitenza e il battesimo .....	39
b) La penitenza e l'eucaristia .....	40
c) La penitenza e l'unzione degli infermi .....	42
CAPITOLO V: EFFETTI DELLA PENITENZA .....	43
1. La riconciliazione con Dio .....	43
a) La remissione dei peccati .....	43
b) La santificazione .....	44
2. La riconciliazione con la chiesa .....	45
CAPITOLO VI: IL SEGNO SACRAMENTALE DELLA PENITENZA .....	48
1. Materia e forma della penitenza .....	48
a) La materia .....	48
La contrizione-il dolore .....	49
La confessione personale dei peccati .....	51
La penitenza-soddisfazione .....	53
b) La forma .....	54
2. Ministro e soggetto della penitenza .....	55
a) Il ministro .....	55
b) Il soggetto .....	57
CAPITOLO VII: LE INDULGENZE .....	58
1. Evoluzione storica .....	58
2. Il valore teologico .....	59

## IL SACRAMENTO DELL'UNZIONE DEGLI INFERMI

CAPITOLO I: LE ORIGINI BIBLICHE DELL'UNZIONE DEGLI INFERMI .....	62
1. Il fenomeno della malattia .....	62
a) La malattia e il peccato .....	62
b) La guarigione come segno della salvezza divina .....	63
c) La guarigione e la fede .....	65
2. L'unzione degli infermi nella Scrittura .....	66
a) Il contesto biblico delle unzioni .....	66
b) Il testo di Gc 5,14-15 .....	67
CAPITOLO II: L'UNZIONE DEGLI INFERMI COME SACRAMENTO .....	71
1. Evoluzione storica .....	71
a) Il periodo patristico .....	71
b) Il medioevo .....	73
c) Il concilio di Trento e l'epoca contemporanea .....	76
2. L'istituzione da parte di Cristo .....	77
3. La necessità per la salvezza .....	79
CAPITOLO III: EFFETTO DELL'UNZIONE DEGLI INFERMI .....	80
1. La guarigione spirituale .....	80
2. La guarigione corporale .....	81
2. La remissione dei peccati .....	82
CAPITOLO IV: IL SEGNO SACRAMENTALE DELL'UNZIONE DEGLI INFERMI .....	84
1. Materia e forma dell'unzione .....	84
a) La materia .....	84
b) La forma .....	84
2. Ministro e soggetto dell'unzione .....	85
a) Il ministro .....	85
b) Il soggetto .....	87
BIBLIOGRAFIA .....	89
INDICE .....	91