

## I SACRAMENTI DI GUARIGIONE

### Presentazione

Il catechismo della Chiesa cattolica colloca la Penitenza e l'Unzione dei malati nel gruppo dei Sacramenti di guarigione, (1211, 1420, 1421) che vengono in aiuto della debolezza *dell'homo viator*, l'uomo «in cammino», quello che ha ricevuto la vita nuova di Cristo, ma ancora la porta «in vasi di creta» (2Cor 4,7), in modo che può essere indebolita e persino perduta a causa del peccato. È il dramma dell'uomo in cammino, «*simul iustus et peccator*», che deve prendere «ogni giorno» (Lc 9,23) la sua croce e seguire Cristo. Un cammino in lotta contro forze avverse: il mondo, il demonio e la propria debolezza, segnato quindi dalla dialettica tra il peccato e la grazia; ma un cammino nel quale Cristo «è sempre con noi, fino alla fine dei tempi» (Mt 28,20) nella sua Chiesa, e «ha vinto il mondo» e il «principe di questo mondo» (Gv 12,3; 16,11). Queste debolezze o fragilità sono di due ordini: morali, che portano al peccato; e fisiche, che portano alla morte; ma la grazia di Dio può fare di queste debolezze proprio l'occasione «perché si manifesti la gloria di Dio», come disse Gesù del cieco nato e di Lazzaro (cfr. Gv 9,3; 11,4). Giacché la forza di Dio si manifesta nella debolezza (cfr. 2Cor 12,9). Così, nella Chiesa, di fronte alla debolezza morale e al peccato del battezzato, abbiamo la Penitenza (o Riconciliazione), il sacramento della seconda (o successive) opportunità: restituisce la grazia se perduta, l'aumenta se diminuita. Di fronte alla debolezza fisica e alla prospettiva della morte, abbiamo l'Unzione, come guarigione della debolezza spirituale conseguenza della debolezza fisica, non esclusa la possibilità di guarigione fisica, sebbene non miracolosa.

## IL SACRAMENTO DELLA PENITENZA

Come viene chiamato questo sacramento? (dal Catechismo della Chiesa Cattolica)

1423 È chiamato sacramento della Conversione poiché realizza sacramentalmente l'appello di Gesù alla conversione, il cammino di ritorno al Padre da cui ci si è allontanati con il peccato. È chiamato sacramento della Penitenza poiché consacra un cammino personale ed ecclesiale di conversione, di pentimento e di soddisfazione del cristiano peccatore.

1424 È chiamato sacramento della Confessione poiché l'accusa, la confessione dei peccati davanti al sacerdote è un elemento essenziale di questo sacramento. In un senso profondo esso è anche una «confessione», riconoscimento e lode della santità di Dio e della sua misericordia verso l'uomo peccatore. È chiamato sacramento del Perdono poiché, attraverso l'assoluzione sacramentale del sacerdote, Dio accorda al penitente «il perdono e la pace». È chiamato sacramento della Riconciliazione perché dona al peccatore l'amore di Dio che riconcilia: «Lasciatevi riconciliare con Dio» (2 Cor 5,20). Colui che vive dell'amore misericordioso di Dio è pronto a rispondere all'invito del Signore: «Va' prima a riconciliarti con il tuo fratello» (Mt 5,24).

## I. LA PENITENZA NELLA SACRA SCRITTURA

### 1. Antico Testamento

L'AT ci mostra l'uomo come peccatore davanti a Dio, e l'atteggiamento di Dio di fronte al peccato e al peccatore. Dio è fedele alla sua alleanza. Il castigo è pedagogico, è una chiamata al ritorno. Inoltre, presenta degli elementi di pratica penitenziale che ritroveremo in parte nel sacramento cristiano della penitenza.

#### Introduzione all'AT

##### *La penitenza come fenomeno naturale*

L'uomo, sin dall'inizio della sua storia ha voluto riparare per il male fatto, ma non sempre ha avuto molto chiaro il concetto di peccato e di perdono; infatti, vediamo per la storia delle religioni che

spesso il male viene considerato frutto d'inavvertenza, d'ignoranza, del destino cieco, della naturale decadenza dei costumi, della lontananza ontologica dal divino... Colpa volontaria e finitudine involontaria vengo spesso confuse, e non sempre ci si rapporta a un Dio personale, ma si concepisce il peccato come una trasgressione delle leggi dell'universo o della società, e la penitenza come un modo di ristabilire questo ordine infranto, concepito però come qualcosa di esterno alla persona e alle sue decisioni o atteggiamenti.

#### *Concetto pagano di peccato e penitenza*

Nella mentalità religiosa pagana, il comportamento dell'uomo è soggetto ai determinismi ciclici dell'"eterno ritorno". In questi cicli, l'armonia iniziale dell'universo viene infranta, per un processo di degenerazione inevitabile con il trascorrere del tempo, e richiede una riparazione, per tornar all'ordine primigenio, il quale tornerà a infrangersi, e così via. Normalmente il sorgere del male fisico: malattia, calamità, ecc... viene interpretato come segno dell'esistenza di un male morale che bisogna riparare. Questa mentalità si trova parzialmente anche nell'Antico Testamento e rimane ai tempi di Gesù (cfr. l'episodio del cieco nato: Gv 9,2). Allora il peccato si concepisce come la violazione, volontaria o involontaria, di un "tabù" (qualcosa che è proibita per sola tradizione), o come violazione di un precetto morale (leggi dell'esistenza del individuo e della comunità), persino come offesa a un dio, ma coinvolto anche lui nell'inesorabile divenire cosmico. La penitenza (con confessione, suppliche, sacrifici di riparazione) è uno sforzo da parte dell'uomo per ristabilire la giustizia e quindi tornare allo stato originario. Non è tanto il recupero della persona ciò che conta ma la restaurazione dell'ordine cosmico.

#### *Concetto biblico di peccato e di penitenza*

Il concetto biblico di peccato e di penitenza parte da un rapporto personale di comunione di vita con Dio (Alleanza), stabilito liberamente dalla grazia di Dio, senza merito da parte dell'uomo, e liberamente infranto dall'uomo; questo rapporto personale non è statico come nel mito dell'eterno ritorno, ma di per sé tende verso una pienezza escatologica e pone l'uomo in stato di via, di cammino verso quella pienezza, mentre dura la sua vita sulla terra. La penitenza, conversione, riconciliazione... consiste nel ristabilire l'alleanza, in cui l'iniziativa corrisponde di nuovo a Dio, ma va accompagnata dalla collaborazione libera dell'uomo, resa possibile dalla stessa grazia. Nella Sacra Scrittura, la misericordia di Dio è l'espressione della sua fedeltà all'Alleanza, anche di fronte all'infedeltà dell'uomo. Il castigo o la sua minaccia vuole dire chiamata al ritorno, alla conversione, e viene accompagnata dalla promessa di una Nuova Alleanza, che metterà l'uomo di nuovo en cammino verso la pienezza del rapporto con Dio. Il castigo è anche chiamata, perché nel fare provare la propria indigenza, risveglia la nostalgia della situazione anteriore (cfr. parabola del padre che ha due figli)

Già sin dall'inizio (cfr. capitoli 1-3 della Genesi) si parte da una situazione di alleanza, di comunione, di condivisione di vita: Dio dona all'uomo l'essere, e persino condivide qualcosa della sua vita divina con lui. L'uomo è chiamato a rispondere a Dio in gratitudine, in un dialogo di donazione: donazione di sé, donazione delle cose, manifestato nella comunione con i fratelli. Il peccato è la rottura dell'alleanza: il peccatore, sollecitato dallo spirito del sospetto, si sottrae alla mutua appartenenza con Dio. Ma così facendo, affronta il proprio niente, la propria autodistruzione, e avviene la rottura dei rapporti di comunione con i fratelli. Allo stesso tempo, continua a sentire la chiamata di Dio: «Dove sei?» «Dov'è il tuo fratello?». Dio non lo abbandona, ma cerca di ricuperarlo, non ha perso tutto il valore ai suoi occhi, né vuole rompere la sua alleanza per sempre. È una chiamata dolorosa, perché lo fa rendersi conto del proprio niente, ma amorevole, in quanto suscita la nostalgia del bene perduto. Resistere a questa chiamata provoca un più grande dolore, è l'inizio dell'inferno; rispondere è l'inizio della conversione. Il riconoscimento e il dolore per il peccato insieme al desiderio del ritorno, con la susseguente richiesta di perdono e la volontà di

riparare, si manifesta in diversi atti di penitenza, a cui pone l'ultimo sigillo e pienezza il perdono di Dio. Nessuno supera il peccato da solo, ma sempre in rapporto con Dio, il quale continua a essere la fonte della conversione e il perdono, senza togliere, però la necessaria collaborazione dell'uomo, resa possibile dal dono di Dio, e la mediazione dei fratelli, costituiti da Dio in comunità di salvezza. Questo intervento del potere/amore infinito di Dio risolve il problema che di solito affronta il paganesimo e che si trova alla base dell'"eterno ritorno" o della mitologia della reincarnazione, vale a dire, l'impossibilità di una riparazione semplicemente umana: «Troppo grande è la mia colpa per ottenere perdono» dice Caino (Gn 4,13). Come cancellare il passato? il bene non fatto resta non fatto, il passato passa, ma continua a condizionare il presente... E poi, non è l'amore un Dio infinito ad essere offeso? Soltanto il potere/amore infinito di Dio può cancellare il peccato, e soltanto Dio può coinvolgere l'essere umano in questo potere/amore, e questo si realizzerà nell'Incarnazione e il Mistero pasquale di Cristo.

La penitenza nella Bibbia si pone in una visione equidistante da:

- una concezione cosmica e impersonale, in fondo fatalista, in cui l'uomo si vede trascinato da forze inesorabili.
- una concezione antropocentrica individualista, in cui l'uomo affronta un'impossibile riparazione di se stesso - ormai segnato da un passato incancellabile - e delle conseguenze del peccato che scappano al suo controllo.

Il potere/amore infinito di Dio, da una parte salva la persona, le dona un cuore nuovo, coinvolge la sua libertà, la rende capace di rapporti nuovi con Lui, con gli altri, con le cose; e dall'altra, è capace di trarre bene dal male, offrendo la prospettiva di una restaurazione finale, anche cosmica, in cui avrà dimora la giustizia.

## 1. Dottrina penitenziale

### a. L'idea biblica di peccato

L'idea di peccato viene impostata nel contrasto tra male (ra') e bene (tob). L'uomo, a partire da una certa età, è capace di scegliere tra il male e il bene, cfr. Dt 30,15-20:

15 Vedi, oggi ti ho proposto la vita e la felicità, la morte e la sventura; 16 perciò ti ordino oggi di amare il Signore tuo Dio, di camminare per le sue vie e di osservare i suoi precetti, i suoi ordini e i suoi decreti; allora tu vivrai, ti moltiplicherai, e il Signore tuo Dio ti benedirà sulla terra verso la quale tu vai per conquistarla. 17 Ma se il tuo cuore si svia e non ascolti, se ti lasci trascinare e ti prostri davanti ad altri dèi e li servi, 18 oggi vi dichiaro: perirete di certo e non prolungherete i vostri giorni sulla terra verso la quale tu vai, attraversando il Giordano per conquistarla. 19 Prendo a testimoni contro di voi oggi il cielo e la terra: ti ho proposto la vita e la morte, la benedizione e la maledizione. Scegli la vita, perché viva tu e la tua discendenza, 20 amando il Signore tuo Dio, ascoltando la sua voce e aderendo a lui: perché lui è la tua vita e la lunghezza dei tuoi giorni; perché tu possa dimorare sulla terra che il Signore ha giurato ai tuoi padri, ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe di dare loro.

Ma non si tratta di concetti astratti, in riferimento a un ordine cosmico o alla natura umana come tale, ma sempre in rapporto con Dio. Fare il bene significa cercare Dio. Facendo il male, il peccato, l'uomo si oppone e rifiuta Dio, "fa ciò che è male ai suoi occhi". Nell'AT non c'è un termine astratto per la realtà del peccato. Ci sono diverse parole-immagine che dipingono l'attività o situazione dell'uomo che commette il male:

- "hata": «mancare il bersaglio», cioè, lasciare incompiuti i decreti di Dio;
- "pèsa": ribellarsi: infedeltà, sollevarsi contro Dio;
- "awon": deviare dal cammino tracciato da Dio, "andare per sentieri tortuosi", smarrirsi, allontanarsi da Dio, con il disordine e il rompimento della comunione che comporta.

Cfr. sl. 51 (Miserere) anche Dn 3,29: poiché noi abbiamo peccato, abbiamo agito da iniqui, allontanandoci da te, abbiamo mancato in ogni modo. Non abbiamo obbedito ai tuoi comandamenti...

Quest'ultima immagine è basilica per il concetto biblico di peccato e conversione, e mette in rilievo il senso dinamico dell'Alleanza come una situazione che tende a un compimento escatologico: la vita dell'uomo è un camminare insieme a Dio, come il popolo d'Israele per il deserto; la via è la legge di Dio, la condizione dell'Alleanza; deviare dal cammino è allo stesso tempo, tagliare i legami di comunione con Dio. Cfr. Dt 10,12-13; Mic 6,8. Ci sono altri termini, che esprimono pure le idee di sollevamento, infedeltà, trasgressione, deviazione, allontanamento, abbandono, prigionia... Nel giudaismo rabbinico intertestamentario, s'impose il termine "hobá", debito, che sarà ripreso da Gesù (ad esempio, nel Padre nostro). La realtà del peccato in quanto abbandono di Dio, provoca il sentimento di abbandono da parte di Dio. Dio si sente irritato a causa del peccato. Così si esprime il carattere di offesa personale a Dio che ogni peccato possiede. Ma allo stesso tempo si mette bene in rilievo che a fin dei conti è l'uomo a far male a se stesso ed è l'artefice del proprio castigo

Cfr. Ger 7,19: Forse che essi offendono me, oracolo del Signore, o non piuttosto se stessi a loro stessa vergogna?

In conclusione, l'idea di peccato è sempre presentata in modo esistenziale e religioso, nell'insieme dei rapporti tra l'uomo e Dio, della chiamata che Dio fa all'uomo all'alleanza con Lui, e non soltanto in riguardo alle esigenze di una natura umana, più o meno astrattamente considerata.

Cfr. Lv 19,2: Siate santi, perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo; 20,26: Sarete santi per me, poiché io, il Signore, sono santo e vi ho separati dagli altri popoli, perché siate miei.

#### *b. Impurità e peccato*

L'impurità rituale o legale viene a esprimere il senso della differenza infinita tra Dio e l'uomo e la difficoltà di comunicare con Lui. Si conserva ancora in certa misura la confusione tra finitudine e colpevolezza. Ma pian piano si perviene a capire che ciò che veramente separa l'uomo da Dio è il peccato. Ancora ai tempi di Cristo, però, la nozione d'impurità legale non si distingueva bene da quella di peccato. Ma già nell'Antico Testamento, la finitudine umana viene presentata come un motivo per la misericordia di Dio, quasi come una scusante per l'uomo.

Cfr. Sl 103, 13-14: «Come un padre ha pietà dei suoi figli, così il Signore ha pietà di quanti lo temono. Perché egli sa di che siamo plasmati, ricorda che noi siamo polvere».

#### *c. L'idea biblica di penitenza o conversione*

Lo sforzo per ritornare a YHWH nell'AT è designato con la forma verbale "shub" (ritornare; o la forma sostantivata "teshuvá": ritorno) che nei LXX viene tradotta con la parola greca "epistrephein", che ha il senso di cambiamento esterno della condotta. Pure con il termine "niham" (in greco "metanoiein") che significa il cambiamento interiore dell'atteggiamento. Da qui la distinzione tra penitenza interiore (compunzione, contrizione) e penitenza esteriore o opere di penitenza. Non sono termini equivalenti ma complementari, e s'implicano a vicenda.

#### *d. L'idea biblica di misericordia e perdono*

Solo Dio ha potere sul peccato e solo Lui può perdonare le offese che l'uomo commette. È contro di Lui che in ultim'analisi si pecca (cfr. sl 51: "contro di te solo ho peccato"). Il male si fa "ai suoi occhi": provoca il giudizio di Dio. Solo Dio ridona l'Alleanza con Lui.

La misericordia è l'attributo divino più visibile per l'uomo in questa vita, Viene simboleggiato dalle "spalle di Dio",

cfr. Es 34,6-7: «6 Il Signore passò davanti a lui e gridò: “Il Signore, il Signore, Dio di pietà e misericordia, lento all’ira e ricco di grazia e verità (hesed w’emet), 7 che conserva grazia per mille generazioni, sopporta colpa, trasgressione e peccato, ma senza ritenerli innocenti, che visita la colpa dei padri sui figli e sui figli dei figli fino alla terza e fino alla quarta generazione”».

Il testo viene ripreso da Dt 6,9-10, che pone però l’accento nella responsabilità individuale: la colpa dei padri non ricade più sui figli. «Riconoscete, dunque, che il Signore vostro Dio è Dio, il Dio fedele (emet), che mantiene la sua alleanza e benevolenza (hesed) per mille generazioni, con coloro che l’amano e osservano i suoi comandamenti; ma ripaga nella loro persona coloro che lo odiano, facendoli perire; non concede una dilazione a chi lo odia, ma nella sua stessa persona lo ripaga».

Una traduzione più esatta del versetto 6 sarebbe: «Il Signore passò davanti a lui proclamando: “Il Signore, il Signore, Dio misericordioso (raham) e pietoso (hanan), lento all’ira e ricco di grazia (hesed) e di fedeltà (emet)», qui troviamo la terminologia biblica della misericordia:

- “hanan”: Condiscendenza del signore sul suddito, che lo eleva e onora. Trova grazia ai suoi occhi.
- “hesed”: Benevolenza di chi ha fatto un patto e ci rimane fedele, quindi, pronto a riallacciare i rapporti, malgrado l’infedeltà della controparte.
- “raham”: Amore intimo della madre o del padre “per il figlio delle loro viscere”.

Dio è compassionevole e misericordioso. La definizione di Dio come «misericordioso» o «ricco in misericordia» attraversa la Sacra Scrittura; cfr. ad esempio: Es 34,6; Num 14,18; Sal 86,5; 103,8; 145,8; Ger 3,12; Is 57,16; Gio 4,2; Ef 2,4. Dio prende l’iniziativa nel richiamare l’uomo o il popolo alla penitenza e il perdono di Dio ha il potere di ricreare: purifica e dà un cuore nuovo all’uomo. Lui rende possibile il ritorno. Dio prende l’iniziativa: «Facci ritornare a te e noi ritorneremo» (Lam 5, 21; cfr. Ger 31,18b). Dio completa la conversione: «Ritornate a me e io tornerò a voi» (Mt 3, 17)

Terminologia del perdono:

- “machach” cancellare. Dio ha un libro in cui tutto è scritto (cf. Sal 9,6; 69, 29) dal quale cancella il peccato e non lo vede più.
- “kabas” lavare, e in modo intensivo, energico.
- “tahar” mondare, purificare. Si usa per la purificazione della lebbra, per le purificazioni rituali, ma anche per designare il perdono del peccato.

#### *e. Simbolica della riconciliazione*

A questo punto, allo stesso modo che per il peccato, possiamo osservare alcuni simboli che rendono l’idea della riconciliazione:

- Il cammino, la simbolica itinerante: allontanamento (smarrimento), esilio, ritorno, riammissione. Anche quella della caduta e il rialzarsi
- La guarigione, la simbolica medicinale: malattia, medicina, guarigione. Insieme con quella della macchia e della pulizia o purificazione. Persino con quella della morte e la risurrezione.
- Il giudizio, la simbolica giuridica: colpevolezza, penitenza (prigionia = esilio), perdono.
- Il debito, la simbolica economica: debito, pagamento, condono.
- La comunione, la simbolica familiare: rottura dei rapporti, richiesta di perdono, riconciliazione.
- La dimenticanza e il ricordo (ma dimenticanza colpevole, per mancanza di attenzione, d’interessamento) + memoriale.

È prevalso nella riflessione teologica (con fondamento nel Nuovo Testamento, come vedremo) quello del giudizio, ma va capito e completato alla luce di tutti gli altri: Dio è giudice, ma anche “go'el”, redentore, vendicatore, liberatore.

#### *f. La predicazione dei profeti; i Salmi*

I profeti sono il mezzo di cui Dio si avvale per chiamare alla penitenza. Hanno il compito di richiamare l'attenzione del popolo sui loro peccati affinché facciano penitenza. Allo stesso tempo, richiamano l'attenzione sulla bontà di Dio che non dimentica il suo popolo, e quindi lo esortano a ricordarsi di Dio. Nella loro predicazione insistono sull'incapacità dell'uomo di cambiare da solo, e insistono nella petizione a Dio di un cuore nuovo e purificato.

Il profeta *Osea* parla di Dio come sposo fedele all'alleanza sponsale, che cerca di recuperare la sposa che è stata infedele. Si noti che in *Osea*, come in altre libri della Scrittura, giustizia e diritto vengono associati all'amore e alla misericordia (cfr. Os 2,21). In Os 2,20, si presenta la riconciliazione come una nuova creazione, un ritorno all'armonia originaria. *Geremia* fa notare che la conversione a Dio si trova al di là degli sforzi umani, è una grazia, come abbiamo visto «Facci ritornare a te e noi ritorneremo» (31,18b; cfr. anche Lam 5, 20-21; Sal 80,4; 85,5. Dio promette di scrivere una nuova legge sul cuore dell'uomo nella Nuova Alleanza (cfr. 31,33). *Ezechiele* parla del carattere personale della conversione (cfr. 18, 20-22) e della necessità di un cuore nuovo e uno spirito nuovo (cfr. 18,30-32) che Dio crea nell'uomo (cfr. 36,26-27). Secondo *Malachia*, Dio stesso farà la purificazione del popolo nel "giorno del Signore" (cfr. Mal 3,13-24.)

Idee simili si trovano nei *Salmi penitenziali*, specialmente nei salmi 51 (*miserere*) e 130 (*de profundis*) «Da te procede il perdono, perciò infondi il rispetto»: la grandezza di Dio si manifesta nel perdono. Si noti l'insistenza nel valore del «cuore contrito» come vero sacrificio di riconciliazione, sia nel Sal 51,18-19, sia in Dn 3,38-39. Infatti, il «cuore indurito» si spezza per il dolore e diventa «cuore contrito». Il Sal 103 è uno dei più begli inni alla misericordia di Dio. I salmi 105 e 106 ricordano la fedeltà di Dio all'Alleanza nonostante le ripetute infedeltà del popolo.

#### *g. L'Esilio come grande «fatto penitenziale» del popolo di Dio.*

Bisogna sottolineare l'importanza dell'esperienza dell'Esilio come grande «fatto penitenziale» del popolo di Dio. Molti salmi e parte dell'insegnamento dei libri profetici si ispirano a questa esperienza. In questo momento non avevano nessuno dei mezzi concessi da Dio per avvicinarsi a Lui. Soltanto il ricordo delle bontà di Dio, l'esperienza della propria impotenza, che porta all'invocazione di Dio, alla confessione della bontà di Dio e delle proprie colpe, e al cuore contrito, che passa dal dolore (compunzione) al cambio di atteggiamento e di decisione (contrizione), affidandosi alla misericordia di Dio. La giustizia di Dio si è manifestata con il castigo: l'Esilio; adesso resta la misericordia, il perdono e il cuore nuovo in cambio di quello infranto (cfr. Dn 3, 38, Baruc 1,14; 2,5; 3,1-8). Con la purificazione da ogni tentativo di manipolare Dio: resta l'ascolto della parola e la risposta con la lode, il ringraziamento e la vita. Il ritorno dall'Esilio viene presentato come un nuovo Esodo, una nuova Pasqua, e comporta un solenne rinnovamento dell'Alleanza (cfr. Ne 8-10). È come una nuova creazione, o come una risurrezione del Popolo di Dio (cfr. Ez 37). Possiamo dire che, come tipologia, l'Esodo sta al Battesimo come l'Esilio-Ritorno alla Penitenza. Questi «fatti di conversione», che sono dei rinnovamenti dell'Alleanza, come si esprimono ritualmente?

## 2. Le pratiche penitenziali

### *a. Le liturgie collettive della penitenza*

Esprimono il desiderio di ritorno a Dio e si trovano in molti testi dell'Antico Testamento. Si celebrano a causa di calamità (guerre, epidemie, piaghe...), considerate castighi per il peccato. Si facevano atti personali: digiuni, preghiere, lamenti, elemosine... e cerimonie pubbliche nelle quali partecipava tutto il popolo, guidato da un capo o dal re. In queste occasioni si faceva una confessione pubblica dei peccati che allo stesso tempo era una lode a Dio ("berakah") e un ricordo ("zikkaron") delle sue bontà con riguardo al popolo. Frequentemente si offriva un sacrificio e la risposta di YHWH si otteneva gettando le sorti con l'"efod" (i "tummim" e "urim"), o tramite l'oracolo di un profeta. La parola "confessione" (verbo "yadah", nella bibbia dei LXX "exhomologeisthai") significa riconoscere il peccato, confessarlo, proclamarlo e nello stesso tempo dare gloria al nome di Dio, lodare il suo potere salvifico, la sua misericordia, e riconoscere le sue meraviglie.

Di particolare importanza fu la grande liturgia penitenziale con rinnovamento dell'Alleanza al ritorno dell'Esilio, che troviamo nel libro di Neemia (cap. 8-9-10), è la ritualizzazione del nuovo Esodo e della nuova Pasqua. Le sue fasi: 1. Preparazione: digiuno, sacco, ceneri, confessione dei peccati. 2. Intermezzo: lettura della Paola di Dio, con esame di coscienza, confronto con la Volontà di Dio. 3. Preghiera dei leviti ("berekah"): benedizione – lode – ringraziamento – ricordo. 4. Confessione -ricordo ("exhomologesis" – "anàmnesis") delle bontà di Dio, e confessione-ricordo del peccato del popolo. 5. Implorazione del perdono e promessa della fedeltà futura con rinnovamento dell'Alleanza.

Altri passi di cerimonie o preghiere di penitenza: Gl 1,13-14; 2,12-17 (in occasione di una piaga di locuste; usata nella Liturgia come prima lettura del mercoledì delle ceneri). Am 4,4-12. Is 63,7; 64,1-8. Esd 9,5-15. Dn 3,25-45. Bar 3,1-8. Sal 51.

Le pratiche personali che di solito accompagnavano le liturgie consistevano nella triade: preghiere, digiuni, elemosine, tendenti a ristabilire i rapporti con Dio, le cose e gli altri, rispettivamente. Questa triade si è conservata nella pratica penitenziale cristiana.

#### *b. Il grande giorno dell'espiazione ("yom kippur")*

Il "Yom kippur" si celebrava il 10 del mese di Tishri (settembre - ottobre), cfr. Lv 16. Era una cerimonia antica, di ambiente nomade, "del deserto". Il sommo sacerdote aspergeva il sangue di un capretto sopra il propiziatorio ("kapporet") del "santo dei santi", e si confessavano i peccati "scaricandoli" su un'altro capro che si mandava nel deserto "per Azazel" (un diavolo). Si concludeva con una benedizione solenne nella quale per l'unica volta pronunciava il nome di YHWH (Cfr. Sir 50,22-23 [20-21]). Questa benedizione per gli ebrei equivaleva a un'assoluzione per chi fosse pentito.

#### *c. I sacrifici per il peccato*

I sacrifici intendevano mondare dall'impurità legale e dai peccati commessi per trascuratezza o inavvertenza. Ma il peccato commesso formalmente come disprezzo della legge divina non poteva essere perdonato con questo sacrificio. C'erano vittime diverse a seconda dei peccati e sembra che una certa confessione dei peccati venisse richiesta. Si potevano fare pure pratiche private di penitenza, di solito con i gesti che accompagnavano le pratiche pubbliche, la triade preghiera - digiuno - elemosina. Con il passar del tempo, e soprattutto attraverso la predicazione dei profeti, si costata l'impotenza dei sacrifici rituali contro il peccato. Il sacrificio che Dio vuole è il compiere la legge, «strappare il cuore e non le vesti» (Gl 2, 13); cfr. anche Os 6,6: «voglio la misericordia e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più degli olocausti». Nei profeti e dopo l'Esilio si fa avanti l'idea del "sacrificio di lode", gradito a Dio, e lo si fa coincidere con il sacrificio del "cuore contrito" (cfr. sl 50-51) e la disposizione a compiere la volontà di Dio (cfr. sl 40,7-10)<sup>7</sup>. Dio stesso farà questa purificazione del cuore (cfr. Dn 3,38-39, salmi 130, 143,10, 40,9).

#### *d. Le abluzioni*

Le abluzioni acquistano maggiore importanza dopo l'esilio. Prima del cristianesimo si usava l'abluzione, al posto della circoncisione, per introdurre i pagani proseliti al giudaismo. In generale era il modo di purificazione rituale, soprattutto prima del culto (cfr. Es. 30,19).

#### *e. La scomunica penitenziale*

La scomunica penitenziale serviva a purificare la comunità da quelli che avevano commesso peccati specialmente gravi. All'inizio si castigavano con la morte l'idolatria, il sacrilegio, l'adulterio e l'ostinazione nel male o nel rigetto dell'autorità legittima. In altri casi si parla solo di escludere dal popolo il colpevole, che poteva in alcuni casi essere riammesso nella comunità (così può essere interpretato l'episodio di Maria, sorella di Mosè, cfr. Num 12). In prossimità dell'era cristiana troviamo una scomunica penitenziale da parte della sinagoga, simile per qualche verso alla pratica della primitiva chiesa. Ce n'erano di diversi gradi, e nei casi più gravi non c'era possibilità di reintegrazione. Nel vangelo s'annuncia che i cristiani sarebbero vittime di questa scomunica da parte dei giudei. Secondo Gv 12, 42, già durante la vita di Gesù. Se Dio, per l'Alleanza, abitava in mezzo al suo popolo, la separazione dal popolo, significava la separazione dall'Alleanza. Questa pratica passerà alla chiesa e sarà il primo modo di praticare il sacramento della penitenza, come vedremo. Ma nella chiesa, la possibilità di reintegrazione rimase sempre aperta.

#### *f. Qumran*

Questo è un caso particolare dell'ambiente giudaico di tendenza escatologica vicino all'età cristiana, nel quale si era fatta sentire la necessità di maggiore purificazione e conversione per prepararsi alla venuta del Messia. Anche da loro esisteva la scomunica penitenziale. Il Consiglio della comunità decideva se reintegrare o no colui che aveva dato prova di pentimento. Alcuni casi sono però definitivi: quando si pecca contro la legge in modo deliberato o per rilassamento. Ogni contatto con lo scomunicato era vietato.

#### *g. Giovanni Battista*

A cavallo tra i due Testamenti, il Battista è il rappresentante più tipico di questo ambiente di attesa escatologica del Regno di Dio. Cfr. Mt 3,1-12; Mc 1,1-18; Lc 3, 1-18. Annuncia la prossimità del giudizio e l'inutilità di dirsi figli di Abramo se non si danno «frutti di penitenza». Esige una "metanoia" che implica il pentimento interiore e l'efficace cambiamento di condotta. Il suo battesimo è segno di tale conversione, e si riceve dopo la confessione orale dei peccati. Quelli che così si preparano, riceveranno il Messia non come giudice, ma come fondatore del Regno di Dio. Il Messia opererà in loro una purificazione più profonda, con l'effusione dello Spirito Santo. Lui riporta ai figli "i cuori dei padri", cioè di quelli che furono fedeli all'Alleanza (Lc 1,16-17), si parla del "cuore nuovo" dei profeti. Quindi, non una semplice pulizia, ma una reintegrazione nell'Alleanza.

## 2. La Penitenza nei Vangeli

### *A. Visione storico-salvifica del fatto della penitenza*

1) Dio inserisce, nella storia, con la sua misericordia, la capacità di fare penitenza da parte dell'uomo,

2) penitenza che Egli stesso accoglie e culmina con il suo perdono.

Questo lo realizza in pienezza in Cristo, Verbo di Dio, Figlio di Dio fattosi uomo.

1) Dio assume nel Figlio il processo penitenziale dell'uomo, che lui stesso ha suscitato. Il processo penitenziale diventa intra trinitario per partecipazione.



2) E ci dà i mezzi visibili sulla terra per ricevere il perdono, il suo perdono. I segni portano al perdono e lo danno efficacemente.

Il piano di salvezza consiste proprio nel fatto che gli eterni disegni divini di salvezza, la misericordia eterna (che è in cielo) si riversa nella storia, pienamente in Cristo (sulla terra) e si continua nei sacramenti della Chiesa. Nell'Antico Testamento si rivela e comincia a attuare la misericordia infinita di Dio, ma non ancora in pienezza. La misericordia eterna di Dio ricostruisce le successive opportunità per l'uomo e il popolo peccatori ogni qualvolta l'Alleanza con Dio viene tradita.

Genesi: grazia originaria, a cui segue la caduta, a cui segue la promessa.

Abramo: si rinnova la promessa.

Esodo: prima liberazione, e Alleanza.

Vitello d'oro: prima infedeltà d'Israele all'Alleanza.

40 anni nel deserto: penitenza d'Israele.

Giudici: se il popolo è infedele, viene dato in mano in mano ai nemici, ma salvato dal giudice.

I Profeti proclamano che Dio ci converte, ci rinnova il cuore, ci infonde il suo Spirito...

L'Esilio e il Ritorno sono il grande fatto penitenziale d'Israele.

Il processo di penitenza-perdono si esprime ritualmente nelle liturgie penitenziali: individuali e collettive, nei sacrifici, battesimi, scomuniche penitenziali. Ma i Profeti denunciano l'esteriorità con cui si vivono le liturgie penitenziali dell'Antico Testamento, e insistono sul fatto che il cuore contrito è il vero sacrificio gradito a Dio, e allo stesso tempo è un dono di Dio (cfr. Sl 50). Annunciano una Nuova Alleanza sigillata da un sacrificio perfetto.

### *B. Cristo realizza la penitenza nella sua umanità*

#### 1. Gesù realizza "pro nobis" il fatto penitenziale sulla terra

Cristo introduce nell'umanità pienamente la penitenza, la conversione al Padre, o meglio, introduce l'umanità peccatrice nel suo ritorno al Padre, che è realizzazione sulla terra del suo eterno essere rivolto (con-verso) al Padre (cfr. Gv1,1 di cui meglio che "presso Dio" si dovrebbe tradurre "rivolto a Dio"). Gesù realizza i fatti (il fatto penitenziale) e realizza i gesti e le parole che poi passeranno ai riti. La sua Incarnazione è per la sua Pasqua, e dalla Pasqua sorgono la penitenza prima: il Battesimo; la penitenza seconda: il sacramento della Penitenza; e la pienezza dell'unione al suo sacrificio: l'Eucaristia.

#### *a. La sua incarnazione lo inizia*

L'incarnazione è l'esilio del Figlio dalla condizione divina alla condizione umana segnata dal peccato, per fare da questa condizione, e "pro nobis", il più grande atto d'amore e obbedienza al Padre, di valore infinito ed eterno (cfr. Fil 2, 6-11).

(Cristo Gesù) ... pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso (un oggetto di rapina) la sua uguaglianza con Dio, ma svuotò se stesso, assumendo la condizione di servo, e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e morte di croce. Per questo Dio lo ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome; perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è Signore, a gloria di Dio Padre.

Il salmo penitenziale 40 (7-9), che esprime l'incapacità dei sacrifici rituali e la necessità dell'offerta di sé nell'obbedienza ("le orecchie mi hai ben aperto!"), viene ripreso dalla lettera agli Ebrei (10, 5-7) e applicato a Cristo nella sua Incarnazione il cui fine è fare pienamente la volontà del Padre ("entrando nel mondo dice"). Lui è la Parola di Dio Incarnata ("tu mi hai preparato un corpo"), per cui realizza pienamente la seconda parte del versetto 9 del salmo 40 (omessa in Ebr. 10) "la tua legge sta dentro le mie viscere". Il perfetto compimento della volontà di Dio per amore, il perfetto

“sacrificio per il peccato”, si concretizza sulla terra in Gesù, un essere umano concreto, nel suo corpo e nella sua anima.

Salmo 40, 7-9: 7 Sacrifici e offerte tu non gradisci, / le orecchie mi hai ben aperto! / Olocausto e sacrificio per il peccato tu non domandi. / 8 Allora dissi: «Ecco, vengo! / Nel rotolo del libro per me c'è scritto / 9 che faccia la tua volontà. / Sì, mio Dio, lo voglio: / la tua legge sta dentro le mie viscere».

Eb 10, 5-10: 5 Perciò, entrando nel mondo dice: Non hai voluto sacrificio, né oblazione, ma tu mi hai preparato un corpo. / 6 Non hai gradito olocausti, né sacrifici per i peccati. / 7 Allora io dissi: ecco vengo, nel rotolo del libro è stato scritto di me, o Dio, per fare la tua volontà. 8 Anzitutto dice: “Non hai voluto né gradito sacrifici né oblazioni né olocausti né sacrifici per il peccato”, che vengono offerti secondo la legge. 9 Poi dice: “Ecco vengo per fare la tua volontà”: toglie via la prima cosa, per stabilire la seconda. 10 Nella quale volontà siamo stati santificati mediante l'offerta del corpo di Gesù Cristo una volta per sempre.

Cf. pure Eb 9, 11.12.24: Con il proprio sangue entrò una volta per sempre nel santuario dei cieli e ci ottenne un redenzione eterna.

### *b. La sua Pasqua lo culmina*

La sua Pasqua è la conversione dell'umanità come tale, il sacrificio in cui tutti siamo potenzialmente inclusi e a cui tutti possiamo partecipare. Lui, infatti, è il primogenito, il capo dell'umanità. Gesù, dalla sua umanità, che è l'umanità del Figlio, realizza la Pasqua eterna. Culmina l'esilio penitenziale iniziato nell'Incarnazione quando rimane abbandonato sulla croce senza i mezzi esterni di contatto con Dio, soltanto con il suo corpo e la sua offerta filiale di obbedienza e amore nello Spirito Santo.

Cfr. Eb 13,11.12: è portato “fuori dalla città” (come il capro espiatorio e la giovenca del Sinai).

All'abbandono di Dio (“mio Dio... perché mi hai abbandonato?”) risponde con l'abbandono a Dio, riconosciuto comunque come Padre misericordioso (“Padre, nelle tue mani affido il mio spirito”). La Passione di Cristo è il grande esilio, la grande scomunica: discese negli inferi, ma sempre all'interno dell'unione di amore con il Padre, che è lo Spirito Santo, unione infinitamente più grande della distanza creata dal peccato. La risurrezione di Gesù è il suo ritorno definitivo al Padre, e anche l'accettazione del Padre del suo esilio a nostro favore. Il Primogenito è introdotto in corpo e anima nel seno della Trinità, “seduto alla destra del Padre”, e apre al resto dell'umanità per sempre il cammino alla salvezza, alla vita eterna. Gesù diventa anche la fonte del perdono sulla terra.

Cfr. Eb 5, 8-9: Imparò l'obbedienza da ciò che patì e divenne causa di salvezza per coloro che l'obbediscono.

Questi eventi non passano, segnano la natura umana e la sua storia, si realizzano nel prolungamento dell'umanità di Cristo, che è la Chiesa, depositaria del suo Spirito. (Cfr. Catechismo n. 1085).

## 2. Gesù realizza i gesti e le parole che annunziano la sua Pasqua

### *a. Gesù Cristo introduce sulla terra la conversione*

#### 1. Gesù chiama alla conversione

Cristo dichiara d'essere venuto per i peccatori e li spinge alla conversione. Con la sua chiamata dona il potere di realizzare una vera conversione.

Mt 9,12-13: 12 Egli, saputo, disse: “Non hanno bisogno del medico i sani, ma i malati. 13 Andate e imparate che cosa vuol dire: Misericordia cerco e non sacrificio (Os 6,6). Non sono venuto infatti a chiamare i giusti, ma i peccatori”.

Lc 19,10: “Infatti il Figlio dell'uomo è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto”.

Per questo accetta la chiamata di Giovanni Battista alla conversione (“metanoia”) che distoglie gli uomini dal peccato: questo è il vero Regno di Dio. Ma aggiunge: “credete al Vangelo”.

Mt 4,17: "convertitevi, poiché è vicino il regno dei cieli".

Mc 1,15: "Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo".

Quindi esige una risposta di fede, manifestata nella conversione, che produce la remissione dei peccati, perché la fede nella persona di Cristo, e nella misericordia di Dio manifestata in Lui muove alle opere di conversione e alla richiesta di perdono.

Lc 7,50: la peccatrice: "la tua fede ti ha salvata"

Mt 9,2: il paralitico: "vedendo la loro fede..."

Questo si vede anche quando Gesù proclama nella sinagoga di Nazaret "l'anno di grazia del Signore" (Cfr. Lc 4, 16-21 → Is 61,1-2 → Lv 25,8-16), nel quale, secondo la legge, venivano liberati gli schiavi, le terre erano ridate ai proprietari originari, ecc. Gesù viene "a promulgare l'anno di misericordia del Signore" (Is 61,2) e omette la seconda parte del versetto di Isaia: "un giorno di vendetta per il nostro Dio". Soltanto la conversione, che presuppone la fede in Gesù permette all'uomo di ricevere i beni messianici.

## 2. Natura della conversione evangelica

La "metanoia" ("pentimento" o meglio, "conversione") del NT (se ne parla 56 volte) è un cambiamento del modo di pensare e di considerarsi al cospetto di Dio. Riconoscersi peccatori, chiedere perdono, lamentare il passato ed esigersi un cambiamento continuo di vita (alle volte viene messo in parallelo con "epistrephein", che ha un significato più pratico, esteriore, come vedremo più avanti, cfr. At 3,19; 26,20). Non si tratta solo di un cambiamento affettivo, ma è un cambiamento totale della vita. Si può dire che unisce i due termini dell'AT: "shub" e "niham". Per Cristo poco contano i soli segni esterni della penitenza, quello che importa è il cambiamento del cuore, che è la sede della vita morale (cfr. Mt 6,1-8; 15,19) (anche se raccoglie la chiamata del Battista a dare "frutti di penitenza").

## 3. Esigenze del processo di conversione

Si possono vedere in diversi passi dei Vangeli:

- La presa di coscienza del peccato (come il Figlio Prodigo); - l'amore che deplora il passato (la peccatrice, Zaccheo); - l'umile appello alla misericordia divina e la fiducia in essa (come il pubblicano); - la volontà radicale di cambiamento con cuore sincero come un bambino (Mc 10,15); e anche pronto al sacrificio: "se la tua mano ti scandalizza..." (Mt 18,8). La conversione è un distacco da qualcosa d'interno, di fortemente radicato nel nostro essere, ed esige tagliare le radici del peccato - lo sforzo continuo per "cercare il Regno di Dio e la giustizia" (Mt 6,33); regolare la condotta secondo la nuova legge del Vangelo e "fare la volontà del Padre che è nei cieli" (Mt 7,21); "prendere ogni giorno la croce..." (Lc 9,23). Suppone un distacco da se stesso continuo e profondo.

La conversione esige l'impegno di tutta la persona, ma è sempre un dono gratuito di Dio: il pastore va a cercare la pecora, il creditore condona il debito a quelli che non hanno denaro per pagare. La conversione, in quanto dipende dal cuore, è tendenzialmente definitiva, è una decisione "per sempre", anche se soggetta alla debolezza umana.

### *b. Gesù introduce sulla terra il perdono*

#### 1. Gesù perdona i peccati

Gesù rivendica per sé il potere di perdonare i peccati direttamente, come nel caso del paralitico calato dal tetto (cfr. Mt 9,1-8: “I tuoi peccati ti sono perdonati”), cosa che nessuno aveva osato prima. Di fronte allo scandalo degli altri, afferma di avere il potere di perdonare i peccati “sulla terra”. Gesù è il Figlio dell’Uomo annunciato dal profeta Daniele (cfr. Dn 7,13-14), colui che ha il potere di giudicare e che quindi, anticipa qui sulla terra il giudizio di Dio, sempre con il desiderio di perdonare. Il racconto in Matteo di questo episodio si conclude notando che “la folla... rese gloria a Dio che aveva dato un tale potere agli uomini”, vale a dire: riconoscono che il potere di perdonare i peccati è entrato nell’umanità, almeno in questo uomo.

## 2. Il cristiano che ha peccato può ottenere il perdono

Il cammino per ottenere il perdono dei peccati è il battesimo, come proclama Pietro il giorno della Pentecoste (cfr. At 2,38). Ma c'è perdono dopo il battesimo? Cristo chiede una conversione sincera, irrevocabile, ma sa che la debolezza dell'uomo continua a essere grande, ed è possibile una ricaduta. Per ciò nel Padre nostro insegna ai suoi discepoli a chiedere il perdono per i peccati. Ammonisce Pietro a perdonare il fratello fino a settanta volte sette (numero indefinito) (cfr. Mt 18,21). E dichiara che saremo perdonati nella misura in cui perdoneremo i fratelli (cfr. Mt 18,35). Il termine adoperato è "aphesis" (remissione di un debito), che sottolinea la connotazione di gratuità. L'espressione tecnica "aphesis amarthiôn" passerà dal NT nelle antiche professioni di fede. Quindi, ammessa da Cristo la reiterabilità del perdono, ci si domanda se esiste per il cristiano un modo oggettivo, istituzionale, ecclesiale, rituale, per il perdono dei peccati, o se questo dipende soltanto dalla penitenza interiore, soggettiva del peccatore. Analizziamo i testi-chiave. Questi testi, da una parte ci rivelano la trasmissione dei poteri alla Chiesa, e in speciale agli apostoli, allo stesso tempo ci danno tracce, accenni, sul modo concreto, rituale in cui il perdono viene concesso ai cristiani all'interno della Chiesa.

## 3. Gesù trasmette il potere di perdonare

### a. Il potere di "legare e sciogliere" nel vangelo di Matteo

Le espressioni che troviamo in Matteo corrispondono alla fase prepasquale, in cui il potere è concesso da Cristo a modo di promessa, e deve ancora ottenere la sua definitiva e reale efficacia, quella che sorge dalla sua morte e risurrezione. Il vangelo di Giovanni ci mostra la concessione post pasquale, quindi effettiva, di questo potere agli apostoli.

#### 1. Mt 16, 17-19: il potere dato a Pietro

17 “Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli. 18 E io ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. 19 A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli”.

La Chiesa è il corpo di Cristo, continuazione della visibilità della salvezza realizzatasi in Cristo, è la comunità di quelli in cui Cristo vive, e che vivono in Cristo. La comunità messianica in cui si prefigura, si prepara e realizza sulla terra il Regno di Dio. Essa ha la missione di strappare gli uomini dal peccato e donare loro la vita divina. Allo stesso modo che il processo di conversione personale prende le mosse dalla fede in Cristo, così il perdono concesso dalla Chiesa si fonda sulla fede della Chiesa in Cristo. Per questo, dopo che Pietro ha fatto la sua professione di fede nella messianicità e nella filiazione divina di Cristo, questi gli promette:

- che sarà la roccia su cui edificherà la sua Chiesa, della quale è costituito capo visibile;

- che avrà le chiavi del Regno dei Cieli, già presente nella Chiesa; si tratta d'un potere vicario: le chiavi sono segno dell'amministratore (cfr. Is 22,22); Quindi non un potere per sé, ma nel nome e con il potere di Cristo.

- che ha il potere di legare-sciogliere (in greco "dein" - "lyein"), che, secondo l'uso rabbinico del termine all'epoca, significava:

a. dichiarare ciò che è vietato e ciò che è permesso secondo la Legge: potere magisteriale.

b. scomunicare dalla comunità (legare) e riammettere in essa (sciogliere): potere giudiziale.

In questo modo s'indica che Pietro ha il potere magisteriale per interpretare la dottrina e la legge di Cristo; e che ha il potere disciplinare di giudicare, di escludere dalla Chiesa o di riammettere in essa, con conseguenze non soltanto terrene, ma anche soprannaturali, "in cielo". Sono due potestà complementari. Essere « legato » nel mondo antico e biblico, era la condizione del prigioniero, del separato della comunità, gettato nel carcere, nelle tenebre; è anche lo stato di chi ridotto in schiavitù. « Sciolto » è il liberato, il perdonato, il reintegrato alla comunione nella comunità. Dio si serve di un gesto analogo alle procedure penali in uso all'epoca come segno per manifestare il suo castigo e il suo perdono.

Così, i re di Giuda sono condotti alla cattività in catene (cf. 2 Cr 33,11; 36,6); così anche nella prigionia di Pietro (cf. At 21,13), e nella persecuzione di Saulo contro i cristiani (cf. At 9,2.21) il quale forse per questo poi si gloriava delle sue catene portate per la causa di Cristo (cf. Ef 6,20; etc. ). Le catene e i lacci significano anche il peccato come tale, come i lacci dell'adultera (cf. Qo 7,26) o i « lacci d'iniquità » di Simon Mago (cf. At 8,23). Più spesso significano il castigo di Dio per il peccato e quindi, la condizione in cui si trova il peccatore a causa del suo peccato: legato e gettato nelle tenebre (cf. Gb 36,7-8; Sal 107, 10-14; 149,8; Ez 3,25; 4,7-8; Mt 22,13). In linea con questa tradizione, in italiano si dice « cattivo » per significare « malvagio ». Questa è anche la condizione dei demoni: Satana è legato con catene (cf. Ap 20,1-3), e ai diavoli sono riservate le tenebre (cf. Gd 13). Ma il diavolo può anche legare, e queste legature sono la malattia fisica come nel caso della donna rattappata guarita da Gesù (cf. Lc 13,16), o il male morale, come nel caso di Simone Mago. Sciogliere le catene è segno della liberazione e del perdono che vengono da Dio (cf. Sal 116,3-4.16) ed è anche la condizione che Dio pone all'uomo che vuole essere perdonato (cf. Is 58,6).

Possiamo dire che tra le diverse analogie per la comprensione del sacramento, l'analogia giuridica rimane quella centrale, stando ai testi biblici.

## 2. L'estensione del potere a tutti gli apostoli: Mt 18,15-18

Mt 18,18: «In verità vi dico: tutto ciò che avrete legato sulla terra resterà legato nel cielo; e tutto ciò che avrete sciolto sulla terra resterà sciolto nel cielo».

Questo testo si colloca nel capitolo 18, dedicato alla carità fraterna e al perdono. Il passo è incluso in una serie d'insegnamenti che Gesù dirige ai suoi discepoli (cfr. Mt 18,1), i quali, secondo una fondata opinione, sono gli apostoli. Sarebbe l'opinione più probabile, sia alla luce della prassi rabbinica, perché il potere di espellere da o di riammettere nella comunità veniva esercitato dai capi, sia alla luce della prassi degli stessi apostoli, come vediamo negli scritti del NT, sia alla luce della tradizione della Chiesa. Non si tratta del potere delle chiavi, ma di un potere partecipato da esercitarsi in dipendenza da Pietro. Si trova dopo la parabola della pecorella smarrita (cfr. Mt 18,12-14), che indica sia la volontà salvifica universale di Cristo, sia la sollecitudine con cui i pastori devono aver cura del loro gregge. Il contesto immediato (vv. 15-17) indica il modo in cui procedere con un peccatore che è "fratello", cioè, cristiano.

15 «Se il tuo fratello pecca (contro di te), va', riprendilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai riacquistato il tuo fratello.  
16 Se invece non ti ascolterà, prendi con te una o due persone, affinché sulla bocca di due o tre testimoni si stabilisca ogni cosa.  
17 Se non ascolterà neppure loro, deferiscilo alla chiesa e se neppure alla chiesa darà ascolto, sia egli per te come il pagano e il pubblicano.

Non si tratterebbe esattamente del problema della correzione fraterna: l'espressione originaria sarebbe "se il tuo fratello commette una colpa"; l'aggiunta che alle volte troviamo nelle traduzioni, "contro di te", è posteriore. Si riferisce certamente a una mancanza grave, che in caso di pertinacia, si deve sottoporre al giudizio della Chiesa. I versetti, infatti, sembrano descrivere un certo "processo" in cui l'atteggiamento di fede e conversione ottiene il perdono. In caso di pertinacia si fa ricorso alla scomunica penitenziale. Sarebbe l'abbozzo di una primitiva prassi di scomunica penitenziale con possibilità di riammissione, altrimenti non si parlerebbe di "tutto ciò che scioglierete". Il potere concesso ai discepoli è illimitato sia quanto alla qualità dei peccati, sia quanto alla possibilità di essere concesso: "settanta volte sette" (vv. 21-22). Il sette, nella simbologia biblica, indica totalità.

21 Allora Pietro si fece avanti e gli domandò: «Signore, quante volte, se il mio fratello peccherà (contro di me), dovrò perdonargli? Fino a sette volte?». 22 Gesù gli rispose: «Non ti dico fino a sette volte, ma fino a settanta volte sette».

### 3. Altre ipotesi sulla espressione "legare-sciogliere"

Quella suddetta è l'interpretazione del senso di legare-sciogliere più accettata, ma esistono altre teorie, non necessariamente opposte, ma complementari.

1) L'idea di totalità: legare-sciogliere, come altre opposizioni di termini contrari, sarebbe un'espressione che indica "tutto". In Mt 16 si mette in rapporto con "le chiavi" (il potere): sarebbe un potere totale. In Mt 18 il contesto è l'unità fraterna, e l'espressione indicherebbe che tutto ciò che fanno i discepoli in materia di carità e concordia è approvato da Dio. Ma c'è da dire che oltre a questo possibile significato generico, conosciamo il significato concreto e specifico di questa espressione dal senso che aveva nel giudaismo rabbinico del tempo, come abbiamo spiegato.

2) L'idea di potere demonologico: si è cercato d'interpretare l'espressione nel contesto della lotta tra Cristo e il peccato, in modo che la vita in peccato s'intende come un sottomettersi a Satana (legare) e la redenzione è la liberazione da questo potere del demonio (sciogliere). Questa spiegazione non si oppone al uso rabbinico dell'espressione, e forse si tratta di un approfondimento nel senso di questo uso, da quanto si vede in altri passi della Scrittura. Il diavolo viene presentato come legato, ma ancora capace di legare.

### 4. Sulla terra e in cielo

Questo testo testimonia una pratica molto simile alla disciplina della scomunica in seno al giudaismo. Perciò alcuni interpretano il potere che Cristo ha dato a Pietro e agli apostoli nel senso di una scomunica a livello di sola disciplina ecclesiastica, senza che si alluda a un perdono personale, come qualcosa che si limita soltanto al foro esterno della Chiesa e non arriva al foro interno della coscienza. Ma questa differenza tra foro interno ed esterno è relativamente moderna, appartiene all'attuale diritto canonico, e non si può applicare ai testi della Scrittura. Se il potere di legare-sciogliere è per "la terra e il cielo", questo vuol dire che le decisioni sono ratificate da Dio stesso, hanno ripercussione a livello soprannaturale, sono espressione di ciò che succede davanti a Dio. Non si tratta quindi di una procedura meramente disciplinare, organizzativa, bensì di un potere sacramentale che deriva dal fatto della presenza di Cristo nella sua Chiesa radunata in assemblea liturgica, come indicano i versetti di Mt 18, 19-20: si tratta di un raduno "nel nome di Gesù", ed egli è "in mezzo a loro".

19 «Ancora: in verità vi dico che, se due di voi sulla terra saranno d'accordo su qualche cosa da chiedere, qualunque essa sia, sarà loro concessa dal Padre mio che è nei cieli. 20 Infatti, dove sono riuniti due o tre nel mio nome, ivi sono io, in mezzo a loro».

Si tratterebbe di ciò che oggi chiamiamo un'assemblea liturgica: il raduno "nel nome di Gesù", cioè, con il suo potere salvifico, un potere che dà efficacia alla preghiera dell'assemblea, la quale conta

con la "presenza (sacramentale) di Cristo in mezzo a loro" per attuare e partecipare il suo mistero salvifico. L'essere concordi a pregare sulla terra, porta effetto dal Padre che è in cielo. La penitenza riconciliazione degli uomini si fa nella Chiesa: portatrice del valore della riconciliazione operata da Cristo davanti al Padre. La Chiesa è più che una comunità umana, è la presenza del Regno di Dio nella sua realizzazione tra gli uomini, la salvezza in atto nella storia, come il prolungamento dell'umanità di Cristo. Rimanere legato sulla terra da una sentenza di esclusione, è rimanere fuori del Regno. Rimanere sciolto è essere riammesso, e questo suppone la scomparsa del peccato, che è l'ostacolo all'entrata nel Regno. "Terra e cielo" vengono ad indicare i due livelli inseparabili del sacramento: quello del segno visibile nella Chiesa, e quello della realtà soprannaturale che significa e realizza. La Chiesa come sacramento: segno e strumento (e anche tempo e luogo) dell'unità degli uomini con Dio e tra di loro. In ogni modo, troviamo il potere di perdonare i peccati più chiaramente enunciato, ed efficacemente conferito, nell'episodio post pasquale narrato nel vangelo di Giovanni.

### *b. Il potere di perdonare e di ritenere i peccati in Giovanni*

#### 1. La lavanda dei piedi e il suo senso penitenziale (13, 1-17)

Questo episodio accade durante l'ultima cena, in contesto ancora prepasquale ma prossimo ormai alla morte e risurrezione di Cristo. Il senso ovvio del versetto è l'esempio di servizio dato da Cristo e l'invito a seguirlo, ma, inoltre, la frase: "Chi ha fatto il bagno non ha bisogno di lavarsi se non i piedi, ed è tutto mondo" (13,10), suggerisce la possibilità e la necessità di un perdono post battesimale dei peccati. Il bagno totale significa il battesimo, e malgrado ciò, Cristo esige da Pietro di lasciarsi lavare i piedi se vuole avere parte con lui. È anche possibile supporre che questo episodio fosse un annuncio del potere di perdonare i peccati che sarebbe stato conferito nella risurrezione.

#### 2. Gesù Conferisce agli apostoli il potere sul peccato (20,19-23)

In Gv 20,19-23 Gesù risorto si presenta ai discepoli (con ogni probabilità, gli apostoli), nel Cenacolo e dice loro: "Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi". Si vede un'analogia, anzi una continuità tra la missione di Cristo e quella degli apostoli in quanto alla sua origine, e possiamo dire che anche quanto alla finalità: la liberazione dal peccato (Gv 1,29). Dopodiché dice loro: "Ricevete lo Spirito Santo". Cristo, nel vangelo di Giovanni, ha parlato previamente della promessa della venuta dello Spirito Santo per consolare, illuminare, ecc. ma non sembra trattare di questo il nostro testo. Sembra una infusione speciale agli apostoli anteriore a quella di Pentecoste destinata a tutta la Chiesa. Qui l'infusione dello Spirito Santo dà i mezzi alla Chiesa per compiere la missione di continuare l'opera di Cristo. L'attività principale di questa missione viene indicata nel versetto 23:

"a chi rimetterete i peccati, saranno rimessi, e a chi li riterrete, resteranno ritenuti".

Si suppone: "davanti Dio o nei cieli": è ciò che suggerisce la forma passiva impersonale del verbo: la "passiva divina", frequente nel testo di Giovanni.

#### 3. "Perdonare" e "ritenere"

Il verbo "aphiemi" (perdonare, rimettere) appare nei sinottici - nel Padre nostro (Mt 6,12); nella parabola del servo debitore (Mt 18, 27) - nella prima lettera di S. Giovanni e negli scritti paolini. Si applica al perdono dei peccati sia da parte di Cristo sia da parte del Padre. Rende l'idea di un conto saldato, non più da esigere. L'espressione "ritenere i peccati" è più difficile, giacché è propria ed esclusiva di questo brano. Il verbo "kratein" (ritenere) ha un senso positivo, di "essere forte" o

“dominare”, non sembra significare un mero rifiutarsi di perdonare i peccati, ma realizzare un’azione nei loro riguardi. Il suo significato verrà alla luce nel confronto con il testo di Matteo.

#### 4. Comparazione con Matteo

“Ritenere” in Giovanni e “legare” in Matteo esprimono la stessa idea ma con diverse immagini. “Kratein” in altri passi del NT ha il significato di “prendere”, “catturare”, “arrestare”, “afferrare”... con l’intenzione di mettere in carcere (cfr. Mc 12,12), il che ci rimanda, per associazione d’idee al “legare” di Matteo. “Aphiemi”, dal canto suo, significa, in alcuni passi, la liberazione dei prigionieri, degli oppressi (cfr. Lc 4,18) e quindi, rende l’idea di “sciogliere”. La ritenzione del peccato, a questa luce, si vede come qualcosa di attivo: si tratta dell’azione della Chiesa per cui essa “lega” il peccatore nell’atto di scomunicarlo: cioè, la sentenza di scomunica penitenziale, con gli obblighi di conversione e penitenza per poter essere riammessi, e anche la capacità di mantenere in disparte il contumace. D’altra parte, se Matteo ci aiuta a capire Giovanni, adesso è Giovanni con l’espressione “perdonare” che ci aiuta a capire l’espressione “sciogliere” di Matteo. Questa fa intendere che quando la Chiesa revoca l’esclusione da essa, ciò che avviene è il perdono del peccatore, il quale per ciò è entrato di nuovo nella vita di grazia. Così Matteo e Giovanni esprimono la stessa cosa con diverse immagini: il primo è più ecclesiale e disciplinare e il secondo è più spirituale e pneumatico. In ogni caso sembra trattarsi sempre di qualcuno appartenente alla Chiesa, su di cui si realizza un’azione di separare (se è il caso) o di reintegrare.

#### 5. Predicazione, Battesimo, Penitenza

Un’opinione comune in area protestante dice che il potere conferito agli apostoli in Gv 20,19-23, si limiterebbe al potere di predicare il perdono o al potere di battezzare, ma non farebbe accenno al potere di perdonare i peccati dopo il Battesimo. Possiamo però confutare questa opinione se compariamo il nostro testo con altri testi dell’apparizione di Cristo agli apostoli dopo la risurrezione, e ne mettiamo in rilievo l’originalità. In Lc 24, 36-47 Cristo chiede agli apostoli di proclamare nel suo nome la conversione per il perdono dei peccati. Ma nel testo di S. Giovanni il mandato non si riduce alla sola predicazione. Il perdono, di certo, suppone la predicazione della misericordia, dalla quale il peccatore è mosso alla conversione e a chiedere il perdono, ma in Giovanni, questo potere di predicare è incluso previamente nel potere che Cristo dà agli apostoli di continuare la sua missione. Nel passo in questione, invece, si conferisce un ulteriore potere, perché con la sola predicazione non si potrebbero “ritenere” i peccati. In Mt 28,18-20 e in Mc 16,14-16 si pone il Battesimo in rapporto con il perdono dei peccati. La missione di battezzare viene alle volte riferita dai Padri anche al testo di Giovanni: si riferisce questo testo, come quelli suddetti, unicamente al perdono dei peccati per mezzo del battesimo? Qui si pone di nuovo la questione del “ritenere” i peccati. Non si tratta semplicemente di rifiutarsi di dare il battesimo: la Chiesa non può ritenere i peccati in senso positivo, attivo, se non a quelli che già sono cristiani, e questo avviene quando vengono esclusi dalla Chiesa. Questo contro Lutero, che pensava che ogni perdono era gratuito, quindi, dato dal battesimo o dal semplice ricordo del battesimo per ravvivare la fede. Finalmente rispondiamo a un’ulteriore difficoltà: se la missione della Chiesa è quella di perdonare, perché si parla di “legare” o “ritenere” il peccato?

Senz’altro il potere è quello di perdonare, ma indica anche la capacità di porre le condizioni perché il penitente prenda coscienza del peccato, se non l’aveva, e per autenticare un pentimento degno di perdono, nonché per riparare le conseguenze del peccato, nella misura del possibile, e per ottenere la maggiore purificazione della persona: la purificazione dei “residui”, vale a dire, delle cattive tendenze lasciate dal peccato. Per cui il “ritenere” è sempre in funzione del “perdonare”, e garantisce la piena partecipazione del penitente nel suo processo penitenziale. Il perdono, essendo il peccato un’offesa a Dio, è sempre gratuito, non può essere richiamato, soltanto implorato, ma si richiede da parte del penitente un pentimento autentico, che non è solo condizione, ma anche con-



causa, della riconciliazione con Dio e del perdono del peccato. Gli atti del penitente sono anch'essi frutto della grazia, dono di Dio. Su questo punto torneremo a più riprese nel corso.

#### 4. Gesù dà efficacia reale ai riti penitenziali dell'Antico Testamento

Gli antichi sacrifici vengono sostituiti dall'unico sacrificio per il peccato, quello realizzato da Gesù sulla croce e attualizzato perennemente nell'Eucaristia. Il rito penitenziale del battesimo riceve l'efficacia di essere la prima penitenza cristiana, conversione alla fede e alla grazia, in cui i peccati vengono perdonati senza imposizione di atti penitenziali. Sono sufficienti la confessione della fede e il sincero pentimento interiore. I riti di ammonimento e recupero del peccatore ormai presenti nelle comunità ebraiche ricevono l'efficacia di essere la seconda conversione per il cristiano peccatore. Includono atti di penitenza, sia per garantire la sincerità e profondità della conversione, sia per stimolare alla penitenza gli ostinati nel peccato. Le tracce di questa ritualità primitiva penitenziale li possiamo ricavare dei passi già visti:

- L'espressione "legare – sciogliere" di Mt 16,19 e 18,18 fa riferimento alla prassi rabbinica dell'allontanamento (legare) del peccatore dalla comunità e alla sua eventuale riammissione (sciogliere) una volta pentito.

- L'espressione "rimettere – ritenere" di Gv 20, 23 fa riferimento anche a una pratica in cui i peccati vengono perdonati (rimettere) ma che non esclude la possibilità di imporre delle condizioni (ritenere) per ottenere il perdono.

- Che questo potere venga esercitato dagli apostoli lo possiamo dedurre dal fatto che in Mt 16 viene concesso a Pietro, e in Mt 18 il contesto sembra indicare che l'insegnamento di Gesù va indirizzato al pastore della comunità e verso il suo atteggiamento verso il peccatore. In Gv 20, è più evidente che questa missione viene conferita agli apostoli.

L'apostolo, rappresenta (o meglio, ri-presenta) Cristo-Capo, vale a dire, Cristo fonte di grazia e di unità per tutto il Corpo. L'incontro di salvezza del fedele con l'apostolo è incontro con Cristo e a sua volta riproduce e partecipa l'"incontro" di Cristo con il Padre.

In Mt 18,12-14, Gesù narra la parabola del buon pastore che cerca la pecorella smarrita, quindi, indica la responsabilità del pastore per il recupero del fratello peccatore.

Mt 18,15-17, come abbiamo visto, contiene un abbozzo di pratica penitenziale. Se si prescinde del "contro di te", che sembra un'aggiunta posteriore, si tratterebbe del modo in cui l'apostolo deve procedere con un peccatore grave a seconda delle sue disposizioni:

- ammonimento individuale per il pentimento
  - se ancora non si pente, ammonimento collettivo per il pentimento
  - e se ancora non si pente, separazione dalla comunità, ma sempre per il pentimento.
- L'ammonimento provoca il pentimento e questo a sua volta la richiesta sincera di perdono, il quale viene concesso. Se l'ammonimento fallisce, allora avviene la separazione, ma sempre per il pentimento.

In Mt 18,19, Gesù parla di due o tre "riuniti nel nome di Gesù", il che accennerebbe a un raduno a carattere liturgico.

In Mt 18,21, Gesù dichiara questa possibilità di perdono reiterabile senza limiti, con l'espressione "fino a settanta volte sette".

#### 5. Conclusione

1. Gesù è il Verbo di Dio "converso" al Padre dall'eternità, il quale, con la sua Incarnazione e con la sua morte, accetta la situazione penitenziale dell'umanità a causa del peccato (esilio) e con il suo amore e obbedienza al Padre la coinvolge definitivamente nella sua "conversione" eterna al Padre (ritorno), manifestata nella risurrezione. Con Lui, il potere di perdonare i peccati rimane "sulla terra" nella sua

umanità e nel prolungamento della sua visibilità sulla terra che è la Chiesa.

2. I testi evangelici offrono dati sufficienti per affermare che Cristo conferì agli apostoli il potere di perdonare i peccati nel suo nome; non soltanto quelli commessi prima del Battesimo, ma anche quelli commessi dai battezzati che se ne pentono. Il modo concreto di esercitare questo potere si vede più chiaramente nell'analisi degli altri scritti del Nuovo Testamento, ma già nei Vangeli troviamo indizi che puntano verso un processo di esortazione al pentimento e alla richiesta di perdono, e nei casi più gravi, di separazione dalla comunità, ma sempre con possibilità di reintegrazione.

### 3. La testimonianza degli scritti apostolici

#### 1. Gli Atti degli Apostoli e il cristiano peccatore

##### a. La conversione per i giudei e per i pagani

Negli Atti degli Apostoli appare frequentemente il termine "*metanoein*" ma è più caratteristico "*epistrephein*". In due occasioni si giustappone a "*metanoiein*", il che indica una differenza di sfumatura. Pietro nel Tempio dopo la guarigione dello storpio, esorta: "Pentitevi dunque e cambiate vita, perché siano perdonati i vostri peccati" (At 3,19) (*metanoésate* - '*epistrépsate*'). Paolo davanti ad Agrippa: "... predicavo di convertirsi e di rivolgersi a Dio, compiendo opere di vera conversione" (At 26,20) (*metanoéîn* - '*epistréphein* - *metanoías*) (cf. i « frutti di penitenza » di Mt 3,8). "*Epistrephein*" significa volgersi verso, convertirsi. La conversione implica, per i pagani, abbracciare la fede, e per i giudei, riconoscere che Cristo è il Signore. Ma questo si capisce in modo pratico: impegnarsi in un genere di vita nuova, orientato verso Dio e che cambia totalmente l'esistenza del credente. La ricezione del Battesimo sigilla questa conversione. Già nella prima predica della nascente Chiesa (Atti 2, 22 ss) in compimento del mandato del Signore, si denuncia il peccato che ha portato alla morte del Figlio e si annunzia la misericordia del Padre, che, inaspettatamente, si è riversata proprio a causa di questa morte. Il dolore per il male commesso (la compunzione, il "cuore trafitto") è frutto della presa di coscienza dell'Esilio definitivo: abbiamo ucciso il Salvatore, che ci resta? Ma a questa situazione risponde la definitiva misericordia del Padre. Il peccatore si riconosce causante della morte del Figlio e vuole condividere questa morte.

At 2, 22 Uomini d'Israele, udite queste parole: Gesù il Nazareno fu un uomo accreditato da Dio presso di voi con prodigi, portentosi e miracoli, che per mezzo di lui il Signore operò in mezzo a voi, come voi ben sapete;

23 Dio, nel suo volere e nella sua provvidenza, ha permesso che egli vi fosse consegnato: e voi, per mano di empì senza legge, lo avete ucciso inchiodandolo al patibolo. 24 Ma Dio lo ha risuscitato, liberandolo dalle doglie della morte; poiché non era possibile che la morte lo possedesse.

36 Sappia dunque con certezza tutta la casa d'Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo questo Gesù che voi avete crocifisso».

37 All'udire queste cose, si sentirono trafiggere il cuore e dissero a Pietro e agli altri apostoli: «Che cosa dobbiamo fare, fratelli?».

38 Pietro rispose loro: «Pentitevi (*metanoésate*) e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo per ottenere il perdono dei vostri peccati: e riceverete il dono del Santo Spirito.

##### b. La conversione per i cristiani

Solo in due occasioni si parla negli Atti degli Apostoli del cristiano che cade in peccato grave. In una si racconta il caso di Anania e Saffira (At 5,1-11), che hanno ingannato gli apostoli e muoiono senza opportunità di pentimento. Sembra un caso di "esclusione" allo stile dell'Antico Testamento, ma realizzato direttamente da Dio. Questa storia sembra essere stata utilizzata come paradigma nella predicazione degli apostoli per esprimere la serietà dell'impegno con la Chiesa e porre in risalto che l'inganno alla Chiesa è inganno a Dio e viceversa. Non è una "pena di morte" per i peccati, anzi, il testo sembra riservarla alla sola giustizia divina. L'altro caso è quello di Simone il

Mago (At 8 18-24), il quale cerca di comprare il potere di donare lo Spirito Santo (da cui proviene la parola simonia). Pietro e Giovanni lo ammoniscono, rimproverano ed esortano al pentimento; Simone li ascolta e si pente chiedendo loro d'intercedere per lui davanti a Dio. In questo caso a Simone non viene applicata la scomunica penitenziale. Sebbene gli avvertano che si trova avvolto nei "lacci d'iniquità" (At 8,23), questa è soltanto un'espressione dichiarativa, e non una sentenza di "legare". Da questo possiamo dedurre che la Chiesa primitiva praticava il perdono non soltanto tramite l'esclusione e riammissione, ma anche con la non-imposizione di questa punizione quando il penitente si pente immediatamente, il che è un esercizio implicito del potere di perdonare.

## 2. La scomunica penitenziale in san Paolo

La Chiesa è, secondo Paolo, per vocazione e per essenza, una società di santi. Non che tutti abbiano raggiunto questo fine, ma l'unione del battezzato con Cristo esige una vita senza peccato, e lo Spirito di Dio che abita in lui è la legge essenziale che deve reggere la sua vita (cfr. Rm 5,5). La situazione del battezzato è dinamica: "in cammino". S. Paolo Riprende la metafora biblica del cammino in Gal 5,16: "Camminate secondo lo Spirito", e la presenta come una lotta tra la "carne" (non è il "corpo", ma l'intero uomo abbandonato alle proprie forze) e lo "spirito" (la forza che viene da Dio, il dono della vita divina). La radice del peccato si trova nella "carne di peccato" (l'uomo nella sua debolezza morale). Il cristiano non deve più seguire la legge della "carne", ma quella dello "spirito".

### a. Esortazione alla penitenza e ammonizione

Nelle lettere di Paolo si scopre che la Chiesa ha le sue macchie e rughe, per i peccati molti di essi gravi, (cfr. 1Cor 3,3; 11,18; 2Cor 12,20-21) e san Paolo avvisa che coloro che rimangono in questi peccati non entreranno nel Regno dei cieli (cfr. Gal 5,21; 1Cor 6,9).

1Cor 5, 11: "Ma ora vi scrivo di non immischiarvi con chi si dice fratello, ed è impudico, o cupido, o idolatra, o blasfemo, o ubriacone, o ladro: con questi tali non dovete neanche mettervi a mensa. 12 Tocca forse a me giudicare quelli di fuori? Non sono quelli di dentro che voi giudicate? 13 Quelli di fuori li giudicherà Dio. Togliete quel perverso di mezzo a voi!".

Nonostante, supplica ai battezzati di tornare a "riconciliarsi con Dio" (2Cor 5,20) e si rallegra di coloro che si sono mossi al pentimento ("metanoia"), che proviene da una "tristezza che è secondo Dio" (2Cor 7, 8-11). Di nuovo troviamo la compunzione che, per la fede nella misericordia di Dio, diventa contrizione del cuore, conversione.

2Cor 5, 17 Quindi se uno è in Cristo, è creatura nuova; le vecchie cose sono passate, ne sono nate di nuove!

18 E tutto è da Dio, il quale ci ha riconciliati con sé mediante Cristo, e ha affidato a noi il ministero della riconciliazione;

19 è stato Dio, infatti, a riconciliare con sé il mondo in Cristo, non imputando agli uomini le loro colpe e affidando a noi la parola della riconciliazione (kerigma e missione dell'apostolo).

20 Noi fungiamo quindi da ambasciatori per Cristo, ed è come se Dio esortasse per mezzo nostro. Vi supplichiamo in nome di Cristo: riconciliatevi con Dio. (ammonimento)

21 Colui che non conobbe peccato, egli lo fece peccato per noi, affinché noi potessimo diventare giustizia di Dio in Lui (la sua umanità passò dal peccato-morte alla vita, e noi con Lui)

Si noti che, inoltre, Paolo scoraggia quelli che hanno coscienza di peccato grave, anche se segreto, di recarsi a ricevere la comunione (cfr. 1Cor 11,28). Non specifica però come devono fare penitenza. La Chiesa non può rimanere passiva davanti al peccato grave di uno dei suoi membri: Paolo esorta a un'ammonizione pubblica del peccatore da parte del capo (o capi) della comunità (1Tm 5,20). Qualche volta poteva essere fatta fraternamente, dagli spirituali della comunità (Gal 6,1).

### b. L'esclusione del peccatore

Ci sono dei casi in cui l'ammonizione e correzione non bastano, e la Chiesa deve intervenire con autorità, escludendo il peccatore dalla comunità. Il termine "scomunica" non esiste nel NT, ma è quello che meglio corrisponde a questa pratica (da non confondersi col senso attuale, giuridico - canonico del termine). La chiamiamo "scomunica penitenziale" perché offre sempre l'opportunità di pentimento e di conversione. È una certa separazione dalla Chiesa, l'espressione del potere di legare / ritenere i peccati "sulla terra", ma per la conversione: il peccatore continua a essere "un fratello" (2Tess 3,15; 2Co 2,6-7), in qualche modo rimane sotto la cura della Chiesa. Si applica al peccato notorio ed entro certi limiti, pubblico. Non appare una forma rituale propriamente detta, ma vediamo certi elementi essenziali:

- confessione o conoscenza del peccato
- ammonizione o imposizione della separazione (l'apostolo, o qualcuno della comunità con l'autorità dell'apostolo, impone la separazione = la penitenza)
- richiesta del perdono (con proposito di non peccare più)
- riconciliazione con, forse, imposizione delle mani e preghiera d'intercessione (fatta dall'apostolo o da chi ha ricevuto la sua autorità)
- realizzata nel nome e con il potere di Cristo, come continuità della sua opera salvifica.

Pare che ci fossero diversi gradi, anche se non certo regolati canonicamente. Sembra corrispondano a decisioni prudenziali di Paolo a seconda dei diversi casi.

- *Separare*. Il grado minore consiste nel mantenere il colpevole separato dalla comunità per un periodo (cfr. 2Ts 3,14) allo scopo di provocare il pentimento.

- *Rompere* (Rifiutare). Ciò nonostante, vediamo che S. Paolo comanda Tito di "rompere" con l'eretico restio alle ammonizioni (cfr. Tit 3,10-11). Il vocabolo "paraitoû" ha ricevuto diverse traduzioni, forse la più esatta sia "rifiuta" o "rigetta", nel senso di "non ammettere".

- *Espellere*. Qualcosa di simile vediamo in 1Cor 5,9-13, benché con tono più severo: si tratta di "gettare via" o "espellere" il malvagio.

- *Consegnare a Satana*. Il maggior grado di scomunica è la "consegna del colpevole a Satana", come nel caso dell'incestuoso di Corinto (cfr. 1Cor 5,1-5). L'espressione ricorda la cerimonia ebraica del capro espiatorio. È Paolo stesso a pronunciare la sentenza. Malgrado ciò, non si esclude la possibilità di salvezza: si dice che rimarrà così "per la rovina della sua carne", probabilmente allusione ai dolori o penitenza che dovrà patire, o forse alla distruzione della debolezza morale (la carne). Tuttavia, "lo spirito potrà ottenere la salvezza nel giorno del Signore". La stessa espressione si adopera nei confronti di due individui in 1Tim 1,19-20, ma "perché imparino".

### *c. Riammissione del peccatore*

Non appare molto chiaro l'atto per il quale il peccatore viene riammesso. Abbiamo alcuni indizi in 2Cor 2,5-11 dove Paolo esorta la comunità a perdonare e incoraggiare uno che è stato scomunicato, e a "far prevalere nei suoi riguardi la carità" (2Cor 2,8 *kyrôsaî eis autou agápen*), prima che cada in balia di Satana e lo porti via. Il termine-chiave è "*ágape*" (amore, carità, comunione), pertanto, la riammissione suppone un recupero della grazia, una salvezza: il processo non è qualcosa di semplicemente giuridico o disciplinare. Si realizzava un'imposizione delle mani? In 1Tim 5,22 S. Paolo chiede a Timoteo di "non aver fretta di imporre le mani ad alcuno". Alcuni esegeti considerano che Paolo si riferisce al gesto dell'ordinazione al ministero, altri all'atto di perdonare, dato il contesto immediato. È una spiegazione probabile, ma non certa. S. Paolo potrebbe riferirsi alla riconciliazione del ministro infedele, ma potrebbe essere anche un consiglio di non affettarsi a

ordinare ministri (con l'imposizione delle mani) senza essere sicuro della loro idoneità. In ogni modo, le scomuniche penitenziali in san Paolo sono dei casi eccezionali. È da supporre che esisterebbe un altro modo di perdonare i peccati meno gravi e veniali.

d. Si tratta di un ministero degli Apostoli e i loro successori

Diversi passi di Paolo mostrano che il ministero della riconciliazione, almeno per i peccati gravi, è di competenza esclusiva degli apostoli:

- «Ha affidato a noi (apostoli) il ministero della riconciliazione» (2Co 5,18)

- Nel caso dell'incestuoso (1Cor 5,3): «Orbene, io, assente nel corpo ma presente nello spirito, ho già giudicato, come se fossi presente, l'autore di tale misfatto. Nel nome del Signore nostro Gesù, convocati insieme voi, il mio spirito e la potenza del Signore nostro Gesù...»

- Paolo usa la sua autorità per comandare a Tito di "rompere" con l'eretico restio alle ammonizioni (cfr. Tit 3,10-11)

- Il passo della lettera a Timoteo già visto (cfr. 1Tim 5,22) nel caso che si riferisca alla riconciliazione, testimonierebbe a favore della riconciliazione concessa dal successore dell'Apostolo.

### 3. Confessione e preghiera d'intercessione in san Giacomo

#### a. Ammonimento alla penitenza

Nella lettera di Giacomo si percepisce la tensione fra l'ideale di perfezione e la realtà quotidiana di una comunità che vive nella tiepidezza, e persino nel peccato. Giacomo rimprovera chi ascolta la parola senza metterla in pratica, e la fede morta di chi non ha opere. Ma insegna anche che la correzione fraterna ha grande efficacia: chi aiuta e ammonisce un fratello perduto, salva la sua anima e seppellisce un'infinità di peccati (cfr. 5,19-20). La redazione è ambigua: si salva l'anima di chi ammonisce o di chi viene ammonito?.

#### b. Confessione mutua e preghiera come rimedio per i peccati meno gravi.

Ma un mezzo ordinario per il perdono delle mancanze è la confessione dei peccati con la preghiera di intercessione (cfr. 5,16). Può farsi questa confessione dinanzi a Dio, ma può anche essere manifestata dinanzi a tutti, seguita dall'orazione degli uni per gli altri. Il passo si situa immediatamente dopo quello che tratta della imposizione delle mani e della preghiera sugli infermi, ma Giacomo parla di confessarsi i peccati reciprocamente, perciò è poco probabile che si riferisca a una confessione fatta dagli infermi ai presbiteri che li ascoltano, perché non sarebbe reciproca. La preghiera pubblica per i peccati è fatta dalla comunità, non si dice soltanto dai presbiteri, senza escluderli però. La sua efficacia si attribuisce al fatto d'essere l'orazione "di un giusto". Non si dice "nel nome del Signore", il che deporrebbe a favore della sua qualità di sacramento.

#### c. Un rito penitenziale pubblico non sacramentale?

Probabilmente questa procedura riguarda i peccati veniali o meno gravi, giacché secondo il testimonio della *Didaché* (un documento d'epoca e ambiente vicino alla lettera di Giacomo) in Palestina e Siria agli inizi del secolo II esisteva un rito di confessione all'inizio delle assemblee liturgiche, per mezzo del quale si otteneva la purificazione necessaria per partecipare ad esse, in particolare all'Eucaristia. Ciò nonostante, nello stesso documento si prevede anche la scomunica per i peccati specialmente gravi.

#### 4. Il cristiano impeccabile e peccatore nella prima lettera di san Giovanni

Giovanni nella sua prima lettera, non soltanto insegna che il cristiano non deve peccare (cfr. 3,6), ma anche che non può peccare (cfr. 3,9). A che cosa si riferisce? Dice, infatti: “Chiunque è nato da Dio non commette peccato, perché un germe divino dimora in lui, e non può peccare perché è nato da Dio”. Il “germe” sarebbe, secondo alcune opinioni, la presenza della Parola nell’anima, o dello Spirito Santo, o dello stesso Cristo; infatti, le tre presenze sono intrinsecamente correlate, perché è Cristo a parlare per mezzo dello Spirito Santo nella sua Parola. Il “germe divino” di Giovanni equivarrebbe a “lo Spirito” di Paolo. Certamente, questo “non può peccare” è da prendersi come realtà di diritto più che di fatto, e si avvera nella misura in cui il cristiano si unisce al principio di vita divina che risiede in lui, permettendogli così di crescere e di svilupparsi. A riprova di questo, troviamo che Giovanni, d'altro canto, esorta i cristiani a riconoscere di essere peccatori se non vogliono ingannarsi (cfr. 1,8). Lo afferma soprattutto dinnanzi agli gnostici, che credono di essere spirituali, superiori a tutti e incapaci di peccare. Raccomanda la confessione umile e pentita dei peccati a Dio (cfr. 1,9). Non parla esplicitamente della confessione comunitaria e liturgica, ma possiamo congetturare che si riferisce ad essa, alla luce di quanto già visto nella lettera di S. Giacomo. Non si deduce direttamente da Giacomo e Giovanni la necessità del nostro attuale modo di attuare la confessione sacramentale, ma possiamo affermare che già tra i primi cristiani vi fosse una confessione (*exhomologesis*), pubblica o privata, dei peccati.

#### 5. L’esortazione al pentimento nell’Apocalisse

L’Apocalisse, nelle lettere alle sette Chiese, numero forse simbolico, rispecchia una situazione morale e spirituale un po’ pessimistica. Coloro che sono ricaduti nel peccato vengono energicamente esortati al pentimento: “convèrtiti!” (“*metanoeson*”). Si denunciano le mancanze gravi (eresie, idolatrie ed immoralità), ed altre meno gravi: negligenza, accomodamento, tiepidezza (cfr. 2,4-5; 3,1-3; 3,15-19). Gli angeli delle Chiese (i vescovi, secondo una comune opinione) non devono tollerare queste mancanze. Tuttavia, persino per i peccati gravi esiste la possibilità di riconciliazione per mezzo della conversione del cuore: ai peccatori viene offerta “l’occasione di pentirsi”. Si esorta a “tornare all’amore di prima”, a “ricordarsi da dove si è caduto” (Ap. 2,4) L’Apocalisse non fa menzione esplicita dei mezzi esterni e istituzionali per il perdono dei peccati; ma neanche li nega: si limita a sottolineare la necessità di conversione interna o del cuore.

#### 6. Riassunto sulla penitenza nell’epoca apostolica.

In sunto, nell’epoca apostolica.

Per il peccato grave e pubblico esiste un processo di ricupero: Ammonizione per il pentimento, e in caso di persistenza, imposizione della scomunica (anche per il pentimento). Una volta pentito, il peccatore viene riconciliato.

Per il peccato lieve, una confessione, forse generica, una preghiera comunitaria d’intercessione degli uni per gli altri, da cui segue il perdono.

Per il peccato grave ma privato od occulto, vediamo che Paolo ordina esaminare la coscienza prima di recarsi a fare la comunione, e in caso di trovarsi in peccato grave, non farla. Si tratterebbe di una “scomunica” segreta, non imposta da nessun atto di autorità, ma non si dice come deve fare il peccatore per ricevere il perdono. Possiamo supporre, dalla pratica della Chiesa in epoca patristica, che una volta pentito si recava dall’apostolo o dal vescovo-presbitero per ricevere la penitenza e eventualmente il perdono.

#### 7. Riflessione teologica sulla penitenza nel NT

a. Soltanto Cristo ha percorso fino in fondo il cammino di conversione, nel nostro nome, realizzando una penitenza di valore infinito.

Come abbiamo visto già, Gesù Cristo, Il Figlio di Dio diventato uomo, percorre all'inverso il cammino del peccato che percorse l'uomo quando volle essere « come Dio » ma senza Dio, anzi, contro Dio. Cristo, per obbedienza al Padre, essendo Dio si fece « come gli uomini » e accettò di prendere su di sé la nostra colpa, la nostra condizione di « carne di peccato », con le sue conseguenze di allontanamento da Dio. Cristo compie la sua “kenosi”, il suo “esilio” alla “condizione di servo”, ma sempre rimanendo con il Padre nell’unità dello Spirito.

Come dice san Paolo:

«Mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e in vista del peccato, egli (Dio) ha condannato il peccato nella carne, perché la giustizia della legge si adempisse in noi » (Rm 8,3-4). « Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo fece peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare giustizia di Dio in Lui » (2 Co 5,21) « Cristo, risuscitato dai morti non muore più, la morte non ha più potere su di lui. Per quanto riguarda la sua morte, egli morì al peccato una volta per tutte; ora invece, per il fatto che egli vive, vive per Dio» (Rm 6,9-10).

« (Cristo Gesù) ... pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso (un oggetto di rapina) la sua uguaglianza con Dio, ma svuotò se stesso, assumendo la condizione di servo, e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e morte di croce. Per questo Dio lo ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome; perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è Signore, a gloria di Dio Padre » (Fil 2,6-11).

Cf. anche Eb 5, 8-9: «imparò l’obbedienza da ciò che patì ... e divenne causa di salvezza per coloro che l’obbediscono».

b. Il cristiano percorre, in Cristo, questo cammino nel sacramento della penitenza

Nel nome di Cristo, Paolo grida: « riconciliatevi con Dio! » (2Cor 5,20). A partire da Cristo si capisce come non c’è peccato che non possa essere perdonato se il peccatore aderisce a Cristo attraverso la sua Chiesa e così diventa « giustizia di Dio in Cristo».

« Dio, ricco in misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amati, da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatti rivivere con Cristo: per grazia infatti siete stati salvati. Con lui ci ha anche risuscitati e ci ha fatti sedere nei cieli, in Cristo Gesù » (Ef 2,4-6).

E si capisce anche che non mancherà mai a chi è nella Chiesa durante questa vita, la fonte costante del perdono che è il sacramento della penitenza, per mezzo del quale partecipa più e più volte della penitenza infinita di Cristo.

« Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi e la verità non è in noi. Se riconosciamo i nostri peccati, egli, che è fedele e giusto ci perdonerà i peccati e ci purificherà da ogni colpa. Se diciamo che non abbiamo peccato, facciamo di lui un bugiardo e la sua parola non è in noi. Figlioli miei, vi scrivo queste cose perché non pecchiate, ma se qualcuno ha peccato, abbiamo un avvocato presso il Padre: Gesù Cristo il Giusto. Egli è vittima di riconciliazione per i nostri peccati; non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo » (1Gv 1,8 - 2,2).

E Paolo ci ricorda che:

« La speranza poi, non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato. Infatti, mentre noi eravamo ancora peccatori, Cristo morì per gli empì nel tempo stabilito. Ora, a stento si trova chi sia disposto a morire per un giusto; forse ci può essere chi ha il coraggio di morire per una persona dabbene. Ma Dio dimostra il suo amore verso di noi perché mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi. A maggior ragione, ora, giustificati per il suo sangue, saremo salvati dell'ira per mezzo di lui. Se infatti, quando eravamo nemici, siamo stati riconciliati con Dio, per mezzo della morte del Figlio suo, molto più ora che siamo riconciliati, saremo salvati mediante la sua vita » (Rm 5,5-10).

Soltanto un atteggiamento di chiusura al perdono può frustrare questo definitivo manifestarsi della misericordia di Dio in Cristo. Il cristiano non deve sottovalutare la possibilità di dannarsi, ma sa di

avere alla sua portata la pienezza dello Spirito, la definitiva effusione di grazia e di misericordia, il che è saldissima fonte della sua speranza. Nel sacramento della penitenza, ogni cristiano ripete l'itinerario della riconciliazione. C'è stato il peccato, la separazione, lo strappo nei rapporti di comunione, una « scomunica » volontaria a cui segue la « scomunica » penitenziale da parte di Dio manifestata per mezzo della comunità di salvezza, che comunque non è meramente punitiva, ma viene accompagnata dall'annuncio della misericordia e l'esortazione al pentimento. La scomunica penitenziale è una scomunica all'interno della comunione, che riproduce lo stato penitenziale di Cristo sulla croce: paradossalmente più unito che mai al Padre nel momento in cui accetta per noi la separazione che il Padre gli chiede. Il peccatore, prendendo coscienza del suo miserevole stato, e fiducioso nell'annuncio della misericordia, si duole e decide di cambiare vita, e di tornare alla comunione con Dio e con il fratello, accettando la sua situazione di dolore, pronto a compiere le azioni di penitenza e riparazione necessarie, e confessando, come segno di rinnovata fiducia e dedizione, il peccato che lo aveva ridotto in quella condizione. Con ciò si sottomette alla decisione di Dio su di lui, al giudizio che viene da Dio per mezzo della comunità di salvezza, radunata e animata dallo Spirito. Si tratta di una comunità gerarchicamente organizzata, nella quale il ministero sacramentale del perdono è affidato al vescovo e ai suoi collaboratori, i presbiteri, che agiscono nella persona di Cristo, ma senza escludere la collaborazione degli altri membri, con i loro esempi, consigli e preghiere. In questo modo, il penitente, la cui azione è parte integrante dello stesso sacramento, partecipa in modo simbolico - reale (sacramentale) al cammino di conversione realizzato da Gesù Cristo. Pertanto riceve la riconciliazione, che è una sentenza non di stretta giustizia, ma di perdono, fondata sulla misericordia di Dio, resa storicamente efficace per i meriti infiniti del sacrificio di Cristo. Ma il sacramento della penitenza è qualcosa di più di un'applicazione « dal di fuori », meramente passiva, di questi meriti: il penitente viene introdotto nel cammino di salvezza realizzato da Gesù Cristo a nostro favore. Si tratta di una partecipazione attiva nella grazia della conversione, coronata dal perdono – riconciliazione. La soddisfazione imposta dal confessore ha anch'essa un valore sacramentale, quello di lottare e soffrire nella condizione di “viator”, ma con Cristo e in Cristo. Nel percorrere attivamente con Cristo e in Cristo questo cammino, per mezzo di un sacramento della Chiesa, il penitente riceve questa misericordia e questi meriti, e pertanto, la guarigione dal suo male e il ristabilimento della vita divina, vale a dire, la comunione con il Padre, per mezzo del Figlio nell'unità dello Spirito.

#### 4. Il problema del “peccato irremissibile”

Consideriamo adesso se secondo il Nuovo Testamento, ci siano dei peccati che per la loro natura non si possono perdonare. È ciò che sembrano suggerire alcuni testi:

- nella lettera agli Ebrei e nella prima lettera di Giovanni, per i battezzati;
- con un'ampiezza più universale nei Sinottici;

##### 1. La «bestemmia contro lo Spirito Santo» nei Sinottici

###### a. *Marco e Matteo*

Mc 3, 28-29: [28]In verità vi dico: tutti i peccati saranno perdonati ai figli degli uomini e anche tutte le bestemmie che diranno; [29]ma chi avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo, non avrà perdono in eterno: sarà reo di colpa eterna».

In Marco (3,28-29) il contesto è quello di una disputa con i farisei circa l'origine del potere di Gesù per cacciare i demoni. Gesù afferma che chi bestemmia contro lo Spirito Santo si carica di un peccato perpetuo. Dal contesto si vede che si tratta del peccato di colui che non vuole vedere l'azione dello Spirito Santo nelle opere che Cristo fa. Infatti, chiamano “spirito immondo” proprio lo Spirito che manifesta la misericordia di Dio.



Mc 3 [22]Ma gli scribi, che erano discesi da Gerusalemme, dicevano: «Costui è posseduto da Beelzebùl e scaccia i demòni per mezzo del principe dei demòni». [23]Ma egli, chiamatili, diceva loro in parabole: «Come può satana scacciare satana? [24]Se un regno è diviso in se stesso, quel regno non può reggersi; [25]se una casa è divisa in se stessa, quella casa non può reggersi. [26]Alla stessa maniera, se satana si ribella contro se stesso ed è diviso, non può resistere, ma sta per finire. [27]Nessuno può entrare nella casa di un uomo forte e rapire le sue cose se prima non avrà legato l'uomo forte; allora ne saccheggerà la casa. [28]In verità vi dico: tutti i peccati saranno perdonati ai figli degli uomini e anche tutte le bestemmie che diranno; [29]ma chi avrà bestemmiato contro lo Spirito santo, non avrà perdono in eterno: sarà reo di colpa eterna». [30]Poiché dicevano: «E' posseduto da uno spirito immondo».

Mt 12 [25]Ma egli, conosciuto il loro pensiero, disse loro: «Ogni regno discorde cade in rovina e nessuna città o famiglia discorde può reggersi. [26]Ora, se satana scaccia satana, egli è discorde con se stesso; come potrà dunque reggersi il suo regno? [27]E se io scaccio i demoni in nome di Beelzebùl, i vostri figli in nome di chi li scacciano? Per questo loro stessi saranno i vostri giudici. [28]Ma se io scaccio i demoni per virtù dello Spirito di Dio, è certo giunto fra voi il regno di Dio. [29]Come potrebbe uno penetrare nella casa dell'uomo forte e rapirgli le sue cose, se prima non lo lega? Allora soltanto gli potrà saccheggiare la casa. [30]Chi non è con me è contro di me, e chi non raccoglie con me, disperde. [31]Perciò io vi dico: Qualunque peccato e bestemmia sarà perdonata agli uomini, ma la bestemmia contro lo Spirito non sarà perdonata. [32]A chiunque parlerà male del Figlio dell'uomo sarà perdonato; ma la bestemmia contro lo Spirito, non gli sarà perdonata né in questo secolo, né in quello futuro.

Mt 12, 31-32: [31]Perciò io vi dico: Qualunque peccato e bestemmia sarà perdonata agli uomini, ma la bestemmia contro lo Spirito non sarà perdonata. [32]A chiunque parlerà male del Figlio dell'uomo sarà perdonato; ma la bestemmia contro lo Spirito, non gli sarà perdonata né in questo secolo, né in quello futuro.

In Matteo (12,31-32) troviamo lo stesso contesto, ma con una sentenza più complicata: colui che bestemmerà contro il Figlio dell'uomo potrà essere perdonato, ma non colui che bestemmerà contro lo Spirito Santo. Si capisce che colui che nega la messianicità di Cristo a causa della sua condizione umana, gode di una certa scusabilità (magari per pregiudizio invincibile), non così colui che si rifiuta di riconoscere che le opere che Egli compie vengono da Dio, cioè, che Dio attua per mezzo di Gesù. Questo peccato si pone volontariamente contro ogni perdono, giacché ne esclude la condizione fondamentale: l'adesione a Cristo salvatore. Un'altra interpretazione potrebbe essere questa: la formula sarebbe una rielaborazione post pasquale della formula originale di Gesù. Il peccato contro il Figlio dell'Uomo corrisponderebbe al ministero terreno di Gesù. Era il tempo dell'ignoranza; dopo la Pasqua, non ci sarebbero scuse, alla luce dei segni evidenti che offre lo Spirito Santo nella Chiesa. Infatti, nel discorso della Pentecoste, (At 2,22ss) Pietro rimprovera i giudei di Gerusalemme per aver ucciso Gesù, ma al contempo, offre loro l'opportunità del perdono con il Battesimo, e di ricevere lo Spirito Santo. Ovviamente, se adesso rifiutano anche questo, non possono ottenere il perdono.

#### b. La versione lucana

Lc 12,10: Chiunque parlerà contro il Figlio dell'uomo gli sarà perdonato, ma chi bestemmerà lo Spirito Santo non gli sarà perdonato.

In Lc 12,10 si menziona come in Matteo, il "*logion*" della bestemmia contro lo Spirito Santo, ma si presenta dentro del discorso esortativo ai discepoli perché parlino senza timore. Può darsi che sia una trasposizione intenzionata, ma è anche possibile che Cristo trattasse questo tema in diverse occasioni, con delle applicazioni diverse. Come in Matteo, si parla dei due tipi di bestemmie.

Lc 12 [4]A voi miei amici, dico: Non temete coloro che uccidono il corpo e dopo non possono far più nulla. [5]Vi mostrerò invece chi dovete temere: temete Colui che, dopo aver ucciso, ha il potere di gettare nella Geenna. Sì, ve lo dico, temete Costui. [6]Cinque passerì non si vendono forse per due soldi? Eppure nemmeno uno di essi è dimenticato davanti a Dio. [7]Anche i capelli del vostro capo sono tutti contati. Non temete, voi valetè più di molti passerì. [8]Inoltre vi dico: Chiunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anche il Figlio dell'uomo lo riconoscerà davanti agli angeli di Dio; [9]ma chi mi rinnegherà davanti agli uomini sarà rinnegato davanti agli angeli di Dio. [10]Chiunque parlerà contro il Figlio dell'uomo gli sarà perdonato, ma chi bestemmerà lo Spirito Santo non gli sarà perdonato. [11]Quando vi condurranno davanti alle sinagoghe, ai magistrati e alle autorità, non preoccupatevi come discolparvi o che cosa dire; [12]perché lo Spirito Santo vi insegnerà in quel momento ciò che bisogna dire».

Alcuni esegeti, non applicano il "logion" ai discepoli, in base ai versetti seguenti (11 e 12), dove si parla di quello che devono fare i discepoli quando saranno portati davanti ai tribunali. Applicano il "logion" ai magistrati dei tribunali: a coloro che senza mala fede bestemmiano il Figlio dell'Uomo, si può cancellare il peccato; non così a coloro che rifiutano la luce dello Spirito Santo, che si manifesterebbe nelle risposte dei discepoli. Altri esegeti, guidati dai versetti anteriori (8-9), in cui si parla della possibile negazione di Cristo da parte dei discepoli, dicono che il "logion" deve applicarsi a questi. Così, gli estranei che per ignoranza rifiutano Gesù, potranno essere perdonati, ma non i cristiani che lo rifiutano avendolo conosciuto per opera dello Spirito Santo. Una terza spiegazione sarebbe: c'è chi nega Gesù per timore e debolezza (bestemmia contro il Figlio dell'Uomo), e c'è chi lo nega per un rifiuto interiore della fede. Il primo potrà essere perdonato, il secondo no, perché egli stesso si esclude dalla salvezza.

### c. Interpretazione dell'enciclica *Dominum et vivificantem*

Finalmente, un'interpretazione più generica di questi tre passi evangelici, la troviamo nell'enciclica *Dominum et vivificantem*, di Giovanni Paolo II (n. 46): la bestemmia contro lo Spirito Santo sarebbe il peccato di credersi in diritto a rimanere nel peccato; il peccato di non voler essere perdonato:

Ora la bestemmia contro lo Spirito Santo è il peccato commesso dall'uomo, che rivendica un suo presunto «diritto» di perseverare nel male - in qualsiasi peccato - e rifiuta così la redenzione. L'uomo resta chiuso nel peccato, rendendo da parte sua impossibile la sua conversione e, dunque, anche la remissione dei peccati, che ritiene non essenziale o non importante per la sua vita. È, questa, una condizione di rovina spirituale, perché la bestemmia contro lo Spirito Santo non permette all'uomo di uscire dalla sua autoprigionia e di aprirsi alle fonti divine della purificazione delle coscienze e della remissione dei peccati.

Non sarebbe tanto il rifiuto teorico di Gesù, quanto il rifiuto morale, pratico del perdono che egli porta. Nei tempi moderni, a partire dall'Illuminismo, si dà un ateismo teorico o pratico che nega la necessità di una salvezza dell'uomo da parte di Dio, affermando la possibilità per l'uomo di superare i suoi problemi morali con le sole proprie forze. Questo, a lungo andare porta l'uomo a negare rilevanza morale a quei settori del suo comportamento che non riesce a dominare. Si finisce per fare del male morale la norma, fino a perseguire come "discriminatore" chi osa continuare ad affermare che certi atti morali sono peccato.

## 2. L'«impossibile rinnovamento» nella lettera agli Ebrei

Nella lettera agli Ebrei si può leggere:

Eb 6,4-6: [4]Quelli infatti che sono stati una volta illuminati, che hanno gustato il dono celeste, sono diventati partecipi dello Spirito Santo [5]e hanno gustato la buona parola di Dio e le meraviglie del mondo futuro. [6]Tuttavia se sono caduti, è impossibile rinnovarli una seconda volta portandoli alla conversione, dal momento che per loro conto crocifiggono di nuovo il Figlio di Dio e lo espongono all'infamia.

Eb 6,4-6 sembra chiudere ogni speranza a chi pecca gravemente. Questo è un testo base per i rigoristi dei primi secoli e, secondo alcuni storici moderni del dogma, esprimerebbe la concezione della santità della maggior parte delle comunità cristiane primitive, in cui a coloro che peccavano gravemente non restava che l'esclusione dalla comunione con la Chiesa, senza possibilità di riammissione. Ma l'interpretazione è falsa perché la caduta di cui si tratta non è qualunque peccato grave, ma uno determinato, quello di coloro che hanno apostatato dalla fede: i giudei convertiti che ritornavano alle pratiche giudaiche.

Questo si evince da quanto è detto immediatamente prima:

Eb 6, 1-3 [1]Perciò, lasciando da parte l'insegnamento iniziale su Cristo, passiamo a ciò che è più completo, senza gettare di nuovo le fondamenta della rinuncia alle opere morte e della fede in Dio, [2]della dottrina dei battesimi, dell'imposizione delle mani, della risurrezione dei morti e del giudizio eterno. [3]Questo noi intendiamo fare, se Dio lo permette.

È chiaro che l'autore vuole rivolgere il suo scritto a quelli che hanno accettato gli insegnamenti iniziali del cristianesimo. Poi il suo pensiero si rivolge a quelli che avendoli accettati, non gli accettano più. Infatti, come vedremo, nel linguaggio patristico, "caduti" saranno chiamati quelli che hanno apostatato.

Resta da spiegare perché l'epistola afferma che "è impossibile rinnovarli per una seconda volta".

- L'impossibilità di reiterare il Battesimo per coloro che hanno apostatato. Il Battesimo, infatti, è irripetibile, ma non si parla qui dell'impossibilità della Penitenza ecclesiale.

- L'impossibilità di ricupero sarebbe dovuta alle disposizioni soggettive dei peccatori stessi. Sarebbe una impossibilità umana, psicologica, ma non una impossibilità oggettiva di perdono.

- L'impossibilità di fare ritornare alla fede gli apostati per via di spiegar loro di nuovo i rudimenti della fede cristiana, giacché li hanno rigettati. Per questo, l'autore dichiara di non volere ripetere questi insegnamenti e di passare a spiegare cose più elevate.

- L'impossibilità di ricupero a causa della natura stessa del peccato. Perché l'apostata si allontana dalla fede in Cristo e quindi, si pone fuori della sfera della salvezza, mentre che colui che pecca senza perdere la fede, ha sempre la porta aperta alla conversione. La forma grammaticale dei verbi che esprimono questo atteggiamento danno un'idea di persistenza: possiamo pensare che è questa persistenza a rendere impossibile il perdono.

- L'impossibilità di crocifiggere Cristo di nuovo, riferendosi all'ebreo convertito che apostata e ritorna a un giudaismo ormai vuoto di speranza messianica. La redenzione si è compiuta "di una volta per tutte" con il sacrificio di Cristo, come dirà più avanti (Eb 7,27). I sacrifici dell'Antica Legge, che lo prefiguravano, sarebbero ormai inutili.

In conclusione, nell'epistola si evidenzia che per colui che colpevolmente si separa da Cristo, mediatore della Nuova e definitiva Alleanza, e persiste nel suo atteggiamento, non esiste alcun altro cammino di salvezza. Non dice che sia impossibile il perdono per coloro che cadono gravemente persistendo tuttavia nella fede.

### 3. Il «peccato che conduce alla morte» nella prima lettera di Giovanni

1Gv 5, 16-17: [16]Se uno vede il proprio fratello commettere un peccato che non conduce alla morte, preghi, e Dio gli darà la vita; s'intende a coloro che commettono un peccato che non conduce alla morte: c'è infatti un peccato che conduce alla morte; per questo dico di non pregare. [17]Ogni iniquità è peccato, ma c'è il peccato che non conduce alla morte.

Quando Giovanni nella sua prima lettera parla della preghiera per i peccatori, allude a «un peccato che conduce alla morte», per il quale chiede «di non pregare» (5,16). È da supporre che si riferisce alle celebrazioni penitenziali nelle quali, come abbiamo visto nella lettera di san Giacomo, si fa preghiera per i peccatori e con ciò si ottiene il perdono. Qui vediamo che per lo meno qualche tipo di peccato non può essere perdonato così. Si vede che l'espressione non si riferisce direttamente a quello che la teologia ha chiamato posteriormente "peccato mortale". Non si tratta di un peccato grave qualsiasi, ma d'un atteggiamento peccaminoso di tipo speciale. Può far riferimento all'apostasia contumace: la parola morte in Giovanni viene sempre collegata al fatto di non credere in Cristo. Potrebbe anche trattarsi di qualche tipo di eresia, come quella che nega "che Gesù è il Cristo" (2,22): finché l'eretico persiste nel suo rifiuto della fede, esclude se stesso dal perdono. Non sembra negare che l'apostata e l'eretico si possano convertire, né proibire di pregare per la loro conversione. Ciò che sembra sconsigliare, perché inutile, è la preghiera per ottenere il perdono di uno che persiste nella sua avversione a Cristo.

#### 4. Conclusione

Tutti questi testi vanno compresi non in rapporto all'impossibilità di penitenza per certi peccati commessi dopo il Battesimo, ma alla necessità di essere uniti a Cristo per la fede come condizione per ricevere il perdono dei peccati. Non si tratta soltanto dell'indurimento definitivo nel peccato, ma soprattutto della negazione colpevole di Cristo come unico mediatore della Nuova Alleanza, e dello Spirito Santo da Lui donato per il perdono dei peccati.

## II. LA PENITENZA NELLA TRADIZIONE

### IL SACRAMENTO DELLA PENITENZA NEL SUO SVILUPPO STORICO

A cominciare dall'epoca immediatamente seguente a quella apostolica, la natura rituale-sacramentale della penitenza assume sempre più contorni precisi e chiari, e questo avviene in gran parte anche perché la penitenza è stato certamente il sacramento intorno al quale la polemica s'è mantenuta sempre viva all'interno della Chiesa. Questo sviluppo storico, che va dall'epoca post apostolica fino ai giorni nostri, lo riassumiamo in breve e soltanto nelle sue linee più emergenti, ossia in 4 periodi, così divisi:

I periodo: dal sec. II al sec. VI;

II periodo: dal. sec. VII al sec. XII;

III periodo: dal sec. XIII all'epoca post-tridentina;

IV periodo: riforma del sacramento da parte del Concilio Vatic. II.

Questa divisione naturalmente deve essere presa con una certa larghezza e approssimazione sia nelle date, sia nell'evoluzione rituale e di pensiero che all'interno di quelle stesse date si può osservare.

#### I PERIODO: DAL SEC. II AL SEC. VI

È in questo periodo che si fa più chiara sia l'esistenza che la forma e l'organizzazione della penitenza sacramentale, che in questo tempo viene chiamata variamente: «Penitenza» - «Penitenza seconda» - «Penitenza postbattesimale» - «Penitenza canonica» - «Penitenza ecclesiastica».

##### a) Esistenza

Le prime testimonianze esplicite a noi pervenute sul sacramento della penitenza ci presentano questo sacramento in un contesto polemico. Mentre nel cristianesimo apostolico la penitenza era una realtà in pacifico possesso, cui i cristiani certamente ricorrevano, perché non potevano negare l'esistenza del peccato nelle loro file, al sec. II diventa un fatto traumatico per una parte della Chiesa che, preoccupata delle ricadute nel peccato, all'improvviso ha creduto di dover restringere la possibilità della penitenza sacramentale. All'inizio del sec. II fece un gran parlare di sé un libriccino, intitolato «Il pastore», scritto da certo Erma, fratello di papa Pio I (secondo la notizia del «Frammento Muratoriano», che ci dà la lista dei libri canonici e non canonici del sec. II). Erma si propone di far conoscere una «rivelazione», secondo la quale viene concessa, dopo il battesimo, una nuova penitenza, ma per una volta sola. Ci si richiama quindi ad una «rivelazione» per difendere o per proclamare l'«unicità» della penitenza dopo il battesimo, e questo fatto sta già ad indicare che si sapeva di allontanarsi - sia pure per ragioni in sé stesse valide e forse pensate solo come provvisorie

- dalla prassi della Chiesa precedente, per affermare una linea rigorista, che diventerà poi di rigorismo estremo (divieto di penitenza per determinati peccati) nelle correnti «spirituali» dei Montanisti, rappresentate soprattutto da Tertulliano. Questi, che nel suo libro «La penitenza» (*De Paenitentia*) teneva ancora l'annuncio di Erma: *Penitenza unica nella vita, ma senza esclusione di peccati*, nello scritto di epoca montanista: «La purezza» (*De pudicitia*) sostiene che «certo la Chiesa può rimettere, ma non deve rimettere tutti i peccati», e soprattutto non deve rimettere i peccati di idolatria, omicidio e adulterio (= peccato sessuale di qualunque tipo) perché questa era la terna che, secondo alcuni, gli apostoli avrebbero indicato come quella che impedisce a chiunque di essere cristiano (At 15,28-29). La Chiesa non ha mai accettato ufficialmente la distinzione tra peccati remissibili e irremissibili, di fatto però non mancavano Chiese nelle quali o l'uno o l'altro dei «tre» peccati non veniva in pratica rimesso, o veniva rimesso solo alla fine della vita, come faceva, per es., Cipriano a Cartagine per gli apostati (lapsi) della persecuzione di Decio. Ma anche così ristretta nel suo esercizio, la penitenza non è stata mai messa in dubbio per quanto riguarda la sua esistenza, voluta da Cristo.

#### b) Forma

Il modo come si svolgeva la penitenza canonica dei sec. II - III, e che in complesso durerà ancora per molto tempo, lo si può agevolmente dedurre dalle descrizioni di Tertulliano (*De Paenit.* 9) e dalle indicazioni che si possono mettere insieme dagli altri scrittori, per es. Origene, Cipriano, Agostino, Ambrogio ecc. La penitenza antica si articolava in 3 momenti:

1) Confessione del peccato, segreta, al vescovo o al presbitero incaricato. Si veniva così ammessi tra i «penitenti», che insieme con i «catecumeni» e i «fedeli» formavano le tre classi di cui si componeva la Chiesa: ad essi era vietato, fino a penitenza compiuta, di partecipare all'eucaristia e di unire la propria voce a quella dei fedeli nella preghiera comune. Vi assistevano anzi stando in luogo separato dagli altri fedeli e posto vicino all'ingresso.

2. Opere penitenziali, che consistevano principalmente in prolungati digiuni e nel divieto di mangiare carne e bere vino; abito dimesso (sacco), pregare in ginocchio, chiedere le preghiere degli altri durante la liturgia.

3. Riconciliazione o pace. Era il rito nel quale, con l'imposizione delle mani del vescovo e di tutto il clero presente, avveniva la remissione dei peccati e la riammissione — in maniera visibile — in seno all'assemblea, mentre fino a quel giorno si era stati in certo modo al margine di essa. Dal sec. IV il rito della riconciliazione avveniva la mattina del Giovedì Santo, in modo che la Pasqua trovasse attorno a Cristo, con i fedeli, anche i cristiani nuovi (battezzati) e i cristiani rinnovati (penitenti).

#### c) Organizzazione.

La penitenza è sempre e solo richiesta per le colpe gravi, pubbliche o occulte. La Chiesa, infatti, non ha mai accettato la distinzione di peccati remissibili e irremissibili, ma ha sempre conosciuto la distinzione tra colpe gravi e «peccati quotidiani», e di conseguenza conosce anche una penitenza ordinaria o quotidiana, che consiste nel fare ogni sorta di opere buone (come spesso insegna, per es., Agostino) e la penitenza straordinaria, laboriosa, per le colpe gravi. La penitenza canonica dal sec. II al sec. VIII si può fare una sola volta nella vita e viene protratta a lungo (talvolta sino alla fine della vita) a giudizio del vescovo. Al sec. IV i concili di Elvira (Spagna, 305) e di Arles (Francia, 314) già fissano la durata della penitenza per determinati peccati; per es., un fatto di adulterio: 5 anni di penitenza; una delazione non grave: 5 anni; ma se essa ha come conseguenza la morte o l'esilio dell'accusato, non si è riammessi alla «comunione» (riconciliazione), neanche in fin di vita, ecc. I penitenti erano inoltre soggetti a particolari interdetti o divieti, sia durante la penitenza, sia

dopo avvenuta la riconciliazione. Era infatti loro interdetto: commerciare, assumere cariche pubbliche, essere ammessi agli ordini sacri, sposarsi (se erano ancora celibi) o tenere rapporti coniugali (se erano già sposati), ecc. Era praticamente una «morte civile», alla quale (dal sec. IV-V in poi) si poteva sfuggire abbracciando la vita monastica. Questo stesso rigore, che voleva tener alta la vita cristiana, in pratica spingeva molti a sfuggirlo non chiedendo la penitenza, ma allo stesso tempo allontanandosi dalla Chiesa e dall'eucaristia, presi contemporaneamente dal rimorso dei peccati e dalla mancanza di coraggio per affrontare la penitenza pubblica. E la Chiesa non avendo, da parte sua, il coraggio di staccarsi da un'antica e venerabile ma dura consuetudine, e non volendo però neppure portare la gente alla disperazione, in pratica chiudeva un occhio e si adattava alla situazione, e così vediamo che al sec. VI non solo di fatto, ma per disposizione conciliare stessa, non si dava la penitenza alle persone ancora giovani, né alle persone sposate, senza prima aver ottenuto il consenso dell'altro coniugo e comunque a condizione che ambedue gli sposi non fossero più in giovane età (Conc. di Agde, Francia 596, can. 15; Orléans, Francia 538, can. 27). Così però la penitenza canonica, consenziente la Chiesa docente, diventa sempre più e quasi necessariamente il «sacramento dei vecchi» e dei «moribondi».

### Osservazioni sulla penitenza canonica antica

Come elementi positivi di questa antica organizzazione penitenziale si notano soprattutto: il suo legame al battesimo, il suo senso ecclesiale e il suo valore pedagogico.

1. Penitenza-secondo battesimo era anticamente una frequente e facile equazione. A parte il fatto, sempre rilevato, che la remissione dei peccati nel battesimo era puro e totale dono divino, mentre nella penitenza era frutto di una dolorosa e faticosa cooperazione dell'uomo alla grazia divina, essa sottolineava soprattutto il fatto che anche la penitenza era unica, come unico era il battesimo. Si metteva così in rilievo che la penitenza era veramente tale, cioè conversione, quando era ripresa seria e consapevole di quella personale opzione fondamentale con cui si era accettato, appunto nel battesimo, Cristo nella propria vita: «*Convertitevi e credete al Vangelo!*».

2. La penitenza antica era un fatto che necessariamente passava tra Dio e il peccatore, ma sempre e chiaramente tramite la mediazione della Chiesa. È la Chiesa che, per il ministero del vescovo, accoglie il peccatore e lo «ammette alla penitenza», determina la durata e l'intensità di questa, ne accompagna lo svolgimento imponendo le mani sul penitente in ogni celebrazione liturgica e «ammettendolo alla riconciliazione» con la Chiesa con l'ultima definitiva imposizione delle mani, fatta unitamente a tutto il clero presente, nell'ambito della comunità. Ma non meno importante è l'azione della Chiesa-comunità. Cf. in proposito: TERTULLIANO, *De Paenit.* 10,4-63: «*Posto tra fratelli e compagni di servizio, dove comune è la speranza, comune il timore, la gioia, il dolore e la sofferenza, perché comune è lo Spirito che ci viene dal comune Padre e Signore, cosa pensi che costoro vogliano d'altro se non te? Il corpo non può esser lieto della sofferenza di uno solo dei suoi membri; è necessario che tutto insieme soffra e tutto insieme collabori alla salvezza: è Chiesa nell'uno e nell'altro, ma la Chiesa è Cristo. Quando dunque tu ti getti ai piedi dei fratelli, tu tocchi Cristo e preghi Cristo. Così quando quelli versano lacrime su di te, è Cristo che soffre, Cristo che prega per te il Padre, ed è facile impetrazione quella in cui è il Figlio a chiedere*».

AMBROGIO, *De Paenit.* 1,15 4: «*Il penitente viene, per così dire, purificato dall'azione di tutto il popolo; viene, per così dire, lavato dalle lacrime di tutto il popolo, colui che per mezzo della preghiera e dei gemiti del popolo viene liberato dal peccato e interiormente purificato. Cristo, infatti, ha affidato a tutta la Chiesa di liberare uno per mezzo di tutti, come essa fu fatta degna di ricevere la venuta del Signore Gesù, affinché per mezzo di uno (Cristo) tutti trovassero la salvezza ... È come se la Chiesa intera prendesse su di sé il peso del peccatore, del quale deve essere compartecipe nelle lacrime, nella preghiera e nel dolore*».

Ma già al sec. V si assiste ad un passaggio nell'interpretazione del ruolo della «Chiesa» nella penitenza. Per il fatto stesso che sempre più spesso la penitenza veniva chiesta sul finire della vita o nella malattia, accadeva che in pratica la penitenza si riducesse alla 'confessione' da parte del peccatore e alla 'riconciliazione' da parte del vescovo, e ne rimanesse esclusa la parte che di solito avrebbe dovuto avere la comunità. Infatti ripetutamente Leone Magno afferma che «è sufficiente la confessione al vescovo e l'intercessione di questi» per la remissione dei peccati, poiché, dice, «Dio ha così disposto l'aiuto della sua bontà da non dare il perdono se non per mezzo delle preghiere del vescovo». In questo consiste, oltre che nell'ammettere alla penitenza attraverso la confessione, il potere conferito dal Signore ai capi della Chiesa. Questo netto prevalere dell'importanza della preghiera di riconciliazione, propria del vescovo alla fine della penitenza, sulla preghiera di intercessione (vedi sopra Tertulliano e Ambrogio), propria della comunità, sarà certamente uno degli elementi che avvieranno la penitenza a diventare sempre più privata, fatta di confessione e riconciliazione.

3. Al valore certamente espiatorio dell'azione penitenziale prolungata e dolorosa si aggiungeva anche un dichiarato valore pedagogico: essa doveva servire a far comprendere ai cristiani quanto grande era stato il dono dell'essere in Cristo, ricevuto gratuitamente nel battesimo, se ora per ritornare ad essere nello stesso rapporto con Cristo bisognava riconquistare la precedente posizione cristiana comprandola, per così dire, a prezzo di così crude e lunghe rinunzie e privazioni, che segnavano tutta la vita in modo molto pesante. Con il tempo, i suddetti elementi positivi fecero però sentire sempre meno la loro importanza, soverchiati dagli elementi negativi che accompagnavano ugualmente la penitenza antica. Questi ultimi si presentavano infatti tanto sul piano pastorale che sul piano teologico.

— *Sul piano pastorale*

È innegabile che la durata e soprattutto l'asprezza della penitenza pubblica e degli interdetti conseguenti risultarono elementi più negativi che positivi, e questo fin dal principio, come si può vedere in Tertulliano, *De Paenit.* 10,1: «Devo ammettere che la maggior parte evitano o differiscono da un giorno all'altro questo dovere della penitenza pubblica, preoccupati più della loro vergogna che della loro salvezza». Ivi, 11,1: «Oltre alla vergogna, costoro temono però anche le cose spiacevoli cui sono sottoposti sul piano fisico: mancanza di bagno e di pulizia del corpo, vivere privi di ogni gioia, in rozze vesti...». Avveniva, anzi, che anche coloro - e talvolta erano molti - che chiedevano la penitenza, «dopo esservi stati ammessi, se ne ritraevano per la vergogna di dover apparire come penitenti nella preghiera della comunità». Conseguenza di questo fu, come si è detto, che presto si creò una situazione paradossale: la penitenza pubblica doveva salvaguardare la santità della vita cristiana; di fatto essa, causa la sua durezza e durata, veniva accettata sempre di meno, e chi ne aveva bisogno la rimandava alla fine della vita, dandosi nel frattempo la libertà di abbandonarsi ad una vita meno controllata, perché volutamente priva di quegli aiuti che avrebbero - in teoria - dovuto creare un controllo: una ragionevole penitenza.

— *Sul piano teologico*

a) Rimane molto problematico il comprendere come un motivo pedagogico - correzionale, che in determinate circostanze poteva certamente, in via provvisoria, suggerire di ridurre la possibilità di fare penitenza, abbia acquisito una tal forza di principio che ad esso sia stato sacrificato il comando di Cristo, secondo il quale agli apostoli veniva conferito il potere di rimettere i peccati affinché potessero compiere la missione di salvezza da lui iniziata (Gv 20,21-22), oltre che il precetto di perdonare «settanta volte sette» (Mt 18,21-22) a chi, pentito, chiede perdono (Lc 17,3-4).

b) Il senso ecclesiale della penitenza si offusca proprio per il modo con cui si vuol mantenere in vigore la «penitenza ecclesiastica». Dato il principio dell'unica penitenza nella Chiesa, che

impediva ai recidivi nel peccato la possibilità di un pentimento riconosciuto; data, d'altra parte, la certezza che la misericordia di Dio non si disinteressava certamente di questi poveri e deboli uomini, avveniva sempre più che i peccatori regolavano personalmente i loro rapporti con Dio senza passare per la via della Chiesa, cioè senza confessione né riconciliazione sacramentale.

c) L'insistenza con cui per secoli s'è ripetuto che il perdono dei peccati dopo il battesimo poteva ottenersi solo con una penitenza faticosa, umiliante e dolorosa, ha avuto un duplice effettivo negativo:

\* si sopravvalutò spesso più del necessario il valore della pena esteriore sostenuta dal penitente, facendo passare un po' in seconda linea la realtà della sua conversione interiore;

\* si diede un'impressione molto forte che la grazia del perdono, a differenza di quella ottenuta nel battesimo, fosse dovuta più all'opera dell'uomo che alla misericordia del Signore; la durata e l'intensità della penitenza da «segni» dell'avvenuta conversione interiore passarono ad essere considerate come il prezzo con cui si comprava un giorno dopo l'altro il perdono che si desiderava. Non per niente molto presto si parlerà di «tariffa» penitenziale.

## II PERIODO: DAL SEC. VII AL SEC. XII

Al sec. VI, insieme al perdurare dell'antica disciplina, vi sono già sintomi di una svolta penitenziale, in quanto vi sono alcuni che in pratica non accettano più una penitenza unica nella vita, ma «chiedono la riconciliazione al presbitero ogni volta che vogliono». Così, deplorando il fatto come «esecrabile pretesa», nel 589 il III sinodo di Toledo ordina severamente di attenersi alla «forma degli antichi canoni della penitenza». Ma poco dopo, un altro sinodo (Chàlon-sur-Saône, Francia, nel 644) si esprime in tutt'altri termini: «*I vescovi all'unanimità sono concordi che ai penitenti sia data la penitenza ogni volta che fanno la confessione*». Non si fa riferimento alcuno alla «forma antica»: segno che questa non faceva già più autorità, perché probabilmente essa in molte diocesi francesi era caduta in disuso, come era sconosciuta nelle isole inglesi. L'agiografia dell'epoca ci parla di vescovi che, seppure occasionalmente, danno la riconciliazione subito dopo la confessione del peccato, senza imporre alcuna penitenza né pubblica né privata, ma dicendo solo, sull'esempio di Cristo: «Non peccare più». Sono altrettanto chiari i segni che la penitenza sta evolvendo verso la forma privata, nella quale anche le opere penitenziali, che vengono imposte, restano un fatto personale e privato del penitente. Ma il segno più evidente di questa svolta del sec. VII-VIII è il sorgere dei Libri penitenziali, cioè di elenchi e liste, più o meno diffuse e circostanziate, di peccati con annessa la pena da imporre per ogni singolo peccato (tariffa-tassa) al penitente, e che consiste di solito soprattutto in un certo numero di giorni-settimane-mesi-anni di digiuno a pane-acqua (questo digiuno, che escludeva per tutta la durata della penitenza la carne e il vino, si pratica di solito per tre giorni alla settimana). I libri «penitenziali», portati dall'Irlanda-Inghilterra sul continente, si diffondono e moltiplicano sempre più fino al sec. XI, nonostante che all'epoca carolingia (sec. IX-X) si fosse creato tutto un movimento ad essi contrario, soprattutto da parte di quegli ambienti che tentavano di ripristinare ancora una volta l'antica penitenza canonica. La cosa non riuscì se non a metà, e cioè restarono in vigore i libri «penitenziali» per la «penitenza privata», ma si stabilì che i peccatori pubblici-notori soggiacessero alla «penitenza pubblica», sulla base del principio: «A peccato grave-occulto penitenza segreta, secondo tariffa; a peccato grave-pubblico, penitenza pubblica secondo sistema antico». La restaurazione però, a parte casi singoli, fu piuttosto teorica, anche se il Pontificale dell'epoca incorporò un rituale penitenziale apposito, che poi passò nel «Pontificale Romano» tridentino di Clemente VIII. Era evidente che la materiale applicazione della «tariffa» prevista per ogni peccato poteva avere come risultato che alla fine di una sola confessione si totalizzassero molti anni di penitenza. A evitare accumuli penitenziali, che poi sarebbe stato impossibile praticare, si escogitarono le «commutazioni» o «riscatti» della penitenza, che potevano avvenire in diversi modi, secondo calcoli previsti:



a) La penitenza di una certa durata si commutava con una più breve ma più dura: per es., 1 anno di digiuno (v. sopra in che senso) equivaleva a 3 giorni continui di digiuno, ripetuto per 12 volte; oppure equivaleva alla recita di 3 salteri (salmi 150 x 3) + 3.000 colpi di flagello.

b) Penitenza commutata-riscattata con denaro: per es., 1 anno di digiuno si riscattava con 26 soldi d'oro (dati ai poveri o alla chiesa), oppure con il prezzo di uno schiavo (schiava).

c) Penitenza commutata-riscattata con la Messa, cioè facendo celebrare quel certo numero di Messe il cui pagamento corrispondeva alla penitenza imposta. Per es.: si riscatta 1 anno di digiuno facendo celebrare 30 Messe al prezzo complessivo di 15 soldi-oro.

d) Penitenza commutata-riscattata per mezzo di un'altra persona, cioè, come si legge nel Penitenziale dello Ps. Teodoro, «*scelga qualcuno che compia la penitenza al suo posto e lo paghi per questo, poiché sta scritto: Portate i pesi gli uni degli altri*». Ma nei «canoni» del re Edgardo, sec. X, leggiamo: «*L'uomo potente che ha molti amici può attenuare molto la sua penitenza ... Farà in modo da riscattare 7 anni di penitenza in 3 giorni, grazie a questo metodo: prenderà 12 uomini che digiuneranno per 3 giorni a pane, acqua, legumi verdi. Poi cercherà 7 volte 120 uomini, che digiuneranno per 3 giorni. I giorni così ottenuti sono uguali al numero dei giorni contenuti in 7 anni! Tale commutazione potrà permettersela un ricco e chi ha molti amici. Il povero... dovrà fare tutto da sé... poiché sta scritto: Ciascuno porti il proprio peso*». Così anche l'ultimo elemento, sia pure deteriorato nella forma della «tariffa», che univa la penitenza all'antica disciplina, perde ogni importanza e significato, se può essere sostituito, in un modo o nell'altro, con il denaro, che questo è in fondo quello che sorregge la celebrazione stessa delle Messe o le preghiere e altre opere buone che un altro fa in nome del penitente. La penitenza essendo così, per il penitente, o ridotta o riducibile (con il «riscatto») a due soli momenti: confessione e riconciliazione, avviene che la confessione, soprattutto per la vergogna che non cessava mai di accompagnarla, acquista tale importanza al punto da valere, già per sé stessa, da espiazione. In caso di necessità, infatti, la confessione fatta ad un laico, che non ha certo il potere di rimettere i peccati, basta da sé, per la sua forza di espiazione, a ottenere il perdono direttamente da Dio. A questa maggiore facilità si unisce però l'obbligo di tutti indi-stintamente di confessarsi 3 volte l'anno (Natale, Pasqua, Pentecoste) per poter fare la comunione, obbligo che però pochi osservano. Questa è la ragione che spinse il IV Concilio Lateranense (1215) a imporre come obbligo di coscienza la confessione una volta l'anno. Così quella penitenza che prima era concessa solo 1 volta in vita, ora è comandata 1 volta l'anno! Ma questo fatto ha praticamente ricuperato il principio della reiterabilità della penitenza, come era appunto nel pensiero di Cristo e nella prassi della Chiesa apostolica, e ad essa, più che un valore e significato punitivo-espiatorio per mezzo delle opere cosiddette penitenziali, ha ridato quel significato e valore di recupero formativo-medicinale, che è espresso nelle parabole di Cristo (pecora perduta, dracma smarrita, figlio prodigo) e nelle sue parole: «*Se il tuo fratello commette una colpa, va e ammoniscilo... se ti ascolterà, avrai guadagnato il tuo fratello...*» ( Mt18,15); «*Non i sani, ma i malati hanno bisogno del medico*» (Mt 9,12).

### III PERIODO: DAL SEC. XIII ALL'EPOCA POSTRIDENTINA.

Da secoli ormai la penitenza - quando veniva frequentata e non sembra lo fosse mai molto - si andava evolvendo in una forma privata, anche se la «tariffa» di opere penitenziali che venivano imposte richiamava ancora in qualche modo l'immagine della «penitenza pubblica»; dovevano infatti osservarsi sempre 2 tempi: quello della confessione e, dopo eseguita (pagata) la tariffa imposta, quello della riconciliazione, come appunto avveniva in antico. Ma con l'affermarsi del principio della «commutazione-riscatto», le opere penitenziali imposte venivano ad essere azioni non più del penitente, ma di un altro, e quindi uscivano, per così dire, dalla sfera penitenziale; per conseguenza, l'importanza del sacramento si concentrò sempre più sui suddetti 2 momenti: confessione e riconciliazione. Di questi il più importante risultava in pratica quello della

confessione. Stante l'importanza preponderante che era sempre stata data alle opere penitenziali, e stante il fatto che questa importanza, con il diminuire di quella delle opere, era passata alla confessione-accusa dei peccati, per il valore espiativo che le si annetteva a causa dell'umiliazione-vergogna che bisognava subire, la concessione del perdono da parte di Dio veniva attribuita in massima parte alla confessione: l'azione di riconciliazione (che si va sempre più chiamando «assoluzione») era infatti ritenuta piuttosto come una «dichiarazione» autoritativa, con la quale il sacerdote attestava l'avvenuto perdono da parte di Dio. In questo contesto di pratica e di pensiero la penitenza entra nel periodo conosciuto come il tempo della grande teologia scolastica. Per S. Tommaso il dare all'assoluzione un valore puramente dichiarativo rompe in pratica l'unità sacramentale, nella quale l'azione dell'uomo non può essere separata da quella di Dio se si vuole che vi sia il «sacramento». S. Tommaso mette anzi tra i due momenti il rapporto che passa, nel costituirsi dell'esistenza delle cose, tra «materia» e «forma», per cui una esige l'altra: la confessione esige l'assoluzione e l'assoluzione presuppone la confessione per formare così una «realtà sacramentale», detta «penitenza», che è ugualmente e necessariamente composta di «confessione» e di «assoluzione». Senza questa essenzialità, uguale - sebbene a diverso titolo - ai 2 momenti di confessione e assoluzione, sarebbe stato oltretutto difficile spiegare la necessità del sacramento (segno sacro efficace), essendo sufficiente che ognuno inferiormente si pente per ottenere il perdono. All'epoca del Concilio di Trento il discorso penitenziale dei teologi era tutt'altro che omogeneo. Ma si può dire che in genere la dottrina di Trento, nei suoi rapporti con i teologi, è influenzata principalmente dal pensiero di S. Tommaso, tenendo naturalmente sempre presente che la preoccupazione del concilio è quella di dare un corpo dottrinale, qui come per gli altri sacramenti, che precisi il pensiero della Chiesa cattolica nei confronti delle innovazioni protestanti. Sinteticamente la dottrina di Trento, in quanto intesa ad esprimere la dottrina della Chiesa soprattutto in posizione antiprotestante, come questa era allora proposta, si riassume nei seguenti punti:

- 1) La penitenza-conversione è stata sempre necessaria all'uomo; per il cristiano essa diventa un sacramento, per istituzione di Cristo.
- 2) Che il sacramento fu istituito da Cristo risulta «principalmente» da Gv 20,22 s.: «Ricevete lo Spirito Santo: quelli ai quali rimetterete...».
- 3) Il sacramento si compone di parti distinte: una costituita da tutti gli atti del penitente, che sono la contrizione (perfetta o imperfetta), la confessione e la soddisfazione; l'altra è costituita dalle «parole del ministro», che dice: «io ti assolvo...».
- 4) La confessione è l'accusa «integrata», ossia completa, di «tutti i peccati mortali e delle circostanze che possono mutare la specie del peccato. Essa è dichiarata «necessaria, per diritto divino a tutti coloro che hanno peccato dopo il battesimo» e come tale essa è da ritenersi implicita nella stessa «istituzione del sacramento della penitenza». Il dovere della confessione imposto ai fedeli è in coerenza con il «potere delle chiavi», in forza del quale Cristo ha fatto «suoi vicari i sacerdoti», affinché «pronunziassero sentenza di scioglimento o di ritenzione sui peccati».
- 5) L'assoluzione dai peccati confessati non è solo una «dichiarazione» di perdono dei peccati, ma raggiunge il suo effetto (remissione dei peccati) «a modo di atto giudiziario», nel senso che la remissione dei peccati è l'effetto di «una sentenza che viene pronunziata dal sacerdote come fosse un giudice», cioè da uno che ha un'autorità simile a quella del giudice, che può dichiarare estinto il reato e rimandare «assolto» il reo. Solo quando c'è l'assoluzione data da chi (sacerdoti e vescovi) può darla in virtù del «potere» di «legare e sciogliere» e di «rimettere e ritenere i peccati» (Gv 20,23), si può parlare di «remissione sacramentale» dei peccati.
- 6) La soddisfazione che viene imposta nella penitenza ha un duplice scopo:

a) è accettazione di una pena (sofferenza-dolore), che deve in tutto o in parte riscattare la pena dovuta ancora al peccato, del quale è stata rimessa con l'assoluzione la colpa: in questo senso, infatti, la soddisfazione ha valore di «vendetta e castigo per i peccati commessi»:

b) è un mezzo per rendere «più cauti e vigilanti i peccatori per il futuro, mentre contribuisce a guarire dalle cattive abitudini indotte nell'anima con il peccato».

#### IV PERIODO: LA PENITENZA NEL CONCILIO VATICANO II

Già negli anni precedenti il Concilio Vaticano II si notava un atteggiamento sempre più critico nei confronti del «sacramento della penitenza». La cosa andava acquistando ogni giorno di più le dimensioni di un «problema pastorale» generalizzato.

#### Segni della «crisi della confessione»

a) Diminuisce la frequenza della confessione generalmente in tutti gli strati dei fedeli: tra il popolo come tra i religiosi e i chierici; dove si continua ad osservare una certa frequenza, praticamente questa si riduce ad una pura osservanza di «regola», o è fedeltà ad uno dei tanti «consigli» della vita devota.

b) In genere si avverte un disagio nei confronti della confessione, disagio che nasce da una coscienza abbastanza chiara non solo a livello di sensazione, ma anche di riflessione, che questa confessione non porta a risultati di progresso spirituale. Il risultato è che la confessione si sente inutile. Ma siccome a questa inutilità non si può sfuggire senza venir meno ai propri doveri di fedeltà ad una regola, o almeno ad una «norma» di vita spirituale, la confessione veniva accettata come tutte le altre cose d'obbligo, e così si creava la «rassegnazione alla confessione», tipica di molti ambienti.

Sommariamente i motivi di crisi della confessione vanno ricercati su due piani:

1. Alla base della confessione c'è in genere: a) l'idea, della sua necessità per una purificazione periodica (che con la sua regolarità ha valore anche pedagogico-formativo) o prevista per celebrare e ricevere l'eucaristia; b) l'idea del valore oggettivo del sacramento, per cui questo dà sempre un «aumento di grazia», che nel campo del peccato veniale è sempre possibile anche senza un proposito di «conversione».

2. Un'altra ragione aderisce alla «confessione» come tale, cioè come accusa: a) l'aver mutato il nome da «sacramento della penitenza» in quello di «sacramento della confessione» ha caricato sull'atto di accusa quasi esclusivamente il valore di tutti gli altri «atti del penitente», e siccome la confessione vuole appunto dire ed essere «autoaccusa», tutta l'attenzione è concentrata sul fatto di «dire che cosa uno ha fatto di male», facendo lo sforzo di ricordarsi il peccato e le circostanze varie, con il pericolo che la confessione non esprima tanto il dolore del penitente quanto il suo peccato in altre parole, il penitente nella confessione pensa non tanto al Padre e alla sua bontà offesa o alla sua misericordia da implorare, quanto invece a quel che egli ha fatto; b) oltre a ciò, la confessione (a causa soprattutto di una malintesa «integrità» di accusa) tende ad essere soprattutto un elenco di singoli peccati, invece di essere richiesta di perdono per lo stato di peccato, che sta alla base dei singoli atti. Se infatti la «confessione» è stata sempre necessaria nel sacramento della «penitenza», ciò è avvenuto perché uno riconosceva che a causa del peccato (ed era per sé indifferente che fosse uno o fossero più) egli nella Chiesa poteva trovare posto solo mettendosi in stato di penitenza-conversione.

## TEOLOGIA DEL SACRAMENTO DELLA PENITENZA

### UNA INTRODUZIONE: IL PECCATO DI DAVIDE E PIETRO

(2Sam 11) 1 All'inizio dell'anno successivo, al tempo in cui i re sono soliti andare in guerra, Davide mandò Ioab con i suoi servitori e con tutto Israele a compiere devastazioni contro gli Ammoniti; posero l'assedio a Rabbà, mentre Davide rimaneva a Gerusalemme. 2Un tardo pomeriggio Davide, alzatosi dal letto, si mise a passeggiare sulla terrazza della reggia. Dalla terrazza vide una donna che faceva il bagno: la donna era molto bella d'aspetto. 3Davide mandò a informarsi sulla donna. Gli fu detto: "È Betsabea, figlia di Eliàm, moglie di Uria l'Ittita". 4Allora Davide mandò messaggeri a prenderla. Ella andò da lui ed egli giacque con lei, che si era appena purificata dalla sua impurità. Poi ella tornò a casa. 5La donna concepì e mandò ad annunciare a Davide: "Sono incinta". 6Allora Davide mandò a dire a Ioab: "Mandami Uria l'Ittita". Ioab mandò Uria da Davide. 7Arrivato Uria, Davide gli chiese come stessero Ioab e la truppa e come andasse la guerra. 8Poi Davide disse a Uria: "Scendi a casa tua e lavati i piedi". Uria uscì dalla reggia e gli fu mandata dietro una porzione delle vivande del re. 9Ma Uria dormì alla porta della reggia con tutti i servi del suo signore e non scese a casa sua. 10La cosa fu riferita a Davide: "Uria non è sceso a casa sua". Allora Davide disse a Uria: "Non vieni forse da un viaggio? Perché dunque non sei sceso a casa tua?". 11Uria rispose a Davide: "L'arca, Israele e Giuda abitano sotto le tende, Ioab mio signore e i servi del mio signore sono accampati in aperta campagna e io dovrei entrare in casa mia per mangiare e bere e per giacere con mia moglie? Per la tua vita, per la vita della tua persona, non farò mai cosa simile!". 12Davide disse a Uria: "Rimani qui anche oggi e domani ti lascerò partire". Così Uria rimase a Gerusalemme quel giorno e il seguente. 13Davide lo invitò a mangiare e a bere con sé e lo fece ubriacare; la sera Uria uscì per andarsene a dormire sul suo giaciglio con i servi del suo signore e non scese a casa sua.

14La mattina dopo Davide scrisse una lettera a Ioab e gliela mandò per mano di Uria. 15Nella lettera aveva scritto così: "Ponete Uria sul fronte della battaglia più dura; poi ritiratevi da lui perché resti colpito e muoia". 16Allora Ioab, che assediava la città, pose Uria nel luogo dove sapeva che c'erano uomini valorosi. 17Gli uomini della città fecero una sortita e attaccarono Ioab; caddero parecchi della truppa e dei servi di Davide e perì anche Uria l'Ittita.

18Ioab mandò ad annunciare a Davide tutte le cose che erano avvenute nella battaglia. 19e diede al messaggero quest'ordine: "Quando avrai finito di raccontare al re quanto è successo nella battaglia, 20se il re andasse in collera e ti dicesse: "Perché vi siete avvicinati così alla città per dar battaglia? Non sapevate che avrebbero tirato dall'alto delle mura? 21Chi ha ucciso Abimèlec figlio di Ierub-Baal? Non fu forse una donna che gli gettò addosso il pezzo superiore di una macina dalle mura, così che egli morì a Tebes? Perché vi siete avvicinati così alle mura?", tu digli allora: "Anche il tuo servo Uria l'Ittita è morto". 22Il messaggero dunque partì e, quando fu arrivato, annunciò a Davide quanto Ioab lo aveva incaricato di dire. 23E il messaggero disse a Davide: "Poiché i nemici avevano avuto vantaggio su di noi e avevano fatto una sortita contro di noi nella campagna, noi fummo loro addosso fino alla porta della città; 24allora gli arcieri tirarono sui tuoi servi dall'alto delle mura e parecchi dei servi del re perirono. Anche il tuo servo Uria l'Ittita è morto". 25Allora Davide disse al messaggero: "Riferirai a Ioab: "Non sia male ai tuoi occhi questo fatto, perché la spada divora ora in un modo ora in un altro; rinforza la tua battaglia contro la città e distruggila". E tu stesso fagli coraggio".

26La moglie di Uria, saputo che Uria, suo marito, era morto, fece il lamento per il suo signore. 27Passati i giorni del lutto, Davide la mandò a prendere e l'aggregò alla sua casa. Ella diventò sua moglie e gli partorì un figlio. Ma ciò che Davide aveva fatto era male agli occhi del Signore.

Il peccato qui riferito, lo conosciamo tutti è il peccato di Davide e Betsabea. *Il peccato ci appare come una catena, dove un anello implica e richiama la necessità di un altro anello, una spirale di peccato, ben più terribile del peccato stesso.* La radice del nostro vivere molte volte è rovinata da questa catena di peccato. È su questa catena che si deve concentrare la nostra riflessione, più che sul singolo anello. È su questa perniciosa concatenazione che dobbiamo investigare per capire profondamente il peccato.

- Adulterio: primo anello di una catena

Davide commette peccato con Betsabea: è la classica vicenda di un uomo che si invaghisce della donna che appartiene ad un altro uomo, vicenda classica, di tutti i tempi e forse soprattutto dei nostri giorni. Il peccato dell'adulterio oggi infatti non è scomparso. Davide conosce bene che tutto questo è male; *il re Davide conosce che questa azione è male al cospetto di Dio per il suo non-senso. Nonostante questa piena avvertenza Davide chiama la donna di cui si è invaghito e dorme con lei.* Betsabea rimane incinta. Questo è il primo peccato di Davide:

un'azione insensata. Ora Davide è in una spirale di peccato.

- Inganno: secondo anello di una catena

Egli potrebbe confessare la propria colpa, ma egli invece commette l'azione tipica di chi commette il peccato: *nasconde il male compiuto*. Ma nascondere il male compiuto è possibile al prezzo di un altro peccato, quello dell'inganno. *E Davide tenta di ingannare Uria*. Uria è un ufficiale dell'esercito in guerra. L'occasione viene offerta a Davide dalla ripresa primaverile delle ostilità contro gli Ammoniti. Israele punta all'assedio di Rabba. Mentre l'esercito è lontano con Ioab, Davide è solo in Gerusalemme. Dal casuale sguardo caduto su Betsabea alla consumazione dell'adulterio con lei il passo è brevissimo. Poco dopo infatti piomba sul re la notizia che la donna è incinta. La situazione è grave perché la legge - cui nemmeno il re può sfuggire - punisce gli adulteri con la morte (Lv 20,10; Cf. Lv 18, 20 e Dt 22,22 (Levitico cap. 20)). *"Se uno commette adulterio con la moglie del suo prossimo, l'adultero e l'adultera dovranno esser messi a morte"* (v.10). Molte disposizioni simili si ritrovano nel codice di Hammurabi e in altre raccolte assire e ittite).  *Davide convoca dal fronte il marito di Betsabea perché abbia l'occasione di recarsi da sua moglie e il nascituro possa essere riconosciuto come suo e perpetuare così l'inganno che nasconde il peccato*. Ma l'inganno di fronte alla rettitudine è sempre perdente e Uria resiste alle basse tentazioni di Davide (vv. 8-13) e Davide accumula nella sua coscienza un secondo tentativo malvagio.

- Il male cresce a dismisura. Omicidio terzo anello di una catena

La rettitudine di Uria interroga la spirale di male in cui Davide è coinvolto: adulterio, menzogna e nuovamente un'alternativa: o si confessa i propri peccati ... oppure commetterne uno più grave: *l'omicidio*. Davide decide di toglierlo di mezzo: un legittimo matrimonio con la vedova potrà sistemare tutto. È l'orribile mistero nel male in cui l'uomo accede. *L'entrare nel labirinto del male è facilissimo: il grande male non è improvviso; esso matura in una serie di piccoli gesti che in una catena inesorabile conducono ad orribili mostruosità*. In questa spirale di male ciascuno di noi in misura diversa è stato coinvolto: si pensi ad una piccola menzogna che per essere nascosta abbisogna di un'altra menzogna ... e così via. Non è terribile il gesto in sé *quanto questa ragnatela di male che cattura l'uomo: nella riconciliazione è perfettamente inutile confessare un gesto se non si è disponibili a recidere questa ragnatela maligna*.

Davide cinicamente consegna ad Uria la lettera in cui Ioab riceve l'ordine di eliminarlo ed il generale lo esegue senza discutere. Il generoso e leale Davide è intrappolato nella rete dell'ipocrisia e menzogna che si è costruito con le proprie mani. Dio sembra scomparso dalla storia. Ogni volta che esaminiamo una vicenda di peccato, sempre sorge la domanda: ma Dio dov'è? Egli sembra essersi allontanato dall'uomo.

*La misericordia* "Se senti vacillare la tua fede per la violenza della tempesta, calmati: Dio ti guarda. Se ogni ora che passa cade nel nulla senza più ritornare, calmati: Dio rimane. Se il tuo cuore è agitato e in preda alla tristezza, calmati: Dio perdona. Se la morte ti spaventa e temi il mistero e l'ombra del sonno notturno, calmati: Dio risveglia" (S. Agostino).

(2Sam 12) 1 Il Signore mandò il profeta Natan a Davide, e Natan andò da lui e gli disse: "Due uomini erano nella stessa città, uno ricco e l'altro povero. 2Il ricco aveva bestiame minuto e grosso in gran numero, 3mentre il povero non aveva nulla, se non una sola pecorella piccina, che egli aveva comprato. Essa era vissuta e cresciuta insieme con lui e con i figli, mangiando del suo pane, bevendo alla sua coppa e dormendo sul suo seno. Era per lui come una figlia. 4Un viandante arrivò dall'uomo ricco e questi, evitando di prendere dal suo bestiame minuto e grosso quanto era da servire al viaggiatore che era venuto da lui, prese la pecorella di quell'uomo povero e la servì all'uomo che era venuto da lui". 5Davide si adirò contro quell'uomo e disse a Natan: "Per la vita del Signore, chi ha fatto questo è degno di morte. 6Pagherà quattro volte il valore della pecora, per aver fatto una tal cosa e non averla evitata". 7Allora Natan disse a Davide: "Tu sei quell'uomo! Così dice il Signore, Dio d'Israele: "Io ti ho unto re d'Israele e ti ho liberato dalle mani di Saul, 8ti ho dato la casa del tuo padrone e ho messo nelle tue braccia le donne del tuo padrone, ti ho dato la casa

d'Israele e di Giuda e, se questo fosse troppo poco, io vi aggiungerei anche altro. 9Perché dunque hai disprezzato la parola del Signore, facendo ciò che è male ai suoi occhi? Tu hai colpito di spada Uria l'Ittita, hai preso in moglie la moglie sua e lo hai ucciso con la spada degli Ammoniti. 10Ebbene, la spada non si allontanerà mai dalla tua casa, poiché tu mi hai disprezzato e hai preso in moglie la moglie di Uria l'Ittita". 11Così dice il Signore: "Ecco, io sto per suscitare contro di te il male dalla tua stessa casa; prenderò le tue mogli sotto i tuoi occhi per darle a un altro, che giacerà con loro alla luce di questo sole. 12Poiché tu l'hai fatto in segreto, ma io farò questo davanti a tutto Israele e alla luce del sole". 13Allora Davide disse a Natan: "Ho peccato contro il Signore!". Natan rispose a Davide: "Il Signore ha rimosso il tuo peccato: tu non morirai. 14Tuttavia, poiché con quest'azione tu hai insultato il Signore, il figlio che ti è nato dovrà morire". 15Natan tornò a casa. Il Signore dunque colpì il bambino che la moglie di Uria aveva partorito a Davide e il bambino si ammalò gravemente. 16Davide allora fece suppliche a Dio per il bambino, si mise a digiunare e, quando rientrava per passare la notte, dormiva per terra. 17Gli anziani della sua casa insistevano presso di lui perché si alzasse da terra, ma egli non volle e non prese cibo con loro. 18Ora, il settimo giorno il bambino morì e i servi di Davide temevano di annunciarli che il bambino era morto, perché dicevano: "Ecco, quando il bambino era ancora vivo, noi gli abbiamo parlato e non ha ascoltato le nostre parole; come faremo ora a dirgli che il bambino è morto? Farà di peggio!". 19Ma Davide si accorse che i suoi servi bisbigliavano fra loro, comprese che il bambino era morto e disse ai suoi servi: "È morto il bambino?". Quelli risposero: "È morto". 20Allora Davide si alzò da terra, si lavò, si unse e cambiò le vesti; poi andò nella casa del Signore e si prostrò. Rientrato in casa, chiese che gli portassero del cibo e mangiò. 21I suoi servi gli dissero: "Che cosa fai? Per il bambino ancora vivo hai digiunato e pianto e, ora che è morto, ti alzi e mangi!". 22Egli rispose: "Quando il bambino era ancora vivo, digiunavo e piangevo, perché dicevo: "Chissà? Il Signore avrà forse pietà di me e il bambino resterà vivo". 23Ma ora egli è morto: perché digiunare? Potrei forse farlo ritornare? Andrò io da lui, ma lui non tornerà da me!". 24Poi Davide consolò Betsabea sua moglie, andando da lei e giacendo con lei: così partorì un figlio, che egli chiamò Salomone. Il Signore lo amò 25e mandò il profeta Natan perché lo chiamasse Iedidià per ordine del Signore. 26Intanto Ioab assalì Rabbà degli Ammoniti, si impadronì della città regale 27e inviò messaggeri a Davide per dirgli: "Ho assalito Rabbà e mi sono già impadronito della città delle acque. 28Ora raduna il resto del popolo, accampati contro la città e prendila; altrimenti, se la prendessi io, porterebbe il mio nome". 29Davide radunò tutto il popolo, si mosse verso Rabbà, le diede battaglia e la occupò. 30Prese dalla testa di Milcom la corona, che pesava un talento d'oro e aveva una pietra preziosa; essa fu posta sulla testa di Davide. Egli ricavò dalla città un bottino molto grande. 31Ne fece uscire gli abitanti e li impiegò alle seghe, ai picconi di ferro e alle asce di ferro e li trasferì alle fornaci da mattoni; allo stesso modo trattò tutte le città degli Ammoniti. Poi Davide tornò a Gerusalemme con tutta la sua gente.

Come abbiamo potuto leggere nella conclusione del precedente brano, proprio nel momento in cui la vicenda si avvia ad una soluzione senza scandali, risuona l'inquietante giudizio: "Ma ciò che Davide aveva fatto era male agli occhi del Signore" (v.27). È l'intervento divino ciò che spezza e recide la catena che Davide ha costruito.

### La parabola di Natan

Questo giudizio apre la vicenda del profeta Natan (2 Sam 12, 1-23). Se gli uomini ignorano l'abominevole delitto commesso da Davide, non così il Signore; Natan viene incaricato di farlo sapere al re. Il profeta gli sottopone un finto caso giudiziario, che in realtà è una parabola in cui vien descritta metaforicamente la vicenda reale occorsa tra Davide, Betsabea ed Uria. Il vero senso della parabola gli viene svelato da una parola profetica: Tu sei quell'uomo (v.7). Raramente il giudizio divino è così reciso ed efficace (Cf. Eb 4,12) come in quelle due parole: 'atta ha'is. Dio compie salvezza e attraverso il suo peccato, il peccatore diviene capace di fare il bene. Quando Dio può infiltrarsi nella tela e nel tessuto del male ... allora Dio compie la salvezza. E Davide viene salvato nel riconoscere il proprio peccato, nella sua conversione. Ricordiamoci che dal peccatore Davide nascerà addirittura il figlio di Dio: Gesù.

### La conversione

*Al maestro del coro. Salmo. Di Davide.*

*Quando venne da lui il profeta Natan dopo che aveva peccato con Betsabea.*

Pietà di me, o Dio, secondo la tua misericordia;  
nella tua grande bontà cancella il mio peccato.  
Lavami da tutte le mie colpe,

mondami dal mio peccato.  
Riconosco la mia colpa,  
il mio peccato mi sta sempre dinanzi.  
Contro di te, contro te solo ho peccato,  
quello che è male ai tuoi occhi, io l'ho fatto;  
perciò sei giusto quando parli,  
retto nel tuo giudizio.  
Ecco, nella colpa sono stato generato,  
nel peccato mi ha concepito mia madre.  
Ma tu vuoi la sincerità del cuore  
e nell'intimo m'insegni la sapienza.  
Purificami con issopo e sarò mondo;  
lavami e sarò più bianco della neve.  
Fammi sentire gioia e letizia,  
esulteranno le ossa che hai spezzato.  
Distogli lo sguardo dai miei peccati,  
cancella tutte le mie colpe.  
Crea in me, o Dio, un cuore puro,  
rinnova in me uno spirito saldo.  
Non respingermi dalla tua presenza  
e non privarmi del tuo santo spirito.  
Rendimi la gioia di essere salvato,  
sostieni in me un animo generoso.  
Insegnerò agli erranti le tue vie  
e i peccatori a te ritorneranno.  
Liberami dal sangue, Dio, Dio mia salvezza,  
la mia lingua esalterà la tua giustizia.  
Signore, apri le mie labbra  
e la mia bocca proclami la tua lode;  
poiché non gradisci il sacrificio  
e, se offro olocausti, non li accetti.  
Uno spirito contrito è sacrificio a Dio,  
un cuore affranto e umiliato, Dio, tu non disprezzi.  
Nel tuo amore fa grazia a Sion,  
rialza le mura di Gerusalemme.  
Allora gradirai i sacrifici prescritti,  
l'olocausto e l'intera oblazione,  
allora immoleranno vittime sopra il tuo altare. (Salmo 51 - 50 Miserere)

- Breve premessa Tenteremo di inquadrare uno dei più grandi testi penitenziali dell' Antico Testamento e che in sé contiene gli elementi descritti dalla nostra introduzione. Il testo di questa stupenda preghiera-poesia lo possiamo articolare in tre momenti:

Confessione del peccato e richiesta di perdono da parte di Davide

Dio perdona

L'uomo nel perdono di Dio si trova creatura nuova al punto tale che, lui peccatore si trova a dire agli altri uomini di non peccare più. È facile notare qui la dimensione di peccato, misericordia e conversione.

- Il rapporto penitenziale non è giuridico, non avviene in tribunale

Dio perdona, questo è il punto decisivo della questione e tutto il salmo appare come una grande richiesta di questo perdono divino. Se si ammette che Dio perdona, allora ne consegue che nel rapporto penitenziale Dio non è giudice. Il giudice infatti non ha come compito il perdono; il giudice mai può perdonare una colpa. Compito del giudice è stabilire se è stata commessa una colpa, oppure no, compiere accurate indagini per scoprire motivi a favore o contro questa colpa, ma

una volta stabilita, ed individuata una colpa il giudice la dichiara e la dichiarazione della colpa esige come conseguenza una applicazione di una pena commisurata alla colpa: siamo di fronte ad un tribunale, un tribunale magari equo e giusto, ma sempre un tribunale.

a. Non vi è giudice e non vi è colpevole

Nel rapporto penitenziale niente di tutto quanto descritto.

- Nel rapporto penitenziale l'uomo non deve essere trovato colpevole od innocente, ma è l'uomo stesso, è Davide, a dichiararsi colpevole.

- Dio non è un giudice, il giudice infatti non potrebbe mai dire, hai commesso una colpa, ma te la perdono. Chi può dire ti perdono è colui che è la parte lesa. E Dio è la parte lesa. Allora il nostro Dio di fronte alla colpa confessata può dire: io ti perdono.

b. La conversione non si gioca sulla quantità, ma sulla qualità della vita

Dio è colui che fa apparire chi sono io: nella mia scelta di vita o di morte. Dio non è un ragioniere, non è colui che tiene il conto del bene e del male compiuto, neppure uno che dimentica, ma di più: Egli è semplicemente Colui che usa la sua Onnipotenza per cancellare dalla storia personale un fatto: la colpa. I fatti delle colpe per un tremendo mistero non esistono più se perdonate da Dio. La conversione non si può giocare sulla misura, sulla quantità, ma sulla qualità della nostra vita. Il male in sé non ha un peso misurabile e dunque insegna il salmo: Non ci sono sacrifici né olocausti per soddisfare il male fatto (Sal 130: "Se tu guardi le colpe chi potrà resistere?").

- Dio perdona allora l'uomo confessa

Come è possibile ricucire la ferita del peccato, risarcire Dio dai danni? Dio non guarda né giudica la persona e non vuole nulla in cambio del perdono del peccato: il perdono infatti non si basa sulla logica dello scambio o del conto matematico, perché è questione di amore. Dio perdona l'uomo che confessa il peccato. Ma è anche vero che: se Dio perdona, allora l'uomo confessa. Il perdono diventa possibile solo se l'uomo confessa la colpa. L'uomo deve aprirsi al perdono e questa è la confessione della colpa. Il confessare è una grande azione umana; è il tentativo di oggettivare ciò che non è buono. È questo sforzo che porta nell'uomo il desiderio di conversione profonda e questo desiderio di conversione profonda diventa in Dio la grande realtà del perdono.

- Il perdono della parte lesa crea il perdono nell'uomo che confessa

Fermiamoci qualche istante ad esaminare quanto avviene tra le persone umane. Il gesto del perdonare significa un grande cambiamento nella parte lesa. Io ho subito un grave torto, ma ti perdono. Con grande sforzo su di me cambio la mia sensibilità, il mio sentire e dico, magari con fatica: "Io ti perdono!" Tra uomini il perdono cambia la parte lesa, e non necessariamente chi ha compiuto il male.

Diversissimo ciò che avviene tra Dio e l'uomo. La parola di Dio è efficace, essa compie quello che afferma, Dio non muta. Quando Egli dice: "Io ti perdono", egli crea dentro di me il perdono. Egli crea il perdono dentro di me e l'uomo perdonato diventa totalmente nuovo: l'uomo è totalmente santo. Quando l'uomo confessa si apre al perdono efficace, ma per questo l'uomo deve confessare. In altre parole deve permettere all'azione di Dio di agire dentro di sé. Perciò tutti i peccatori che si riconoscono tali possono diventare coloro che insegnano agli altri a non fare altrettanto.



## La vicenda di Pietro

### Il peccato

(Giovanni 18) Allora i soldati, con il comandante e le guardie dei Giudei, catturarono Gesù, lo legarono 13e lo condussero prima da Anna: egli infatti era suocero di Caifa, che era sommo sacerdote quell'anno. 14Caifa era quello che aveva consigliato ai Giudei: "È conveniente che un solo uomo muoia per il popolo". 15Intanto Simon Pietro seguiva Gesù insieme a un altro discepolo. Questo discepolo era conosciuto dal sommo sacerdote ed entrò con Gesù nel cortile del sommo sacerdote. 16Pietro invece si fermò fuori, vicino alla porta. Allora quell'altro discepolo, noto al sommo sacerdote, tornò fuori, parlò alla portinaia e fece entrare Pietro. 17E la giovane portinaia disse a Pietro: "Non sei anche tu uno dei discepoli di quest'uomo?". Egli rispose: "Non lo sono". 18Intanto i servi e le guardie avevano acceso un fuoco, perché faceva freddo, e si scaldavano; anche Pietro stava con loro e si scaldava. 19Il sommo sacerdote, dunque, interrogò Gesù riguardo ai suoi discepoli e al suo insegnamento. 20Gesù gli rispose: "Io ho parlato al mondo apertamente; ho sempre insegnato nella sinagoga e nel tempio, dove tutti i Giudei si riuniscono, e non ho mai detto nulla di nascosto. 21Perché interroghi me? Interroga quelli che hanno udito ciò che ho detto loro; ecco, essi sanno che cosa ho detto". 22Appena detto questo, una delle guardie presenti diede uno schiaffo a Gesù, dicendo: "Così rispondi al sommo sacerdote?". 23Gli rispose Gesù: "Se ho parlato male, dimostrami dov'è il male. Ma se ho parlato bene, perché mi percuoti?". 24Allora Anna lo mandò, con le mani legate, a Caifa, il sommo sacerdote. 25Intanto Simon Pietro stava lì a scaldarsi. Gli dissero: "Non sei anche tu uno dei suoi discepoli?". Egli lo negò e disse: "Non lo sono". 26Ma uno dei servi del sommo sacerdote, parente di quello a cui Pietro aveva tagliato l'orecchio, disse: "Non ti ho forse visto con lui nel giardino?". 27Pietro negò di nuovo, e subito un gallo cantò.

### La misericordia

(Giovanni 21) 5Quando ebbero mangiato, Gesù disse a Simon Pietro: "Simone, figlio di Giovanni, mi ami più di costoro?". Gli rispose: "Certo, Signore, tu lo sai che ti voglio bene". Gli disse: "Pasci i miei agnelli". 16Gli disse di nuovo, per la seconda volta: "Simone, figlio di Giovanni, mi ami?". Gli rispose: "Certo, Signore, tu lo sai che ti voglio bene". Gli disse: "Pascola le mie pecore". 17Gli disse per la terza volta: "Simone, figlio di Giovanni, mi vuoi bene?". Pietro rimase addolorato che per la terza volta gli domandasse: "Mi vuoi bene?", e gli disse: "Signore, tu conosci tutto; tu sai che ti voglio bene". Gli rispose Gesù: "Pasci le mie pecore."

### La conversione

18In verità, in verità io ti dico: quando eri più giovane ti vestivi da solo e andavi dove volevi; ma quando sarai vecchio tenderai le tue mani, e un altro ti vestirà e ti porterà dove tu non vuoi". 19Questo disse per indicare con quale morte egli avrebbe glorificato Dio. E, detto questo, aggiunse: "Seguimi".

Nel Nuovo Testamento la figura di Pietro (Gv 21,15) ci mostra una vicenda analoga a quella di Davide. Pietro rinnegando Gesù perde e rinnega se stesso (la famosa tela di peccato, una bugia che ne vuole subito un'altra), ma sulle rive del lago Tiberiade fa il cammino della penitenza: interrogato da Gesù dice tre volte di amarlo. Pietro rifà il cammino all'indietro del male. Si ha cammino all'indietro e restituzione completa a sé stesso e Pietro, come Davide, attraverso il suo peccato confessato diviene il fondamento della Chiesa. Pietro è colui che è caduto non in un adulterio, ma in una mancanza di fede. Pietro è colui che è caduto per la fede, Pietro non capisce più chi è Gesù. A Pietro non mancava il coraggio, ma non capiva più chi fosse veramente Gesù: come è possibile un messia che si lascia uccidere? Cosa vuole dire? Il cammino della penitenza è una riscoperta forte di chi sia il Signore Gesù. La conversione non significa solo non compiere il male, ma soprattutto compiere il bene: un nuovo rapporto e un nuovo motivo di incontro con il Signore. E così da una vicenda di male redenta nasce Pietro, il primo papa. Nella fede tutto viene ricreato secondo il capitolo 8 della Lettera ai Romani: (20)*La legge poi sopraggiunse a dare piena coscienza della caduta, ma laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia, [21]perché come il peccato aveva regnato con la morte, così regni anche la grazia con la giustizia per la vita eterna, per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore.* (Romani cap 5, 20-21)

Dove ha abbondato il peccato ha sovrabbondato la grazia. Noi veniamo restituiti alla santità attraverso il luogo stesso del peccato. Siamo così completamente restituiti alla dignità di figli. Il male redento partecipa della Storia della Salvezza, dal peccato di Davide redento nascerà Gesù e dal

peccato redento di Pietro nascerà il Capo della Chiesa. Le due testimonianze fin qui descritte nella dinamica peccato, misericordia e conversione, ci introducono ora ad una lettura di tale trilogia all'interno della Sacra Scrittura.

## 1. Nome

È noto che l'uso più recente è dire: «Sacramento della confessione». L'uso si è gradualmente affermato, fino a entrare anche nel linguaggio teologico, per via dell'importanza sempre maggiore che veniva attribuita alla «confessione-accusa» del peccato. Ma questo modo di indicare il sacramento deve essere corretto, perché rischia di privilegiare solo uno dei momenti del sacramento, mentre tutti sono ugualmente importanti e necessari. Il nome che bisogna ritenere e generalizzare nell'uso è quello più antico e più espressivo di «Sacramento della penitenza». Ad esso oggi si sostituisce spesso quello di «Sacramento della riconciliazione», che esprime però soprattutto l'atto con il quale il peccatore viene «riconciliato» con Dio per mezzo della Chiesa, che ne riconosce e ne ratifica la «penitenza-conversione». Il termine penitenza proviene dal latino e presso gli autori non cristiani significava «subire la pena e il dolore (anche interiore, e quindi il pentimento) per il delitto commesso». Presso i primi autori cristiani il termine compare come traduzione del greco *metanoia*, che significa propriamente «mutamento di animo-pensiero-atteggiamento interiore» in senso di cambiamento radicale nella condotta di vita: conversione spirituale come allontanamento dal male-peccato e ritorno a Dio. Quindi, nonostante che il termine italiano «penitenza» riproduca direttamente il latino «*paenitentia*», sia l'uno che l'altro devono considerarsi principalmente come traduzione del greco biblico *metànoia*, che significa sempre e solo «conversione», anche se dal termine latino-italiano «penitenza» non possa eliminarsi del tutto quello che è il suo significato fondamentale: dolore interiore e pena esteriore che si prova per il male commesso.

## 2. Che cosa è la penitenza

### a) La penitenza nell'AT

Nell'AT è notissima la pratica del digiuno, il quale creando, attraverso «l'afflizione» esteriore, la interiore «umiliazione dell'anima» davanti a Dio (cf Lev 6,29.31; 23,27.32; Num 29,7; Is 58,3 ecc.), aiuta l'uomo a entrare in contatto con Dio. Può essere un digiuno che serva da «preparazione» all'incontro (rivelazione-visione) di Dio (Es 34,28; Dt 9,9; Dan 9,3; 10,2), oppure come mezzo di «riparazione» del contatto interrotto con il peccato: in questo caso il digiuno «placa» Dio e fa cessare i flagelli con i quali egli punisce il peccato (1 Sam 7,6; 2 Sam 12,16 s; Giud 20,26 ecc.). Il digiuno è comunque sempre unito alla preghiera (Ger 14,12; Esd 8,21.23; Ne 1,4 ecc.), al punto da identificarsi con essa (digiuno = preghiera e viceversa); ma molto spesso, soprattutto quando ha valore «penitenziale», è accompagnato anche dalla confessione dei peccati (1 Sam 7,6; Ne 9,1). La penitenza che si esprime nel digiuno e nella pubblica preghiera a Dio è ritenuta valida dai profeti solo se è tale da esser segno della interiore conversione a Dio, conversione che si manifesta soprattutto nel comportarsi con giustizia e con amore verso gli altri (Is 58,1-10; Zac 7,5-6; Gioe 2,13 ecc.). Senza seguire tutto il discorso profetico sulla «penitenza- conversione», possiamo dire brevemente che questa s'incentra e si concreta principalmente nel «cercare» il Dio dell'alleanza (cf Dt 4,29; 1 Cron 16,11; Sal 68,33; 104,4; Os 10,12; Is 51,1; 55,6 s; Dan 3,41...) o, al caso, nel «ritornare» a lui (Os 6,1; Gioe 4,6.8.9.10.11). Questo però ci svela anche che cos'è il peccato nella Bibbia, e quindi ci rivela anche in che cosa consiste il «cercare» Dio e il «ritornare» a lui nella penitenza-conversione. Il peccato nella Scrittura è sempre presentato come un abbandono di Dio (Ger 1,16; 2,13.17.19; 5,7.19); abbandono che prende l'aspetto di un tradimento perché comporta la violazione dell'alleanza (Os 6,7), e di ribellione dei figli all'amore del padre (Dt 32,5-6; Is 1,2; Os 11,1-4; Ger 3,14). Ma la forma più caratteristica di fuga dall'alleanza e di violazione della fedeltà dovuta a Dio viene espressa nel peccato di adulterio-prostituzione che commette chiunque

abbandona Dio (cf tutta la predicazione profetica e in particolare Dt 31,16; Os 2,4-7; Ger 3,12.2; Ez 16,60 ecc.). Naturalmente, questo tipico atteggiamento di fondo non può non dare origine a tutta una serie di peccati diversi tra loro (Os 4,2; Is 59,12 s), ma la conversione, sarà ritorno a Dio solo se sarà ripristinata da parte dell'uomo la propria fedeltà all'alleanza, che è obbedienza e amore totale. In questo senso la penitenza-conversione nella Scrittura si esprime: 1) non tanto nell'eliminare il singolo peccato o i singoli atti di peccato, quanto piuttosto nel rinnegare il cattivo atteggiamento di fondo che, formatesi con l'abbandono di Dio, si esprime in atti che sono contrari a quel disegno di santità che Dio ha pensato per l'uomo;

2) conseguentemente, questa stessa penitenza-conversione non è sentita come riparazione alla trasgressione di una «legge» d'imposizione o avente forza di «tabù», ma è sentita soprattutto come ritrovamento dell'elezione e della scelta che Dio ha fatto nei nostri riguardi dandoci l'alleanza;

3) la penitenza-conversione della Scrittura ha ancora il compito di restaurare quella situazione di rottura-ribellione-separazione dal contesto comunitario, creato da Dio con la sua alleanza, che riguarda i singoli sempre nell'ambito più vasto della comunità-Chiesa di Dio. Il peccato del singolo viola infatti l'alleanza, che è una realtà concernente tutti i membri del popolo di Dio. Quanta importanza rivestisse nell'AT la predicazione profetica della penitenza-conversione ci viene evidenziato al momento in cui sta per spuntare il NT. Giovanni Battista ripresenta lo stesso antico tema della penitenza-conversione, che nell'annuncio del Battista è un movimento che deve ormai coinvolgere tutti, ebrei e pagani (Mt 3, 7 s; Lc 3,14); deve avvenire nel fondo del cuore, affinché se ne avvertano i frutti nel bene che si fa soprattutto nei riguardi del prossimo (Mt 3,8 s; Lc 3,10-14; cf i profeti); non è rinviabile, perché questa penitenza-conversione è preparazione della via al Signore che viene (Mc 1,2-4.7); il segno di questa preparazione è nell'accettare il «battesimo di penitenza», che darà la necessaria purificazione a coloro che vi accedono «confessando i propri peccati» (Mt 3,6; Mc 1,5).

#### b) La penitenza nel NT

Il Signore Gesù sottolinea l'importanza che egli annette alla penitenza-conversione:

1. Sottomettendosi egli stesso al «battesimo di penitenza» conferito da Giovanni. Che egli viva interamente questa penitenza è rilevato dal fatto che, dopo aver passato, nel battesimo, il Giordano (che riprendeva l'antico passaggio del Mar Rosso), egli vive per 40 giorni nel deserto in lotta contro il demonio e le sue tentazioni.

2. Riprendendo personalmente la predicazione della penitenza-conversione del Battista, quando questi fu arrestato: «*Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù si recò nella Gallicia, predicando il vangelo di Dio, e diceva: Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino: convertitevi e credete al vangelo*» (Mc 1,14-15).

3. La penitenza-conversione predicata da Gesù è indispensabile premessa all'«accettazione» («credere») del vangelo, che è l'annuncio dell'avverarsi delle promesse divine: sta infatti arrivando il Regno di Dio. La sua predicazione di penitenza-conversione è maggiore di quella di Giona (Mt 12,4); sono perciò rimproverati e saranno giudicati severamente quelli che non l'accettano (Mt 11,20-24). La penitenza-conversione con cui si deve accogliere il vangelo di Cristo consiste in una radicale trasformazione, perché è una «conversione» per la quale «si diventa piccoli come bambini» (Mt 18,3-5), si ritorna cioè ad essere piccoli figli del Padre e come tali il Padre ci vuole salvi e in effetti ci salva per mezzo di Cristo - figlio dell'uomo (Mt 18,10-14).

4. In effetti Cristo non solo «chiama i peccatori a penitenza-conversione» (Lc 5,32), ma «rimette loro i peccati» in vista della «fede» con cui lo cercano e lo accostano (Lc 5,20). Il fatto che accogliendo la penitenza-conversione di Cristo, anche il peccatore, che si era reso lontanissimo da

Dio ed «estraneo», rientri di nuovo nella casa e tra le braccia del Padre, che lo ripristina nella sua posizione e dignità di «figlio», viene espresso nelle parabole della «misericordia di Dio» (Lc 15,4-32), che Cristo ha dette appunto per spiegare a chi credeva di «non aver bisogno di conversione» (Lc 15,7) la ragione del suo stare in familiarità di mensa con i peccatori: era venuto a «chiamarli a conversione» (Lc 5,32), perché voleva dare al Padre quella che era la sua maggiore gioia: ritrovare «un peccatore che si converte» (Lc 15,7.10) e riavere un «figlio che era morto e poi è tornato in vita» (Lc 15,32). Il Signore però avverte che per «colui che si converte» e per «colui che rivive» non deve esserci gioia soltanto in cielo, tra gli angeli di Dio, ma anche sulla terra tra gli uomini, che il Padre invita o come «amici e vicini» a far festa nella sua «casa» (la Chiesa), o come «figli», che già stanno con lui, chiamati a far festa e a rallegrarsi perché colui «che era morto ed è tornato in vita» è un loro «fratello» (Lc 15,6.9.31-32). In questo modo di presentare il fatto della «penitenza-conversione» da parte di Cristo appare chiara l'intenzione di metterne in evidenza la dimensione ecclesiale, e questa sarà appunto quella che riapparirà ancor più chiaramente nel «discorso ecclesiologico» di Mt 18, e proprio con la ripetuta contrapposizione - equiparazione: «Questi piccoli» — «Padre nei cieli» (Mt 18,10.14); «Sopra la terra» — «In cielo» (Mt 18,18.19). (Cf anche: «Mio Padre celeste» - «vostro fratello», Mt 18,35). Che tutto il discorso di Mt 18 abbia come scopo di spiegare l'atteggiamento che la Chiesa deve avere, nei confronti del peccato e del peccatore, non vi è dubbio. (Per quanto riguarda il perdono individuale; per colpe, fatte, contro di noi, cf Mt 6,12-15; Mc 11,25; anche Mt 5,12-15). E l'atteggiamento fondamentale è certamente quello della misericordia verso il peccatore, che si trova all'interno della Chiesa: è infatti — se si converte — «uno dei piccoli, che il Padre non vuole che si perdano» e un nostro «fratello» (Mt 18,10.15.21.35), che nel linguaggio evangelico sta per «cristiano» o «membro della Chiesa». La parabola della «pecora smarrita», che sappiamo da Lc 15,7 essere stata detta dal Signore per spiegare la sua missione di «chiamare i peccatori a penitenza-conversione», forma con la sua conclusione: «Il Padre vostro celeste non vuole che si perda neanche uno solo di questi piccoli», la parola d'ordine con la quale bisogna vedere la «conversione» di coloro che vogliono «entrare nel regno dei cieli», e che come tali devono essere «accolti in nome di Cristo», e cioè per suo comando e in suo potere (Mt 18,3-5.12-14): colui che per il regno si fa «piccolo», ossia «convertendosi si fa trovare dal pastore», deve essere «accolto in nome di Cristo». Il Signore fa l'ipotesi che la conversione avvenga, e in questo caso il «fratello» è stato «guadagnato» ossia recuperato e ritrovato (come la pecora smarrita), e come tale viene accolto; ma potrebbe non esserci conversione, e in questo caso il fratello sia «separato». Per questa duplice possibile eventualità il Signore si richiama alla formula conosciuta nell'ambito ebraico dell'epoca: potere di legare e di sciogliere, nel senso che anche i suoi discepoli - «gli uomini», Mt 9,8 - avrebbero «potuto rimettere i peccati», proprio come il «Figlio dell'uomo» (Mt 9,6); avrebbero «sciolto» il fratello che si fosse convertito; mentre sarebbe restato «legato» colui che non si fosse convertito: sarebbe infatti stato «separato» dalla comunità dei «fratelli», egli che non dimostrava di essere un fratello, ma di essere piuttosto simile a «un pubblicano e a un pagano» (Mt 18,15-18; 1 Cor 5,11). Tutto questo spiega come fosse volontà del Signore che alla conversione del peccatore seguisse la remissione dei peccati e che questo dovesse avvenire non solo per il potere che competeva a lui, come Figlio dell'uomo, ma anche per il potere che Mt 9,8 dice essere «dato agli uomini da Dio» e che invece Mt 18,18 dichiara essere un potere di legare e sciogliere dato da Cristo. Ma a che titolo questo «potere di rimettere i peccati» compete a Cristo e inoltre alla Chiesa, rappresentata dai «discepoli» ai quali egli si rivolge (Mt 18,18) e identificata genericamente anche negli «uomini» (Mt 9,8)?

### c) Il ministero della riconciliazione

Cristo, che è sempre e in tutto «sacramento di salvezza», perché il suo stesso essere uomo è il «segno» in cui si è oggettivamente realizzata la «parola-promessa di salvezza» già annunziata, è diventato in particolare e in concreto «sacramento di riconciliazione» per gli uomini. Questo avvenne quando egli «entrando nel mondo ... fece al Padre l'offerta di sé stesso» (Ebr 10,5-10), per

essere, come era stato promesso (cf Is 53,4-7.12), l'«Agnello (pasquale) che toglie il peccato del mondo» (Gv 1,29.36), divenendo così «Salvatore del mondo» (Gv 4,42) a prezzo del suo sangue (1 Pt 1,19), che è appunto sangue di agnello sgozzato in sacrificio (Gv 19,33-37; Apoc 5,6.9.12; 13,8). In altre parole: Cristo porta con sé «il potere di rimettere i peccati» come un potere di conquista ottenuto perché il Padre ha riconosciuto alla sua morte il potere di togliere il peccato del mondo. Gesù infatti non rimette i peccati (Mt 9,6; Lc 7,48) in forza della sua divinità, ma è Dio che attraverso la umanità di lui, fatta «sacramento di salvezza», rimette i peccati. L'azione di Cristo è infatti un'azione sacramentale, perché la realtà della salvezza-riconciliazione arriva all'uomo attraverso il «segno» di quella umanità di Cristo, nella quale Dio «ha riconciliato a sé» tutti gli uomini. L'incarnazione e poi la morte-risurrezione di Cristo hanno creato nel mondo una situazione totalmente nuova. Infatti «con un'unica offerta (di sé stesso) Cristo ha reso perfetti per sempre (lett.: in continuità) tutti quelli che vengono santificati» (Ebr 10,14), in quanto con il suo sangue ha ratificato «un'alleanza», che ha avuto come conseguenza una tale «remissione dei peccati» che di essi si è perduto anche il ricordo; conseguentemente, anche a volerlo, non vi sarebbe ragione per offrire ancora un sacrificio di espiatione del peccato (Ebr 10,15-18). Questo significa che in Cristo e per Cristo il Padre ha rimesso tutto «il peccato del mondo», senza limite di tempo, cioè tanto del passato più remoto che del futuro più di là da venire. In Cristo e per Cristo il Padre ha infatti raccolto il figlio prodigo, e cioè ogni uomo, tanto quello che si era allontanato, quanto quello che si sarebbe allontanato da lui. Questo fatto di perdono e di remissione dei peccati fa tutt'uno con l'avvenimento di riconciliazione operatosi in Cristo «una volta per tutte» (Rom 6,10; Ebr 7,7; 9,12; 10,10), ossia come effetto irrevocabile e permanentemente attivo della nuova ed eterna alleanza, sancita nel sangue di Cristo. Ma se creare questo nuovo rapporto tra l'uomo «riconciliato» e Dio era la missione propria di Cristo (Gv 3,16; Rom 8,32), quando Cristo «manda i suoi discepoli come il Padre ha mandato lui» (Gv 20,21), quando cioè vuol dare loro la sua stessa missione, egli non fa che «affidare loro il ministero e la parola della riconciliazione» (2 Cor 5,18), dicendo ad essi: «A quelli ai quali voi rimetterete i peccati, saranno rimessi; a quelli ai quali voi non li rimetterete, non saranno rimessi» (Gv 20,23). Non si tratta dunque di un «potere» che abbia radice in colui al quale viene conferito; è infatti soprattutto un ministero, un frutto cioè di un carisma dello Spirito (cf Gv 20,22 e 1 Cor 12,4-5), per il quale viene esercitato «in nome e in potere di Cristo» (2 Cor 5,20; 1 Cor 5,4). E proprio questo aspetto «ministeriale- attribuito a colui cui è «dato il potere di rimettere i peccati» sta a dimostrare che si tratta sempre e solo di attuazione particolare e determinata di quella universale «riconciliazione» che Cristo ha operato «una volta per tutte».

#### d) Attuazione concreta

Questo ministero della riconciliazione ha trovato però una duplice applicazione nella Chiesa: nel sacramento del battesimo e nel sacramento della penitenza, perché in ambedue i casi si tratta di penitenza-conversione con remissione dei peccati.

1) In effetti il battesimo, nella sua prima realizzazione dopo la Pentecoste, si presenta come conseguenza di una penitenza-conversione: «Convertitevi e ognuno si faccia battezzare per la remissione dei peccati» (At 2,38. Cf At 3,19). Però, anche se il battesimo è il sacramento con il quale vengono rimessi i peccati a coloro che vengono alla fede e che con la penitenza-conversione vi si dispongono, si sa che la potenzialità del battesimo è più ampia e più positiva. Esso infatti crea nell'uomo un rapporto con Dio totalmente nuovo, fondamentale e indistruttibile, poiché la riconciliazione di Cristo ci ha tolto dalla situazione di «peccatori, empi e nemici» di Dio (Rom 5,6-10), cosicché ormai «viviamo non più a noi stessi, ma a colui che è morto e risuscitato per noi» (2 Cor 5,15). L'interiore rinnovazione così provocata dal battesimo è, in pratica, per quanto riguarda il rapporto esistenziale dell'uomo con Dio, una totale trasformazione sul piano dell'essere, oltre che dell'agire, perché si verifica come nuova nascita dallo Spirito (Gv 3,3-8). In questo trova la sua ragione la «non iterabilità» del battesimo: esso infatti provoca nel battezzato delle situazioni

irreversibili, in quanto sono «una volta per sempre» (Ebr 6,4) e hanno la stabilità di una «nuova creazione» (2 Cor 5,17).

2) Dalla storia sappiamo tuttavia che, oltre la partecipazione alla riconciliazione di Cristo, ottenuta attraverso la «conversione-penitenza» battesimale, fin dal principio nella Chiesa apostolica è stato praticato un altro tipo di conversione-penitenza, che giustamente poté essere identificato con quello che si chiamò specificamente sacramento di penitenza. Un'antichissima tradizione del sec. II-III, dando a questo «sacramento di penitenza» il nome di «secondo battesimo» o anche, talvolta, di «tavola di salvezza dopo il battesimo», chiaramente affermava due cose: da una parte si voleva dire che il battesimo non era stato annullato dalla nuova caduta nel peccato («tavola dopo il battesimo»), né che esso venisse «ripetuto» (anche se si parla di «secondo battesimo», si tratta in realtà di un rito diverso da esso); ma allo stesso tempo, parlando di una penitenza nella quale c'è una remissione dei peccati dopo il battesimo, non può fare a meno di riferire questa alla riconciliazione operata da Cristo, perché solo e sempre per mezzo di quest'unica riconciliazione noi siamo giustificati (2 Cor 5,21; Rom 5,9-10). E in realtà 2 Cor 5,18-19, nel dire che Cristo ha «affidato agli apostoli il ministero e la parola della riconciliazione», non pensa solo all'annuncio (parola) e al «ministero della riconciliazione» che si esercita sui non cristiani, ma ha, nel caso, di mira soprattutto i peccatori già cristiani. Paolo scrive infatti ai cristiani di Corinto dicendo loro: «Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare» (2 Cor 5,20), e continua dicendo che «il tempo della salvezza» non si è chiuso con il battesimo, ma dura anche «ora», ed è appunto «questo» nel quale gli apostoli, come «collaboratori di Dio», esortano i cristiani peccatori a «non accogliere invano la grazia di Dio» (2 Cor 6,1-2), che viene ad essi per mezzo del loro «ministero di riconciliazione».

#### e) Istituzione del sacramento della penitenza

Su di essa non c'è molto da dire. La tradizione della Chiesa è sempre stata unanime nel ritenere che il sacramento della penitenza tragga la sua origine da Cristo; ma il momento e il comando con cui Cristo lo avrebbe «istituito» sono stati da alcuni individuati nelle parole di Mt 18,18: «Quello che legherete in terra, sarà legato in cielo; quello che scioglierete ... », oppure nelle parole di Gv 20,23: «I peccati che rimetterete, saranno rimessi; quelli che non rimetterete ... ». A proposito di questa duplice serie di detti di Cristo, si deve osservare:

1) La formula giovannea sembra non essere altro che la traduzione in linguaggio ellenistico di quello che in Mt 18,18 viene detto con una formula rabbinica in stretto stile semitico.

2) Per il fatto che alla formula giovannea di «remissione-non remissione» dei peccati Cristo premette il richiamo alla sua «missione», che è sempre e solo missione salvifica (Gv 3,16-17), siamo indotti a concludere che Cristo, sia secondo la formula rabbinico matteana che nella formula giovannea,

a) intendeva dare ai suoi discepoli - alla Chiesa - il potere di continuare nel mondo la sua missione di salvezza per mezzo della riconciliazione data, in suo nome, a coloro che si fossero «convertiti», fino ad avere di fronte a Dio l'umiltà di un bambino (Mt 18,3-4). Gesù avrebbe quindi «istituito» il sacramento della penitenza nel senso che la penitenza-conversione degli uomini veniva ad assumere - nella Chiesa - il valore della riconciliazione da lui stesso operata;

b) conseguentemente, Cristo non intendeva dare ai suoi discepoli - Chiesa - un potere da esercitarsi in libera «alternativa» di «remissione» o «non remissione» dei peccati; al contrario, egli voleva che un tale potere fosse sempre e solo in adempimento della sua missione di salvezza, che egli attribuiva ora ai discepoli (alla Chiesa).

In altre parole: il potere dato da Cristo è totale, come quello di colui che può «legare-sciogliere», ossia ha un potere di dominio sovrano ed efficace; dato però che questo potere sovrano deve essere

applicato alla «missione salvifica» di Cristo, la quale si esplica, nel caso, come «potere di rimettere i peccati» (Mt 9,6), esso deve esplicarsi solo come potere «di sciogliere». In questo senso la formula legare-sciogliere starebbe praticamente a significare che la Chiesa, per volere di Cristo, esercita in maniera autoritativamente efficace la missione salvifica di Cristo, che è quella di «rimettere», non quella di «non rimettere» i peccati. (In proposito cf. Ambrogio, In Ps. 38,37) Ma il termine biblico sciogliere-legare può avere il senso più ampio di «determinare con quali mezzi il penitente deve eliminare dalla propria vita i residui del peccato e come riparare le conseguenze ecclesiastiche, anzi cosmiche, del suo peccato, sotto pena di non essere "sciolto", cioè perdonato», In questo senso nell'istituzione del sacramento della penitenza Cristo avrebbe incluso - come ritiene il Concilio di Trento - anche il «diritto» di esigere, da parte della Chiesa, la «confessione di tutti e singoli i peccati gravi», e così il «legare» equivarrebbe a «imporre al peccatore quelle pene» che servono al penitente stesso come mezzo e via per essere «sciolto» dal peccato in maniera completa; lo aiutano infatti a vincere e superare il pericolo di eventuali ricadute negli stessi peccati. «Sciogliere» sarebbe liberare dal peccato (assoluzione) e dalle conseguenze del peccato (con le 'pene' imposte).

#### f) Confessione di devozione

La confessione in cui si accusano solo «peccati veniali» viene detta comunemente «confessione di devozione», in quanto è ritenuta non «necessaria» per la remissione di quei peccati, ma molto utile per il raggiungimento di una maggiore purificazione interiore. Già il Concilio di Trento (DS 1717) riprovò chi avesse detto «non essere lecito confessare i peccati veniali». Difesa dal magistero ecclesiastico e promossa dai maestri di vita spirituale, fu anche comandata e imposta d'autorità a determinate categorie di persone come pratica settimanale obbligatoria. Recentemente l'uso si è fortemente diradato. Tra i motivi addotti per giustificare questo nuovo orientamento ve ne sono principalmente due: 1) i peccati veniali non hanno bisogno di penitenza e confessione, potendo essere rimessi in mille altri modi; 2) l'uso di accusare in confessione peccati veniali, senza che questo sia accompagnato da un positivo impegno di evitarli, conduce ad un atteggiamento chiaramente non autentico, e che quindi non conviene in nessun modo coltivare.

Ritengo che in questi termini il problema sia malamente posto. Infatti non è questione di sapere se i peccati veniali debbano essere portati in confessione, visto che possono essere perdonati in tanti altri modi ugualmente validi. Se questa possibilità di fatto esiste come teologicamente certa, ogni altro discorso in favore della «confessione di devozione» perde tutto o molto del suo valore. Noi sappiamo che anche i peccati veniali nella confessione sono perdonati, se questa è accompagnata dal dispiacere del male commesso e dal proposito di emendazione; e altrettanto deve dirsi degli altri modi dichiarati atti a rimettere i peccati. Esempio ne sia la sempre ricordata capacità di remissione propria del «Padre nostro»: in esso ci sono «rimessi i nostri debiti» a 'condizione che «noi rimettiamo ai nostri debitori». La remissione del peccato veniale non dipende quindi né da un'azione buona né da una preghiera né da una confessione, ma solo e unicamente dalle condizioni interiori con cui ci si mette di fronte al peccato veniale. La questione è un'altra: il peccato veniale vuole solo «remissione» oppure può volere anche «conversione»? È noto che i peccati possono essere frutto di semplice debolezza o di negligenza non voluta; ma possono anche derivare da cattiva volontà, almeno nel senso di volontà non positivamente impegnata. A parte i peccati della prima specie, per i quali forse non viene neppure preso in considerazione un vero e proprio perdono, per gli altri indubbiamente il perdono si può ottenere con un semplice moto interiore dello spirito, che deplori il male e prometta di evitarlo per l'avvenire, e la confessione, l'opera buona o la preghiera si aggiungeranno al moto interiore come un segno di recuperata buona volontà. Noi sappiamo che molto spesso in tutto questo si cerca soprattutto di cancellare singoli atti e momenti di male, senza per questo procedere ad una revisione di fondo della propria posizione nei confronti di Dio. In molti casi, infatti, questa deve e può essere qualificata come posizione di non totale conformità alla volontà di Dio. Al momento in cui questa situazione viene avvertita, ognuno sa che

così ci si sta sottraendo a quella perfezione cristiana, alla quale ognuno - secondo il proprio impegno e la propria chiamata - è tenuto. A questo punto, o si resta nella posizione avvertita come non giusta, e si mette in profonda crisi la propria chiamata; oppure ci si decide per un «rovesciamento» della situazione, e allora è chiaro che si entra in situazione di penitenza-conversione, che si è fatta «necessaria» sia in rapporto alla coscienza della propria non totale conformità «difformità relativa») alla volontà di Dio sia in rapporto all'intensità dell'impegno, cui la propria vocazione chiama. È il momento in cui sembra che non sia più sufficiente il ricorso a un'opera buona o alla preghiera, ma si impone il sacramento della penitenza; non è infatti questione di chiedere perdono di qualche peccato leggero, ma è il momento di riprendere alle radici l'orientamento che è richiesto dalla propria chiamata. Sguardo non solo al passato, ma al futuro. Questo modo di porre il rapporto dei peccati con la «penitenza-conversione» ci toglie dall'impaccio di parlare di una «confessione di devozione» - che però nessuno osa proporre come «penitenza di devozione» - perché si tratta non solo di una «confessione», ma di un «sacramento della penitenza» reso sì - sia pure relativamente - necessario in una situazione anche di soli peccati veniali. Ci offre, inoltre, una diversa ma più giusta valutazione dei peccati veniali. Questi, infatti, non vengono visti come singoli atti caratterizzati da «parvità di materia» (apprezzamento esterno-materiale) e da «non piena avvertenza» nel volere e agire (apprezzamento soggettivo), ma vengono considerati nella loro origine unitaria e cioè in un atteggiamento-comportamento che toglie allo Spirito Santo lo spazio necessario per agire nell'uomo: è infatti una non totale conformità di base alla volontà di Dio. E se c'è una «necessità» - sia pure non assoluta, ma relativa di intraprendere una «penitenza-conversione», che dia alla vita una totalità di adesione alle esigenze conosciute della propria chiamata individuale, è appunto quando si avverte che la ripetuta presenza di certi peccati veniali costituisce un reale ostacolo alla risposta di adesione e d'amore che il Signore chiede.



## L'UNZIONE DEGLI INFERMI

L'Unzione degli infermi è un sacramento per coloro che sono in uno stato di grave malattia, e pertanto possono unirsi specialmente al mistero pasquale di Cristo nel suo aspetto doloroso di e godere del conforto spirituale che deriva dalla sua vittoria sul male e sulla morte. Nell'antichità cristiana sembra che se ne aspettasse soprattutto un sollievo corporale. Nel Medioevo era piuttosto vista come il sacramento dei morenti, come una preparazione alla morte. In realtà, l'Unzione degli infermi è destinata principalmente a dare la grazia che porti conforto e sollievo spirituale ai cristiani in situazione fisicamente patologica. In funzione di questo effetto fondamentale si capiscono gli altri effetti possibili (il sollievo o addirittura la guarigione fisica, il perdono dei peccati), e l'aiuto che proporziona ai morenti (anche se il sacramento è non solo per loro).

Introduzione: Il cristiano davanti alla malattia e alla morte

### 1. Il cristiano davanti alla malattia

#### *a. La malattia è un fatto*

È un fatto che l'organismo umano, come tutti gli organismi viventi, ha il suo ciclo di nascita, di sviluppo e di maturità; anche di disintegrazione e decrepitudine. Questa disintegrazione è, nel meglio dei casi, graduale. Si andrà prolungando man mano che aumentino il livello di vita e le attenzioni; ma la "catastrofe" arriverà. Davanti a questa realtà di ogni vita organica, ci si può domandare se necessariamente deve essere così; se, in un'altra ipotesi, non avrebbe potuto essere altrimenti. E i cristiani sappiamo che la passibilità e la morte sono, nell'ordine storico, una conseguenza del peccato originale (Gn 3,17-19). La morte è vista da san Paolo come una conseguenza storica del peccato (Rom 5,12-17); il premio o il salario del peccato è la morte (Rom 6,23).

#### *b. Valori umani e cristiani della malattia*

La situazione storica attuale dell'uomo, col suo organismo tarato e condannato alla morte, entra nel piano provvidenziale di Dio, che governa tutte le cose create e di esse si serve, nonostante i peccati che ha permesso per il bene maggiore, soprattutto spirituale, degli uomini (cfr. Rom 8,28). Secondo questo, potremo domandarci quali siano i fini pretesi da Dio con la malattia e con la morte in prospettiva.

- Autocoscienza della propria debolezza, che è strada per la sincera umiltà e per il radicato sentimento dell'essenziale dipendenza nei confronti dell'Essere supremo. L'esperienza della malattia mette l'uomo al suo posto.
- Distacco dalle cose di questo mondo e dall'eccessivo desiderio della vita temporale. I beni temporanei, legati al dolore e la scadenza, non possono entusiasmare eccessivamente chi è fatto per l'immortalità e a essa aspira.
- Esigenza di sforzo e di lotta, e anche formazione per lo sforzo. Il malato acquisisce tempera di forza che l'aiuterà in tutte le tappe e circostanze della vita, se sopravvive.
- Compassione verso il prossimo e generosità di spirito, se si accetta con rassegnazione.
- Maturazione dello spirito: sincerità e elevazione di spirito propria di quelli che sono stati visitati dal dolore.

In sintesi, la malattia può essere vista come una punizione amorosa del Padre che c'educa e ci richiama a Lui (cfr. Eb 12,5 11).

*c. L'esempio di Gesù Cristo e l'associazione ai suoi dolori.*

Essendo il piano provvidenziale di Dio educarci all'amore e salvarci per il dolore, conveniva che il Redentore e Salvatore Gesù Cristo fosse provato nel dolore, e in Lui avessimo tanto l'esempio quanto la fonte dell'efficacia del dolore. Isaia lo presenta come «Disprezzato e reietto dagli uomini, uomo dei dolori che ben conosce il patire, come uno davanti al quale ci si copre la faccia, era disprezzato e non ne avevamo alcuna stima» (cfr. Is 53,3). E continua, alludendo al carattere vicario della soddisfazione che Dio aveva chiesto da Lui: «Eppure egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori, e noi lo giudicavamo castigato, percosso da Dio e umiliato. Egli è stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità. Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui; per le sue piaghe noi siamo stati guariti» (Is 53,4s; cfr. Mt 8,17; 1Pe 2,24). Essendo questa la missione di Cristo, non sorprende la parola del Maestro ai suoi discepoli: «Se qualcuno vuol venire dietro di me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua» (Mc 8,34). Per il cristiano esiste la possibilità di comunicare alla passione del Salvatore, contribuendo così ai suoi effetti salutariferi. La passione e la morte di Cristo furono sufficienti per espiare i peccati di tutta l'umanità e per meritarcene il perdono. Ma ciò che obiettivamente era sufficiente per la redenzione, non escludeva una comunicazione successiva e graduale di essa a ogni individuo e la collaborazione di ognuno (con la grazia di Dio certamente), per appropriarsi dei suoi effetti. Né si escludeva la collaborazione di ognuno per l'aumento o crescita della redenzione soggettiva in tutto l'organismo ecclesiale (cfr. Col 1,24). Cristo porta ancora la sua croce nel suo Corpo mistico.

*d. Esercizio del sacerdozio comune*

Ogni cristiano malato o acciaccato dagli anni trova nella sua infermità e debolezza una maniera di offrire se stesso come ostia viva, santa e gradita a Dio, secondo il consiglio di San Paolo (Rom 12,1). E lo può fare anche se non riceve l'unzione dei malati, sia perché non gli è possibile, sia perché il suo stato non è così tanto grave per riceverla, sebbene l'unzione conferisca una consacrazione speciale per questa missione. Di ogni malato si può dire, al suo proprio livello, quello che il Vaticano II, esponendo l'esercizio del sacerdozio comune per mezzo dei sacramenti, diceva di quelli che ricevevano l'unzione dei malati, che «tutta la Chiesa raccomanda gli ammalati al Signore sofferente e glorificato, perché alleggerisca le loro pene e li salvi» e «li esorta a unirsi spontaneamente alla passione e morte di Cristo, per contribuire così al bene del popolo di Dio» (*Lumen gentium*, 11).

*e. La Chiesa e gli infermi*

La Chiesa ha ereditato da Gesù Cristo il carisma delle guarigioni e la premura per i malati. Quelli che crederanno in Cristo imporranno le mani sui malati, e questi si troveranno bene (Mc 16,17). Il carisma delle guarigioni si enumera tra le grazie *gratis datae* che si concedono per il bene della comunità dei fedeli (cfr. 1Cor 12,30). La misericordia verso i sofferenti, il far loro visita, è una delle manifestazioni della religione senza macchia e dell'autentico cristianesimo (cfr. Gc 1,27). La Chiesa sa che, servendo i malati, serve lo stesso Cristo nei membri dolenti del suo Corpo mistico (cfr. Mt 25,36). L'agiografia ecclesiale sa di innumerevoli santi che dedicarono le loro energie e le primizie della loro conversione e apostolato al servizio degli infermi. Attraverso la storia, la Chiesa ha badato con sollecitudine ai malati della società con delle chiamate "opere di carità" in ospedali, sanatori, orfanotrofi... E sono innumerevoli gli istituti religiosi che si sono dedicati e si dedicano, con manifesta testimonianza cristiana, alla cura dei malati e moribondi. Come si può dire di quelli che visitano i poveri e malati, che essi sono i visitati, per la crescita che sperimentano nelle virtù; quelli che si sono dedicati all'apostolato coi malati hanno conosciuto e vissuto esperienzialmente

l'occasione magnifica di praticare la compassione e la misericordia, che si sono trasformate facilmente in carità soprannaturale accompagnata dalle virtù di abnegazione e di umiltà. Il visitatore è stato visitato. E sebbene non poche opere assistenziali passino oggi a essere incombenza della società civile nella prosecuzione del bene comune, ancora seguiranno la Chiesa e i suoi membri applicandosi a esse e procurando che la beneficenza sia praticata per carità cristiana e non per mera filantropia umana. I fedeli che lavorano nelle istituzioni organizzate dalla società civile sono chiamati a comunicare linfa cristiana e motivazione di carità ai loro mestieri in favore dei malati, anziani e bisognosi. Per tutto questo si può dire che la Chiesa non cessa di infondere un ottimismo sano e ben motivato a tutti quelli che soffrono, facendoli comprendere che possono essere e sono davvero utili al Popolo di Dio, operatori efficaci di Gesù Cristo nella sua opera di redenzione e salvezza. In questo contesto si pone, come la sua propria espressione liturgica e sacramentale - riservata, nella Chiesa cattolica, ai malati gravi - il sacramento dell'unzione degli infermi, che, come ogni sacramento e come tutta la vita della Chiesa, raggiunge a sua volta il suo culmine nell'Eucaristia.

## 2. Il cristiano di fronte alla morte

### a. *Il fatto*

È facile riconoscere che tutti siamo minacciati di morte, sia per cause interne all'organismo, sia per cause esterne. Le cause interne possono essere la malattia, oppure la consunzione, che finiscono per disintegrare l'armonia e la coesione dell'essere vivente, e nel caso dell'essere umano, della persona in quanto "*compositum*". Le cause esterne della morte possono essere le lesioni, ferite, intossicazioni, ecc. A questa realtà esistenziale con cui bisogna fare i conti, molte volte si uniscono i dolori fisici della malattia o i dolori psichici e morali della stessa dolenza o del suo intorno. A ragione si può dire che la morte è, per se, amara (cfr. 1Re 15,32). E frequentemente si aggiunge la sua venuta inaspettata (cfr. 1Sam 20,3).

### b. *Causa storico - teologica*

Ma, soprattutto, interessa alla teologia constatare, come causa storica della morte, l'introduzione del peccato nel mondo. San Paolo l'afferma parlando di Adamo: «Quindi, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato» (Rom 5,12). E il peccato di Adamo viene attribuito, in definitiva, alla seduzione del diavolo. Il libro della Sapienza dice che per l'invidia del diavolo la morte entrò nel mondo (cfr. Sap 2,24). Lo stipendio, il salario del peccato, è la morte (cfr. Rom 5,23). E il pungiglione della morte è il peccato (cfr. 1Cor 15,56). Ma, se la ragione storica della morte degli uomini è il peccato, che è contro l'intenzione di Dio, a ragione si può dire che «Dio non fece la morte, né si rallegra nella perdizione dei viventi» (Sap 1,13).

### c. *I santi Padri sulla morte*

Sono d'accordo in affermare che l'uomo era destinato all'immortalità. Non per condizione naturale, ma per grazia del Creatore.

- San Cipriano (a.256), attribuisce il peccato di Adamo alla sua impazienza e all'invidia del demonio per causa dell'immortalità che Dio gli aveva concesso.

- Sant'Atanasio (a.318), attribuisce il peccato alla disattenzione e rifiuto della contemplazione di Dio, poiché l'uomo era corruttibile di natura, e solo la grazia del Verbo Divino lo manteneva nell'immortalità.

- Sant'Agostino (a.401-15) afferma che l'uomo non è che non potesse morire, ma non poteva morire a causa dell'albero della vita.

L'immortalità è un dono preternaturale: non è dovuto alla natura umana. Il desiderio di felicità perfetta e permanente mediante l'unione perpetua dell'anima col corpo è un appetito naturale che fa sì che odi la morte soprattutto l'appetito sensitivo; ma l'appetito razionale sembra che possa vincere e superare il desiderio di vita.

### *c. Il Magistero della Chiesa*

Il Magistero della Chiesa ha ricordato la condizione preternaturale dell'immortalità nell'uomo. Così si vede nella condanna della seguente proposta di Michele Baio (a. 1567): "L'immortalità del primo uomo non era beneficio della grazia, bensì condizione della natura" (DS 1978). Così fece anche Pio VI, nel riprovare questa proposta dello pseudosinodo di Pistoia (a. 1794): "Istruiti dall'Apostolo, aspettiamo la morte, non già quale condizione naturale dell'uomo, bensì, in realtà, quale giusta pena della colpa originale" (DS 2617). Che la morte sia giusta pena del peccato originale non implica che non fosse condizione naturale dell'uomo. Il carattere preternaturale dell'immortalità nell'uomo è dottrina comune tra i teologi e insegnamento certo della Chiesa. Precisamente per la morte, Cristo ci riscattò, perché lui venne a dare la sua vita in riscatto per la moltitudine (cfr. Mt 20, 28). E per la morte distrusse colui che aveva l'impero della morte, vale a dire, il diavolo (Eb 2,14). Gesù Cristo è il Primo e l'Ultimo, il Vivente, colui che era morto, ma ora vive per sempre e ha potere sopra la morte e sopra gli inferi (cfr. Ap 1,18). È colui che è morto, anzi, che è risuscitato, e sta alla destra di Dio e intercede per noi (cfr. Rom 8,34). Colui che ha vinto la morte e ha fatto risplendere la vita e l'immortalità per mezzo del vangelo (cfr. 2Tim 1,10). Questa vittoria di Cristo sulla morte si trasmette a quelli che credono in Lui «Io sono la risurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore, vivrà; chiunque vive e crede in me, non morrà in eterno» (Gv 11,25s). Nella vittoria e per la vittoria di Cristo sulla morte, il cristiano vince e supera la sua propria mortalità: «E' necessario infatti che questo corpo corruttibile si vesta di incorruttibilità e questo corpo mortale si vesta di immortalità. Quando poi questo corpo corruttibile si sarà vestito d'incorruttibilità e questo corpo mortale d'immortalità, si compirà la parola della Scrittura: "La morte è stata ingoiata per la vittoria. Dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglione?" Il pungiglione della morte è il peccato e la forza del peccato è la legge. Siano rese grazie a Dio che ci dà la vittoria per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo» (1Cor 15,53-57; cfr. Os 13,14).

### *d. L'enigma della morte nel Concilio Vaticano II*

L'enigma della condizione umana, secondo il concilio (cfr. *Gaudium et spes*, n. 18), diventa massimo davanti alla morte. Il concilio attribuisce il senso di rifiuto della morte a uno "istinto del cuore" dell'uomo, non puramente biologico, inteso come un orrore alla totale rovina e definitiva fine della sua persona. E questo si deve al "seme di eternità" che porta in sé, irriducibile alla sola materia: Il germe dell'eternità che porta in sé, irriducibile com'è alla sola materia, insorge contro la morte. Tutti i tentativi della tecnica, per quanto utilissimi, non riescono a calmare le ansietà dell'uomo: il prolungamento di vita che procura la biologia non può soddisfare quel desiderio di vita ulteriore, invincibilmente ancorato nel suo cuore. Se qualsiasi immaginazione vien meno di fronte alla morte, la Chiesa invece, istruita dalla Rivelazione divina, afferma che l'uomo è stato creato da Dio per un fine di felicità oltre i confini delle miserie terrene. Inoltre la fede cristiana insegna che la morte corporale, dalla quale l'uomo sarebbe stato esentato se non avesse peccato (cfr. Sap 1,13; 2,23-24; Rm 5,21; 6,23; Gc 1,15.), sarà vinta un giorno, quando l'onnipotenza e la misericordia del Salvatore restituiranno all'uomo la salvezza perduta per sua colpa. Dio infatti ha chiamato e chiama l'uomo ad aderire a lui con tutto il suo essere, in una comunione perpetua con la incorruttibile vita divina. Questa vittoria l'ha conquistata il Cristo risorgendo alla vita, liberando l'uomo dalla morte mediante la sua morte (cfr. 1 Cor 15,56-57). Come si vede, il concilio non attribuisce l'immortalità

alla “natura” bensì alla “vocazione” dell'uomo, una vocazione, che per libera disposizione divina, è inseparabile dalla sua creazione. Cristo raggiunse la vittoria sulla morte, liberando l'uomo dalla morte con la sua propria morte e resuscitando per la vita. Così, dunque, a qualunque uomo che pensi rettamente, la fede offre una risposta, unita a solidi argomenti, alle sue attese sulla sorte della vita futura; e contemporaneamente, gli dà la possibilità di comunicare già, in Cristo, coi fratelli cari strappatigli dalla morte, dandogli la speranza che avranno raggiunta la vera vita in Dio.

*f. La vigilante attesa del cristiano*

1) La morte del giusto

La morte dei peccatori è pessima (cfr. S 34,22). Invece, è preziosa, al cospetto di Dio, la morte dei santi (sl 116, 15). Il giusto è certo che né la morte né la vita lo potranno separare dalla carità di Gesù Cristo (cfr. Rom 8,38). Per il giusto, tutte le cose, e tra esse la morte, sono per il servizio di Cristo (cfr. 1Cor 3,22s). «Perché se noi viviamo, viviamo per il Signore, se noi moriamo, moriamo per il Signore. Sia che viviamo, sia che moriamo, siamo dunque del Signore» (Rom 14,8). E sono felici i morti che muoiono nel Signore (cfr. Ap 14,13).

2) Fiducia nella morte

La speranza di chi non ha la fede è vana. La sua appetenza è soltanto per le cose di questo mondo. In esse vuole esaurire un sorso di felicità che fugge e termina (cfr. Sap 2,1-9). Molto distinta è la speranza del giusto: la sua forza e la sua allegria sono nel Signore (cfr. Sap 3,1 6; sl 23,4). L'appetenza del giusto si dirige, soprattutto, ai beni di lassù (cfr. Rom 7,24s). E nella morte contempla l'inizio di una vita più felice (cf Fil 4,20). Perché per lui, il vivere è Cristo, e il morire, guadagno (cfr. Fil 4,21).

3) Fedeltà e fecondità fino alla morte

Il cristiano sa che la fecondità della sua vita coincide con la sua fedeltà fino alla morte, seguendo l'esempio del Signore: «Dobbiamo compiere le opere di colui che mi ha mandato finché è giorno; poi viene la notte, quando nessuno può più operare» (Gv 9,4). E la maniera di dare fecondità all'ultimo istante, come a tutti i momenti della vita, è l'imitazione della passione e della morte di Cristo e l'unione con Lui. Se per il battesimo è stato il cristiano consepolto con Cristo in rappresentazione della sua morte e sepoltura (cfr. Rom 6,4), ora, per la morte reale, il cristiano trova la maniera di morire con Lui e seppellirsi con Lui, non più in sacramento, bensì nella realtà della vita... per resuscitare con Lui. Potrà dire, con San Paolo: «veniamo esposti alla morte a causa di Gesù, perché anche la vita di Gesù sia manifesta nella nostra carne mortale» (2 Cor 4,11).

4) Sacrificio con Cristo nella croce

L'ascetica cristiana ha visto nel letto di morte un altare. Su questo altare c'è un'ostia. Questa ostia limpida e questa vittima è il moribondo che, in unione con Gesù, offre la sua vita al Padre in offertorio sublime.

- Con la volontaria accettazione della morte, p. es. recitando questa preghiera o un'altra simile: «Signore, mio Dio, già sin d'ora accetto dalla tua mano con animo tranquillo e lieto qualunque genere di morte, con tutte le sue angosce, pene e dolori che volessi inviarmi».

- Coi sentimenti del cuore di Gesù Cristo nella croce, espressi nelle “sette parole”: sentimenti di perdono, gratitudine, amore filiale a Maria, conformità nella desolazione, sete per il bene delle anime, desiderio di fedeltà finale, abbandono nelle mani del Padre.

## I. LE FONTI BIBLICHE DELL'UNZIONE DEGLI INFERMI

### 1. L'unzione con l'olio nell'Antico Testamento

#### 1. L'unzione con l'olio nei popoli dell'Antico Oriente

L'olio e l'unzione con l'olio nell'Antico Oriente, oltre agli usi profani (alimentare, igienico, curativo o cosmetico), ha avuto vari usi sacri:

##### *a. Offerta*

L'olio viene menzionato tra le offerte che erano fatte agli dèi in Mesopotamia. Si offriva uno dei prodotti domestici più comuni, espressione di vita e di forza.

##### *b. Penitenza e protezione divina*

In un rituale di penitenza, il re assiro, che ha chiesto il dio di ascoltare la sua supplica, si prostra e il sacerdote, dopo avere unti con olio gli occhi del penitente regio e di mettergli tamerici lungo i fianchi e nelle orecchie, grida: «Guarda, o Samas! questo peccato (con misericordia)». L'idea di protezione attraverso l'unzione con l'olio si trova in diversi riti di unzione, anche per gli animali uccisi in sostituzione vicaria del re.

##### *c. Consacrazione*

Venivano unti i re in Mesopotamia per stabilirli nella loro carica. Era utilizzata anche l'unzione come rito di nozze. In Egitto fu utilizzato per la consacrazione delle statue degli dei, per quelle dei faraoni e i loro ministri. Gli Ittiti lo adoperavano per vari atti di culto e per la consacrazione del re. In Siria e Palestina, per il culto e l'unzione del re. A questo va aggiunto il fatto che in ambiente ellenistico l'unzione con l'olio era usata per preparare gli atleti al combattimento o alla competizione.

### 2. Differenti usi dell'olio nell'Antico Testamento

#### *a. Uso profano*

L'olio d'oliva, un prodotto della flora palestinese è, con il frumento e il vino, uno degli elementi caratteristici del clima e terreno mediterranei (cfr Dt 32,13; Os 2,7.10). In Israele si usava anche come elemento di base della nutrizione (Sir 39,26), come condimento o per dare consistenza alla farina (cfr 1 Re 17,12); serviva anche come cosmetico per l'ornamento e la cura del corpo (cf. Sir 9,8; Ruth 3,3; Est 2,12). Nel uso domestico, l'olio serviva anche per illuminare, come combustibile per le lampade. I salmi menzionano la gioia che proviene dell'unzione: Dio unge il re con olio di letizia (sl 44,8). La testa degli ospiti è unta con abbondante olio e si prepara loro la tavola con bevande inebrianti (sl 22,5). Il volto si rallegra con l'olio, mentre il vino allietta il cuore, e il pane fortifica il corpo (sl 103,15). L'unzione degli ospiti all'arrivo alla casa era un gesto di cortesia tra gli ebrei, in segno di rispetto e di amore.

#### *b. Uso medicinale*

L'olio è stato anche utilizzato come medicina. Con questa applicazione l'olio aggiunge il significato di salute a quelli di forza, bellezza, gioia, già visti. Era un uso in parte sacro e in parte profano perché la malattia era considerata un fenomeno legato al peccato, e spesso causava impurità legale. L'immagine del popolo punito dal Signore si presenta come piena di ferite che non sono state guarite o curate con olio (Is 1,6). C'era anche una "unzione per piacere" di stare bene. Pertanto, l'ungersi non era proprio dei giorni di lutto, di tristezza, o di digiuno. Era permesso, tuttavia, di

Sabato. Si conoscono diverse ricette o modi abituali in Israele per applicare l'olio per curare malattie (della pelle, testa, ferite, ecc.) Era utilizzato anche per gli esorcismi. Inoltre, l'unzione era in grado di comunicare forza ed energia soprannaturali al paziente. Per questo l'unzione aveva anche un significato curativo in senso morale e penitenziale: non ungersi con l'olio era un segno di tristezza e di dolore per il peccato (cfr 2 Sam 14,2) e l'ungersi segnalava la fine della penitenza (cf. 2 Sam 12,20).

### *c. Uso sacro*

Nell'uso rituale sacro, l'olio veniva usato per consacrare altari (cfr Gn 28,18 ...) e, insieme a profumi, anche le persone e gli oggetti utilizzati nel culto (Es 30,23-33). Anche per preparare i doni della farina e del pane (Es 29,2.23.), per illuminare il candelabro a sette braccia (Es 27,20; Lev 24,2) e per l'uso da parte dei sacerdoti (Num 18,12). Veniva dalle decime, o contributi del popolo (Num 7,13.19.25.31.37.43 ...). È noto che l'unzione con l'olio è stata uno dei rituali più importanti dell'Antico Testamento. I re erano unti (1 Sam 9,16; 10, 1). Il re era "l'unto del Signore" (2 Sam 1,14.21). E i profeti. Così, Elia consacrato come profeta Eliseo (3 Re 19,16). I sacerdoti erano anch'essi unti. Mosè versò l'unzione sulla testa di Aronne, che rimase consacrato con questo rito (cfr Es 29,7). In tutti questi casi, il rito significava un'investitura per la partecipazione nello Spirito di Dio che scende su di loro e gli pervade, come fa con il corpo un'unzione. Il termine "Messia" (Mashiáh), che significa "unto" è stato applicato a colui che doveva radunare in se la triplice unzione come re, profeta e sacerdote, e divenne il nome dell'Unto per eccellenza, il futuro Salvatore d'Israele (cfr 1 Sam 2,10, Sal 2,2; Dan 9,25), che in sé concentrerebbe la dignità di re, profeta e sacerdote.

### 3. La malattia nell'Antico Testamento

Secondo l'Antico Testamento, la malattia non corrispondeva all'intenzione originaria di Dio, ma è conseguenza del peccato. Questo potrebbe essere inteso in senso generico: con il primo peccato entra nel mondo la sofferenza e la morte che riguardano ognuno di noi (cf. Gen 3,16-19). Anche in senso collettivo: la malattia potrebbe essere una punizione per il popolo per la loro infedeltà all'alleanza (Dt 28,58-61). Infine, s'intendeva anche in senso individuale: le sofferenze di una persona sono il risultato dei suoi peccati propri o di quelli dei suoi antenati (Dt 4,24; Es 20,5), quindi le richieste di guarigione sono accompagnate da suppliche di perdono (cfr Sal 6; 38,2-6; 39,9-12, 107,17, 2 Re 20,2-3). Tuttavia, le malattie del giusto (Giobbe, Tobia ...) non sono conseguenze dei loro peccati, bensì prove di Dio per saggiare la sua fedeltà. In ogni caso, nella malattia si consiglia di far ricorso alla preghiera (2Cro 6,28-31; Sir 38,9). In questa visione - in parte naturale e in parte soprannaturale - della malattia, si considerano i gesti che accompagnano la preghiera di guarigione per i malati. In aggiunta all'unzione, un altro gesto di guarigione, questa volta puramente soprannaturale, era toccare con mano la parte interessata. È stato un gesto tipico del profeta o taumaturgo. Così si aspettava Naaman il Siro che facesse Eliseo per curarli della lebbra (2 Re 5,11). Non era sconosciuta, tuttavia, la professione medica. Gli ebrei erano inizialmente sospettosi dei medici, perché la loro arte era legata alla magia. In ogni caso, non è considerato lecito il solo ricorso ai medici senza anche rivolgersi a Dio (2Cro 16:12). Man mano che la medicina viene considerata un'arte come le altre, praticata con la sapienza che Dio dona, si raccomanda, oltre a pregare, di andare ai medici (cfr. Sir 38). Ma anche i medici devono pregare Dio perché dia loro il potere di guarire i malati (cfr Sir 38,14). La visita ai malati, come opera pia è raccomandata nell'Antico Testamento, per esempio nei Salmi (Sal 40,4). I tre amici di Giobbe si recano da lui per fargli visita e confortarlo nella sua sventura (cf. Gb 2.11). In esilio a Ninive, Tobia si mostra esemplare, nel visitare, consolare e soccorrere quelli del suo popolo (cf. Tb 1,19 s). L'ecclesiastico raccomanda di non mancare a coloro che piangono e di essere con coloro che gemono (cfr. Sir 7,34-35). Il Talmud descrive come si deve visitare i malati: chiedergli sulla sua salute, pregare per lui ...

## 2. L'unzione nel Nuovo Testamento

### 1. L'unzione nei Vangeli

#### *a. Gesù Cristo e il contesto culturale dell'unzione*

Nella sua predicazione, Gesù fa riferimento all'uso dell'olio nel suo tempo e al simbolismo che esso contiene. Lo vediamo nella parabola delle vergini sagge e stolte (Matteo 25,3-9), come simbolo di luce e di alimentazione per la luce, che è aperto a diverse interpretazioni spirituali. Il Buon Samaritano versò olio e vino sulle ferite dell'uomo assalito dai briganti (Lc 10,34), come un pietoso gesto di guarigione, che i Santi Padri interpretato anche in senso spirituale. Gesù accetta l'uso sociale dell'unzione come un mezzo di accoglienza cortese degli ospiti: rimprovera Simone il fariseo per il mancato utilizzo di questa cortesia con Lui (Lc 7,46) ed elogia il gesto della peccatrice pentita (Lc 7,38). Maria, la sorella di Lazzaro, versa dell'olio profumato sul capo di Gesù prima della sua passione (Mt 26,7 ss, Gv 11,2), un gesto che egli loda e interpretata in senso profetico. Tuttavia, contrariamente alla consuetudine ebraica, si oppone ai segni di lutto che possono essere occasione d'insincerità, e quindi raccomanda di ungersi i giorni di penitenza (cf. Mt 6,17). Infine, Gesù Cristo è riconosciuto come il Messia, il Cristo, l'Unto per eccellenza<sup>86</sup>, che ha la pienezza dello Spirito Santo. È lo Spirito Santo quella realtà a cui fa riferimento il simbolismo sacro dell'olio e l'unzione nell'intera gamma dei loro significati: consacrazione, potere, forza, salute, gioia, bellezza, luce, amore ...

#### *b. Gesù Cristo e la malattia*

Gesù cancella il pregiudizio che portava a vedere in ogni malattia una punizione per i peccati personali o familiari. Egli vede nella malattia l'occasione perché si manifesti la gloria di Dio, al recuperare la salute il malato per il suo intervento (cfr Gv 9,2-3, 11,4). Anche se sembra non escludere che alcune malattie siano il risultato di una cattiva condotta (cf. Gv 5,14). Gesù sviluppa una notevole attività taumaturgica di guarigione. Nei Vangeli gli vediamo spesso chiamato al capezzale dei malati, oppure gli vengono portati. Le sue guarigioni miracolose non sono solo un segno della misericordia di Dio a una persona specifica, ma sono anche segni della venuta del Regno dei Cieli: l'età messianica della salvezza iniziata da Lui, che comincia già con la riconciliazione degli uomini con Dio e la restaurazione in essi della vita divina, e che riceverà il suo compimento alla fine dei tempi quando non ci sarà più malattia né morte. Di conseguenza, la guarigione fisica è segno della guarigione spirituale della persona: il perdono dei peccati (cfr Mt 9,1-8) e il dono della fede (cf. Gv 9,36). Questa capacità di guarire che Gesù ha, è in funzione della sua missione di Messia, di Unto (cfr Lc 7,22): dopo aver ricevuto la pienezza dello Spirito, «da Lui veniva fuori una forza che sanava tutti» (Lc 6,19). Molte volte realizza la guarigione con una semplice parola o una frase (cf. Mt 9,6). Altre volte si serve di un gesto, come l'imposizione delle mani (cf. Mt 8,3, con il lebbroso), o unisce parola e gesto. A volte il gesto poteva essere alquanto complicato, come mettere le dita negli orecchi del sordomuto e toccargli la lingua con la saliva, insieme con l'esclamazione «Aprite!» (cfr Mc 7,33-34) o come fare fango e metterlo negli occhi dell'uomo (cfr Gv 9,6), o toccare gli occhi con le dita inumidite di saliva (Mc 8,23-25). Inoltre, dà agli apostoli il potere di guarire i malati nel suo nome (cfr Lc 9,1-6 e il passo parallelo di Matteo 10,1). Secondo Marco, quando appare agli undici, annuncia che l'imposizione delle mani con effetto di guarigione sarà uno dei segni che accompagneranno quelli che credono in Gesù (cfr Mc 16,17-18). Gli Atti degli Apostoli mostrano come questi compiono questa missione che Cristo ha affidato a loro prima di ascendere al cielo (cfr At 3,16, 8,7, 9,32, 14,8, 28,8). Atti 28,8 mostra come Paolo cura il padre di Publio, che era a letto malato (probabilmente con la febbre Malta): gli impose le mani dopo aver pregato. San Paolo nella prima lettera ai Corinzi ricorda tre volte il carisma di guarigione di cui godono i cristiani (1 Cor 12,9.28.30). Infine, Gesù non solo consiglia la visita ai



malati: la pone come uno dei motivi per la salvezza (e la sua omissione, per la dannazione) nel giorno del giudizio, per considerarla come fatta a Lui (cfr Mt 25,35.39 s).

### c. *L'unzione in Marco 6,13*

Non vi è testimonianza diretta sul fatto che Gesù usasse l'unzione con l'olio per la guarigione dei malati, ma c'è un passo del Vangelo in cui vediamo gli apostoli usare questo mezzo per guarire miracolosamente, un mezzo, per il resto, comune all'epoca tra gli esorcisti e taumaturghi Ebrei. Questo si vede in Mc 6,13:

[7]Allora chiamò i Dodici, ed incominciò a mandarli a due a due e diede loro potere sugli spiriti immondi (...) [12]E partiti, predicavano che la gente si convertisse, [13]scacciavano molti demoni, ungevano di olio molti infermi e li guarivano.

Il passo riporta la prima missione degli apostoli durante la vita pubblica di Gesù, ed è un passo parallelo a quelli di Matteo 10,1-15 e Luca 9,1-6. Matteo è più esplicito sui poteri conferiti agli apostoli: «Guarite gli infermi, risuscitate i morti, sanate i lebbrosi, cacciate i demoni» (v8). In Luca, la missione viene estesa a settantadue discepoli. L'unzione praticata dagli apostoli è collocata in un contesto di predicazione del Regno di Dio, in cui è sottolineata la penitenza e la conversione ("metanoia"), si vuole distruggere il potere dei demoni, e annunciare la salvezza totale dell'uomo, corpo e anima. Non è quindi una mera prassi medicinale o curativa, gli apostoli agivano non tanto da medici, ma piuttosto da taumaturghi. I Vangeli non dicono che Cristo avesse loro indicato il gesto dell'unzione, ma non è irragionevole supporre che qualche istruzione al riguardo gli abbia dato. Per questo il Magistero ha visto in questa pratica un'insinuazione del rito, che posteriormente, Giacomo raccomanderà e promulgherà. Così ha dichiarato il Concilio di Trento:

Questa sacra unzione degli infermi è stata istituita da Gesù Cristo nostro Signore come un vero e proprio sacramento del Nuovo Testamento, certamente accennato in Marco (6,13), e da Giacomo, apostolo e fratello del Signore, raccomandato ai fedeli e promulgato.

Si potrebbe discutere se in Mc 6,13 il sacramento sia presentato soltanto in figura o tipo oppure vengono già descritti gli inizi dell'istituzione del sacramento. La cosa certa è che c'è un accenno o insinuazione.

## 2. Nella lettera di Giacomo 5,14-15

È il documento-chiave biblico per quanto riguarda il sacramento dell'Unzione:

(14) Chi tra voi è malato, chiami presso di se i presbiteri della Chiesa, ed essi preghino su di lui ungendolo con olio, nel nome del Signore. (15) E la preghiera della fede salverà il malato e il Signore lo rialzerà e se ha commesso peccati, gli saranno perdonati.

### a. *Contesto remoto*

L'identità dell'autore della lettera è incerta. Si presenta come "Giacomo, servo di Dio e del Signore Cristo Gesù" (1,1). Il Nuovo Testamento nomina tre Giacomi: Giacomo figlio di Zebedeo, Giacomo di Alfeo, entrambi inclusi nella lista dei dodici apostoli, e Giacomo "fratello del Signore", personaggio principale nella Chiesa primitiva di Gerusalemme. Il Concilio di Trento identifica Giacomo di Alfeo con "il fratello del Signore". Oggi si tende a pensare che fossero personaggi diversi. Giacomo "fratello del Signore" sarebbe il personaggio più rappresentativo del gruppo giudeo-cristiano della chiesa primitiva, dopo la partenza di Pietro da Gerusalemme. Si tende ad attribuirgli questa lettera, ma senza certezza. I destinatari sono "le dodici tribù della dispersione" ("diaspora"). La "diaspora" erano gli ebrei residenti fuori della Palestina. Può fare riferimento agli ebrei convertiti al cristianesimo nelle città pagane. La lettera riflette la mentalità religiosa dei circoli ebraici del tempo. Per quanto riguarda la data di composizione può essere posizionata prima

dell'anno 62, quando si stima che fu martirizzato Giacomo "fratello del Signore" e non prima del 59, quando si stima che san Paolo scriva la lettera ai Romani, giacché Giacomo fa alcune precisazioni alla dottrina della giustificazione per fede di Paolo (cfr Gc 2,14-26; Rm 3,21-4,25). Per quanto riguarda la canonicità, la Chiesa l'ammette, ma ci sono state difficoltà in passato. Si deve tenere presente che la lettera si diffuse lentamente tra le chiese, e in alcune parti di Occidente è rimasta sconosciuta fino alla metà del sec. IV. Lutero non l'ammise nel canone, perché metteva in dubbio l'attribuzione della lettera di san Giacomo e perché sembrava contraddire la dottrina paolina della giustificazione per fede, almeno nel modo in cui Lutero l'aveva capito. Successivamente, i protestanti col tempo l'hanno ammessa come canonica. La forma letteraria fa pensare ai sermoni nelle sinagoghe, pieni di precetti morali o esortazioni e reminiscenze dei libri sapienziali. Alcuni pensano che la lettera sia in realtà un'omelia giudeo-cristiana molto antica, che sarebbe stata distribuita con l'aggiunta di un indirizzo molto generale e un saluto.

### b. Contesto prossimo

Il contesto immediato in cui si trova il passaggio che ci interessa è quello di consolazione spirituale (v. 13) «Chi tra voi è nel dolore, preghi; chi è nella gioia salmeggi». L'autore, che procede piuttosto per associazione di idee, passa a trattare un caso specifico di dolore o di sofferenza, la malattia, nel qual caso prescrive anche la preghiera, ma con caratteristiche particolari: è la preghiera dei "presbiteri", accompagnata dall'unzione con l'olio.

### c. Analisi degli elementi componenti del testo

1) v.14, descrizione del rito: i partecipanti, i gesti, le parole

“Chi tra voi” si riferisce a qualcuno della comunità cristiana, a cui è indirizzata la lettera.

Questo “si ammala” o “è malato” (*astheneî*). Certamente, dal contesto si deve escludere un senso puramente morale o spirituale della parola. Se questa voce viene interpretata alla luce della parola *kámnonta* del versetto 15, è un paziente che soffre non soltanto una semplice debolezza o stanchezza, come potrebbe far sembrare questa parola greca. La parola *astheneî* può anche significare una malattia importante, come si vede in altri passi del Nuovo Testamento: Gv 4,46 s (il figlio del funzionario del re), 11,1 (Lazzaro), Atti 9,37 (Tabita); Fil 2,26 s (Epafrodito). Si consiglia al malato che egli stesso “faccia chiamare” (*proskalesásthō*) i presbiteri. Si richiede, pertanto, una qualche volontà di sottoporsi a questo rito. L'indicazione che faccia venire i presbiteri invece di andare lui da loro, conferma che si tratta di una malattia importante che lo tiene fermo a casa, ma non che stia necessariamente per morire. Anche se l'espressione grammaticale può sembrare di comando (faccia chiamare), può essere considerata dello stesso tenore delle anteriori (preghi, salmeggi) con cui dà solo dei consigli. “I presbiteri della Chiesa” non sono semplicemente gli “anziani” (traduzione letterale) in quanto questa parola, nel Nuovo Testamento, indica sia i giudici del popolo ebraico, sia i pastori delle Chiese cristiane. È quindi un grado gerarchico proprio dei collaboratori degli Apostoli. Questi non sono i “carismatici” con il dono della guarigione (1 Cor 12,9.28 s). La menzione di “presbiteri”, al plurale, avrà il suo impatto sulla Chiesa greca, in cui è amministrata l'unzione da diversi sacerdoti. Ma in rigore potrebbe essere inteso di uno solo, alla stregua di espressioni simili come chiamare le autorità, i medici, ecc, anche se in realtà uno solo è chiamato. «Ed essi preghino (*proseuxásthōsan*) su di lui ungendolo con olio (*aleípsantes*) con olio.” Si tratta di un'unzione (azione di ungere in aoristo passato) collegata simultaneamente con l'azione della preghiera (anch'essa in aoristo). La parola *proseuche* (preghiera) nel N. T. frequentemente fa riferimento alla preghiera liturgica, ufficiale. Giacomo non ne determina il contenuto, sembra riferirsi ad un noto rito, che è di nuovo raccomandato come di passaggio. Anziché indicare che è “per” i malati o in favore del malato (ovviamente lo è), si vuole indicare che questa preghiera è “sopra” (*epi*) il malato. La preghiera degli uni “per” gli altri sarà di seguito

indicata con "*hyper*" (v. 16). Pregare "su" di lui trova chiaro compimento se viene unto allo stesso tempo che si prega. Non può trattarsi di un effetto naturale di guarigione, per mezzo dell'olio, visto che s'indica indiscriminatamente che tutti vengano unti con olio, il che ovviamente non può essere adatto a tutti gli organismi, né servire per tutte le malattie. Si tratta di ottenere un effetto soprannaturale, ma non necessariamente miracoloso, come vedremo.

"Nel nome del Signore" ("*en tô onómati ton kyríon*") può significare "con la forza e la potenza del Signore" o "per ordine o comando del Signore". Il Signore è Gesù Cristo, come viene chiamato nel NT dopo la risurrezione (At 1,21, 2.36, 4,10, 1 Cor 5,4s) e nella stessa lettera di Giacomo (1,1; 2.1; 5,7 s). Attribuire l'espressione "nel nome del Signore" alla sola preghiera che viene fatta sul paziente, sembra un po' lontano da quello che richiama la grammatica. Se si fa riferimento alla preghiera, dà l'idea della forza e la potenza di Gesù Cristo, il quale viene invocato nella preghiera. Se si riferisce all'unzione, può significare piuttosto che è da farsi per il comando di Gesù Cristo.

2) v. 15, gli effetti del rito

"La preghiera della fede" è la preghiera di cui si è appena parlato, la preghiera dei presbiteri, che devono pregare con fede. Non si esclude che questa frase possa anche designare la fede della Chiesa, come in altri passi del NT (Cf. Rm 10,8; 1 Tim 3,9), nel qual caso, rafforzerebbe il senso di preghiera liturgica e sacramentale. Non è, quindi, almeno non direttamente, la preghiera o la fede del malato (come i protestanti volevano), anche se questa fede viene presupposta dal fatto che faccia chiamare i presbiteri. Cosa accadrebbe inoltre, se il malato non potesse più pregare per essere caduto in uno svenimento o nella la perdita dei sensi?

"Salverà" ("*sosei*") è la stessa parola usata in precedenza (Gc 1,21): "accogliete con docilità la parola che è stata seminata in voi e che può salvare le vostre anime" o più avanti (5,20): "chi riconduce un peccatore dalla sua via di errore, salverà la sua anima dalla morte". Pertanto, il significato di questa parola, che qui in 5,15 sembra riferirsi in primo luogo alla guarigione fisica, può anche raggiungere un senso di guarigione o di salvezza in generale. Tanto più che nella mente ebraica, la salute e la salvezza sono considerate in relazione alla persona nel suo insieme. Quindi possiamo dire che l'autore si riferisce alla salvezza in generale. In ogni caso, c'è un effetto spirituale, che può essere la causa dell'effetto fisico.

Il malato viene designato con la parola "*kámnonta*", un verbo che significa "lavorare duramente, con fatica," e quindi "essere stanchi, soffrire, essere senza forze ..." Si vede dunque che il senso è quello di una malattia non lieve. "Lo rialzerà" o "lo farà alzare" ("*egeréi*") ha anche due sensi: fisico e spirituale. Ha il senso di "svegliare da un sonno" (Mt 8,25; Lc 8,24), di "risuscitare i morti" (Mt 10,8, Gv 5.21, 12.1, Rm 4,24; 8, 11), di "rialzare qualcuno dopo averlo guarito" (At 3,7)... e non manca il senso spirituale: "È ora vi svegliate dal sonno" (Rm 13,11); «Alzati, tu che dormi» (Ef 5,14). In ogni caso il soggetto dell'azione è "il Signore". Alcuni hanno attribuito l'effetto di salute o conforto fisico all'espressione "la preghiera lo salverà" e il conforto spirituale a "il Signore lo rialzerà", ma è semplicemente un parallelismo semitico. Nel primo caso si tratta della la causa strumentale dell'azione e nel secondo, della la causa principale.

"E se avesse commesso dei peccati" ("*hamartías*"), in quanto si tratta di un condizionale, si riferisce ai casi fuori della norma comune. Per Giacomo (3,2), in molte cose (lievi) cadiamo "tutti", ma riserva la parola *hamartia* per "il peccato che produce la morte" (1,15), e quindi, sembra qui che il peccato non sia veniale, ma si vuole accennare a dei peccati che non sono di "tutti". A *fortiori* s'intende che vengono perdonati anche i peccati minori. Non si può certo dire che l'autore considera questo rituale come mezzo normale per il perdono dei peccati, né che consideri questo l'effetto proprio e principale del rito. Si riferisce ai peccati che hanno causato la malattia? Il tenore delle parole è del tutto generale: possono essere i peccati che hanno causato la malattia e possono essere

dei peccati che non l'hanno causata. Alcuni hanno visto nelle parole di Giacomo un riflesso dell'opinione popolare che la malattia è il risultato dei propri peccati. Tuttavia, il tono condizionale implica che l'autore ritiene che possa essere malato senza aver commesso peccati gravi. Naturalmente si può dire che riflette la fede ebraica e cristiana che considera, in senso generale, il peccato come la radice di ogni male. Quindi il peccato è visto come un ostacolo radicale ad ogni grazia di sollievo e conforto, ostacolo che va rimosso per primo.

"Gli saranno perdonati": "*aphethêsetai*" è una "passiva divina", come in Gv 20,23, in cui il soggetto dell'azione è Dio. C'è chi vuole vedere qui insinuata una confessione dei peccati fatta ai sacerdoti, per cui il perdono non sarebbe una conseguenza diretta del rito di unzione, o forse il rito di unzione stesso sarebbe una forma del sacramento della Penitenza. In tal caso, il seguente versetto: «confessate perciò i vostri peccati gli uni agli altri e pregate gli uni per gli altri per essere guariti» sarebbe una mera ripetizione dell'idea dei versetti 14 e 15. Tuttavia, la confessione reciproca e la preghiera del v.16 hanno per oggetto proprio e non condizionale la remissione dei peccati. La pratica accennata al versetto 16 sembra essere una pratica di accusa pubblica personale più o meno generica, come segno di umiltà tra i fratelli e per scopi di riconciliazione prima di cominciare un'assemblea liturgica, simile al nostro uso della recita del "*Confiteor*" all'inizio della messa. La guarigione di cui si parla al v. 16 quale effetto della preghiera reciproca, può essere intesa in senso fisico o spirituale, ma qui appare più chiaro quello spirituale.

#### *d. Indole sacramentale dell'unzione di Giacomo.*

In campo protestante c'è chi dice che tutta l'efficacia del rito è dovuta alla preghiera, e l'unzione sarebbe accessoria. Tuttavia è chiaro che non solo la preghiera, ma anche l'unzione deve essere fatta "nel nome del Signore" vale a dire, con il suo potere o per il suo mandato. Altri dicono che l'efficacia sia dovuta solo alla fede e non alla preghiera, ma si dice essere "la preghiera della fede" (e non solo "la fede della preghiera") che salverà il malato. È certamente dalla "forma" del sacramento, cioè dalle parole, che procede l'efficacia ultimamente, e devono essere dette nella fede della Chiesa, ma questo non elimina nessun elemento dall'insieme. Secondo Lutero e Calvino, il rito enunciato da Giacomo sarebbe un modo di praticare il carisma di guarigione, frequente nella Chiesa apostolica, e al quale si riferisce Paolo nelle sue lettere. Oggi, diceva Lutero, sia perché non è utile, sia perché l'intensità della fede è diminuita, il carisma e non si dà più, e quindi ripetere questo gesto non ha senso. Ma, come abbiamo visto, se così fosse, non si spiega il consiglio di chiamare proprio i presbiteri, giacché il carisma di guarigione lo Spirito Santo, lo dava a chi voleva, fosse un membro della gerarchia o un semplice fedele. Inoltre, nulla indica che la guarigione di cui qui si tratta sia miracolosa, come nei casi in cui entrava in gioco il carisma della guarigione. Non c'è ragione, se questa unzione si considera un rito destinato a portare conforto cristiano ai malati, per limitarla a un'epoca della Chiesa. Altri dicono che la salvezza, cui Giacomo fa riferimento con il verbo in futuro, sarebbe la salvezza escatologica, che arriverà con la seconda venuta di Cristo. Ma nulla fa pensare a ciò nel contesto. Il rito si presenta come un rimedio attuale per una situazione attuale. Il rito esposto da Giacomo presenta i caratteri di un vero e proprio sacramento: segno sensibile che dà la grazia, istituito da Cristo. Si tratta di un rito sensibile e simbolico, nel quale un gesto di guarigione o rinvigorimento corporale significa conforto e guarigione spirituali. Il conforto spirituale viene determinato nel suo senso dalla preghiera deprecativa. C'è una somiglianza o proporzione tra il rito esterno e l'effetto interno (olio / conforto-guarigione corporale // Spirito Santo / conforto-guarigione spirituale [senza escludere quella corporale]).

La santificazione interiore viene indicata dalle parole "la preghiera della fede salverà" e "il Signore lo rialzerà". Questa santificazione è di effetti integrali, in corpo e spirito, ma l'aspetto spirituale è sottolineato dalla condizione: "Se ha commesso peccati saranno perdonati", il che suppone la concessione di grazia, soprattutto se include il perdono dei peccati gravi.

Infine, l'espressione "nel nome del Signore" è un indizio dell'istituzione da parte di Cristo. Più chiaramente, se viene interpretato come "per il comando del Signore", ma pure se interpretata come "con la sua potenza", perché Cristo difficilmente agirebbe tramite un gesto non corrispondente alla sua volontà.

## II. INTERPRETAZIONE PATRISTICA E SCOLASTICA DELLE FONTI BIBLICHE

Occorre adesso considerare, almeno brevemente, l'evoluzione della prassi e della dottrina nel corso della Tradizione. La storia dell'unzione presenta dei lati oscuri, per non dire assai strani.

### 1. Nel periodo patristico

#### 1. Fino al secolo IV

Durante i primi quattro secoli non si può veramente trovare una testimonianza chiara e certa dell'unzione degli infermi come l'intende e la propone la lettera di san Giacomo. Esisteva però, sia in Oriente, sia in Occidente, come appare da diversi documenti, il pio costume per i fedeli di servirsi di olio benedetto nel caso di malattie. Quest'olio era benedetto sia dal vescovo, come è detto di san Martino da Tours, sia da un uomo di nota santità, anche laico, come si legge nella vita di sant'Illarione, scritta da san Girolamo. Oppure ancora i fedeli prendevano dell'olio da una lampada del santuario della chiesa, come risulta da san Giovanni Crisostomo. L'efficacia dell'olio per la guarigione delle malattie era attribuita alla benedizione data all'olio o all'origine sacra dell'olio, molto più che all'intervento di quello che l'applicava. A volte, tuttavia, la santità della persona che interveniva nell'applicazione dell'olio era considerata molto potente per aumentare gli effetti benefici dell'olio. Si dice, per esempio, che santa Genoveffa di Parigi (422-502) aveva l'abitudine di visitare i malati e di ungerli con olio benedetto dal vescovo, e ne guariva molti. Ma l'olio non si applicava soltanto sul corpo dei malati; spesso i malati ne bevevano. La prima benedizione liturgica dell'olio, la cui formula sia pervenuta fino a noi, è quella della *Traditio Apostolica* di Ippolito di Roma (circa l'anno 218). Ora, questa benedizione accenna visibilmente all'uso di bere l'olio. Dopo l'anafora eucaristica, il vescovo benedice l'olio, dicendo: "Allo stesso modo che, dopo averlo santificato, fai dono, o Dio, a quelli che se ne servono e lo ricevono, di quest'olio, col quale hai unto re, sacerdoti, profeti; così esso porti sollievo (*confortationem*) a coloro che ne gustano (*gustantibus*, cioè ne bevono) e accordi la sanità (*sanitatem*) a coloro che ne usano (*utentibus*, per farsi probabilmente delle applicazioni esterne)" (cap 5). È raccontato nella vita di san Martino che faceva guarigioni dando a bere agli ammalati dell'olio che aveva benedetto. Questi fatti, e altri dello stesso genere, sono talvolta citati come delle attestazioni dell'unzione degli infermi durante i primi quattro secoli. Ma tali attestazioni sono piuttosto ambigue. Si tratta qui certamente di un certo uso religioso dell'olio, ma questo uso ha manifestamente poca somiglianza con l'unzione di cui parla la lettera di san Giacomo. Non c'è bisogno di sottolinearlo. L'uso in questione viene, a quanto pare, dagli ambienti pagani in cui vivevano questi cristiani, o più probabilmente, i cristiani l'avevano preso dai giudei stessi, i quali si servivano molto dell'olio come rimedio nelle malattie o come mezzo di guarigione taumaturgica. Abbiamo anche un'altra preghiera per la benedizione dell'olio dei malati nell'Eucologio di Serapione di Thmuis in Egitto, redatto circa l'anno 350. Dice: "Invochiamo te, che hai ogni potere e sei salvatore di tutti gli uomini... perché tu dal cielo emetta su quest'olio la forza di sanare, e in quanti lo useranno sia a liberazione di ogni languore e infermità, in rimedio contro ogni spirito immondo, in grazia e remissione dei peccati, in rimedio di vita e di salute dell'anima e del corpo, e in perfetta energia". Questa benedizione sembra implicare che l'unzione o l'uso dell'olio viene fatto dai fedeli stessi come rimedio contro la malattia. Ma inoltre implora effetti spirituali: espulsione dei demoni, grazia, perdono dei peccati. Il primo autore che cita il passo di san Giacomo sull'unzione è Origene. Usa una variante testuale che fa menzione di un'imposizione delle mani in più dell'unzione: "*Si quis autem infirmatur, vocet presbyteros Ecclesiae, et imponant ei manus, ungentes eum oleo in nomine Domini...*". Ma Origene intende l'infermità in questione in senso

morale, cioè del peccato, e non fisicamente della malattia corporale. Applica il testo alla penitenza pubblica, canonica e alla riconciliazione dei penitenti. Quest'uso allegorico del testo di Giacomo si capisce meglio quando si sa che ad Alessandria, ai tempi di Origene, l'imposizione della mano nella riconciliazione dei penitenti era spesso accompagnata da un'unzione di olio, che simboleggiava la grazia dello Spirito Santo ridata al penitente riconciliato. Il testo di san Giacomo è citato una seconda volta da San Giovanni Crisostomo. Ma come Origene, egli allegorizza, sostituendo l'infermo del testo di Giacomo con il peccatore, e la malattia fisica con quella spirituale dell'anima. Nel 1963 fu scoperta in Palestina una lamella d'argento che portava un'iscrizione in cui alcuni hanno creduto di leggere un'attestazione dell'uso dell'unzione degli infermi in certi ambienti giudeo-cristiani anteriori all'anno 130. Il testo avrebbe detto, in termini molto simili a quelli di San Giacomo, che, mediante "l'Olio della Fede", Dio non soltanto "alleggerisce la prova" di colui che ne è unto, ma "gli rimette il suo debito", cioè i suoi peccati. Purtroppo, sembra che l'iscrizione sia stata letta male e interpretata in modo sbagliato. Non avrebbe niente a che fare con l'unzione degli infermi.

## 2. Nei secoli V al VIII

La prima chiara testimonianza che abbiamo sull'unzione degli infermi ci è offerta da una lettera del papa Innocenzo I al vescovo Decenzio di Gubbio. Questa lettera risale all'anno 416. La lettera di Giacomo comincia ad essere conosciuta in Occidente. Il vescovo Decenzio di Gubbio l'ha letta, ma non l'ha capita troppo bene. In particolare, il passo sull'unzione gli appare molto oscuro. Domanda al papa di che cosa si tratta esattamente. Questa è una prova che l'unzione non doveva essere molto praticata finora in Occidente. Il papa cita il testo di Giacomo in una traduzione latina anteriore alla nostra Volgata, e poi lo commenta come segue: "Ciò deve essere inteso indubbiamente dei fedeli ammalati, che possono essere unti col santo olio del crisma che il vescovo ha consacrato, e che non soltanto i sacerdoti, ma anche tutti i cristiani possono usare per l'unzione nelle proprie necessità ed in quelle dei loro" (DS 216). Innocenzo afferma dunque che tocca al vescovo di consacrare l'olio, che chiama: "*sanctum oleum chrismatis*". Ma dichiara che non soltanto i sacerdoti possono usare l'olio consacrato dal vescovo, per fare l'unzione, ma anche tutti i cristiani. Possono usarlo sia per fare l'unzione a se stessi, sia per farla ai loro parenti, congiunti. Ciò che è evidentemente assai sorprendente. Il vescovo Decenzio domanda d'altra parte al papa se anche il vescovo può fare l'unzione, visto che si parla non di vescovi ma di presbiteri nel testo di Giacomo. Il papa Innocenzo risponde che questa è una domanda superflua: quello che possono fare i sacerdoti, il vescovo può indubbiamente farlo "Infatti ciò è stato detto ai sacerdoti perché i vescovi, che sono impediti dalle altre loro funzioni, non possono andare da tutti gli ammalati. Ma se un vescovo è in grado e ritiene conveniente visitare egli stesso qualcuno, lo può senza scrupolo benedire ed ungerne con il santo crisma, poiché a lui compete anche la consacrazione del crisma". Infine è degna di nota l'osservazione con cui Innocenzo termina la sua lettera. «Quest'olio non può essere infuso ai penitenti, cioè a coloro che sono sottoposti alla penitenza pubblica e non sono ancora riconciliati, perché quest'olio è un genere di sacramento (*quia genus est sacramenti*). Come potrebbe, infatti, essere concesso un sacramento a coloro ai quali sono negati gli altri sacramenti?». La parola "*sacramentum*" non è presa qui nel senso strettamente tecnico che ha oggi per noi. Innocenzo vuol dire semplicemente che l'unzione deve essere considerata come un rito sacro della Chiesa. Ad ogni modo, l'esclusione dei penitenti dall'unzione è una chiara prova che non si trattava di un qualsiasi uso pio. Occorre però rilevare alcune particolarità di questa lettera, che passerà in seguito in tutte le collezioni canoniche del medio evo. Quando questa lettera viene esaminata da vicino, si vede che in essa sono mischiate in realtà due unzioni dei malati: l'unzione apostolica descritta da Giacomo e fatta dai sacerdoti - che comincia ad essere nota o meglio conosciuta in Occidente mediante la diffusione dell'epistola di Giacomo, che entra allora nel canone dei libri ispirati - e l'uso popolare dell'olio benedetto con cui i fedeli laici ungono se stessi o ungono gli altri. La lettera di Innocenzo non sembra fare una differenza sostanziale tra questi due usi. Inoltre, la lettera di Innocenzo attesta

già la pratica romana ed occidentale di riservare la benedizione dell'olio al vescovo solo. Questa pratica si collega storicamente, non all'unzione apostolica di Giacomo, ma all'uso popolare dell'olio. L'olio è presunto che tragga la sua efficacia dalla benedizione o dalla consacrazione fatta dal vescovo. L'atto dell'amministrazione e il ministro dell'unzione hanno finalmente meno importanza nei confronti della consacrazione dell'olio. Il fatto che le domande assai ingenuie del vescovo di Gubbio sembrano indicare che l'unzione apostolica di Giacomo non era ancora ben conosciuta in Occidente, non deve turbarci. L'unzione dei malati non è un mezzo di salvezza indispensabile, come il battesimo. Larghi settori della Chiesa hanno potuto ignorarla per alcuni secoli. Non tutti i sacramenti sono necessariamente da ricevere. Nei due secoli seguenti persistono i due usi dell'olio, più o meno mischiati, o ad ogni modo non ancora ben distinti. Nel corso del VI secolo, il testimone più noto è san Cesario, vescovo di Arles, nella Gallia meridionale. Ma egli è un testimone assai curioso. I suoi sermoni, che nel passato erano attribuiti per errore a sant'Agostino, sono molto interessanti per la conoscenza della dottrina comune e delle usanze cristiane alla fine dell'epoca patristica in Occidente. Questi sermoni sono indirizzati ad un popolo assai incolto ed ancora mezzo pagano. Cesario parla parecchie volte dell'unzione dei malati. Lotta contro l'abitudine che vige ancora tra i cristiani di ricorrere ai rimedi magici degli stregoni e delle streghe in caso di malattia. I fedeli, dice Cesario, devono piuttosto chiedere ai sacerdoti l'olio santo e benedetto per farsi l'unzione, dopo avere ricevuto la santa comunione. Ecco un passo del Sermone 13, 3, di Cesario: "*Quotiens aliqua infirmitas, supervenerit, corpus et sanguinem Christi ille qui aegrotat accipiat; oleum benedictum a presbyteris humiliter ac fideliter petat, et inde corpus suum unguat*". Cesario riporta allora il testo di Giacomo sull'unzione, e prosegue: "*Videte, fratres, qui in infirmitate ad ecclesiam currit, et corporis sanitatem recipere et peccatorum indulgentiam merebitur obtinere*". L'olio è benedetto dai presbiteri; Cesario sembra ignorare l'uso romano che riserva la benedizione al vescovo - e poi l'unzione è fatta dai fedeli stessi. Mai Cesario dice che l'unzione sia fatta dai presbiteri. Invece, dice sempre il contrario: "*Oleo benedicto et se et suos fideliter perungere debent Christiani*" (Sermo 184, 5). "*Oleo benedicto vos perungite*" (Sermo 50, 1). Le madri stesse devono fare l'unzione ai loro bambini ammalati con l'olio benedetto dai presbiteri (Sermo 52, 5). Al VII secolo risale la prima spiegazione letterale di tutta l'epistola di Giacomo che sia pervenuta fino a noi: è quella del Venerabile Beda. Commentando il passo del capitolo V sull'unzione, Beda lo confronta con il passo del vangelo di Marco sulla prima missione degli Apostoli, in cui ungevano i malati, e dice: "*Hoc et apostolos fecisse, in Evangelio legimus, et nunc Ecclesiae consuetudo tenet, ut infirmi oleo consecrato ungantur a presbyteris, et oratione comitante sanentur*". Ma aggiunge immediatamente: "*Nec solum presbyteris, sed, ut Innocentius papa scribit, etiam omnibus Christianis uti licet eodem oleo in sua aut suorum necessitate unguendo, quod tamen oleum, non nisi ab episcopis licet confici*" (PL 93, 39). A partire però dal secolo VIII, l'amministrazione dell'unzione degli infermi viene a poco a poco riservata soltanto ai sacerdoti e proibita ai laici. L'uso popolare dell'olio benedetto è progressivamente eliminato. Inoltre, l'atto dell'amministrazione acquista sempre più importanza nei confronti della consacrazione dell'olio da parte del vescovo. Questa consacrazione rimarrà tuttavia, ed è rimasta infatti fino ad oggi. Ma essa acquista anche un nuovo significato. La consacrazione dell'olio degli infermi, che in Occidente si fa il giovedì santo, assicura al vescovo che la compie la partecipazione all'amministrazione del sacramento in tutta la diocesi. Nello stesso tempo vi si esprime il carattere pubblico ed ecclesiale del sacramento.

### 3. Nei secoli IX e XII

Sin dal secolo nono, le testimonianze sull'unzione dei malati, così rare o almeno ambigue nei secoli precedenti, cominciano ad abbondare. Diversi concili particolari nell'impero di Carlo Magno esortano i sacerdoti a fare conoscere ai fedeli nelle loro prediche l'esistenza di questo sacramento, e fanno ai sacerdoti l'obbligo di amministrarlo agli ammalati. Vedete, ad esempio, in Denz-Schönm. n. 620, il concilio di Pavia (o Ticinense), tenuto nell'anno 850, che dice dell'unzione: "*magnum sane ac valde appetendum mysterium, per quod, si fideliter poscitur, et peccata remittuntur, et*

*consequenter corporalis salus restituitur*". I capitolari e gli statuti diocesani che si elaborano in questo periodo carolingio, in cui la Chiesa tende, in Occidente, a prendere la fisionomia che conserverà fino ad oggi, prescrivono ai sacerdoti l'ordine da seguire nella visita degli ammalati e nell'amministrazione dell'unzione. Quest'amministrazione è un rito lungo e complicato. Normalmente sono richiesti tre sacerdoti - alcuni rituali dicono sette - i quali ripetono il rito sette giorni di seguito.

Ma poiché i malati poveri non potevano sopportare le spese di una cerimonia che radunava tanti sacerdoti, che si facevano pagare molto, il numero dei sacerdoti sarà ridotto man mano ad uno solo, di autorità della Chiesa, uso che è rimasto finora in Occidente, mentre in Oriente il rito dell'unzione è spesso concelebrato ancora oggi da parecchi presbiteri. Il fatto, però, più notevole del periodo carolingio è l'introduzione progressiva dell'uso di non più dare l'unzione che ai malati che sono in punto di morte, in fin di vita, mentre prima l'unzione si amministrava per qualsiasi malattia. Ogni male corporale, grave o leggero, ammetteva l'unzione, anche se aveva carattere permanente (si ungevano a volte i muti, i sordi, i ciechi, i paralitici). Da nessuno dei testi precarolingi si può con sicurezza dedurre che l'unzione fosse conferita "*in extremis*", allo scopo espresso di preparare il malato a morire bene. Non è facile spiegare il cambiamento introdotto dalla prassi carolingia. Gli storici dei dogmi propongono diverse ragioni. In primo luogo, c'è la rapacità, la simonia dei sacerdoti, il gran male della Chiesa dell'alto medio evo; questi domandano molto danaro per amministrare l'unzione, che passa per un rimedio più o meno magico agli occhi di un popolo incolto; la gente chiama i preti solo quando non può più farne a meno. Poi, una confessione dei peccati deve ormai, secondo i rituali, precedere l'amministrazione dell'unzione. Ma la confessione è spesso rimandata al più tardi possibile, fino all'avvicinarsi della morte, per evitare la prestazione di una soddisfazione che rimane ancora molto onerosa, benché la penitenza pubblica non sia più generalmente in uso. Anche nei primi tempi della penitenza privata, come abbiamo visto, la soddisfazione da fare dopo la confessione era lunga e dura. Sembra anche che alcune sequele dell'antica penitenza pubblica siano state riversate sull'unzione dei malati in certe regioni: chi ha ricevuto l'unzione non può più sposarsi, non può più usare del matrimonio già contratto...; di modo che la gente esitava a ricevere l'unzione quando questa non era assolutamente necessaria. Infine, nei rituali ad uso dei sacerdoti, il rito dell'unzione si trovava inserito tra la confessione e i riti del viatico, della "*commendatio animae*" e dell'ufficio delle esequie. Da questa funebre prossimità e vicinanza, prendeva un'aria di preparazione alla morte. Anzi, a poco a poco si introduce l'usanza di spostare l'unzione dopo il viatico e prima della "*commendatio animae*". Allora l'unzione è diventata l'ultimo sacramento, il sacramento di coloro che stanno per morire, il cui scopo è di preparare il cristiano all'ingresso nella vita dell'al di là. Perciò, sin dal XII secolo almeno, l'unzione comincia ad essere chiamata l'"estrema unzione", cioè l'unzione che si riceve non soltanto dopo tutte le altre, quelle del battesimo e della cresima, per non parlare dell'ordine, ma all'estremità della vita, "*in extremis*". La chiamano anche "*sacramentum exeuntium*", il sacramento di coloro che escono dalla vita. Queste denominazioni erano sconosciute nei tempi precedenti. D'ora in poi, nella mente del popolo cristiano, l'unzione ha una connessione essenziale con la morte; non è più il sacramento degli ammalati, ma proprio dei moribondi. Ricevere l'estrema unzione significa lo stesso che essere in articolo di morte.

In Oriente, però, questa pratica e questa concezione dell'unzione non prevalsero mai. Nella Chiesa Greca l'unzione si chiama "*hagion elaion*", l'olio santo. o "*euchelaion*", l'olio della preghiera, l'olio che accompagna la preghiera liturgica della Chiesa. Non è riservata soltanto ai malati in pericolo, Anzi, si amministra a volte ai malati leggeri, e anche, si dice, a persone in buona salute; questo si fa, in diversi luoghi, dopo la confessione e l'assoluzione, in modo di preparazione alla comunione. Si tratta qui di un uso diametralmente opposto alla pratica latina ed occidentale. Ma l'unzione data dopo l'assoluzione è piuttosto un ricordo dell'antica consuetudine, di cui abbiamo già parlato, di ungere con olio i penitenti dopo l'imposizione della mano nel rito della riconciliazione, unzione



penitenziale che è stata confusa, in modo più o meno allegorico, con l'unzione dei malati di san Giacomo, perché i penitenti sono anche dei malati - spirituali - da guarire.

## 2. Nel Magistero medievale e nella scolastica

### 1. Documenti del Magistero medievale

Innocenzo III (1208), propone una formula o professione di fede per reintegrare i valdesi nella Chiesa, che elenca i sacramenti della Chiesa (il settenario). Dopo aver menzionato il sacramento della Confessione, e prima del Matrimonio, propone "l'Unzione degli infermi con olio consacrato" (DS 794).

Il Concilio II di Lione (1274), nella professione di fede per l'imperatore bizantino Michele Paleologo, mentre espone la dottrina della chiesa dei sette sacramenti, dichiara: "Uno è l'Estrema Unzione, che secondo la dottrina del beato Giacomo, va applicata ai malati" (DS 860).

Martino V (1418), tra le domande da porre ai seguaci di Wyclif e Hus, include una sul fatto se credono che pecchi mortalmente il cristiano che disprezza il sacramento dell'Estrema Unzione, tra gli altri (DS 1259).

Il concilio di Firenze, nel suo *Decreto per gli Armeni* (1439), insegna come "dottrina comunemente accettata" il settenario sacramentale, che include l'Estrema Unzione come il quinto sacramento, e una sintesi della teologia medievale su di esso, principalmente secondo san Tommaso D'Aquino. Sull'Unzione degli infermi, dice:

Si tratta di uno dei sette sacramenti della Nuova Legge, che contengono la grazia e la conferiscono a chi li riceve degnamente: «Se per il peccato siamo incorsi nelle malattie dell'anima, per la Penitenza veniamo guariti spiritualmente; e anche spiritualmente e corporalmente, se ciò conviene all'anima, dall'Estrema Unzione. Questo sacramento, che non imprime carattere, ammette ripetizione».

Spiega in dettaglio la natura e gli effetti dell'Unzione degli infermi: « Il quinto sacramento è l'Estrema Unzione, la cui materia è l'olio d'oliva benedetto dal vescovo. Questo sacramento non deve essere amministrato se non al malato per la cui vita si teme, il quale deve essere unto su queste parti: sugli occhi, per la vista; sulle orecchie, per l'udito; sul naso, per l'odorato; sulla bocca, per il gusto e le parole; sulle mani, per il tatto; sui piedi, per il camminare; sulle reni, per il piacere che ivi si trova».

«La forma di questo sacramento è: "Per questa santa Unzione e la sua piissima misericordia, ti perdoni il Signore tutto ciò che hai mancato per la vista..." e analogamente per gli altri membri. Il ministro di questo sacramento è il sacerdote. L'effetto è la salute dell'anima e, se giova all'anima, la salute del corpo».

Rapporta anche il fondamento biblico di questo insegnamento: «Di questo sacramento benedetto dice San Giacomo: "Qualcuno tra di voi è malato?..." ecc». (DS 1310-1313).

### 2. La scolastica

Quando i teologi scolastici parleranno dell'unzione degli infermi, o piuttosto dell'"estrema unzione", come si dice ormai, sarà in funzione della prassi della loro epoca.

#### a. Istituzione

Collocano l'estrema unzione tra i sacramenti della Chiesa. Ma non sono d'accordo sul modo dell'istituzione di questo sacramento. Alcuni (Ugo di San Vittore, Pietro Lombardo) pensano che il sacramento dell'unzione è stato istituito direttamente dagli apostoli, o almeno da San Giacomo

stesso dopo la Pentecoste. Tuttavia, l'avrebbero fatto per mandato di Cristo, il quale, ancora vivente, avrebbe ordinato loro di istituire più tardi un sacramento per gli ammalati, e di determinarne il rito. Il passo della lettera di Giacomo, cap. 5, ci offrirebbe la testimonianza di questa istituzione fatta dagli Apostoli per ordine di Cristo, che sarebbe così l'autore mediato del sacramento. Altri (per esempio san Bonaventura) stimano che l'istituzione del sacramento deve essere attribuita allo Spirito Santo, che dopo la Pentecoste, per mezzo di una illuminazione soprannaturale, avrebbe mosso gli Apostoli a servirsi, per aiutare gli ammalati, di questa unzione, che Cristo avrebbe soltanto annunciata quando mandò gli Apostoli a predicare e ad ungere gli infermi (Mc 6,12-13). San Tommaso, invece, e più fortemente ancora Giovanni Duns Scoto, rigettano queste varie spiegazioni. Tutti i sacramenti, dicono, sono stati istituiti da Cristo immediatamente, compreso quello dell'estrema unzione. Il testo di Marco 6,12-13, è l'annuncio, l'"insinuazione" del sacramento che sarà poi istituito da Cristo stesso, mentre il testo di Giacomo 5,14-15, ne è la "promulgazione"; ciò significa che Giacomo, in questo testo, ci fa conoscere ufficialmente, di autorità, l'esistenza del sacramento già istituito da Cristo, anche se non ci dice quando e dove è stata fatta questa istituzione. La spiegazione di san Tommaso e di Scoto diventerà classica e sarà adottata dal concilio di Trento (DS 1695).

### b. Ministro

Quanto al ministro, gli scolastici insegnano unanimemente che questo è solo il sacerdote. Non ignorano pertanto che nel passato anche i fedeli laici erano abilitati a fare l'unzione con olio. Ma dicono: l'unzione fatta dai fedeli non aveva valore di vero sacramento. San Bonaventura pensa che la cosa è probabile. San Tommaso è più affermativo. Comincia col riportare la seguente obiezione: "*De quibusdam Patribus in Aegypto legitur, quod oleum ad infirmos transmittabant, et sanabantur: et similiter dicitur de beata Genovefa, quod oleo infirmos ungetbat...*". Ma poi risponde: "*Illae unctiones non erant sacramentales; sed ex quadam devotione recipientium talem unctionem, et ex meritis ungentium, vel oleum mittentium, consequabatur effectus sanitatis corporalis per gratiam sanitarum, non autem per gratiam sacramentalem*" (Summa Theol., Suppl. q.31, a.1, ad2). Questa è la soluzione che ha finalmente prevalso nella teologia classica: vigeva nei primi secoli un duplice uso dell'olio santo, uno che era veramente il sacramento stesso, riservato al ministero del vescovo e dei sacerdoti, l'altro privato, per cui i fedeli laici potevano servirsi dell'olio a scopo religioso; questo uso privato può essere considerato, non come un sacramento, ma come un sacramentale, cioè un rito che ha certi effetti benefici in virtù della benedizione della Chiesa e della fede di chi lo usa.

### c. Scopo ed effetti

#### 1) Idea comune

Ragionando d'altra parte sull'unzione secondo la pratica del loro tempo, gli scolastici sono d'accordo nell'assegnare lo scopo, il fine a cui questo sacramento è stato istituito: è di preparare l'anima ad entrare nella gloria celeste immediatamente dopo la morte, senza dilazione, senza ritardo, o almeno al più presto, non essendo il purgatorio completamente evitabile a tutti. San Bonaventura scrive: "*Unctio extrema est sacramentum exeuntium ex hac vita...; illud sacramentum disponit ad melius agonizandum, hoc est ad celerius evolandum in coelum*" (Breviloquium, VI, 11). San Tommaso non parla in modo diverso: "*Hoc sacramentum immediate hominem ad gloriam disponit, cum exeuntibus a corpore detur...*" (S.Th., Suppl. q. 29, a. 1, ad 1). Per mezzo di questo sacramento "*homo quasi ad participandam gloriam praeparatur, unde et extrema unctio nuncupatur*" (Contra Gentiles, IV, 3). Ma da dove viene che l'estrema unzione possa così preparare l'anima ad entrare nel cielo e nella gloria celeste al più presto? La ragione è da cercare nel fatto che l'estrema unzione è una specie di rimedio spirituale. Questo rimedio opera la perfetta guarigione spirituale dell'anima, togliendo da essa tutto ciò che può impedirle di ottenere immediatamente la beatitudine eterna. L'estrema unzione è un sacramento che mira a procurare la piena sanità spirituale dell'anima. L'idea è assai

interessante, ma gli scolastici non sono più d'accordo quando si tratta di spiegare come questo sacramento procura la sanità in questione.

## 2) Scuola tomista

Secondo san Tommaso e la scuola tomista, l'estrema unzione procura la piena sanità spirituale dell'anima cancellando i residui del peccato, le "*reliquiae peccati*", cioè, come spiega san Tommaso, "una certa debolezza e incapacità (per la virtù) lasciate in noi dal peccato attuale e originale: contro tale debolezza l'uomo viene irrobustito dall'estrema unzione" (S.Th., Suppl. q.30, a.1). La morte avvicinandosi e le forze fisiche diminuendo, questa debolezza si fa ancora più pesante. A questa debolezza viene in aiuto la grazia sacramentale dell'unzione. L'ammalato, riconfortato, sollevato dal suo dolore, è dotato di un vigore nuovo, capace di affrontare lo sforzo necessario per restare fino alla fine nella via della virtù, nonostante la permanenza delle inclinazioni cattive e nonostante le tentazioni proprie dello stato di malattia. Nello stesso tempo la grazia sacramentale dell'unzione lo inclina a sopportare con pazienza e rassegnazione la malattia, ad aspettare con tranquillità la morte, ad elevare gli occhi verso la misericordia di Dio con fede, speranza e abbandono totale. L'ammalato è così preparato all'immediato conseguimento della vita eterna. Poiché l'estrema unzione cancella i residui, le "*reliquiae*" del peccato, cioè questa debolezza spirituale nata dal peccato e radicata nell'anima, san Tommaso presenta questo sacramento come un complemento della penitenza, nello stesso modo che la cresima è un complemento del battesimo. Eventualmente, tuttavia, l'estrema unzione può anche cancellare il peccato stesso, veniale e mortale, che rimarrebbe nell'anima, ma lo fa secondariamente, "*per accidens*", allo scopo di assicurare l'effetto principale, cioè la cancellazione dei residui del peccato, la debolezza spirituale. Questo si capisce facilmente: è impossibile cancellare i residui del peccato se il peccato stesso non è tolto prima. Bisogna togliere la causa, prima di togliere l'effetto. Ma l'estrema unzione può ancora produrre la sanità del corpo. Questa sanità non è esclusa; tuttavia non succede sempre, ma soltanto "*quando expedit ad spiritualem sanationem*". San Tommaso non è molto loquace su questo punto. Vuole dire, forse, che l'estrema unzione produce la sanità del corpo quando è meglio per l'ammalato di non morire adesso, perché egli non è sufficientemente pronto, ben disposto, cioè quando difatti è più utile per la sua salvezza eterna che si ristabilisca. Ad ogni modo, quest'effetto di guarigione corporale, benché veramente proprio dell'unzione, è anche secondario, anzi condizionale. La dottrina di San Tommaso sull'estrema unzione è certamente assai profonda e contiene diversi elementi validi da ritenere se si fa astrazione da quest'insistenza eccessiva sull'idea di preparazione immediata alla morte.

## 3) Scuola francescana

Secondo san Bonaventura, invece, l'estrema unzione procura la piena sanità spirituale dell'anima cancellando il peccato veniale stesso. Il peccato veniale, in cui ricadiamo sempre di nuovo, è difatti l'ostacolo principale che ci impedisce di entrare subito dopo la morte nella gloria eterna e di godere della visione beatifica. Convien dunque che ci sia un sacramento per la cancellazione di questa specie di peccato all'ultimo momento della nostra vita. Questo sacramento è l'estrema unzione. Il suo effetto principale è di cancellare tutti i peccati veniali che rimangono ancora nell'anima all'istante della morte, così che ci sono tre sacramenti contro il peccato: il Battesimo contro il peccato originale, la Penitenza contro il peccato mortale e l'Estrema Unzione contro il peccato veniale (IV Sent., dist. 23 a. 1, q. 1). Il beato Giovanni Duns Scoto, francescano anche lui, segue san Bonaventura: l'unzione prepara l'uomo alla visione di Dio, cancellando tutti i peccati veniali che ancora rimangono. Ma Scoto trae la conseguenza logica della teoria: l'estrema unzione deve essere amministrata non solo in pericolo immediato di morte, ma il più tardi possibile, meglio se così tardi da non poter più peccare venialmente, cioè quando l'ammalato è praticamente privo di sensi. E mentre san Bonaventura parlava ancora di una certa possibilità di superamento fisico della malattia, Scoto non ne parla più. Questa vista esclusivamente spiritualistica e disincarnata dell'estrema

unzione è quella che regna comunemente in Occidente alla fine del medio evo. L'estrema unzione è amministrata e ricevuta come l'ultima purificazione dell'anima prima della morte, cioè come puro sacramento dei moribondi. L'antico rituale dell'unzione, (prima della riforma fatta nel 1972) portava l'impronta di questa concezione. A ogni unzione, il ministro ripeteva: "Per questa santa unzione e per la sua piissima misericordia, il Signore ti perdoni tutte le colpe che hai commesso con la vista, con l'udito, con l'odorato, con il gusto e la parola, con il tatto..." Tale formula, che risaliva al medio evo, dava curiosamente all'unzione l'aspetto penitenziale di un'ultima purificazione dei peccati commessi dal malato per mezzo dei suoi diversi organi.

### III. DOCUMENTI DEL MAGISTERO E RIFLESSIONE TEOLOGICA

#### 1. La Riforma protestante e il Concilio di Trento

##### 1. La Riforma protestante

Lutero non crede che l'unzione sia sacramento. Nel suo libro *De captivitate babilonica* ne sottopone a dura critica sia la natura che la prassi. Seguendo il concetto legalistico di istituzione e aggiungendo il principio di "sola Scrittura", dice che non si vede nel vangelo un passo in cui Cristo abbia istituito questo sacramento. Ritene che il rito raccomandato da Giacomo fosse una forma antichissima del carisma di guarigione, che oggi non esisterebbe più (sarebbe la stessa unzione di cui parla Marco 6,13). In ogni caso, l'efficacia della guarigione non dipenderebbe dall'unzione, ma dalla "preghiera della fede". I "presbiteri" di cui parla Giacomo sarebbero le persone più anziane e degne della comunità, dotate di questo carisma, e non dei ministri ordinati. Inoltre, sempre secondo Lutero, anche supponendo che il rito della Lettera di Giacomo fosse un vero e proprio sacramento, l'Estrema Unzione, come è praticata nella Chiesa cattolica, ha poco in comune con esso. La lettera raccomanda il rito per i malati in generale, la Chiesa lo riserva ai morenti. I ministri, secondo la lettera, sono le persone più anziane e degne della comunità, la Chiesa invia un semplice sacerdote. Gli effetti attesi sono diversi: il testo di Giacomo parla di guarigione fisica, e l'Estrema Unzione intende produrre la purificazione finale dell'anima del moribondo, e se per caso uno su mille guarisse dopo, nessuno lo attribuirebbe all'Unzione, ma alla natura o all'arte del medico. Come si vede, si fronteggiarono un'insufficiente esegesi di Lutero e un'incompleta teoria e pratica da parte della Chiesa medievale. Lutero non respinse del tutto l'Unzione, ma l'ammette come un rito di istituzione soltanto ecclesiastica. Dice che questo rito può fare del bene ai malati, perché tutto ciò che serve per eccitare la fede, la fiducia in Dio è buono e utile, e per di più, la Chiesa ha il dovere di assistere i malati con le sue cure e preghiere, anche se per fare ciò non dovrebbe aspettare fino all'ultimo momento.

Calvino riprende approssimativamente l'argomentazione di Lutero. È disposto ad ammettere che l'unzione al tempo degli apostoli fosse un sacramento, giacché, secondo lui, provocava un effetto soprannaturale di guarigione, ma poiché questo effetto non si dà più oggi, il segno rimane vuoto. Tra i protestanti l'Unzione rimase come un sacramentale in più, come una pia consuetudine della Chiesa, e a poco a poco cadde in disuso. Nel secolo XX c'è stata una ripresa dell'Unzione in alcuni settori della Comunione anglicana.

##### 2. Il Concilio di Trento

Il Concilio di Trento tratta su l'Unzione degli infermi nella stessa sessione della Penitenza (Sess. XIV, a. 1551) e a continuazione di questa.

I Padri conciliari accettarono senza troppi problemi il testo preparato dai teologi, che riflette le idee della teologia occidentale scolastica, in particolare il "Proemio", in cui viene presentata l'Estrema Unzione come la "consumazione" della Penitenza, e come un aiuto contro gli attacchi del nemico al momento della morte. In sintesi, afferma:

- L'Unzione degli infermi è uno dei sette sacramenti della Chiesa.
- È stato istituito da Cristo (non dice come e quando).
- È stato insinuato nel vangelo di S. Marco (6.13) e promulgato da Giacomo (5,14-15).
- L'effetto è la grazia dello Spirito Santo, che:
- Toglie i peccati e le loro reliquie, se ce ne fossero (effetto condizionato).
- Solleva e conforta (*alleviat et confirmat*) il malato, infondendo in lui una grande fiducia nella misericordia divina, che lo conforta in modo che più facilmente sostenga il peso e il dolore della malattia e più facilmente resista alle tentazioni di Satana (effetto normale, abituale e principale).
- E, se richiesto dalla salute dell'anima, ottiene anche la salute fisica (effetto condizionale) (cfr. DS 1696).
- Dovrebbe essere amministrata principalmente a coloro che si prevede in punto di morte (ma non solo a questi).
- Il Concilio usa in modo indistinto "Estrema Unzione" o "Unzione degli Infermi".

Il canone 1 dichiara anatema coloro che dicono che l'estrema unzione non è veramente e propriamente un sacramento istituito da Cristo e promulgato dall'apostolo Giacomo. Non dice dove, come o quando l'istituzione da Cristo abbia avuto luogo. Non si dice che si tratti di un'istituzione in senso giuridico, benché molti Padri forse avessero in mente questo concetto. Naturalmente è un'istituzione in senso teologico, vale a dire, che l'esistenza del sacramento e il potere del segno per dare la grazia, sono da riferirsi alla volontà di Cristo, perché Egli solo ha il potere di unire una grazia a un segno, ma non significa necessariamente che Cristo abbia espresso questo desiderio con parole esplicite e specifiche, come nel caso dell'istituzione giuridica. Allo stesso modo, la promulgazione da parte di Giacomo, non è da prendere in senso giuridico, ma nel senso di "rendere noto", con autorità e insistenza, un rito ormai in uso. Grazie alla Lettera di Giacomo, tutta la Chiesa ha imparato a conoscere questo rito. Questo non significa che i cristiani a cui rivolge specificamente la sua lettera già lo conoscessero. Trento prende le distanze dalle posizioni medievali col porre gli effetti della remissione dei peccati (quello principale secondo san Bonaventura e Scoto), e l'eliminazione dei resti del peccato (san Tommaso) tra gli effetti condizionati. Mentre l'effetto proprio e principale lo fa consistere nel rinforzamento e sollievo e spirituale del malato, attraverso la fiducia nella misericordia divina, che lo "rialza" in modo che possa sopportare il dolore più facilmente e resistere alle tentazioni. Per quanto riguarda l'effetto della guarigione corporale, lo condiziona alla convenienza spirituale del malato. Trento si separa dalla visione medievale anche nel respingere una proposta secondo cui il sacramento sarebbe amministrato soltanto a coloro che sono malati in modo così grave che si ritengono sul punto di lasciare questa vita. Dichiarò che a questi principalmente (ma non solo) deve essere amministrato il sacramento (DS 1698). Inoltre, quando si aggiunge "... per ciò si chiama Estrema Unzione", è stato cancellato l'avverbio "merito" (= a ragione, in modo appropriato...), proposto nello schema iniziale, per non mostrare preferenza per questa terminologia, e utilizza anche il nome "Unzione degli infermi" (DS 1695, 1717).

## 2. Il Concilio Vaticano II e i documenti recenti

### a. Riforma disciplinare

La Costituzione *Sacrosanctum Concilium* (n. 73), afferma che «l'Estrema Unzione, che può essere chiamata anche, e meglio, "Unzione degli infermi", non è il sacramento di coloro soltanto che sono in fin di vita. Perciò il tempo opportuno per riceverlo ha certamente già inizio quando il fedele, per

indebolimento fisico o per vecchiaia, incomincia ad essere in pericolo di morte». Questa norma del “pericolo di morte” sembra piuttosto un fatto disciplinare della Chiesa latina. Gli Orientali l’amministrano per qualsiasi malattia. L'attuale Codice di Diritto Canonico (can. 1005) aggiunge che in caso di dubbio circa il pericolo di morte, è preferibile amministrarla. Nel n. 74, si comanda di creare un nuovo rituale, in cui si indichi che l'Unzione degli infermi sia amministrata dopo la confessione e prima del viatico. Inoltre, nel n. 75, si chiede di adattare il numero delle unzioni alle circostanze attuali e che siano elaborate preghiere per le diverse situazioni in cui il malato si possa trovare. È da notare che il Concilio sottolinea che l'ultimo sacramento non è che l'Eucaristia stessa, amministrata come viatico. L'Eucaristia è il pegno della vita eterna, come viene presentata nel vangelo di Giovanni (cfr cap. 6, in particolare vv. 48-51 e 54-58). L'Eucaristia è, come dicevano i santi Padri, “farmaco d'immortalità”, e identifica pienamente il cristiano con il mistero pasquale di Cristo, il mistero della morte da cui sorge la vita. Perciò la Chiesa decreta l’obbligo per i malati in pericolo di morte di ricevere il viatico, ciò che non fa nella stessa misura con l'Unzione degli infermi.

### *b. Approfondimento teologico*

La *Lumen Gentium* al n. 11, approfondisce teologicamente nella natura sacramentale dell'Unzione degli infermi, come partecipazione al mistero pasquale di Cristo: «Con la sacra unzione degli infermi e la preghiera dei sacerdoti, tutta la Chiesa raccomanda gli ammalati al Signore sofferente e glorificato, perché alleggerisca le loro pene e li salvi (cfr. Gc 5,14-16), anzi li esorta a unirsi spontaneamente alla passione e morte di Cristo (cfr. Rm 8,17; Col 1,24), per contribuire così al bene del popolo di Dio». In questo contributo al bene spirituale del popolo di Dio, gli infermi esercitano, in unione con Cristo, il loro sacerdozio universale o comune. Seguendo questa linea di pensiero, in una sua catechesi (29 aprile 1992), Giovanni Paolo II ricordava che l'unzione degli infermi “è una forma suprema della partecipazione al sacrificio sacerdotale di Cristo”. Quindi, come in ogni sacramento, “lo scopo non è solo il bene individuale del malato, ma anche la crescita spirituale di tutta la Chiesa”, e così, «tutti vedano in loro [gli infermi] l’immagine del Cristo sofferente (“*Christus patiens*”), del Cristo che - secondo l’oracolo del libro di Isaia sul Servo (cf. Is 53, 4) - ha preso su di sé le nostre infermità». I desideri del concilio Vaticano II sono stati compiuti con la proclamazione del Rituale (*Ordo*) per la benedizione dell'olio dei catecumeni e degli infermi per la confezione del Sacro Crisma, nel 1971, seguito dalla Costituzione *Sacram Unctionem Infirmorum* di Paolo VI, nel 1972, e del Rituale per l'Unzione degli infermi dello stesso anno. Infine, il nuovo Codice di Diritto Canonico (1983), contiene le regole principali sul sacramento nei canoni 998-1007. Il recente Catechismo della Chiesa Cattolica contiene la dottrina comune sull’Unzione degli infermi nei numeri 1499-1532.

## 3. Istituzione da Cristo e fondazione sul suo mistero salvifico

### 1. Il fatto dell’istituzione da parte di Cristo

In passato, sia per la prevalenza di una cultura giuridica, sia per l'influenza della polemica anti-protestante, esisteva la preoccupazione di trovare il momento o i momenti esatti in cui Cristo avrebbe espresso la volontà circa questo o quel sacramento. E nel caso dell'unzione, tale ricerca sollevava molti interrogativi. Così, Trento non disse altro che il sacramento era stato “insinuato” nel passaggio in Marco 6,13, e “promulgato” (cioè reso pubblico) da Giacomo. Infatti, sebbene il passaggio di Marco abbia delle somiglianze con quello di Giacomo, non è del tutto chiaro che Cristo comandasse di eseguire l’unzione stessa o genericamente comandasse di guarire i malati. Oggi non è difficile ammettere un’istituzione generica da parte di Cristo. Basta che Cristo abbia manifestato in gesti e parole la sua sollecitudine per i malati e abbia incaricato gli apostoli di continuare questa sollecitudine (e questo è chiaro nel Vangelo) perché questi, alla luce dello Spirito Santo, abbiano capito che il gesto abituale tra gli ebrei di cura verso il malato (l'unzione con l'olio)

che avevano praticato durante la vita di Gesù (Mc 6,13), acquistasse, dalla forza del mistero pasquale, la capacità di guarire spiritualmente. Sebbene in questo stato intermedio fino alla Parusia (il tempo per unirsi anche al Cristo sofferente), alla guarigione e conforto spirituale, non segua sempre la completa guarigione corporale. Il testo di Giacomo documenta questa presa di coscienza da parte della Chiesa. Così facendo, Chiesa non ha operato spinta dalle circostanze, né dalla sua propria autorità, ma considerando quale fosse la volontà di Cristo, secondo una convergenza di argomenti, guidata dallo Spirito Santo, che le insegna tutto e le ricorda tutto ciò che Egli ha fatto (cf. Gv 14,26).

## 2. Fondazione della sacramentalità dell'Unzione degli infermi sulla sacramentalità primordiale di Cristo e della Chiesa

Insieme con il tema dell'istituzione del sacramento da parte di Cristo, studiamo la questione della fondazione del sacramento sulla sacramentalità di Cristo. Questo studio rafforza il precedente, dal momento che uno dei motivi che portano la Chiesa ad ammettere che uno dei suoi riti liturgici costituisce un sacramento, è il fatto che esso manifesta e realizza un aspetto del mistero della salvezza manifestato e realizzato in Cristo, che viene reso attuale nella liturgia della Chiesa. Le parole e le azioni della vita di Cristo, i "misteri" della sua vita, preparavano e annunziavano la potenza del suo mistero pasquale. Questi misteri della vita di Cristo sono il fondamento di ciò che ora Cristo dispensa nei sacramenti per mezzo della sua Chiesa, sacramento universale di salvezza. Gesù Cristo, che, come dice Isaia "ha preso su di sé le nostre infermità" in modo che "nelle sue piaghe noi siamo stati guariti" (Is 53,4-5 //1 Pt 2,24), durante la sua vita terrena non tralasciò di occuparsi dei malati, per i quali mostrava una speciale sollecitudine, e con i quali s'identificava. Essendo la malattia, considerata in generale, una conseguenza del peccato, considerato in generale, non è sorprendente che nell'azione di Cristo la guarigione della malattia fosse un segno della guarigione del peccato. Allo stesso tempo, la condizione traumatica di Cristo sulla Croce "trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità" (Is 53,5) fa sì che ogni malattia si possa vivere in unione ai suoi patimenti, per la potenza dello Spirito Santo, e diventi occasione di salvezza per il malato e per gli altri. Questo fu ben compreso da san Paolo quando disse: "Completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa" (Col 1,24). Questa identificazione con le sofferenze di Cristo per la potenza dello Spirito produce la perfetta guarigione dell'anima e come una pregustazione della risurrezione corporale, che si traduce in forza contro i disagi della malattia e nella possibile guarigione. Questa identificazione tra il Cristo sofferente e il fedele cristiano si realizza nella Chiesa, sacramento universale di salvezza, la cui missione sacerdotale è quella di rendere presenti e attuali gli atti salvifici di Cristo, che trovano il loro centro nel mistero pasquale e si diversificano a seconda delle circostanze-chiave della vita dei fedeli. Proprio come la guarigione di Cristo durante la sua vita terrena erano segno profetico del suo mistero pasquale, adesso il sacramento dell'Unzione degli infermi è un memoriale di questo mistero nella vita del malato. Il fedele malato, accettando il suo ruolo di membro dolente del Corpo mistico di Cristo, è consapevole, da una parte, del valore che la sua situazione ha per il bene di tutto il corpo e, dall'altra, della necessità di ricevere la vita soprannaturale che viene da Cristo Capo per mezzo del suo Corpo. Perciò chiama volontariamente i ministri che rappresentano Cristo Capo del Corpo. Così facendo, realizza il suo sacerdozio comune. Da parte loro, i ministri si recano dal malato nell'esercizio del suo ministero sacerdotale. Cristo si rende solidale con il malato attraverso la solidarietà che la Chiesa, depositaria della sua missione salvifica, mostra verso il malato. Allo stesso tempo, attraverso la sua identificazione con il malato, Cristo effonde in modo speciale la sua grazia sulla Chiesa. Accade così sacramentalmente nel Corpo mistico di Cristo il mistero pasquale, nel quale, il Figlio, portando i nostri peccati e dolori, si offre al Padre nello Spirito Santo e il Padre dona al Figlio la risurrezione e il potere di riversare lo Spirito Santo su tutti coloro che, malati e peccatori, vogliono assimilarsi a Lui nel suo sacrificio.

#### 4. Elementi costitutivi del sacramento

##### 1. Materia

1. Remota: è l'olio, ordinariamente di oliva. Il nuovo Rituale prevede che in mancanza di questo, si usi olio vegetale. L'olio deve essere benedetto o consacrato. Di solito, questo lo fa il vescovo nella Messa crismale del Giovedì Santo. Può anche benedire l'olio il sacerdote equiparato dal diritto al Vescovo, o se necessario, qualsiasi sacerdote. Questa benedizione non va confusa con la forma del sacramento. L'efficacia del sacramento non viene dalla benedizione, ma dalle parole della forma.

2. Prossima: è l'unzione, che secondo il nuovo Rituale dovrebbe essere fatta sulla fronte e sulle mani (prima era sulla fronte, le mani, i piedi e gli organi dei sensi). Se necessario, solo sulla fronte, o se non è possibile, su un'altra parte conveniente del corpo.

##### 2. Forma

Sono le parole che devono essere pronunciate mentre si fa l'unzione:

"Per questa santa Unzione e per la sua piissima misericordia ti aiuti il Signore con la grazia dello Spirito Santo (R / Amen) e, liberandoti dai peccati, ti salvi e nella sua bontà ti sollevi (R / Amen)".

La prima parte della formula accompagna l'unzione sulla fronte, la seconda, l'unzione sulle mani. Questa formula esprime chiaramente la grazia e lo scopo del sacramento. Nell'antico rituale veniva sottolineato più il perdono dei peccati: "Il Signore, ti perdoni ciò che hai peccato nel pensiero... ecc". Alla formula segue una preghiera di intercessione per gli ammalati, adattata alle sue circostanze personali (anziano, in pericolo grave, agonizzante...).

##### 3. Celebrazione liturgica

Il nuovo Rituale offre vari tipi di celebrazione del sacramento dell'Unzione degli infermi: dentro o fuori della Messa, con partecipazione di uno o più malati, o di uno o più ministri, che possono essere adattate ad ogni caso. In ogni caso, l'unzione degli infermi ha sempre la categoria di celebrazione liturgica e comunitaria, come ogni sacramento. Un rito normale fuori della Messa comprende: riti introduttivi (saluto, aspersione con l'acqua benedetta, breve introduzione fatta dal sacerdote...); atto penitenziale (che può essere generale, come nella Messa, oppure seguito dalla confessione sacramentale, almeno generica, del malato); liturgia della Parola (con una o più letture, litanie o preci sul malato, con l'imposizione delle mani), liturgia del sacramento (benedizione dell'olio, se necessario, l'unzione sulla fronte e le mani con la formula del Sacramento, preghiera per il malato); conclusione (Padre Nostro e una benedizione speciale). L'ordine normale dei riti ultimi è: confessione, unzione e viatico. In caso di vicinanza imminente di morte, e dopo aver confessato al malato, anche se solo in generale, deve essere somministrato prima il viatico che unzione, perché l'Eucaristia è il sacramento che consuma l'unione con Cristo (cf. Rituale, n.30; Catechismo n.1517).

#### 5. Effetti e finalità

##### 1. Effetto e finalità ecclesiale (res et sacramentum)

Poco è stato scritto sulla "*res et sacramentum*" dell'unzione degli infermi, anche se Giovanni Paolo II, nella catechesi di cui sopra, ha ricordato che "lo scopo non è solo il bene individuale del malato, ma anche la crescita spirituale di tutta la Chiesa". Il Catechismo, da parte sua, insegna che il soggetto dell'Unzione degli infermi riceve "una grazia ecclesiale" all'unirsi spontaneamente alla passione e morte di Cristo, per il bene di tutto il corpo (cfr. n. 1522).



Proponiamo pertanto che la "*res et sacramentum*" dell'Unzione degli infermi è la particolare configurazione dei malati con il Cristo dolente, quale membro sofferente del Corpo di Cristo, il che lo pone in un rapporto speciale con Cristo Capo del Corpo e con gli altri membri del corpo: ha il ministero e la missione di offrire le proprie sofferenze al Padre, in unione con Cristo, per lo Spirito, per il bene di tutta la Chiesa e di tutti gli uomini, per i quali la Chiesa continuamente soffre e si offre (Catechismo, n. 1522). Così, Cristo, per mezzo del malato, si rende specialmente presente alla Chiesa, e per mezzo della Chiesa, al malato. Quindi possiamo dire che il malato è in qualche modo consacrato (cfr Catechismo n. 1521) per questa missione. Questo rimanda a uno dei principali simbolismi biblici dell'olio: oltre alla guarigione, significa anche l'infusione consacrante dello Spirito Santo. Questa configurazione può essere chiamata quasi-carattere, poiché "segna" spiritualmente il malato per tutta la durata della sua malattia. Diciamo "quasi" perché non è per sempre, come il carattere sacramentale del Battesimo, la Cresima o l'Ordine.

## 2. Effetto e finalità personale: la grazia (*res tantum*)

Questa configurazione a Cristo rende il malato ricettore di una speciale partecipazione alla grazia dello Spirito Santo (cfr Catechismo n. 1520). Lo Spirito Santo scende sul malato e rende feconda la sua malattia in grazie di salute spirituale per lui e per la Chiesa, che hanno un impatto fisico che può portare alla sua piena salute, se conviene. Si tratta della grazia santificante, come in tutti i sacramenti, che in questo caso è indirizzata verso la guarigione integrale del malato. Questa guarigione integrale è la grazia sacramentale propria dell'Unzione degli infermi.

Questa guarigione integrale include, come è stato definito da Trento:

- La rimozione dei peccati e delle loro reliquie, se ci fossero (effetto condizionato).
- La salute corporale, se richiesta dalla salute dell'anima, (effetto condizionale);
- Il sollievo e conforto del malato, infondendo in lui una grande fiducia nella misericordia divina, che lo conforta in modo che più facilmente sostenga il peso e il dolore della malattia e più facilmente resista alle tentazioni di Satana (effetto normale, abituale e principale). Con le virtù infuse della speranza e della forza. 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, n. 1520). Per quanto riguarda l'effetto della salute fisica, che può variare da un passeggero miglioramento fino alla salute completa, sembra essere prodotto in forza della stretta unione che esiste nell'essere umano tra la dimensione spirituale e quella corporale. Sarebbe come una ripercussione sul corpo del sollievo dell'anima. A questa efficacia di natura psicosomatica che agirebbe principalmente sugli individui lucidi, si aggiungerebbe, a parere di molti, un intervento della divina provvidenza, che utilizza le cause seconde per il bene o la ripresa del malato. Non si può dire che l'effetto di guarigione sia miracoloso, poiché non supera il modo naturale di agire delle cause. Per quanto riguarda la preparazione alla buona morte, piuttosto che un effetto a parte, può essere considerata l'applicazione degli effetti del sacramento alla situazione del morente, a cui dovrebbe essere dato "principalmente", come ha detto Trento. In questo senso, l'Unzione degli infermi porta a compimento le sante unzioni che segnano la vita del cristiano: quella che accompagna il Battesimo, che ci apre alla vita nuova; la Cresima, che ci rafforza nelle lotte della vita; e infine questa, che è come uno scudo per rafforzarci nelle ultime battaglie (cfr Catechismo n. 1523; Conc. di Trento, DS 1694). La preparazione per morire bene dipende non solo dall'Unzione; anche, se possibile, dovrebbe essere accompagnata dalla penitenza (almeno generica o "*sub conditione*") e dall'Eucaristia a modo di Viatico. Così come i sacramenti del Battesimo, della Confermazione e dell'Eucaristia sono l'introduzione alla vita cristiana, i

sacramenti della Penitenza, dell'Unzione e dell'Eucaristia sono i sacramenti che preparano per la patria eterna. In entrambi i casi troviamo il perdono dei peccati, l'unzione con la grazia dello Spirito Santo e la piena unione al mistero pasquale di Cristo (cf. Catechismo 1521).

## 6. Ministro e soggetto

### 1. Il Ministro

È il sacerdote e ovviamente il vescovo. Le unzioni fatte in passato dai diaconi, dai religiosi o dai laici sono da considerarsi tra i riti cosiddetti "sacramentali". Ministri ordinari sono i vescovi, i parroci, i cappellani, i superiori di comunità sui loro sudditi. Straordinario, ogni sacerdote, per delega (o, se necessario, senza di essa) (cf. CIC cn. 1003, CCOE 738). Non è necessario che siano diversi, giacché l'espressione di Giacomo "chiami presso di se i presbiteri" può intendersi in riferimento a quelli che possano venire, anche se uno solo. Il nuovo Rituale prevede che l'unzione possa essere concelebrata. In questo caso, tutti i concelebranti possono imporre le mani, ma uno solo deve fare le unzioni e dire la formula. La comunità dei fedeli, da parte sua, come in ogni celebrazione liturgica, è chiamata a partecipare alla celebrazione per quanto le circostanze lo permettano, e in particolare a circondare il malato con le loro cure e il sostegno delle loro preghiere (Catechismo n.1516).

### 2. Il soggetto

«L'unzione degli infermi può essere amministrata al fedele che, raggiunto l'uso di ragione, per malattia o vecchiaia comincia a trovarsi in pericolo» (CIC, can. 1004). S'intende qualsiasi condizione grave dell'organismo (malattia, vecchiaia, traumatismo, intossicazione, ecc.); non malattie puramente psichiche. Basta con l'inizio del pericolo di morte, non è necessario che sia imminente. In caso di dubbio se il soggetto soddisfa le condizioni, si deve dare il sacramento comunque. La condizione grave dell'organismo deve essere presente al momento di amministrare il sacramento; non può essere dato a un sano o leggermente malato solo perché si trova a rischio di malattia o d'incidente.

«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 n. 1515). Come gli altri sacramenti, non può essere amministrata ai morti. In caso di dubbio, se non c'è una chiara evidenza di morte, se dovrebbe dare "*sub conditione*". Il malato deve mostrare la sua intenzione di ricevere l'Unzione, sia che ne faccia richiesta o che dia il suo consenso se gli viene offerta. Se è ormai impossibilitato a dare il consenso, il ministro dovrebbe verificare se lo avesse dato in precedenza (per esempio, chiedendo alla famiglia, ecc), in caso di dubbio dovrebbe essere data comunque.

Essendo l'Unzione, in principio, un sacramento "di vivi", l'infermo deve essere in grazia, per il Battesimo, per previa confessione, o per un atto di contrizione perfetta. Solo se il malato non è in grado di confessare o di fare un atto di contrizione perfetta, l'unzione potrebbe perdonare i peccati mortali, se ci fosse stata attrizione previa. Questo il ministro lo può presumere in caso di dubbio. La Chiesa vieta soltanto l'Unzione a coloro che ostinatamente perseverano in un peccato grave manifesto (CIC can. 1007).

### 3. Considerazioni ascetiche e pastorali

L'amministrazione del sacramento dell'Unzione degli infermi si pone nell'insieme di tutta la pastorale della Chiesa verso ai malati, che così tante e così benefiche opere di carità ha sviluppato

nel corso della storia, individualmente e collettivamente. Il sacramento dell'unzione è il momento privilegiato di grazia di questa cura del malato. Inoltre, questo sacramento si pone nell'insieme della vita ascetica del malato, in un momento in cui si rende specialmente tangibile la sua partecipazione nel sacrificio di Cristo, quando diventa realtà nella sua vita e nella sua carne, quel completare ciò che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa (cfr. Col 1,24). In questo momento Cristo si avvicina a lui attraverso la Chiesa per confortarlo con la caparra dello Spirito e con un'anticipazione della risurrezione, rendendo fecondo il loro dolore. Ricordiamo, infine, le parole conclusive della catechesi di Giovanni Paolo II sull'Unzione degli infermi:

Noi sappiamo, per fede e per esperienza, che l'offerta fatta dai malati è molto feconda per la Chiesa. Le membra sofferenti del Corpo Mistico sono quelle che più giovano all'intima unione di tutta la comunità col Cristo Salvatore. La comunità deve aiutare gli infermi in tutti i modi segnalati dal Concilio, anche per gratitudine verso i benefici che da essi riceve.