

CARLOS JOSÉ ERRÁZURIZ M.
LE DISPOSIZIONI RICHIESTE
PER RICEVERE L'EUCARISTIA,
ALLA LUCE DEL CANONE 916
DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO*

1. Considerazioni preliminari. 2. Il fondamento di questo precetto. 3. L'interpretazione della formulazione del precetto nel canone 916.

1. CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

MI sento molto onorato dell'invito della Penitenziaria Apostolica a tenere questo incontro con i Padri Penitenzieri sulle questioni morali che possono presentarsi nel ministero penitenziale in relazione al canone 916 del Codice di Diritto Canonico del 1983, secondo il quale «colui che è consapevole di essere in peccato grave, non celebri la Messa né comunichi al Corpo del Signore senza avere premesso la confessione sacramentale, a meno che non vi sia una ragione grave e manchi l'opportunità di confessarsi; nel qual caso si ricordi che è tenuto a porre un atto di contrizione perfetta, che include il proposito di confessarsi quanto prima».¹

Ovviamente sono stato interpellato come canonista in ragione del fatto che tale obbligo si trova enunciato nel suddetto canone, peraltro sostanzialmente identico al canone 711 del Codice orientale. Ma non posso nascondere il mio imbarazzo, giacché mi è stato chiesto di parlare dei problemi d'indole morale e pastorale che pone la disposizione codiciale, i quali oltrepassano la mia competenza specificamente giuridica quale canonista. Il mio conforto proviene dal fatto che la teologia morale e la canonistica sono state tradizionalmente molto unite nella trattazione dei sacramenti, fino al punto che esistevano dei testi in cui esplicitamente confluivano le due pro-

* Conferenza ai Penitenzieri Apostolici, Palazzo della Cancelleria, Roma, 6 novembre 2006.

¹ L'originale latino recita così: «Qui conscius est peccati gravis, sine praemissa sacramentali confessione Missam ne celebret neve Corpori Domini communicet, nisi adsit gravis ratio et deficiat opportunitas confitendi; quo in casu meminerit se obligatione teneri ad eliciendum actum perfectae contritionis, qui includit propositum quam primum confitendi».

spettive.² Inoltre, mi sembra che oggi, una volta superata almeno in teoria la crisi postconciliare che investì questo precetto, la teologia, sia morale che sacramentale, prediliga altri argomenti, per cui spetti talvolta ai canonisti, specialmente nel commentare questo canone, una sorta di supplenza, nel cercare di illustrare i problemi pratici legati al bene del rapporto dovuto tra penitenza ed Eucaristia. Pur trattandosi di un obbligo morale e non giuridico (perché non correlativo ad un diritto altrui, né perciò giudicabile o sanzionabile dall'esterno, a differenza delle ipotesi previste dal can. 915: scomunica o interdetto irrogato o dichiarato, e perseveranza ostinata in peccato grave manifesto), si è voluto mantenere questa norma nel Codice,³ il quale peraltro enuncia altri doveri non giuridici, a cominciare da quello di tendere verso la santità (cfr. can. 210). Tra l'altro, ciò serve ad evitare il pericolo di riduzionismo delle esigenze morali del fedele nella Chiesa al solo ambito dei suoi doveri giuridici, ossia di giustizia intraecclesiale.

Apparentemente il canone 916 non fa altro che raggruppare in una sola disposizione i due canoni che si trovavano separati nel Codice del 1917, nel quale vi era un canone per il sacerdote celebrante (can. 807)⁴ ed un altro per il fedele che voleva ricevere la sacra comunione (can. 856).⁵ È vero che nella nuova codificazione sono state introdotte alcune novità testuali che vedremo più avanti, ma esse comunque non mutano la sostanza del precetto, avente come fonte fondamentale il Concilio di Trento.⁶ Tuttavia, ritengo che il mutato contesto storico tra il 1917 e il 1983, soprattutto ciò che è avvenuto in seguito al Concilio Vaticano II, ci serva per approfondire il fondamento di questa norma, e susciti anche nuovi problemi nella sua applicazione, per cui non basti rimandare semplicemente all'esposizione dei manuali tradizionali di teologia morale, senza uno sforzo di rinnovamento entro la continuità.⁷ La mia esposizione si articolerà pertanto in due parti: la prima sul fondamento del precetto, riprendendo nel contesto attuale la classica questione

² Basti ricordare il ben noto *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis* di F. M. CAPPELLO, S. I., 6ª ed., Romae, Marietti, Taurini, 1953.

³ Superando qualche perplessità, il *Coetus de sacramentis* ha preso esplicitamente nel 1978 la decisione di conservare questo canone nel nuovo Codice (cfr. «Communicationes», 13, 1981, p. 413).

⁴ «Sacerdos sibi conscius peccati mortalis, quantumvis se contritum existimet, sine praemissa sacramentali confessione Missam celebrare ne audeat; quod si, deficiente copia confessarii et urgente necessitate, elicit tamen perfectae contritionis actu, celebraverit, quamprimum confiteatur».

⁵ «Nemo quem conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritum existimet, sine praemissa sacramentali confessione ad sacram communionem accedat; quod si urgeat necessitas ac copia confessarii illi desit, actus perfectae contritionis prius eliciat».

⁶ Cfr. sessione XIII, 11 ottobre 1551, *Decretum de ss. Eucharistia*, cap. 7 e can. 11, in *Denzinger-Hünemann* (d'ora in poi: DH), 1646-1647 e 1661.

⁷ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana*, 22 dicembre 2005.

circa la sua origine divina oppure ecclesiastica, poiché sono convinto che un'adeguata prassi pastorale dipenda molto dalla soluzione di tale questione; e la seconda, intimamente dipendente dalla prima, sull'interpretazione del precetto nelle circostanze attuali, soprattutto in tema di determinazione di quella «ragione grave» che, unita alle altre condizioni previste, autorizza a celebrare o ricevere l'Eucaristia senza la previa confessione sacramentale.

2. IL FONDAMENTO DI QUESTO PRECETTO

«Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso: il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: "Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me". Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: "Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me". Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga. Perciò chiunque in modo indegno mangia il pane o beve il calice del Signore, sarà reo del corpo e del sangue del Signore. Ciascuno, pertanto, esamini se stesso e poi mangi di questo pane e beva di questo calice; perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna» (1 Cor 11, 23-29).

A queste tanto note quanto forti parole ispirate di San Paolo si richiama il Concilio Tridentino, spiegando poi che «la consuetudine della Chiesa dichiara che quell'esame è necessario perché nessuno, consapevole di essere in peccato mortale, per quanto possa ritenersi contrito, si accosti alla santa Eucaristia senza aver premesso la confessione sacramentale. Il santo Sinodo stabilisce che questa norma deve essere sempre osservata da tutti i cristiani, anche dai sacerdoti obbligati alla celebrazione in ragione del loro ufficio, a meno che non manchino di un confessore. Se poi, per necessità, il sacerdote celebrasse senza essersi prima confessato, si confessi al più presto». ⁸ Nel canone rispettivo si legge: «Se qualcuno dirà che la fede sola è preparazione sufficiente per ricevere il sacramento della santissima Eucaristia, sia anatema. E perché un così grande sacramento non sia ricevuto indegnamente e, quindi, per la morte e la condanna, lo stesso Sinodo stabilisce e dichiara che quelli che sanno di essere in peccato mortale, per quanto si credano contriti, devono accostarsi prima al sacramento della penitenza, se vi è un confessore». ⁹

Una classica questione disputata attorno a questi testi, e che ovviamente teneva pure conto dei testimoni della Tradizione della Chiesa circa la re-

⁸ Cfr. *ibidem*, cap. 7, in DH, 1647.

⁹ Cfr. *ibidem*, can. 11, in DH, 1661.

lazione di questo passo paolino con la penitenza¹⁰ e delle argomentazioni dei teologi, concerneva l'indole divina oppure meramente ecclesiastica del dovere di premettere la confessione sacramentale.¹¹ Non c'era ovviamente alcun dubbio sulla necessità, sempre e comunque, della contrizione perfetta dei peccati mortali – che include il proposito di confessarsi in seguito – prima di celebrare o di ricevere l'Eucaristia, ma si discuteva se quella «consuetudine della Chiesa», che Trento aveva voluto riproporre, secondo cui di regola occorre premettere la confessione, fosse di diritto divino o di diritto puramente ecclesiastico,¹² vale a dire se essa fosse fondata sulla stessa istituzione divina dei sacramenti da parte di Cristo, oppure si trattasse solo di un precetto introdotto dalla Chiesa per meglio garantire la degna celebrazione e comunione eucaristica. Il Concilio aveva evitato di pronunciarsi in modo definitivo sulla questione, la quale di fatto era rimasta aperta alla libera discussione degli autori. Dal punto di vista morale si era soliti assegnare scarsa importanza a tale controversia, perché i teologi moralisti, quasi all'unanimità, malgrado le loro discrepanze sul fondamento di questa legge, coincidevano nell'affermare che essa comportasse comunque un obbligo moralmente grave.¹³ Come vedremo poi, le deroghe previste al dovere di confessarsi prima, essendo sufficiente l'atto di contrizione perfetta con il proposito di confessarsi dopo, venivano concepite come davvero eccezionali.

Questa situazione pacifica mutò radicalmente dopo l'ultimo Concilio ecumenico, e non per effetto di qualche testo conciliare, ma semplicemente come parte di quello spirito critico globale, e di quell'ansia di cambiamenti, che non risparmiò nessun aspetto della dottrina e della disciplina della Chiesa. Nel caso in esame, il terreno era già preparato dai dubbi sul fondamento stesso del precetto, ma si è andato molto oltre, con varie opinioni e proposte tendenti ad eliminare la necessità del ricorso al sacramento della penitenza come via per ottenere la remissione dei peccati mortali, propugnando spesso la tesi secondo cui lo stesso sacramento dell'Eucaristia co-

¹⁰ Circa questi testimoni, cfr. A. MIRALLES, *Base dogmática del precepto de la confesión previa a la comunión*, in *Reconciliación y Penitencia*, v Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, EUNSA, 1983, pp. 833-853.

¹¹ Per una presentazione della controversia, secondo la sua impostazione in vigore fino al Vaticano II, ma cercando di venir incontro alle questioni pratiche sorte dopo, cfr. M. ZALBA, S. I., *La obligación de confesar los pecados mortales antes de recibir la Eucaristía, ¿urge por derecho sólo eclesíastico o también divino?*, «Theologica», 17 (1982), pp. 53-82.

¹² Queste espressioni – *ius divinum*, *ius ecclesiasticum* – erano molto comuni in questo contesto. In esse la parola *ius* significa *lex*, potendo quindi essere riferita all'aspetto morale del precetto, senza connotare una sua giuridicità in senso proprio.

¹³ Cfr. il breve *status quaestionis* offerto da D. PRÜMMER, O.P., *Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, 15^a ed. recognita a P. J. Overbeck, O.P., Romae - Barcinone - Friburgi Brisg., Herder, 1961, t. III, n. 192.

stituirebbe la via ordinaria per la riconciliazione del fedele con Dio e con la Chiesa. Tutto ciò non solo fu oggetto di dibattito teologico, con varie argomentazioni che poggiavano sul potere riconciliativo dell'Eucaristia e sull'interpretazione dei riti penitenziali contenuti in alcune antiche liturgie eucaristiche d'Oriente (in particolare quelle della tradizione siro-antiochena),¹⁴ ma soprattutto si cristalizzò in una prassi assai generalizzata, e purtroppo non ancora superata in diverse aree del mondo, in conformità alla quale la realizzazione di una più diffusa partecipazione dei fedeli alla comunione in ogni Messa, passa attraverso un massivo abbandono di fatto della confessione sacramentale.

Gli interventi magisteriali e disciplinari della Chiesa hanno ribadito spesso in questi anni la vigenza della norma di confessarsi prima di ricevere o celebrare l'Eucaristia in caso di peccato grave.¹⁵ A uno sguardo superficiale potrebbe apparire questa reiterazione come priva di interesse dottrinale. Invece, sono convinto che in questa riproposizione si contenga un vero approfondimento. In tale senso ritengo particolarmente illuminanti alcuni insegnamenti di Giovanni Paolo II.

Anzitutto, è assai significativo che il tema appaia già nell'enciclica programmatica del suo pontificato, la *Redemptor hominis*,¹⁶ in cui il Papa scriveva: «Tutti nella Chiesa, ma soprattutto i Vescovi e i Sacerdoti, debbono vigilare perché questo Sacramento di amore [l'Eucaristia] sia al centro della vita del Popolo di Dio, perché, attraverso tutte le manifestazioni del culto dovuto, si faccia in modo da rendere a Cristo "amore per amore", perché Egli diventi veramente "vita delle nostre anime" (cf. Gv 6, 52-58, 14, 6; Gal 2, 2). Né, d'altra parte, potremo mai dimenticare le seguenti parole di San Paolo: "Ciascuno, pertanto, esamini se stesso, e poi mangi di questo pane e beva di questo calice" (1Cor 11, 28). Questo invito dell'Apostolo indica, almeno indirettamente, lo stretto legame fra l'Eucaristia e la Penitenza. Difatti, se la prima parola dell'insegnamento di Cristo, la prima frase del Vangelo Buona Novella, era "Convertitevi e credete al Vangelo" (metanoèite) (Mc 1, 15), il Sacramento della Passione, della Croce e Risurrezione sembra rafforzare e consolidare in modo del tutto speciale questo invito nelle nostre

¹⁴ Su questo dibattito, cfr. A. GARCÍA IBÁÑEZ, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Roma, Edizioni Università della Santa Croce, 2006, pp. 636-639.

¹⁵ Oltre ai due Codici canonici, già citati, e ad altri interventi di Giovanni Paolo II che commenteremo nel testo, sono specialmente da segnalare: S. CONGREGAZIONE DEI RITI, istr. *Eucharisticum Mysterium*, 25 maggio 1967, n. 35, in *Enchiridion Vaticanum* (d'ora in avanti: EV), 2/1335; GIOVANNI PAOLO II, esort. apost. *Reconciliatio et paenitentia*, 2 dicembre 1984, n. 27, in EV, 9/1164; CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, istr. *Redemptionis sacramentum*, 25 maggio 2004, nn. 81-84, «AAS», 96 (2004), pp. 574-575.

¹⁶ 4 marzo 1979, n. 20, in EV, 6/1254.

anime. L'Eucaristia e la Penitenza diventano così, in un certo senso, una dimensione duplice e, insieme, intimamente connessa dell'autentica vita secondo lo spirito del Vangelo, vita veramente cristiana. Cristo, che invita al banchetto eucaristico, è sempre lo stesso Cristo che esorta alla penitenza, che ripete il "Convertitevi" (*ibidem*). Senza questo costante e sempre rinnovato sforzo per la conversione, la partecipazione all'Eucaristia sarebbe priva della sua piena efficacia redentrice, verrebbe meno o, comunque, sarebbe in essa indebolita quella particolare disponibilità di rendere a Dio il sacrificio spirituale (1Pt 2,5), in cui si esprime in modo essenziale e universale la nostra partecipazione al sacerdozio di Cristo».

Queste riflessioni muovono da un rinnovato *realismo della fede*, molto lontano da un approccio meramente testuale-positivistico alla questione. *Il legame tra Eucaristia e penitenza viene nitidamente presentato come verità del rapporto tra questi due sacramenti*, ossia in termini intrinseci,¹⁷ non quale connessione di mera convenienza, stabilita da un atto della volontà e della potestà che presupporrebbe due realtà sacramentali istituite in maniera separata, ed unite non di per sé bensì sul solo piano normativo del precetto, per quanto divino quest'ultimo potesse essere. La verità essenziale sui sacramenti riguarda poi una realtà viva, la Chiesa di Cristo sorretta e guidata dallo Spirito Santo, in modo che è del tutto fuorviante considerare tale verità quale mera manifestazione del pensiero o delle pratiche empiriche dei singoli o delle comunità lungo la storia. Si può dunque applicare al nostro tema l'ottica realistica con cui il Concilio Vaticano II descrive la sacra Tradizione: «Ciò che fu trasmesso dagli Apostoli, poi, comprende tutto quanto contribuisce alla condotta santa e all'incremento della fede del Popolo di Dio. Così la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede».¹⁸

Di conseguenza, è *l'essere dello «stretto legame fra l'Eucaristia e la Penitenza»*, secondo la citata espressione di Giovanni Paolo II, *a fondare il dover essere dell'agire del cristiano in quest'ambito*, la sua intrinseca normatività, conosciuta dalla fede e sostenuta dal magistero vivo della Chiesa. In questo modo si supera ogni specie di positivismo legalistico, ivi compreso non solo quello applicato ai testi disciplinari e magisteriali, ma anche quello riguardante i testi della Scrittura e della Tradizione. La prospettiva del realismo della fede, inseparabile da quella del realismo della ragione capace di accedere all'essere, muta radicalmente il modo di concepire tutte le dimensioni norma-

¹⁷ La recente esort. ap. postsinodale *Sacramentum caritatis* di Benedetto XVI, 22 febbraio 2007, n. 20, parla di "nesso intrinseco" tra Eucaristia e sacramento della riconciliazione.

¹⁸ Cost. dogm. *Dei verbum*, n. 8b. In quest'ottica si pone A. Miralles, il quale sostiene che si tratta di una tradizione dogmatica contenuta nel deposito della predicazione apostolica (cfr. o.c., p. 836).

tive – liturgica, pastorale, morale, giuridica – dell'economia sacramentale, poiché le fonda unitariamente sulla realtà dei massimi beni visibili della comunione, i sacramenti della salvezza. Nel nostro caso poi è direttamente in gioco il nucleo stesso della vita della Chiesa e di ogni fedele su questa terra: il santissimo sacramento dell'Eucaristia.¹⁹

Giovanni Paolo II, nel suo magistero di supremo ed universale Pastore, espose con particolare insistenza, chiarezza e profondità le conseguenze normative della connessione tra Eucaristia e Penitenza. Rimane specialmente netta quella sua affermazione, risalente al 1981, cioè agli inizi del pontificato, e contenuta in un discorso rivolto proprio alla Penitenzieria Apostolica, in cui disse: «vige e vigerà sempre nella Chiesa la norma con cui il Concilio di Trento ha concretizzato la severa ammonizione dell'apostolo Paolo affermando che, al fine di una degna ricezione dell'Eucaristia, “si deve premettere la confessione dei peccati, quando uno è conscio di peccato mortale”». ²⁰ Verso la fine del suo ministero petrino, nell'enciclica *Ecclesia de Eucharistia* del 2003, egli, oltre a ricordare il Catechismo della Chiesa Cattolica²¹ e a citare testualmente le appena citate parole del discorso del 1981, ci lasciò una sorta di sintesi, in cui appare molto chiaramente l'inseparabilità tra gli aspetti dottrinali e quelli disciplinari: «L'Eucaristia e la Penitenza sono due sacramenti strettamente legati. Se l'Eucaristia rende presente il Sacrificio redentore della Croce perpetuandolo sacramentalmente, ciò significa che da essa deriva un'esigenza continua di conversione, di risposta personale all'esortazione che san Paolo rivolgeva ai cristiani di Corinto: “Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio” (2 Cor 5, 20). Se poi il cristiano ha sulla coscienza il peso di un peccato grave, allora l'itinerario di penitenza attraver-

¹⁹ Nella stessa prospettiva del realismo della fede e della ragione si collocano queste parole di Benedetto XVI circa un altro precetto riguardante la partecipazione all'Eucaristia: «Abbiamo bisogno di questo Pane per affrontare le fatiche e le stanchezze del viaggio. La Domenica, Giorno del Signore, è l'occasione propizia per attingere forza da Lui, che è il Signore della vita. Il precetto festivo non è quindi un dovere imposto dall'esterno, un peso sulle nostre spalle. Al contrario, partecipare alla Celebrazione domenicale, cibarsi del Pane eucaristico e sperimentare la comunione dei fratelli e delle sorelle in Cristo è un bisogno per il cristiano, è una gioia, così il cristiano può trovare l'energia necessaria per il cammino che dobbiamo percorrere ogni settimana. Un cammino, peraltro, non arbitrario: la strada che Dio ci indica nella sua Parola va nella direzione iscritta nell'essenza stessa dell'uomo. La Parola di Dio e la ragione vanno insieme. Seguire la Parola di Dio, andare con Cristo significa per l'uomo realizzare se stesso; smarrirla equivale a smarrire se stesso» (*Omelia nella Messa conclusiva del Congresso Eucaristico Italiano*, Bari, 29 maggio 2005).

²⁰ Discorso ai membri della Sacra Penitenzieria Apostolica e ai Penitenzieri delle Basiliche Patriarcali di Roma, 30 gennaio 1981, «AAS», 73 (1981), p. 203.

²¹ «Chi è consapevole di aver commesso un peccato grave, deve ricevere il Sacramento della Riconciliazione prima di accedere alla Comunione» (n. 1385). La frase è stata inserita senza modifiche nel *Compendio*, n. 291.

so il sacramento della Riconciliazione diventa via obbligata per accedere alla piena partecipazione al Sacrificio eucaristico». ²²

Su questi testi vorrei ora sottolineare solo due punti. Il primo concerne l'uso ripetuto dell'avverbio "sempre", il quale si giustifica unicamente se si tratta di una legge divina. Bisogna riconoscere che ciò non è stato oggetto di un pronunciamento solenne del magistero supremo né ci sembra si possa ravvisare in questo caso un'espressione del magistero ordinario ed universale d'indole definitiva e pertanto infallibile. Tuttavia, occorre ammettere che ormai l'ordinario magistero supremo pontificio ha esposto con singolare chiarezza e insistenza le basi dottrinali che permettono di sostenere con sempre più certezza la tesi della natura divina della norma, a prescindere poi dal mancato uso di espressioni tradizionali come "legge divina" o "diritto divino", e in tal modo consentono di spiegare molto meglio il carattere pacifico con cui il magistero ordinario ed universale espone l'esistenza di quest'obbligo, senza legarlo ad una positiva decisione storica della Chiesa, e la diffusa consapevolezza, almeno implicita, dell'irreformabilità di questo precetto. ²³

In secondo luogo, conviene osservare il fatto che le formulazioni riportate non rendono esplicite le eccezioni al precetto, previste dalla tradizione e recepite dal Concilio Tridentino e dai documenti posteriori. Ovviamente, ciò non vuol dire che intendano abolirle, ma a parte altre considerazioni d'indole pastorale che esporrò nella seconda parte del mio intervento, penso che queste formulazioni senza eccezioni si mettano su un piano più essenziale, contribuendo a mostrare che l'intrinseco nesso tra penitenza ed Eucaristia rimane sempre intatto, poiché, come insegnò Trento: «La contrizione talvolta può essere resa perfetta dalla carità, e riconciliare così l'uomo con Dio, prima ancora che riceva attualmente questo sacramento; tuttavia questa riconciliazione non è da attribuirsi a una contrizione priva del proposito (*votum*), incluso in essa, di ricevere il sacramento». ²⁴ Per inciso, si rende così anche patente che dalle eccezioni, poste sul piano della cronologica realizzazione possibile delle parti del sacramento della penitenza, non si può de-

²² Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17 aprile 2003, nn. 36-37, «AAS», 95 (2003), pp. 457-458. La citazione letterale è all'inizio del n. 37, p. 458.

²³ Mi pare significativo il fatto che nel citato Discorso alla Penitenziaria (cfr. nt. 17), il Papa abbia usato la frase «vige e vigerà sempre» non solo per la norma che stiamo commentando, ma anche per quella sulla necessità della confessione integra dei peccati mortali, che il Concilio di Trento qualifica espressamente come di diritto divino (cfr. sessione XIV, 25 novembre 1551, *Doctrina de sacramento paenitentiae*, cap. 5, e *Canones de sacramento paenitentiae*, can. 7, in DH, 1679-1683, e 1707).

²⁴ *Ibidem*, *Doctrina de sacramento paenitentiae*, cap. 4, in DH, 1677. Per un interessante approfondimento teologico di quest'aspetto, cfr. A. GARCÍA IBÁÑEZ, *Contrizione, confessione e comunione*, in *Rivista del Clero Italiano*, 64 (1983), pp. 668-681, specialmente pp. 671-678.

durre nessuna ragione in favore dell'indole ecclesiastica del precetto.²⁵ Nello stesso tempo, l'ordine propriamente temporale tra i due sacramenti in caso di peccato grave, ossia l'indole *previa* della confessione, non è una mera opzione disponibile per la Chiesa o per i fedeli, ma un'esigenza intrinsecamente derivante dal rapporto tra i due sacramenti, di cui si può prescindere solo in casi oggettivamente e proporzionalmente giustificati, purché rimangano sempre in salvo i riflessi pratici (contrizione perfetta che include il proposito di confessarsi quanto prima) dell'ordine ontologico tra i due sacramenti.

Prima di concludere questa prima parte, cercherò di indicare alcuni aspetti della rilevanza pastorale dell'impostazione del problema fondata sulla verità del rapporto tra questi due sacramenti.

Di fronte all'ignoranza di questo precetto, o alla sua deliberata inosservanza, diventa sempre più inadeguato reagire unicamente con la schietta affermazione della sua gravità morale. Occorre mostrare che tale gravità poggia su un suo fondamento reale, di bene soprannaturale per il fedele e per la Chiesa. In questo modo *il precetto deve apparire sempre più comprensibile, e perciò anche più amabile*. Ciò varrebbe anche qualora si trattasse di una legge meramente ecclesiastica – ipotesi che oggi mi pare assai improbabile –, poiché le leggi emanate dall'autorità gerarchica della Chiesa, nell'esercizio della sacra potestà ricevuta da Cristo e sempre allo scopo di promuovere il bene della Chiesa e la salvezza degli stessi fedeli, comportano un dovere di obbedienza la cui forza vincolante per la coscienza rimanda in definitiva allo stesso Cristo. E tale forza vincolante delle leggi ecclesiastiche è da connettere con il loro fondamento reale nelle leggi divine, poiché sono in gioco gli stessi beni salvifici la cui promozione e tutela ha sempre delle dimensioni permanenti d'indole sostanziale ed altre dimensioni contingenti ed accidentali, anch'esse necessarie per lo svolgimento storico della missione della Chiesa.

Ma il valore salvifico di una determinata norma risulta ancor più evidente se la Chiesa in realtà non fa altro che dichiarare – ovviamente sempre con delle formulazioni storiche, ma che esprimono un qualcosa di permanente ed essenziale, cioè di legge o diritto divino – le esigenze pratiche immediatamente derivanti dall'essere dei rapporti reali iscritti nell'economia sacramentale. E, come abbiamo visto, il magistero pontificio recente accoglie con grande chiarezza ed insistenza questa seconda via per spiegare il fondamento del precetto.

A mio parere, questa via, basata sul realismo della fede, risulta assai importante per saper presentare questo precetto in maniera sempre positiva ed

²⁵ Tale deduzione viene di rado esplicitata (ad. es. l'esplicita L. CHIAPPETTA, *Il Manuale del parroco. Commento giuridico-pastorale*, Roma, Ed. Dehoniane, 1997, n. 1055, p. 461), ma mi pare che sia spesso operante nell'impostazione di questa materia.

attraente. Nel suo primo Messaggio alla Penitenziaria Apostolica, Benedetto XVI segue indubbiamente quest'orientamento: «L'amore di Dio diventa qui tenerezza inaudita che si china sul peccatore per rialzarlo alla dignità perduta ed invitarlo di nuovo, riconciliato, al banchetto d'amore dell'Eucaristia, dove può tornare a cibarsi del Corpo e del Sangue di Cristo. Davanti al mistero di un amore così grande che perdona e salva senza limiti, s'impone l'esigenza di un'adeguata reciprocità in chi s'accosta a Dio per essere perdonato e santificato». ²⁶

Vi sono diversi ambiti in cui l'esistenza e la portata del dovere di confessarsi prima di ricevere la Comunione va ricordato ai fedeli: la catechesi, la predicazione, l'opportuna avvertenza in altri momenti della celebrazione liturgica quando concorrono delle circostanze che possano indurre alla sua inosservanza generalizzata, ²⁷ ecc. Anche durante il dialogo tra il penitente ed il confessore, quest'argomento può e all'occorrenza deve essere trattato quale aspetto di quella prudente ma incisiva catechesi personale che trova nella confessione una sede privilegiata. In definitiva, si tratta di *aiutare il fedele a scoprire sempre più il bene e la bellezza dell'economia sacramentale*, a percepire con la gioia della fede la necessità del perdono sacramentale nonché il suo nesso intrinseco con la santissima Eucaristia.

3. L'INTERPRETAZIONE DELLA FORMULAZIONE DEL PRECETTO NEL CANONE 916

In questa seconda parte del mio intervento, tornerò sul testo del canone 916 del Codice vigente, per analizzarne l'adeguata interpretazione. Mi concentrerò sui due requisiti previsti per poter celebrare o comunicarsi senza premettere la confessione: «vi sia una ragione grave (*adsit gravis ratio*) e manchi l'opportunità di confessarsi (*deficiat opportunitas confitendi*)».

²⁶ 23 marzo 2006.

²⁷ Benedetto XVI, nella sua esort. ap. postsinodale *Sacramentum caritatis*, si è soffermato specialmente su questo punto: «A questo proposito, vorrei richiamare l'attenzione ad un problema pastorale in cui frequentemente accade di imbattersi nel nostro tempo. Mi riferisco al fatto che in alcune circostanze, come ad esempio nelle sante Messe celebrate in occasione di matrimoni, funerali o eventi analoghi, sono presenti alla celebrazione, oltre ai fedeli praticanti, anche altri che magari da anni non si accostano all'altare, o forse si trovano in una situazione di vita che non permette l'accesso ai Sacramenti. Altre volte capita che siano presenti persone di altre confessioni cristiane o addirittura di altre religioni. Circostanze simili si verificano anche in chiese che sono meta di visitatori, soprattutto nelle grandi città d'arte. Si comprende la necessità che si trovino allora modi brevi ed incisivi per richiamare tutti al senso della comunione sacramentale e alle condizioni per la sua ricezione. Laddove vi siano situazioni in cui non sia possibile garantire la doverosa chiarezza sul significato dell'Eucaristia, si deve valutare l'opportunità di sostituire la Celebrazione eucaristica con una celebrazione della Parola di Dio (in nota cita la *Propositio* 35 del Sinodo)» (n. 50b).

Premetto che, alla luce di quanto esposto circa il fondamento del precetto, la comprensione del senso e della portata di questi casi deve prendere le mosse dall'intrinseca inseparabilità tra il sacramento della penitenza e quello dell'Eucaristia. Occorre ribadire che questi casi non costituiscono delle vere eccezioni rispetto a tale inseparabilità, bensì delle ipotesi in cui, non essendo possibile confessare prima i peccati mortali, si può accedere all'Eucaristia sulla base della sola contrizione perfetta con il proposito di confessarsi quanto prima. È vero che il nesso tra i due sacramenti non viene in tal caso visibilmente attualizzato, perché vi è solo il primo atto del penitente che non si manifesta ancora nell'ambito della celebrazione della penitenza; eppure è quel medesimo nesso, già realmente operante nell'ambito degli effetti invisibili del perdono e della grazia, ciò che fonda l'esigenza successiva visibile di confessarsi e ricevere l'assoluzione.

La formulazione dell'«eccezione» nel Codice del 1983 è stata leggermente modificata rispetto al Codice del 1917. In effetti, adesso si parla di «grave ragione» e di mancanza di «opportunità di confessarsi», anziché di «urgente necessità (*urgens necessitas*)» e di «disponibilità di confessore (*copia confessorii*)». ²⁸

Secondo alcuni autori il primo di questi cambiamenti avrebbe mitigato la disciplina precedente concernente la Comunione eucaristica dei fedeli senza previa confessione. ²⁹ Infatti, le possibili «gravi ragioni» andrebbero oltre i casi tradizionalmente previsti: pericolo di morte, rischio prossimo di profanazione delle specie eucaristiche, pericolo di scandalo o di diffamazione se non ci si comunica in una data occasione. ³⁰ L'allargamento dei casi possibili si fonderebbe specialmente sulla prassi attuale della Comunione frequente e delle esortazioni a partecipare alla Messa comunicandosi. ³¹ La determinazione di questi nuovi casi rimane però piuttosto fluida ed incerta. Come possibili gravi cause vengono menzionate ad es. «il sentirsi seriamente in imbarazzo se la comunione non viene presa» ³² oppure «il pericolo di essere

²⁸ Cfr. CIC 1917, cann. 807 e 856.

²⁹ Già durante la preparazione del CIC 1983 si avvertì la questione. Dinanzi ad alcune proposte tendenti a mantenere la formulazione del CIC 1917 per timore che quella nuova potesse dar luogo ad interpretazioni lassiste, la Commissione affermò l'equivalenza tra entrambe le formulazioni, e reputò eccessivo quel timore (cfr. *Relatio* allo *Schema* del 1980, in *Communicationes*, 15, 1983, p. 194).

³⁰ Cfr. ad es. le esposizioni di F. M. CAPPELLO, o.c., n. 441; e D. PRÜMMER, o.c., 193 b).

³¹ Cfr. G. TREVISAN, *sub can. 916*, in *Codice di Diritto Canonico Commentato*, a cura della Redazione di «Quaderni di diritto ecclesiale», Milano, Ancora, 2001, il quale segue l'esposizione di J. Manzanares, in J. MANZANARES, A. MOSTAZA, J. L. SANTOS, *Nuevo Derecho Parroquial*, Madrid, BAC, 1988, p. 205.

³² «Serious embarrassment if communion is not taken»: J. M. HUELS, *sub can. 916*, in *New Commentary on the Code of Canon Law*, commissioned by the Canon Law Society of Ameri-

sospettato dagli altri di essere colpevole di un peccato grave» o «la sofferenza o difficoltà causata dalla privazione della celebrazione della Messa o della ricezione della Comunione». ³³ Il giro soggettivistico di quest'ermeneutica del canone risulta evidente. In questo modo si arriva ad un pressoché totale svuotamento pratico del precetto: infatti, nei confronti di ogni fedele che partecipa alla Messa in cui praticamente tutti si accostano sempre alla Comunione si può facilmente ipotizzare un imbarazzo per il fatto di non comunicarsi, e tale imbarazzo è ovviamente da collegare soprattutto al sospetto degli altri fedeli circa il peccato grave come ostacolo più comune alla Comunione.

Altri autori invece sostengono che la dottrina tradizionale continua ad essere in vigore, ³⁴ essendoci stato un cambio redazionale sostanzialmente irrilevante, poiché la grave ragione si darebbe unicamente se c'è necessità urgente. ³⁵ Invece, circa i casi in cui i sacerdoti possono celebrare sembra pacifica l'interpretazione secondo cui la grave ragione equivale all'urgente necessità, ed è in funzione del bene pastorale di una comunità di fedeli che altrimenti rimarrebbe senza la Santa Messa. ³⁶

Circa l'altra condizione, è fuori discussione che la nuova espressione – «opportunità di confessarsi» – non comporti nessuna modifica del senso. Essa può soltanto contribuire a rendere più chiara nelle traduzioni la dottrina tradizionale secondo cui l'assenza di un confessore disponibile non si riferi-

ca, J. P. Beal, J. A. Coriden, T. J. Green (edd.), New York, N.Y / Mahwah, N. J, Paulist Press., 2000.

³³ «Danger that others suspect the individual to be guilty of grave sin», «hardship or difficulty incurred by the deprivation of celebrating Mass or receiving Communion»: W. H. WOESTMAN, o.m.i., *Sacraments. Initiation, Penance, Anointing of the Sick. Commentary on Canons 840-1007*, 3^a ed., Ottawa, Faculty of Canon Law – Saint Paul University, 2004, p. 144.

³⁴ Ciò è implicito ad es. nel commento di E. TEJERO, *sub. can. 916*, in *Codice di Diritto Canonico*, ed. italiana a cura di J. I. Arrieta, Roma, Coletti a San Pietro, 2004, il quale solo cita come esempi il pericolo di morte o di scandalo.

³⁵ Cfr. l'estratto della tesi dottorale diretta da E. Tejero e discussa nel 1993: M. CARDONA SORIANO, *La necesidad de confesar los pecados graves antes de comulgar*, in Facultad de Derecho Canónico - Universidad de Navarra, Cuadernos Doctorales, 12, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1994, pp. 171-231, in particolare la conclusione 14, p. 224.

³⁶ Già nel can. 807 del CIC 1917, che prevedeva qualsiasi urgente necessità, era chiaro che non si trattava solo dei casi in cui il sacerdote avesse l'obbligo di celebrare in virtù di un ufficio canonico (parroco, cappellano, ecc.), accogliendo dunque un'interpretazione larga della formula tridentina, in cui si parlava dei sacerdoti «quibus ex officio incubuerit celebrare» (cfr. sessione XIII, 11 ottobre 1551, *Decretum de ss. Eucharistia*, cap. 7, in DH, 1647). È vero che tra i moralisti tradizionali vi era poi diversità di vedute circa la casistica sulla necessità di celebrare per una determinata comunità in certe circostanze, ma la diversità di pareri veniva in pratica assai ridimensionata dalla comune considerazione del pericolo di scandalo per i fedeli o di diffamazione per il sacerdote: cfr. F. M. CAPPELLO, o.c., n. 691, 2 d); e D. PRÜMMER, o.c., n. 193 b).

sce soltanto alle ipotesi in cui egli non è fisicamente raggiungibile in tempi ragionevolmente compatibili con l'urgenza di comunicarsi, o non ha facoltà di confessare o è incapace d'intendere la lingua del penitente, ma comprende anche quei casi in cui vi sia impossibilità morale,³⁷ come può avvenire ad es. quando da una determinata confessione potrebbero seguirsi danni gravi per gli interessati³⁸ o per terzi.³⁹ Benché sia riscontrabile talvolta la stessa tendenza ad intendere questa condizione secondo l'anzidetta comprensione soggettivistica,⁴⁰ in ogni caso la rilevanza pratica di questa questione è ben più limitata rispetto a quella sulla grave ragione, in quanto presuppone l'esistenza della grave ragione, già di per sé eccezionale.

Riguardo alle due condizioni, e più in generale all'intero testo del canone, ritengo che, trattandosi di un precetto non posto ma soltanto dichiarato dalla Chiesa, le modifiche nella sua formulazione sono da intendersi come sforzi per esprimerlo meglio. L'autorità gerarchica, compresa quella suprema,

³⁷ Circa i casi di impossibilità morale, talvolta chiamati anche di "grave incomodo", ma in un senso dell'incomodo che vorrebbe sempre porsi su un piano oggettivo, cfr. F. M. CAPPELLO, *o.c.*, n. 440; e D. PRÜMMER, *o.c.*, n. 193 a). Ad alcuni, come lo stesso Cappello ed altri autori da lui citati, sembrava molto probabile che una vergogna straordinaria e veramente invincibile, come quella di una sorella che si dovesse confessare con un fratello, o di un padre con suo figlio, rientrasse tra i casi in cui il confessore poteva reputarsi moralmente inesistente. Coinciderei con questo giudizio pratico, ma non con il suo fondamento, che collocherei piuttosto nell'ambito dei problemi oggettivi inerenti ai rapporti preesistenti tra penitente e confessore (cfr. *infra*, nt. 36). Altrimenti vi è il rischio di imboccare una strada soggettivistica, come quella che alcuni autori seguono nell'intendere la gravità della ragione di cui all'attuale can. 916.

³⁸ Ciò può verificarsi ad es. quando esista una peculiare relazione previa (di famiglia, di subordinazione, ecc.) tra il penitente e il confessore, la quale, fermo restando il gravissimo obbligo del sigillo sacramentale, renda comunque sconsigliabile la manifestazione di un determinato peccato grave davanti a quel confessore con cui si è in relazione (e davanti al quale non sarebbe normalmente possibile mantenere l'anonimato), poiché tale confessione potrebbe influenzare negativamente, sia pure in modo inconscio, il modo di vivere la relazione preesistente.

³⁹ Rientra in quest'ultima fattispecie il caso dell'impossibilità di confessare un peccato senza che vi sia grave pericolo di far conoscere al confessore il nome del complice, purché sia ragionevolmente prevedibile che da tale rivelazione potrebbero derivare danni gravi per il complice, dovuti a un atteggiamento negativo, anche inconsapevole, del confessore nei suoi confronti (e ciò senza ipotizzare nessuna violazione del sigillo sacramentale). Questa ipotesi si può verificare unicamente in situazioni assai eccezionali, ad es. quando esiste una peculiare relazione (di famiglia, di lavoro, ecc.) tra il complice e il confessore. Di conseguenza, non può estendersi alla rivelazione necessaria del complice che avviene nella confessione di quei peccati che implicano di per sé un rapporto con una determinata persona (ad es. tra fidanzati o tra coniugi, quando il confessore conosce personalmente il penitente), e dalla cui conoscenza da parte del confessore non può prevedersi nessun danno grave per il complice.

⁴⁰ Ad es. J. M. HUELS usa lo stesso termine «embarrassment» (imbarazzo, da intendersi come stato d'animo) per descrivere il caso in cui mancherebbe l'opportunità di confessarsi perché è solo disponibile un confessore personalmente conosciuto dal penitente e a cui quest'ultimo non potrebbe ricorrere senza provare imbarazzo (cfr. *loc. cit.*).

non è abilitata invece a mutare in nessun modo questo precetto nella sua sostanza permanente. Certamente tale sostanza si presenta volta per volta sotto la veste di formulazioni storiche, ma queste formulazioni non vertono su aspetti contingenti, d'indole meramente disciplinare, ma dichiarano una disciplina che è inseparabile dalla dottrina della fede.

Questo è il motivo di fondo per cui mi pare che, nell'ambito di questa legge, sia indubbia l'equivalenza della "grave ragione" e dell'"urgente necessità". La giustificazione di queste ipotesi non dipende da una decisione del legislatore, per quanto ragionevole essa possa essere, bensì dal verificarsi di situazioni in cui è di per sé legittimo anticipare la celebrazione o la Comunione rispetto al momento della celebrazione del sacramento della penitenza.

Ma quando si rende legittima tale anticipazione? La casistica tradizionale ha certo una sua utilità nei giudizi morali, perché è una sorta di condensato di saggezza che viene tramandato per illuminare il proprio giudizio prudenziale. In questo senso, senza voler erigere tale casistica a regola assoluta – come se si potesse fare a meno del giudizio prudenziale, e dimenticando inoltre che all'interno della stessa casistica esistevano situazioni in cui non vi era unanimità tra i *probati auctores* – essa offre un valido punto di partenza, in quanto riflette una lunga esperienza pastorale. Nello stesso tempo, conviene sempre interrogarsi sul perché delle soluzioni adottate, sia per poter applicarle meglio in pratica, sia per considerare le eventuali ripercussioni dei cambiamenti delle circostanze storiche.

La casistica ricevuta insegna anzitutto qualcosa di molto istruttivo per la pratica: vi è una chiara differenza tra la frequenza con cui possono verificarsi le gravi ragioni che rendono lecita la Comunione senza confessione per qualsiasi fedele, e la frequenza, assai più consistente, delle gravi ragioni per la celebrazione eucaristica da parte del sacerdote. Questa differenza deriva dal fatto che la celebrazione è ministero esercitato per gli altri, ed è proprio il bene pastorale degli altri ciò che più abitualmente si configura come urgente necessità. Non è casuale il fatto che l'unico esempio esplicitamente contemplato dal Concilio di Trento fosse proprio quello del sacerdote che deve celebrare.⁴¹

Abbiamo così trovato un bene oggettivo, quello dell'esercizio del ministero sacerdotale nel Sacrificio eucaristico, quale vera causa urgente che giustifica il lasciare per dopo la dovuta riconciliazione sacramentale. Anche nelle altre ipotesi previste negli elenchi tradizionali, e al di là delle differenze minori che si riscontrano tra i vari autori, si nota invariabilmente l'esistenza di un bene di grande valore che è in gioco. Tale bene può essere la salvezza eterna del fedele che si comunica (in pericolo di morte), la somma riverenza

⁴¹ Cfr. sessione XIII, 11 ottobre 1551, *Decretum de ss. Eucharistia*, cap. 7, in DH, 1647.

dovuta al Santissimo Sacramento (nel pericolo di profanazione delle specie sacramentali), qualche altro bene dovuto secondo giustizia alla persona (come la buona fama, quando vi è il rischio di diffamazione), oppure il bene della salvezza degli altri (messo a repentaglio da possibili scandali, nel senso proprio e tradizionale di comportamenti che oggettivamente danno cattivo esempio).

Solo l'esistenza di beni di questa entità, tutti in fin dei conti legati al bene soprannaturale della salvezza propria o altrui oppure al bene comune della Chiesa,⁴² e messi in grave pericolo dall'omissione della celebrazione o della Comunione, può giustificare il posticipare la confessione che, nel contempo, risulta fisicamente o moralmente impossibile.

D'altra parte, è doveroso chiedersi se l'attuale diffondersi della Comunione più frequente, con la tendenza a comunicarsi ogniqualvolta si partecipa alla celebrazione eucaristica, possa o meno considerarsi un motivo per ampliare la casistica tradizionale. Sembrerebbe in effetti che, una volta introdotta tale prassi in una determinata comunità, il fedele che abitualmente la segue troverebbe serie difficoltà per non comunicarsi qualora avesse coscienza di un peccato grave, venendosi a configurare una situazione simile a quelle, tradizionalmente previste, di pericolo di diffamazione o di scandalo.

Prima però di accettare quest'impostazione occorre domandarsi se sia legittima la prassi descritta. Proprio alla luce del precetto che stiamo trattando risulta chiaro che non lo è. Tale prassi presuppone di fatto l'oblio o una grave trascuratezza sia da parte dei fedeli che da parte dei Pastori circa lo stesso sacramento della penitenza, e può comportare anche l'idea secondo cui i peccati gravi sarebbero qualcosa di molto eccezionale nella vita della maggioranza dei fedeli. Ma in realtà non è cambiata la fragilità della nostra condizione umana, e nemmeno si può ipotizzare su questa terra una Chiesa composta unicamente da coloro che non commettono peccati mortali. D'altra parte, occorre ribadire che la Comunione non è necessaria in ogni Messa,⁴³ e che oltre all'aver commesso peccato grave ci possono essere al-

⁴² Anche il bene della buona fama, di per sé naturale, è da vedere qui nel suo inserimento nella Chiesa, all'interno della quale ha un'importanza straordinaria per lo svolgimento della missione del fedele e della Chiesa in quanto istituzione.

⁴³ Benedetto XVI, nell'esort. ap. postsinodale *Sacramentum caritatis*, cit., afferma in proposito: «Senza dubbio, la piena partecipazione all'Eucaristia si ha quando ci si accosta anche personalmente all'altare per ricevere la Comunione. Tuttavia, si deve fare attenzione a che questa giusta affermazione non introduca un certo automatismo tra i fedeli, quasi che per il solo fatto di trovarsi in chiesa durante la liturgia si abbia il diritto o forse anche il dovere di accostarsi alla Mensa eucaristica. Anche quando non è possibile accostarsi alla comunione sacramentale, la partecipazione alla santa Messa rimane necessaria, valida, significativa e fruttuosa» (n. 55b).

tri motivi per non comunicarsi.⁴⁴ Di conseguenza, per configurare un vero pericolo di diffamazione o di scandalo ci devono essere circostanze davvero eccezionali.⁴⁵

Se si cerca di legittimare, o non si combatte seriamente, una prassi secondo cui la Comunione senza confessione previa dei peccati gravi sarebbe la regola comune, senza gravi ragioni proporzionate, si compie una grave ingiustizia nei confronti dei fedeli coinvolti, sia come singoli che come comunità. Infatti, oltre ai danni più gravi inerenti alla privazione dal sacramento della penitenza e dalla preparazione necessaria per ricevere l'Eucaristia, viene a mancare di fatto la dovuta libertà di ogni fedele per decidere personalmente se accostarsi o meno alla sacra Comunione,⁴⁶ dal momento che ogni sua omissione induce a pensare che sia accaduto qualcosa di molto eccezionale (anche perché si perde o si confonde la stessa nozione di peccato grave). Si configura in questo modo una doppia ingiustizia: quella di indurre a comunicarsi senza la necessaria preparazione sacramentale, e quella di alimentare giudizi o sospetti temerari.

La saggezza pastorale della Chiesa si esprime invece nella semplice formulazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (n. 1385) e del suo *Compendio*: «Chi è consapevole di aver commesso un peccato grave, deve ricevere il Sacramento della Riconciliazione prima di accedere alla Comunione» (n. 291). Questa presentazione del precetto, senza l'esplicita previsione delle varie modalità per il suo adempimento nel tempo, oltre ad enunciare in modo netto e chiaro l'intrinseca inseparabilità tra questi due sacramenti, evita ogni ermeneutica fuorviante, che pretenda di trasformare in modalità ordinaria

⁴⁴ Tali motivi possono essere svariati: mancanza del dovuto digiuno eucaristico, l'essersi già comunicato in un'altra Messa non volendo liberamente fare uso della facoltà di comunicarsi nella seconda Messa a cui si partecipa, il trovarsi in una situazione soggettiva (ad es. di dubbio più o meno fondato su un peccato grave) in cui il fedele non si ritiene adeguatamente disposto e preferisce confessarsi prima anche laddove non avrebbe l'obbligo stretto di farlo, ecc.

⁴⁵ Gli autori mettevano l'esempio di chi sta già nella fila per comunicarsi e proprio in quel momento si ricorda di aver commesso un peccato mortale, non potendosi ritirare senza pericolo per la sua buona fama. Non escluderei altre situazioni, come quella in cui l'omissione della Comunione da parte di chi è conosciuto come un fervente cattolico potesse risultare gravemente strana, ed ingenerare di fatto gravi sospetti, in alcune celebrazioni specialmente significative (come matrimoni, funerali, prime Comunioni, di altri fedeli con cui si ha un legame molto stretto). Certamente il fedele è tenuto ad adoperarsi seriamente per la confessione previa, ma in alcuni casi ciò può risultare effettivamente impossibile, specialmente laddove i confessori siano difficilmente reperibili. In ogni caso, deve mantenersi l'indole davvero eccezionale di questi casi, legati al rischio in cui versa un bene soprannaturale oggettivo di grande valore.

⁴⁶ Questa libertà deve essere sempre rispettata anche esternamente da tutti coloro che prendono parte alla celebrazione liturgica, evitando ad es. un ordine prestabilito nella distribuzione della Comunione che possa costringere qualche fedele a comunicarsi senza piena libertà.

ciò che è e deve rimanere del tutto eccezionale. Nella pratica pastorale ordinaria, anche nell'ambito del ministero della penitenza, occorre porsi in sintonia con il magistero della Chiesa in questa materia, evitando di strumentalizzare una rigorosa casistica eccezionale per fini del tutto incompatibili con la dottrina e la disciplina certa della Chiesa. Ciò non toglie che all'occorrenza si cerchi di illuminare la coscienza dei fedeli rispetto al vero senso e portata di tali eccezioni. Ma in ogni caso si dovrà porre l'accento sulla sussistente necessità di confessarsi quanto prima.⁴⁷ In questo modo si potrà cogliere l'intima unità dell'intera formulazione del can. 916, quale dichiarazione del legame intrinseco tra i sacramenti della penitenza e dell'Eucaristia.

⁴⁷ L'attuale can. 916 applica il «quanto prima (*quam primum*)» a tutti i fedeli, e non solo ai sacerdoti celebranti, come invece era previsto nel combinato disposto dei can. 807 e 856 del CIC 1917. A mio parere, ciò conferma che tale premura nell'accedere alla riconciliazione sacramentale non sia da ritenersi un obbligo aggiuntivo meramente ecclesiastico, posto come si pensava normalmente prima per garantire il non ripetersi di situazioni analoghe nel ministero, ma costituisce un'intrinseca esigenza derivante dall'essere di questi sacramenti. Perciò, mi pare che non abbia troppo senso il tentativo di quantificare tale termine (secondo l'opinione tradizionale prevalente, ci si doveva confessare entro tre giorni); è meglio lasciarlo indeterminato, insistendo sul fatto che esiste il grave dovere di confessarsi non appena sia ragionevolmente possibile, senza rimandi ingiustificati ma anche senza preoccupazioni scrupolose.