

La penitenza cristiana nel NT

7. Osservazioni conclusive

a) Il N.T. conosce una «penitenza» o una «conversione» dei *cristiani*. Senza dubbio, essa non è «fondamentale» come la *metánoia* battesimale, la quale anzi, per sé, dovrebbe rappresentare un atteggiamento spirituale definitivo in perfetta coerenza col quale dovrebbe svilupparsi tutta la susseguente esistenza cristiana. Sotto questo aspetto, si potrebbe dire che per il N.T. se la vita del cristiano per un verso è la «conversione» iniziale che continua, per l'altro verso essa è piuttosto una esistenza che «*si è convertita*» e in quanto tale non dovrebbe aver bisogno più di una nuova «conversione».

80. «Se si trovasse in peccato».

Del resto, l'evento battesimale — a cui ha condotto appunto la *metánoia* —, in quanto partecipazione alla morte-risurrezione di Cristo e «nuova» nascita e «comunione» con Dio, pone in una situazione di intrinseca oggettiva incompatibilità con tutto ciò che è «peccato» e «mondo».

Che senso avrebbe perciò, in linea di diritto, parlare di un «cristiano» che «si converte» se non supporre negata quella incompatibilità o accettare di affermare una contraddizione in atto? (Cfr. Mt 13,24-30.36-43).

b) Tuttavia rimane il fatto ed il problema del peccato nei cristiani. La spiegazione va radicalmente cercata nella situazione di precarietà e di tensione propria del «tempo della Chiesa» che è già «escatologica» pur non essendolo in maniera definitiva.

Questa situazione è tale per cui, di fronte alla «tentazione» che si origina dalle situazioni esterne («il mondo») e dall'interno stesso dell'uomo (Rm 7-8, per esempio; Gc) e che suppone e rivela la sua condizione di non totale «liberazione» e «spiritualizzazione», il cristiano può recedere dalla «primitiva carità» o addirittura tornare a vivere in maniera precristiana, «giudaizzando» o comportandosi come i pagani.

Il N.T., e particolarmente san Paolo, conoscono infatti e presentano — senza alcuna sistematicità — questi comportamenti: sono i cosiddetti «cataloghi dei vizi» che i diversi autori neotestamentari stigmatizzano appunto presso i cristiani come incompatibili con la «novità» cristiana.

Per una presentazione complessiva è comodo rinviare a C. Vogel⁸¹ (la catalogazione si allarga anche a comprendere la cosiddetta «letteratura apostolica»).

I testi a cui si rimanda sono: Mt 15,19; Lc 7,21; Lc 18,11; Col 3,5; Rm 1,29; 13,13; 16,17; Gal 5,20; 1 Cor 6,9; 5,10; 2 Cor 12,20; Ef 4,19; 1 Tm 1,10; 3,2; 1 Ts 4,5; 1 Pt 2,1; 4,3; 2 Pt 2,18; Tt 3,3; Gc 3,16; Fil 2,3; Ap 9,21 (21,8; 22,15).

Tenendo conto anche della prima letteratura giudeo-cristiana, fino ad Ignazio, C. Vogel ritiene di poter concludere il suo inventario collocando i diversi vizi nel seguente ordine decrescente «secondo che questi occupano un posto più o meno importante nei testi». ⁸²

1. Impurità (adulterio, fornicazione, pederastia, concupiscenza, parole disoneste).
2. Uccisione (omicidio, parricidio, matricidio).
3. Idolatria.
4. Magia.
5. Avarizia.
6. Furto.
7. Invidia (gelosia, avidità, amore della vana gloria, odio).
8. Menzogna (falsa testimonianza, spergiuro, ipocrisia, calunnia).
9. Cattiveria (collera, insubordinazione, litigio, perversità, cattivo carattere, maldicenza, ingiuria, ingiustizia, raggio).
10. Orgoglio (ambizione, vanità, arroganza).
11. Incostanza.
12. Ubriachezza e intemperanza.

A questo proposito si osservi:

La già ricordata mancanza di sistematicità vieta, tra l'altro, di far corrispondere simmetricamente al quadro dell'ordine dei vizi sopra presentato un quadro delle «virtù».

Così dalla notevole insistenza sul vizio di impurità, non è legittimo dedurre che per il N.T. la «purezza» sarebbe la virtù fondamentale del cristiano (per i cataloghi delle virtù C. Vogel rimanda a: Gal 5,22; Col 3,12; Ef 4,23-32; Fil 2,1; 1 Tm 6,11; 2 Tm 2,22; Tt 1,8; 2,3; 3,1; 1 Pt 3,8; 2 Pt 1,5).

— In quanto si riferiscono alle comunità cristiane concrete i cataloghi dei vizi hanno di mira

«la difficoltà proprie a tale o tal altra Chiesa, e precisano le regole di esclusione dal regno dei cieli: in quest'ultimo caso, sono sottolineati soprattutto i peccati contro la sessualità e contro la carità fraterna». ⁸³

Essi rispondono dunque a dei concreti problemi di educazione cristiana (cfr. Lettere Pastorali) ⁸⁴ discernendo — negativamente — per le diverse comunità taluni comportamenti tipici, maggiormente in contrasto con la vita di un battezzato (che non sia ancora venuto me-

81. C. VOGEL, *Le péché et la pénitence. Aperçu sur l'évolution historique de la discipline pénitentielle dans l'Eglise latine*, in *Pastorale du péché*, Paris 1961, 150-158.

82. *Ibid.*, 158.

83. C. SPICQ, *Théologie Morale du N.T.*, I, Paris 1965, 192.

84. Su questo tema, si può vedere, in generale C. SPICQ, *Théologie Morale...*, II, *op. cit.*, 566-622.

no per ipotesi alla sua fede seguendo dottrine erranee o, addirittura, apostatando).

— In prima apparenza, questo discorso neotestamentario si pone in termini totalmente oggettivi; nel contesto concreto della vita della Chiesa quei determinati comportamenti vengono giudicati come profondamente incompatibili con l'esistenza cristiana e con la vita della comunità.

Bisogna riconoscere che, come già nell'A.T., gli autori del N.T. manifestano una certa imprecisione di analisi dell'atto peccaminoso in quanto proveniente da un soggetto umano concreto.

Non resta però meno vero che in essi si accentua il carattere di interiorità del comportamento morale, e si riprende comunque «la distinzione dell'Antica Alleanza tra peccati gravi e peccati lievi, ma senza disporre di un vocabolario migliore». ⁸⁵ Un ventaglio molto complesso di possibilità può collocarsi tra un comportamento peccaminoso assunto «per ignoranza» e quello in cui si esprime una «amoralità lucida», un rifiuto volontario e consapevole della luce e della verità, fino alla apostasia volontaria. ⁸⁶

c) La presenza di peccatori nella comunità cristiana non pone propriamente un problema di «remissibilità» dei loro peccati, relativamente a Dio e a Gesù Cristo, nonostante la presenza di testi a prima vista difficili, come il *logion* sulla bestemmia contro lo Spirito, o i passi celebri della Lettera agli Ebrei.

Né, infatti, propriamente parlando il peccato (come il demonio e ciò che col peccato si allea) è per principio più forte di Dio e intrinsecamente invincibile da lui; né la Nuova Alleanza instaurata nel sangue di Cristo come vera remissione del peccato riduce la propria efficacia per l'uomo al solo momento della *metánoia* battesimale. Tutto ciò sembra inaudito per il N.T., dove invece la «pazienza» di Dio chiama tutti, anche i cristiani peccatori, alla *metánoia* (2 Pt 3,9); dove il Padre celeste è in misericordiosa ricerca dei «piccoli» che si sviano (Mt 18); dove il Figlio dell'uomo ha l'*exousía* sul peccato (Mt 9) e il suo sangue ha un illimitato potere di purificazione (Eb), «non solo per i nostri peccati, ma anche per quelli del mondo intero» (1 Gv 2,2).

Sia nell'A.T. che nel N.T. Dio è dunque uno che chiama al «penti-

mento» il suo popolo: il peccato dei cristiani non induce, non deve indurre alcuna modifica nell'immagine del Dio Salvatore, come fosse Colui che «perdona» o «può perdonare» una sola volta. In caso diverso, oltretutto, non avrebbe più alcun senso l'imitazione cristiana dell'*agape* divina, in quanto chiamata ad esprimersi nel perdono fraterno fino a settanta volte sette (Mt 18).

Con questo non si vuol dire neppure che Dio sia uno che perdoni comunque, a tutti i costi: come se il peccato fosse un fatto meccanico, o fisico, e non esprimesse invece una libertà e una responsabilità. Così, come l'A.T. conosce un peccato compiuto «a mano levata» contro Dio, il N.T. conosce l'indurimento del cuore, il peccato compiuto *ekousíos*, che può condurre fino alla separazione definitiva da Dio. ⁸⁷

d) Diversamente, invece, il caso si presenta per la comunità cristiana: entro quali limiti essa può conservare nel suo ambito un battezzato peccatore?

Gioverà richiamare anzitutto che il problema così posto ha già probabilmente una sua prima specificazione, tenendo conto di quanto si è detto in b), sui diversi tipi di peccatori:

«ciascun (cristiano) è come un ferito, un malato o, meglio, un convalescente che deve impiegare le forze nuove di cui dispone per portare a termine la propria liberazione dall'*amartía* [...] Si comprende che la riuscita non possa essere continua e totale. Ci sono cadute e ricadute. Nella misura in cui si continua "a compiacersi nella legge di Dio" [...] non sono che colpe isolate e senza perversità [...] e si conserva la vita eterna». ⁸⁸

Non è dunque a questo livello, probabilmente, che il cristiano «peccatore» crea un problema alla comunità, nella quale — a quanto sembra — tutti sono invitati non solo a riconoscersi interiormente peccatori, ma a «confessarsi» tali (1 Gv 1-2; Gc 5) e a «pregare» per la «liberazione dal male» (Mt 6) o per la vicendevole «guarigione» (Gc 5). Di qui viene per tutti la facilità a portare vicendevolmente il proprio fardello, in umiltà (Gal 6,1-6).

Propriamente, invece, il problema si pone per quei casi in cui l'essere peccatore, sempre per un cristiano, significa concretamente rientrare — con o senza ostinazione — in una o in diverse categorie ri-

85. *Ibid.*, I, op. cit., 193-194.

86. *Ibid.*

87. Si vedano indicazioni in C. SPICQ, *Théologie morale...*, I, op. cit., 192-199.

88. *Ibid.*, 198.

chiamate nei cosiddetti «cataloghi dei vizi». Sotto il profilo pastorale, sembra si debba dire che la cosa sentita come veramente essenziale nel N.T. è che simili «fratelli» giungano sinceramente ed umilmente alla *metánoia*. Questo, si può dire, è il dovere fondamentale del cristiano peccatore e tutta la comunità si incarica di aiutarlo a compierlo. Essa lo fa attraverso una correzione fraterna sempre più pressante, che non esclude anche delle prese di posizione severe (Mt 18; Paolo), e la preghiera (Mt 18,19-20, forse; 1 Gv 5).

In questo suo compito caritatevole, la comunità cristiana cerca — come Dio e Cristo — la salvezza del peccatore (Mt 18) e lo tratta «non come un nemico, ma come un fratello» (2 Ts 3,15; 2 Cor 7), «rattristandolo» anche — se è il caso — ma per poter gioire con lui, ove questa tristezza sia e si dimostri concretamente «secondo Dio» (2 Cor 7; cfr. Gc 4,8-10; Gv 19). Vi è insomma una «intolleranza» del peccatore da parte della comunità cristiana che, ricalcando quella stessa di Dio, la spinge a fare tutto il possibile perché egli non sia più peccatore, ma «si converta» o «si penta», e abbia la vita (1 Gv 5). L'intolleranza del peccatore è per «guadagnare» il fratello (Mt 18,15; cfr. pure la finale di Gc 5,19-20).

L'intolleranza può invece (o deve) giungere all'esclusione (anche radicale) *là dove il peccatore nella sua ostinazione rende in qualche modo stabile la propria incompatibilità con la comunità, che deve anche difendersene*.

Messo «fuori dalla Chiesa» (2 Gv); «consegnato a Satana» (Paolo); non considerato nella preghiera della comunità e dei singoli (1 Gv 5; cfr. Gv 17,9): per chi, come gli autori del N.T., e particolarmente Paolo e Giovanni, ha il senso della Chiesa come mistero dell'alleanza — e quindi della salvezza — definitiva, ciò acquista un significato particolarmente pregnante.

L'accento, tuttavia, cade soprattutto sulla incompatibilità delle situazioni, e il problema della salvezza eterna di questi peccatori rimane impregiudicato.

Il mistero del Dio salvatore, per il quale in linea di principio non si dà peccato irremissibile, non viene compromesso neppure in questi casi di estrema gravità. E nulla fa pensare che nel caso — pure estremamente difficile — di una *metánoia*, la Chiesa respingerebbe codesti «convertiti»; un simile comportamento sembra invece in contrasto con la preoccupazione di salvezza da cui la comunità deve lasciarsi do-

minare, sull'esempio di Cristo, nei confronti dei suoi membri peccatori.

e) Nel quadro sopra descritto, si colloca anche la presenza e l'azione dell'apostolo, e in genere di chi ha responsabilità nella comunità cristiana (cfr. Pastoralì). Le linee di condotta appena presentate valgono certamente anche per costoro, a cui è particolarmente richiamato che essi devono continuare l'umile servizio del Figlio dell'uomo «venuto a dare la vita in riscatto» (Mt 20,25-28) o per la «purificazione» dai peccati (Gv 13; cfr. Eb e 1 Gv 1-2).

In particolare evidenza appare qui l'aspetto esortativo, dominato — come sembra in Paolo, 2 Cor 5 — dalla coscienza di dover annunciare il mistero della «riconciliazione».

L'invito alla *metánoia* mediante l'esortazione o il rimprovero è comunque un fatto corrente: si pensi a 1 e 2 Corinti; alle Pastoralì; a Giacomo, 2 Pietro, Giuda; all'Apocalisse. In questa azione, l'apostolo o il capo della comunità, mentre non trascura la preoccupazione della «salvezza» del peccatore, è mosso pure dalla responsabilità nei confronti della sua Chiesa, dove la permanenza di determinati peccatori può compromettere l'autenticità della fede e del comportamento cristiano.

Così, se la responsabilità di giungere fino all'esclusione dalla Chiesa grava su tutti i componenti della comunità (cfr. 1 Cor 5, particolarmente; ma anche più o meno direttamente: 1 Gv 5; 2 Gv 10; Gd vv. 22-23; Ap), grava soprattutto su chi ne è a capo o sull'apostolo (si veda soprattutto il comportamento personale di Paolo, e quello suggerito a Timoteo e a Tito). Egli ritiene anzi suo compito richiamare la comunità a questo preciso dovere.

f) Tutto codesto complesso atteggiamento della comunità cristiana (nei suoi membri in genere, negli apostoli, nei responsabili) di fronte ai cristiani «peccatori» presenta delle analogie con il comportamento delle comunità giudaiche contemporanee, ma non diventa comprensibile se si prescinde dalla coscienza che le Chiese hanno del loro rapporto, tramite particolarmente gli apostoli (1 Gv 1,2-3), con Cristo Risorto. La coscienza della continuità della Chiesa con Cristo è infatti un dato comunemente affermato nel N.T. (si pensi al Vangelo di Matteo, a Luca, a Giovanni, all'Apocalisse; al tema della Chiesa come «corpo» e «pienezza» di Cristo in Paolo): Cristo vive, è presen-

te, si esprime nella Chiesa attraverso il dono e l'azione del suo Spirito, che «crea» gli apostoli (Pentecoste; Gv 20) e articola la comunità. Per questo, il tempo della Chiesa, come realizzazione della Nuova Alleanza, è anche il tempo per eccellenza della remissione dei peccati (At 2; Eb 7-10): dove cioè pienamente si rivela l'*exousia* che il Figlio dell'uomo ha sul peccato, dopo aver offerto se stesso come «espiiazione» (Eb), «propiziazione» (Rm 3; Gv 2), «riscatto» (Mt 20,25-28) per i peccati del mondo (Gv 1,29), realizzando la figura del «servo».

Tale *exousia* del Risorto, che — come si è detto — coincide col dono dello Spirito, si esprime ed opera nel *kérygma* che conduce alla *metánoia* (cfr. At) e nel battesimo, ma non è per principio limitata a questo. Se il tema di *Cristo medico* può assumere nei sinottici (particolarmente in Mt 9,1-8; Lc 10,25-37) un riferimento ecclesiologico, ed essere letto come segno della «guarigione» spirituale dal peccato operata nella Chiesa, avremmo in proposito un richiamo suggestivo.

Matteo e Giovanni, hanno dato esplicito rilievo a questo aspetto della missione apostolica: dove cioè, la pienezza del «potere» e della «missione» di Cristo, confidata agli apostoli, riguarda anche il peccato e i peccatori nella Chiesa. Essi hanno un potere di «legare e sciogliere» (Mt) e di «perdonare o rimettere i peccati» (Gv), non solo nel senso di ammettere o non ammettere nella Chiesa (verificando la realtà della *metánoia* per il battesimo), ma anche relativamente a coloro che già «si fossero aggiunti ai credenti» (per Matteo ciò sembra apparire con evidenza dal contesto ecclesiologico; per Giovanni ciò può risultare dal riferimento a Matteo e dall'interpretazione penitenziale del cap. 13).

Alla luce di quanto si è detto precedentemente, «legare» e «ritenere» diventano anche *in concreto* equivalenti a giudicare incompatibile con la «novità» della comunità cristiana un determinato comportamento peccaminoso ed espellere dalla comunità colui che ne è responsabile. Viceversa, «sciogliere» o «perdonare» significherebbe *in concreto* riconoscere l'autenticità della *metánoia* per la quale ci si è adoperati col consiglio, con la correzione, con la preghiera.

Ma come soltanto nella potenza dello Spirito di Cristo, in definitiva, si accresce la comunità della Chiesa (cfr. At), così soltanto nello Spirito si può operare un simile «giudizio» (Gv 20). È del resto, precisamente nello Spirito Santo che il Figlio dell'uomo va attuando, già ora nel tempo della Chiesa, la sua missione di giudice escatologico

(Gv). Ora tale «giudizio» non riguarda soltanto «quelli di fuori»: si riferisce a tutti, anche ai cristiani (cfr. 2 Pt; Gc; Gd) e alle chiese (Ap).

Dovrebbe illuminarsi in tal modo la corrispondenza-solidarietà affermata sia in Matteo che in Giovanni tra il comportamento apostolico e il comportamento divino: *nel senso che nell'azione apostolica nei confronti del cristiano peccatore si esprime un aspetto dell'azione dello Spirito di Cristo che edifica la Chiesa e perciò la salva e la giudica*.

Si noti però che il «giudizio» divino è per se stesso un atto salvifico, che suscita e sostiene la speranza, perché ordinato ad esprimersi come vittoria sul peccato e ciò che vi si connette; e solo secondariamente assume un significato di condanna, per coloro che non vogliono accoglierlo. Così, la «natura» del giudizio apostolico sui peccatori non sarà quella di potersi esercitare indifferentemente in un senso o nell'altro. *Come tale, infatti, esso è ordinato a realizzarsi nel senso della salvezza*; anche se — al limite — constatando l'ostinazione del peccatore, *deve* dichiarare per fedeltà allo Spirito di Cristo che un simile atteggiamento spirituale (come è dato all'uomo di raggiungerlo) è incompatibile con la sua permanenza nella Chiesa. Finché tale atteggiamento persiste.

Si potrebbe anche dire: come l'evento battesimale si realizza quando il battesimo è dato a colui che si converte, non quando gli viene negato per l'insufficienza delle disposizioni, così il «giudizio penitenziale» si attua nella sua natura salvifica quando il cristiano «peccatore» che compie la sua *metánoia* e si «converte», viene riaccolto nella Chiesa.

Come abbiamo ripetuto, è difficile per noi rappresentarci la situazione in cui un cristiano peccatore, respinto dalla Chiesa, viene a trovarsi: certo, non è già nella dannazione, ma la sua situazione è molto preoccupante, precisamente in ragione della sua ostinazione. In tal senso, essa può apparire (1 Gv) come il preludio della «iniquità» escatologica; e la malattia (1 Cor 5 e 11) o la morte (At 5) che la possono accompagnare ne divengono come il segno impressionante.

g) Da questa presentazione del giudizio penitenziale può venire facilmente una domanda: tale giudizio si riduce forse ad un semplice discernimento, nello Spirito, di diverse situazioni morali? Più precisamente: «discernendo» nello Spirito l'autenticità della *metánoia* del cristiano peccatore, l'apostolo o chi ne partecipa i poteri e l'intera comunità esprimono il compiersi di un evento salvifico nei confronti del

peccatore stesso, oppure tale evento è già tutto dato nella trasformazione interiore di colui che si converte? Ovviamente, il problema non si pone con esclusività per il caso della penitenza cristiana: esso può riguardare per sé tutti i «sacramenti», a cominciare dal battesimo; anzi, più a monte, dovrebbe riguardare la stessa realtà della Chiesa (istituzione o spirito?).

La risposta starà sempre nel non assolutizzare il dualismo che può apparire dalla descrizione, per *cogliere invece l'unità dell'azione dello Spirito di Gesù Cristo che si esprime* — per limitarci ora al nostro caso — *nell'evento del peccatore pentito che viene accolto nella Chiesa*. Il peccato lo aveva posto, in una certa misura peraltro molto reale, «fuori» dalla Chiesa; ora vi viene reintegrato: la struttura del «perdono» che non è un fatto verbale, o giuridico, ma creativo, include la *metánoia*. I due piani possono essere colti come distinti e convergenti, al limite si potrebbe anche pensare ad un adeguamento che non si compie (cfr. il caso più generale dell'appartenenza alla Chiesa: questo ne sarebbe appunto un aspetto). Ma neppure l'oscurità di tale possibile fatto, che in sé rimane contingente, deve interferire sull'unità dell'affermazione di diritto.

Così non si svuota di contenuto né l'affermazione che la *metánoia* suscitata dallo Spirito Santo riporta il peccatore alla Chiesa, né l'affermazione che tale reintegrazione è operata dal «giudizio» della Chiesa, che è pure espressione dello Spirito di Cristo. In questa azione sta propriamente il *mistero* della penitenza cristiana.

b) è stata richiamata in precedenza la profonda consonanza nella prassi penitenziale del N.T., tra i responsabili della comunità e la comunità stessa: è un gesto che interessa tutti i membri della comunità, anche se particolarmente coloro che ne sono responsabili.

Questo pone il problema se ed in che misura eventualmente la partecipazione «apostolica» al potere di Cristo nei confronti dei cristiani peccatori passi in tutta la Chiesa che su di essi è «fondata». La questione è evidentemente generale e si riconduce alla interpretazione della «apostolicità» della Chiesa. H. Küng⁸⁹ ha riproposto con forza anche a proposito della penitenza nella Chiesa, il principio della priorità della «comunità» sui «ministeri». Tutta la comunità, si do-

vrebbe dire conseguentemente, perdona i peccati o respinge dal suo seno il peccatore; pur essendovi in essa un «ministero di riconciliazione».

L'ipotesi merita certamente di essere considerata con attenzione, pur senza rinunciare ad un debito vaglio critico sia in sede esegetico-storica, sia in sede propriamente teologica. Da un punto di vista cattolico, ciò che non sembra rinunciabile assumendo queste prospettive, è l'affermazione della necessità del riferimento della comunità e dei singoli membri di essa che riconciliano il peccatore, ad una «*presidenza della riconciliazione*», che rappresenta un aspetto della funzione di responsabilità o di guida nella vita della comunità stessa. È quanto viene assicurato — secondo il nostro attuale linguaggio — dal sacramento dell'ordine.

Bisogna anche aggiungere che questo riferimento — come nel caso dell'eucaristia — si suppone attuale (implica cioè l'attuale offerta di riconciliazione da parte di chi è «sacramentalmente responsabile» della comunità) perché si abbia in senso proprio e pieno una «riconciliazione sacramentale».

i) Non ci è dato di seguire in dettaglio nel N.T. una eventuale procedura: né per lo «scioglimento» o il «perdono» (1 Tm 5,22 può esegeticamente sopportare una interpretazione penitenziale?); e neppure per il «legamento» o la «ritenzione».

I soli gesti probabilmente liturgici che vengono ricordati in maniera esplicita sono la «confessione» penitenziale e la «preghiera» (1 Gv 1 e 5; Gc 5).

Si può però porre il problema del rapporto tra riconciliazione con la comunità e partecipazione all'eucaristia; o viceversa tra esclusione dalla comunità ed esclusione dall'eucaristia.

Già dagli Atti infatti, sembra che la «frazione del pane» sia il gesto della comunità cristiana; e più ancora questo appare in Paolo sia come affermazione di principio (1 Cor 10,17), sia come reazione alla profanazione di celebrare l'eucaristia nella divisione (1 Cor 11; a qualcosa di simile forse si allude anche in Gc 2,1-4). Se dunque vi è indegnità a partecipare al corpo ed al sangue del Signore senza preoccuparsi di creare comunità nella carità (e quindi senza comprendere che l'eucaristia, «il corpo dato», è annuncio della sua morte), quanto più ciò sarebbe vero nel caso in cui il «peccato» avesse escluso dalla comunità cristiana?

89. H. KÜNG, *L'Église*, tr. fr., II, Bruges 1968, 463-467.

Così, non sembra azzardato affermare che la riconciliazione del cristiano peccatore doveva naturalmente concretarsi nella *koinonía* al corpo del Signore.

l) Ciò viene richiamato, del resto, in profondità dalla considerazione di un aspetto del significato della celebrazione eucaristica nel N.T.

O. Cullman ha sollevato la questione a proposito di Gv 13, facendo dell'eucaristia praticamente il sacramento della remissione dei peccati per i battezzati. Anche dal solo punto di vista esegetico, la sua affermazione può sembrare una semplificazione, soprattutto ove si mantenga un significato eucaristico a Gv 6.

Ma il problema del rapporto tra eucaristia e remissione dei peccati rimane posto, anche perché ad esso sembrano dare risalto le formule eucaristiche.

Così nella recensione Matteo/Marco, il vino eucaristico è il sangue dell'alleanza: «sparso — aggiunge Matteo — per la moltitudine, in remissione dei peccati». Nella recensione Luca/Paolo, si insiste invece sul «corpo dato (e il sangue sparso) *per voi*»; ed è la celebrazione della «nuova alleanza». Precisamente per questo — si deve concludere — essa ha un rapporto molto profondo e reale con la remissione dei peccati (cfr. Eb e i rimandi ivi contenuti all'A.T.). Bisogna però fare attenzione a non leggere i testi in funzione di una nostra sensibilità critica attuale nei confronti della imposizione della «confessione» per la partecipazione all'eucaristia; e trovare in essi anzitutto un punto di appoggio per una eventuale discussione di codesta prassi pastorale. L'affermazione dell'identità sostanziale tra eucaristia e croce, e quindi della sua caratteristica di essere la Nuova Alleanza, non significa infatti — per il N.T. — che essa esclude la presenza di altri gesti di comunione oggettiva con la Pasqua del Signore, come è il caso soprattutto per il battesimo.

Quella affermazione pone piuttosto un invito a riflettere sul perché l'eucaristia non sia — sempre per usare il nostro linguaggio teologico — l'unico sacramento della Chiesa.

Così dunque, nel N.T. la remissione dei peccati come dimensione costitutiva della Nuova Alleanza viene dall'eucaristia e tuttavia la sua celebrazione suppone la *metánoia* battesimale che «aggrega» alla Chiesa e inserisce nella passione-risurrezione di Cristo; e può supporre pure — stante la realtà del peccato dei cristiani che pone in qualche mi-

sura reale fuori dalla Chiesa — una nuova *metánoia* che potremmo dire «penitenziale». Né l'una né l'altra possono comprendersi autonomamente, o solo per un riferimento istituzionale-estrinseco all'eucaristia: proprio perché essa è, come celebrazione dell'Alleanza, la remissione dei peccati.⁹⁰

m) Da ultimo, rileveremo la forte angolatura ecclesiologica che il nostro discorso sembra assumere nel N.T. Il «peccato» rende in un senso vero problematica l'appartenenza alla Chiesa, cosicché il suo «perdono» è concretamente una riconciliazione nella Chiesa e con la Chiesa.

Ovviamente, ciò non significa che il N.T. ha «sociologizzato» il senso del peccato e della sua remissione. La Chiesa, nel N.T. non è sinonimo solo di gruppo umano; essa è piuttosto il mistero della «comunione», in Cristo e nel suo Spirito, col Padre: «Siano uno con noi». La dimensione ecclesiologica dell'esistenza cristiana, non si sovrappone alla dimensione teologica: è piuttosto l'unità dell'Alleanza.

Così, per quanto venga immediatamente sottolineato, a proposito del peccato e della riconciliazione, l'aspetto della comunità cristiana, il discorso non perde affatto di profondità religiosa. Del resto, il protagonista vero della *metánoia* e della riammissione nella Chiesa rimane — come si è detto — lo Spirito di Cristo; nel «giudizio» della Chiesa è in atto il «giudizio» salvifico divino, interamente dato al Figlio dell'uomo Gesù Cristo e il «pentimento» è totalmente riferito a Dio e a Colui che fu «trafitto» per i nostri peccati (Gc 4,8-10; Gv 19).

90. Per un avvio alla riflessione cfr. J. M. R. TILLARD, *L'eucaristia Pasqua della Chiesa*, tr. it., Roma 1965 (la prima parte).