



diritto & religioni

Semestrale
Anno XI - n. 1-2016
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

21



**LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno XI - n. 1-2016
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, R. Coppola, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, M. C. Folliero (†), A. Fuccillo, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli (†), R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali

Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci
A. Bettetini, G. Lo Castro
M. d'Arienzo, V. Fronzoni,
A. Vincenzo
M. Jasonni, L. Musselli (†)
G.J. Kaczyński, M. Pascali
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile

Giurisprudenza e legislazione costituzionale e comunitaria
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefani
L. Barbieri, Raffaele Santoro,
Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali
S. Testa Bappenheim
V. Maiello
A. Guarino

Parte III

SETTORI

Lecture, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

M. Tedeschi

Comitato dei referees

Prof. Andrea Bettetini - Prof.ssa Geraldina Boni - Prof. Salvatore Bordonali - Prof. Orazio Condorelli - Prof. Pierluigi Consorti - Prof. Raffaele Coppola - Prof. Pasquale De Sena - Prof. Saverio Di Bella - Prof. Francesco Di Donato - Prof. Olivier Echappè - Prof. Nicola Fiorita - Prof. Antonio Fuccillo - Prof. Chiara Ghedini - Prof. Federico Aznar Gil - Prof. Ivàn Ibàn - Prof. Pietro Lo Iacono - Prof. Dario Luongo - Prof. Agustin Motilla - Prof. Salvatore Prisco - Prof. Annamaria Salomone - Prof. Patrick Valdrini - Prof. Gian Battista Varnier - Prof. Carmela Ventrella - Prof. Marco Ventura.

*Il sigillum confessionis: dalla tutela dell'intimità alla realizzazione della metanoia**

DANIELA TARANTINO

1. *Nascondimento del segreto e svelamento della verità: dal piano dell'etica alla dimensione del diritto. Spunti per una riflessione canonistica*

«Nessun uomo ha diritto a una verità che nuoccia ad altri»¹. Quest'affermazione di Constant ben si adatta al contenuto ed alla funzione che il segreto dovrebbe svolgere nel suo alternarsi di nascondimenti e svelamenti, laddove la divulgazione di una verità che si confida ad altri con la volontà di tenerla segreta, non solo andrebbe ad interrompere il rapporto di fiducia tra i soggetti, ma potrebbe comportare il verificarsi di un danno nelle esistenze degli stessi.

Il discrimine tra segreto e nascosto starebbe, dunque, nella stessa struttura dei due concetti: il segreto ha il compito di custodire e contemporaneamente attestare l'esistenza di qualcosa che non deve essere rivelato; mentre ciò che si vuol nascondere deve necessariamente essere consegnato all'oblio, poiché si tratta di un qualcosa da dimenticare attraverso un'operazione di rimozione². Del resto le stesse definizioni di segreto – che ha già nel derivare dal participio passato (*secretum*) di *secernere*, cioè separato o messo da parte, esprime il senso della confidenza fatta col desiderio che la stessa non venga violata o tradita dalla divulgazione – elaborate nel corso del tempo dalla dottrina, ben evidenziano la tensione che si crea, sul piano pratico, fra il nascondere e lo svelare, azioni che implicano necessariamente il coinvolgimen-

* Dedico questo studio alla cara memoria del Professore Luciano Musselli.

¹ BENJAMIN CONSTANT, *Sulle relazioni politiche*, in IMMANUEL KANT, BENJAMIN CONSTANT, *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica*, Mondadori, Milano, 1996, p. 212.

² Sul tema dello svelamento del segreto cfr. MIMMO PESARE, *Disvelamento come trasformazione*, in *Quaderno di Comunicazione*, n. 5, 2005, pp. 62-73; sul tema del nascondimento cfr. LUCIANA DIDATO, *L'arte della bugia*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2002.

to volontario tanto del soggetto confidente, quanto di quello depositario del segreto medesimo³.

Tenere segreta un'informazione, infatti, può generare comportamenti ingannevoli finalizzati al mantenimento della stessa nella sfera intima: ciò impone una valutazione sul piano etico poiché si passa dalla dimensione della verità a quella della menzogna, che può diventare mezzo per tutelare il segreto ed anche giustificazione delle azioni compiute per evitarne lo svelamento⁴. Il passaggio dal piano della menzogna al diritto alla *privacy* appare, dunque, segnato dal principio per cui il bene pubblico non può essere limitato né, tanto meno, leso dall'individualità dei singoli soggetti che compongono la società. Il diritto a mantenere segreto un insieme di dati attinenti la soggettività deve essere costituzionalmente tutelato mediante una serie di principi dai quali deriva una rete di criteri dentro cui imbrigliare la definizione dei rapporti tra sfera privata e sfera pubblica, tra interessi personali e bene collettivo, tenendo conto di come la dimensione soggettiva sia composta da una serie di diritti, quali quella della persona, della personalità e della *privacy*, che non possono né sovrapporsi né separarsi⁵.

³ Per una panoramica storico-giuridica sulla nozione di segreto si vedano, fra gli altri: GIOTTO BIZZARRINI, *v. Segreto professionale*, in *Digesto italiano*, vol. XXI, UTET, Torino, 1891, p. 391; EUGENIO FLORIAN, *Dei delitti contro la libertà*, in *Trattato di diritto penale*, vol. III, Vallardi, Milano 1923, p. 495; UGO RUFFOLO, *v. Segreto (dir. priv.)* in *Enciclopedia del diritto*, vol. XLI, Giuffrè, Milano, 1989, pp. 1015-1027; MARIA VITTORIA CATANZARITI, *Segreto e potere. I limiti della democrazia*, Giappichelli, Torino, 2014.

⁴ Si segnala a tal proposito come la riflessione teologica ponga l'accento non tanto sulla dimensione puramente antropologica della sincerità, all'interno della quale la menzogna acquisirebbe uno spessore legato solamente all'ingiustizia, quanto sulla sfera teologica in cui la menzogna assume la veste di peccato (per approfondimenti sul tema cfr. FRANCESCO D'AGOSTINO, *Persona - Interpersonalità - Comunicare*, in *Il sigillo confessionale e la privacy pastorale*, a cura di KRZYSZTOF NYKIEL - PAOLO CARLOTTI - ALESSANDRO SARACO, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2015, pp. 19-38 e FRANCESCO BORGHINI, *La comunicazione interpersonale oggi tra sfide e tutele*, in *Il sigillo confessionale e la privacy*, cit., pp. 9-17).

⁵ In particolare il concetto di *privacy* definito inizialmente come «the right to be let alone» (SAMUEL WARREN, LOUIS D. BRANDEIS, *The Right to Privacy*, in *Harvard Law Review*, n. 4, 1890, p. 193), col passare del tempo nella cultura anglosassone ha assunto una rilevanza tanto civilistica quanto costituzionalistica, laddove concerne sia l'interesse individuale all'autodeterminazione ed all'autonomia, sia quello volto ad escludere l'ingerenza dei pubblici poteri dalla sfera privata, cosicché lo stesso concetto di *privacy* diventa il diritto di controllare le proprie informazioni determinando i modi e gli strumenti attraverso cui edificare la propria sfera privata (cfr. GIORGIO PINO, *Teorie e dottrine dei diritti della personalità. Uno studio di meta-giurisprudenza analitica*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, n. 1, 2003, pp. 238-241 e STEFANO RODOTÀ, *Privacy e costruzione della sfera privata*, in *Id.*, *Tecnologie e diritti*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 122; sul rapporto tra segreto, potere ed etica cfr. MARIO RICCIARDI, *La rilevanza etica del segreto*, in *Problemi dell'attuazione e della produzione normativa*, a cura di ALBERTO ARTOSI, GIORGIO BONGIOVANNI, SILVIA VIDA, Gedit, Bologna, 2001, pp. 425-437; sulla costruzione storico-giuridica del rapporto tra segreto e norme costituzionali cfr. da ultimo CLAUDIA STORTI, *Il segreto di Stato tra "flessibilità" e "invecchiamento" della Costituzione*

È, dunque, evidente come l'ingresso del concetto di segreto nel mondo del diritto, e conseguentemente l'elaborazione di una nozione dello stesso in senso giuridico, passi non solo per lo studio semantico del termine, ma anche dall'analisi della contrapposizione fra una procedura ordinamentale rivolta all'individuazione del segreto e la tutela giuridicamente garantita dell'interesse personale alla segretezza, fra il diritto alla pubblicità ed il dovere di non violare la *privacy*, dicotomia che trova la sua soluzione nella valutazione degli interessi contrapposti, ossia della situazione occultata in rapporto al principio costituzionale della libertà di informazione⁶. Ciò significa che compito dell'interprete è anche quello di «confrontare l'interesse al mantenimento del segreto ... con il contrapposto interesse alla rivelazione e alla diffusione della notizia»⁷. Gli elementi costitutivi del segreto, pertanto, possono sintetizzarsi nel “sapere”, nella dissimulazione del sapere e nel rapporto con gli altri, elemento quest'ultimo che consente di comprendere in profondità come il sistema di relazioni in cui i soggetti coinvolti agiscono ed aderiscono in quanto portatori di interessi convergenti, possa essere intaccato quando non addirittura compromesso definitivamente dalla divulgazione del sapere e, dunque, dalla comunicazione del segreto⁸. È per questo che il tema del diritto al segreto è stato usualmente affrontato relazionandolo a quello del diritto alla riservatezza e le stesse norme poste dall'ordinamento a difesa del segreto (che spazia dalla figura del Segreto di Stato a quello di ufficio e di polizia, dal segreto professionale, bancario, industriale a quello documentale ed epistolare) agiscono tanto sul piano penale – allo scopo di prevenire la violazione delle singole previsioni sanzionate nelle fattispecie regolamentate – quanto su quello dei limiti imposti all'assunzione delle prove raccolte durante lo svolgimento di un processo in relazione alla presenza di uno o più segreti⁹. Se l'elemento unificante «è la protezione di quell'aspetto

negli anni 60 e 70, in *Dalla Costituzione “inattuata” alla Costituzione “inattuale”? Potere e riforme costituzionali nell'Italia repubblicana*, a cura di GIUDITTA BRUNELLI, GIOVANNI CAZZETTA, Giuffrè, Milano, 2013, pp. 279-295).

⁶ Maggiore sarà l'affermazione del principio di trasparenza, più forte sarà la riduzione della sfera del segreto privato e viceversa, di modo che le norme a regolamentazione dei due diversi tipi di interessi siano soggette alla ponderazione delle eventuali lesioni scaturenti dalla loro mancata osservanza o dalla non attuazione delle corrispondenti eccezioni (cfr. MARGHERITA RAVERAIRA, v. *Segreto nel diritto costituzionale*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, IV ed., UTET, Torino, 1999, vol. XIV, pp. 19-21).

⁷ UGO RUFFOLO, *op. cit.*, p. 1018.

⁸ Cfr. sul punto DANIELA MILANI, *Segreto, libertà religiosa e autonomia confessionale. La protezione delle comunicazioni tra ministro di culto e fedele*, Eupress FTL, Lugano, 2008, pp. 91-98.

⁹ Cfr. sul punto MASSIMO DOGLIOTTI, *Le persone fisiche*, in *Trattato di diritto privato, Persone e famiglia*, diretto da PIETRO RESCIGNO, vol. II, t. 1, UTET, Torino, 1982, p. 143 ss.; sulla distinzione

della libertà individuale riguardante l'esigenza di mantenere immuni dall'indiscrezione di terzi determinate comunicazioni o notizie»¹⁰, si comprende perché il segreto, ed in particolare il segreto professionale, rilevi sotto un duplice aspetto: dal punto di vista passivo, in quanto comporta l'obbligo per i non autorizzati di non divulgare, procurarsi o utilizzare notizie relative a certi oggetti; dal punto di vista attivo, poiché attribuisce un potere, spettante a determinate persone, di escludere i terzi da quella conoscenza, dal suo sfruttamento o dalla sua comunicazione ad altri¹¹. Partendo da tale presupposto, la dottrina introduce una distinzione di massima tra segreto reale e segreto personale: mentre il primo presuppone un rapporto tra funzioni e informazioni indipendentemente dal soggetto preposto alle funzioni (il cui esempio principale è rappresentato dal segreto di Stato); il secondo si basa sia sulla qualità delle informazioni poste sotto segreto, sia su quella del soggetto detentore delle stesse informazioni, come accade nel segreto professionale¹². Per i sostenitori del diritto naturale tale segreto è fondato sul diritto dell'uomo alla buona fama, di cui nessun individuo può essere privato dagli altri. Questo pensiero prende spunto dalla dottrina del *Doctor Angelicus* e sta a fondamento dell'odierna elaborazione dottrinale dei teologi moralisti, i quali basano le loro teorie sul diritto personale alla fama che, se rispettato, favorirebbe il bene comune¹³.

fra riservatezza in senso stretto ed in senso lato cfr. GIOVANNI BATTISTA FERRI, *Persona e privacy*, in *Rivista commerciale*, n. 1, 1982, p. 756 ss.).

¹⁰ VINCENZO MANZINI, *Violazione del segreto professionale privato*, in *Trattato di diritto penale italiano*, vol. VIII, UTET, Torino, 1961, p. 904.

¹¹ Cfr. PAOLA MUTTI, *v. Segreto professionale*, in *Digesto delle discipline penalistiche*, IV ed., vol. XIII, UTET, Torino, 1997, p. 125. Per approfondimenti sul tema cfr., da ultimo, ROBERTO BORGOGNO, *Segreto professionale e riservatezza. Profili penali e implicazioni sistematiche*, Dike Giuridica, Roma, 2013.

¹² Cfr. GREGORIO ARENA, *Il segreto amministrativo. Profili teorici*, Cedam, Padova, 1984, p. 181 ss.

¹³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, Tipografia del Senato, Romae 1886-1887, II-II, q. 73, artt. 2-3, pp. 527-530. Seguendo tale tesi per via deduttiva si arriva ad affermare che il vincolo contrattuale, più che essere il fondamento dell'obbligazione del segreto professionale, risulterebbe esserne una determinazione (cfr. in proposito PIETRO PALAZZINI, *v. Segreto professionale*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. XI, Sansoni, Città del Vaticano 1953, p. 262). Restando in tema di segreto professionale, in ambito secolare, limitandoci al contesto italiano nell'età della codificazione, si deve ricordare l'art. 378 del Codice penale napoleonico del 1810, adottato l'anno successivo in una traduzione ufficiale nel Regno italico, che disciplina la violazione del segreto professionale sanzionando il comportamento di specifiche figure depositarie di segreti ad essi confidati per il loro stato o professione, che li rivelano indebitamente al di fuori dei casi in cui la legge li obbliga a darne denuncia. Tale norma verrà quindi ripresa da diversi codici degli Stati preunitari compreso il Codice sardo del 1859 (art. 587), destinato ad essere esteso a tutte le nuove province dello Stato unitario con eccezione della Toscana, per essere quindi sostituito dal primo codice unitario italiano Zanardelli che disciplina l'istituto all'art. 163. Il Codice del 1889 indicava in maniera generica i depositari del segreto, indicazione integrata dall'art. 248, comma 1 del Codice di procedura penale del 1913 (r.d. m. 127) che elencava puntualmente le figure legittimate ad eccepire il segreto professionale, tra cui si

In questa prospettiva la regolamentazione secolare del segreto professionale e la normativa canonistica circa la tutela del segreto confessionale, benché simili in ordine alla finalità (tutelare il soggetto dalla diffusione di informazioni che lo riguardano), si differenziano in ordine alla natura, all'origine ed alle sanzioni derivanti dalla loro violazione. Se il segreto professionale «obbliga coloro che per motivo di stato, ufficio, professione, arte, vengono a conoscenza di notizie riservate pertinenti a persone che si sono a loro rivolte per consiglio o per aiuto»¹⁴, il segreto sacramentale implica «propriamente l'obbligo stretto ed assoluto di osservare il segreto e di astenersi da ogni uso extrasacramentale circa tutto ciò che è stato detto dal penitente in ordine all'assoluzione sacramentale»¹⁵.

Pertanto, il segreto metaforicamente racchiuso nel *sigillum confessionis* lascia emergere fortemente un diritto della persona sulle proprie azioni, a sua volta portatore di risvolti problematici legati a due diversi profili, che sono propri tanto del confessore quanto del penitente, poiché inerenti la confessione resa, sia al livello contenutistico, sia in relazione alle modalità attraverso cui si realizza, e precisamente il profilo relativo alla conoscenza di un fatto ed alla modalità attraverso cui tale conoscenza avviene, e quello riguardante il linguaggio utilizzato e la comunicazione del fatto medesimo¹⁶.

In relazione al sacramento della confessione, poi, si possono individuare due tipi di interessi, i quali consentono al penitente ed al confessore di cooperare nell'amministrazione del sacramento: quello proprio della Chiesa, che si concretizza nella *salus animarum*; e quello personale del penitente, che si sostanzia nella volontà della persona di mantenere il segreto intorno a qualsiasi cosa che le possa risultare dannosa e nell'intenzione della stessa a conseguire la remissione dei peccati («ravvedetevi, dunque, e convertitevi

menzionavano espressamente i ministri di un culto ammesso nello Stato, divieto riproposto dall'art. 351, comma 1 del codice di rito del 1930, pur con delle differenze riguardanti la sostituzione del termine "stato" con quello di "ministero" accentuando il profilo funzionale, l'individuazione dei ministri di culto ed il potere accordato all'autorità procedente di svolgere l'esame testimoniale tutte le volte in cui non avesse ritenuto fondata la dichiarazione resa dai soggetti a questo autorizzati per esimersi dal deporre. Attualmente l'art. 200 del Codice di procedura penale riproduce sostanzialmente il contenuto del vecchio art. 351, pur con la modifica sul piano dell'individuazione dei ministri di culto legittimati ad eccipire il segreto, in quanto la formula vigente si richiama espressamente all'art. 8, comma 2 della Costituzione.

¹⁴ PIETRO PALAZZINI, *op. cit.*, p. 261.

¹⁵ ANGELO CRISCITO, *v. Segreto (sigillo) sacramentale*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. XI, Sansoni, Città del Vaticano, 1953, p. 256.

¹⁶ Per approfondimenti sull'argomento e soprattutto sulle differenti motivazioni alla base del nascondimento del fatto cfr. CARLO COLLO, *Riconciliazione e Penitenza-Comprendere, Vivere, Celebrare*, Edizioni paoline, Cinisello Balsamo, 1993.

affinché siano cancellati i vostri peccati»)¹⁷.

I suddetti interessi, poi, trovano la propria naturale difesa nella disciplina del *sigillum confessionis* che, come sottolineato dal Catechismo della Chiesa Cattolica al § 1467, può essere definito come l'obbligo gravissimo che incombe sul confessore di mantenere il segreto su tutti i peccati confessati dal penitente e su tutto ciò che è stato conosciuto in sede di confessione¹⁸. Il fondamento di tale obbligo poggia su un motivo religioso che ha ad oggetto le relazioni dell'uomo con Dio e su una motivazione di giustizia, in quanto si deve mantenere il patto, implicitamente stipulato con il penitente, di tacere e, ove si tratti di peccato occulto, il segreto naturale di non diffamare il prossimo. L'obbligo del sigillo è di diritto divino perché scaturisce direttamente dalla stessa divina istituzione del sacramento della Penitenza, e anche di diritto ecclesiastico in quanto, fin dall'inizio, è stato osservato nella Chiesa l'intendimento di mantenere il segreto circa i peccati conosciuti per confessione, la cui funzione di strumento divino mediante il quale si raggiunge la riconciliazione fra l'uomo e Dio è stata sottolineata più volte da diversi Pontefici, fra cui certamente, per la rilevanza degli interventi, va ricordato San Giovanni Paolo II¹⁹, e da numerosi teologi e canonisti che, come si vedrà a breve, nelle loro opere ne hanno analizzato natura, genesi, evoluzione e significato.

2. Il sigillo sacramentale come tutela del peccatore nel diritto canonico codificato. Una storia antica

«In verità vi dico: tutto ciò che legherete sulla terra sarà legato in cielo e tutto ciò che scioglierete sulla terra sarà sciolto in cielo»²⁰. Questo è senz'altro il passo evangelico in cui viene ad essere maggiormente evidenziato il ca-

¹⁷ *Atti degli apostoli* 3, 19.

¹⁸ Cfr. PAOLO FERRARI DA PASSANO, *Il segreto confessionale*, in *La Civiltà Cattolica*, vol. IV, 1993, pp. 358-369.

¹⁹ Il Pontefice ha sottolineato a più riprese l'esigenza della riconciliazione fra Dio e l'uomo, innanzitutto nell'Enciclica *Dives in Misericordia* (soprattutto 5-6, in *Acta Apostolicae Sedis* (d'ora in poi *AAS*), n. 72, 1980, pp. 1193-1199) e poi nell'Esortazione Apostolica *Reconciliatio et poenitentia*. Particolarmente rilevante per l'argomento ivi trattato è l'Allocuzione del 12 marzo 1994, nella quale il Sommo Pontefice riafferma l'assoluta necessità del sacro silenzio, che il sacerdote confessore deve osservare sui contenuti dell'accusa sacramentale *usque ad effusionem sanguinis* se necessario. L'argomento della sacralità ed inviolabilità del sigillo è stato ripreso da Giovanni Paolo II nel discorso del 31 Marzo 2001 rivolto ai partecipanti al corso sul foro interno promosso dalla Penitenzieria Apostolica, e nella lettera apostolica in forma di motu proprio *Misericordia Dei* dell'aprile 2002.

²⁰ *Mt.* 18, 15-18.

rattere sacramentale della confessione ed il cosiddetto “potere delle chiavi”, consegnato da Cristo ai suoi discepoli ed al quale è inscindibilmente connessa l’invulnerabilità del segreto che sigilla quanto detto dal penitente al confessore, al fine di condurre lo stesso verso il pentimento sincero e da questo alla vera conversione che porta alla riconciliazione con Dio e con la Chiesa²¹. Sul piano neotestamentario «la terminologia del *sigillo* e del *segreto* rimanda alla dimensione del *mysterion*, che rimane e deve rimanere chiuso nella sua essenza e verità. Solo Dio può aprire e rivelare il segreto che il sigillo chiude e reca con sé nella sua valenza e significanza»²².

La tutela del sigillo sacramentale si lega da un lato allo sviluppo storico della forma del sacramento della penitenza - infatti, l’esistenza di una penitenza pubblica di per sé esclude la rilevanza del segreto confessionale, del quale si comincia a vedere traccia, per quel che concerne la Chiesa d’Oriente, in Afraate il Saggio, vissuto nella prima metà del IV secolo, che definisce i sacerdoti “medici delle anime”²³, e per quel che riguarda la Chiesa d’Occidente, in Tertulliano²⁴ - e dall’altro all’elaborazione da parte della normativa canonica di forme propriamente giuridiche, pur se basate su regole teologiche o morali.

Furono essenzialmente tre le cause per cui tra il V ed il VI sec. la confessione pubblica perse la sua efficacia: il principio in base al quale la penitenza dovesse essere unica ed irripetibile a seguito del quale la confessione diveniva una sorta di preparazione alla morte, l’obbligo della penitenza a vita ed il rigore della disciplina penitenziale²⁵. Si deve alla Chiesa celtica il merito

²¹ Sulla “potestà delle chiavi” cfr. AGOSTINO MAYER, *v. Penitenza*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. IX, Sansoni, Città del Vaticano, 1952, pp. 1107-1110.

²² KRZYSZTOF JOZEF NYKIEL, *Il sigillo sacramentale nella normativa canonica*, in *Teka Kom. Praw. - OLPAN*, 2014, p. 83.

²³ «Cumque (infirmitem) vobis revelaverit, nolite eam publicare, ne propter illum ab inimicis et ab iis qui nos oderunt, innocentes in culpa esse indicentur» (Aphraates, *Demonstrationes*, in *Patrologia syriaca*, Paris 1894-1907, I-II, 7, 3, pp. 3189-3190).

²⁴ TERTULLIANUS, *De poenitentia*, in *Patrologia latina* (d’ora in poi PL), a cura di J.P. Migne, vol. I, Paris, 1844-1855 - PL, X. 1, col. 1240. La grande penitenza pubblica aveva inizio con una confessione generale di fronte al vescovo e alla comunità, la cosiddetta *exomologesis*, un invito alla comunità di pregare per il peccatore; quindi il vescovo (e più tardi un sacerdote addetto alla penitenza) provvedeva alla scomunica temporanea che poteva essere levata solo attraverso la penitenza pubblica, la cui durata ed il cui grado erano stabiliti dallo stesso vescovo. Terminato il periodo di penitenza aveva luogo la riconciliazione (solitamente il giovedì santo) e la riammissione nella comunità della Chiesa, e si poteva ricevere la comunione nella notte di Pasqua (cfr. JOSEF BOMMER, *La confessione nella dottrina e nella prassi*, Borla, Torino, 1965, pp. 61-62). Sul tema cfr. anche ORAZIO CONDORELLI, *Dalla penitenza pubblica alla penitenza privata, tra Occidente latino e Oriente bizantino: percorsi e concezioni a confronto*, in *Lex Iustitia Veritas. Per Gaetano Lo Castro. Omaggio degli allievi*, Jovene, Napoli, 2012, p. 117 ss.

²⁵ Già nel III secolo gli eventi che erano andati a sconvolgere la vita della Chiesa avevano inevita-

di avere introdotto il rito della confessione privata ripetibile, cioè la confessione dei peccati in forma privata davanti al sacerdote. Mediante i libri penitenziali si elaborarono ampi cataloghi di peccati con le relative penitenze viste come strumenti di salvezza²⁶. L'evoluzione avuta dal sacramento diede sempre maggiore importanza alla figura del sacerdote, alla sua azione e al comportamento che questi doveva assumere nei riguardi del peccatore e dei peccati ascoltati²⁷. Durante l'epoca della riforma carolingia si tentò di riportare in auge l'antico sistema penitenziale, ma tale tentativo ebbe solo parzialmente successo a causa della ormai effettiva corrispondenza del nuovo sistema della penitenza privata ai cambiamenti sociali verificatisi e provocò la dicotomia tra la confessione dei peccati occulti, che restava privata, e quella per i peccati gravi commessi dai laici in pubblico, che diventava pubblica²⁸.

Sebbene la penitenza pubblica perda progressivamente rilevanza durante l'Alto Medioevo a beneficio di quella segreta che prenderà il nome di "confessione"²⁹, risulta difficile sostenere che in tale periodo vi fosse una netta separazione fra "pubblico" e "privato", tenendo anche conto di come proprio la penitenza segreta dia avvio allo sviluppo di un autentico foro interiore e di come l'uso indifferenziato dei termini *crimen*, *delictum*, *peccatum*, *pena* non consentisse di attuare una chiara distinzione tra foro penale e

bilmente dato l'*input* alla definizione del sistema legato alla confessione dei peccati, inoltre l'attività conciliare dei secoli IV e V aveva dato luogo all'elaborazione di una normativa comune (cfr. *Id.*, pp. 117 e 123).

²⁶ Sul tema cfr. fra gli altri BRIAN EDWIN FERME, *Introduzione alla storia del diritto canonico*, I, *Il diritto fino al Decretum di Graziano*, Mursia, Milano, 1998, pp. 108-194.

²⁷ Il primo documento che sottolinea l'importanza del mantenere segreto quanto rivelato dal penitente è costituito dalla lettera scritta da San Leone Magno nell'anno 459 ai Vescovi della Campania, Sannio e Piceno, con la quale proibisce espressamente la confessione pubblica dei singoli peccati (LEO MAGNUS, *Epistolae*, 168 in *PL*, vol. LVI, p. 1211).

²⁸ Tale dicotomia durerà sino alla fine del XII secolo, distinguendosi tra «penitenza pubblica solenne, riservata ai vescovi, inflitta ai laici per i peccati più gravi e scandalosi commessi pubblicamente; penitenza pubblica non solenne, cioè il pellegrinaggio penitenziale, imposto ai laici per colpe pubbliche meno gravi e ai chierici; penitenza privata, per i peccati occulti, fossero essi gravi o lievi» (ORAZIO CONDORELLI, *op. cit.*, pp. 131-132).

²⁹ Nel canone *Mensuram temporis*, attribuito già da Burcardo di Worms a San Girolamo e delineante il ruolo discrezionale svolto dal sacerdote nell'imposizione della penitenza, il termine *poenitentia* risulta l'unico adoperato, non comparando affatto quello di *confessio* (cfr. BURCHARDUS WORMATIENSIS, *Decretum libri XX*, Parisii, apud Ioannum Fouclerium, 1549, lib. XIX, cap. XXXI, c. 286 rv, brano receipto successivamente nel *Decretum* di Graziano (C. 33, q. 3, *de poenit.*, D. 1. c. 86); sull'argomento cfr. MARIA GIUSEPPINA MUZZARELLI, *Teorie e forme di penitenza in fase di transizione (secoli XI-XIII)*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*, Atti del XXIII convegno internazionale di studi francescani, Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1996, pp. 31-58).

foro penitenziale³⁰. Non è, perciò, un caso che proprio nell'Alto Medioevo «se per un verso il mantenimento del segreto si giustifica già per il carattere medicinale della penitenza “privata”, dall'altro esso mira essenzialmente a impedire l'emergere dello scandalo, evitando di rivelare la colpa attraverso la pubblicità della pena»³¹.

A partire dalla fine dell'XI secolo la riforma gregoriana, soprattutto per le sue posizioni prese in relazione alla lotta contro gli scandali causati dagli eccessi dei religiosi, gioca un ruolo di primo piano nella trasformazione, sotto il profilo istituzionale e sotto quello giuridico, del significato, dell'uso e della classificazione dei termini occulto, segreto e pubblico, spianando la strada a quella profonda attenzione alla procedura che nel corso del XII secolo avrebbe portato alla compilazione del *Decretum Magister Gratiani* ed alla protezione del segreto legata alla volontà di evitare lo scandalo³² ed all'esigenza di rivendicare uno spazio per il “tribunale della coscienza”, che nel rispetto dell'autonomia del soggetto ne indagherà le intenzioni³³.

Non meraviglia, allora, se proprio a partire dall'XI secolo acquistino maggiore rilevanza interventi specifici sul segreto confessionale, tra i quali occorre ricordare per la particolare incisività un brano tratto dall'XI libro, ancora inedito, della *Collectio canonum* di Anselmo di Lucca che verrà riproposto successivamente con qualche variante nel *Decretum* di Graziano, precisamente all'interno del *Tractatus de Poenitentia* inserito nella *Quaestio tertia della causa 33*³⁴. Dal *Decretum Gratiani*, in cui era il timore dello scandalo a giustificare immediatamente la deposizione del prete che avesse

³⁰ In proposito cfr. CHARLES MUNIER, *Discipline pénitentielle et droit pénal ecclésial*, in *Concilium*, n. 107, 1975, p. 25 ss.

³¹ JACQUES CHIFFOLEAU, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza*, Il Mulino, Bologna, 2010, p. 26.

³² Per approfondimenti storico-giuridici sul concetto canonistico di scandalo cfr. CAPUCINE NEMO-PEKELMAN, *Scandal et vérité dans la doctrine canonique médiévale (XIIe – XIIIe siècle)*, in *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 85, 2007, pp. 491-504 e RICHARD HENRY HELMHOLZ, *Scandalum in the Medieval Canon Law and the English Ecclesiastical Courts*, in *Zeitschrift der Savigny – Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung*, vol. 96, 2010, pp. 258-274.

³³ Sul tema cfr. JACQUES CHIFFOLEAU, *op. cit.*, pp. 27-33. Tale esigenza contribuisce a rendere inevitabilmente più chiara, all'interno della sfera giudiziaria della Chiesa, la distinzione tra foro interno e foro esterno e, conseguentemente, tra foro ecclesiastico e fori laici, comportando la centralità del sacramento della penitenza con la relativa soppressione, nelle opere dei teologi del tempo, dei termini di “remissione” e “riconciliazione”, a vantaggio di quello di “assoluzione”, evocativo di una cancellazione giuridica della colpa (cfr. *ivi.*, pp. 36-37 e PAOLO PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna, 2000, p. 40 ss.

³⁴ «Sacerdos ante omnia caveat ei confitentur peccata, alicui recitet, non propinquis, non extraneis, neque quod absit pro aliquo scandalo. Nam si hoc fecerit deponatur et omnibus diebus vitae suae ignominiosus peregrinando pergat» (C. 33, q. 3, *de poenit.*, D. 6, c. 2); sulla *Collectio* di Anselmo, composta intorno al 1080 e intrisa dei concetti scaturenti dalla riforma gregoriana, cfr. BRIAN EDWIN FERME, *op. cit.*, pp. 171-174).

rivelato i peccati ascoltati in confessione³⁵, ha tratto a sua volta tale passo Pietro Lombardo, il quale lo ha riproposto praticamente inalterato nel IV libro delle sue *Sentenze*, precisamente nella *distinctio* 21^a, inserimento di grande rilevanza data la centralità che tale testo assume nelle scuole di teologia, essendo fatto oggetto di commenti dalle somme autorità della suddetta disciplina, primo fra tutti l'Aquinate³⁶. San Tommaso commenta tale passo quando lo stesso si è già da tempo imposto come principale fonte ispiratrice del pontefice Innocenzo III nella stesura della parte conclusiva del Decreto 21 del Concilio Lateranense IV del 1215³⁷, quell'*Omnis utriusque sexus* che rende inviolabilmente segreta la confessione sacramentale, facendo sì che la stretta tutela del *sigillum confessionis* esprima pienamente il legame esistente tra la protezione assoluta del foro interno e l'assolutezza del potere divino³⁸:

Caveat omnino (sacerdos), ne verbo aut signo quovis modo aliquatenus prodat peccatorem. Sed, si prudentiore consilio indigerit, illud absque ulla espressione personae caute requirat, quondam, qui peccatum in paenitentiali sudicio sibi detectum praesumpserit rivelare non solum a sacerdotali officio

³⁵ Cfr. *Decretum, De poenitentia*, d. 6, c. 2, in *Corpus Iuris Canonici*, ed Friedberg, Lipsia 1879, vol. I, p. 1244. Già a partire dalla seconda metà dell'XII secolo si inizia ad ammettere che durante il sacramento della penitenza il confessore ascolta il penitente non come uomo *sed ut Deus*, come si può leggere nella decretale di Eugenio III inserita nel *Liber Extra* (1, 31, 2, in *Coprus Iuris Canonici*, ed Friedberg, cit., p. 186) in cui, in relazione alla conoscenza di un crimine mediante la confessione sacramentale, il Pontefice afferma: «sed tamen, non nominatim potest eum remove a comunione, licet sciat eum esse reum, quia non ut iudex scit sed ut deus».

³⁶ Nell'ambito del suo Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, il *Doctor Angelicus* affronta anche il problema della natura del *sigillum confessionis* che trova il suo fondamento giuridico nel diritto naturale ed il quello positivo, riproducendo nel rapporto fra il sacerdote ed il penitente il modello divino: come Dio non rivelerà mai i peccati a lui confidati in confessione, allo stesso modo dovrà comportarsi il sacerdote, in quanto ministro di Dio (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, Bologna 1999, vol. VIII, in *IV Sententiarum librum*, D. 21, q. 3, artt., 1-2, pp. 880-885). Sullo stesso tema l'Aquinate tornerà nel suo capolavoro *Summa Theologica*, in cui è affrontato il problema della rivelazione di quanto appreso in confessione da parte del confessore qualora ciò realizzi il maggior bene per il penitente, concludendo negativamente in quanto l'obbligo del sigillo sacramentale è ritenuto di diritto divino, scaturendo dalla divina istituzione del sacramento della penitenza (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica, tertiae partis supplementum*, cit., q. XI, art. 1, 1, p. 67).

³⁷ Per una panoramica sulla storia del Concilio cfr. RAYMONDE FOREVILLE, *Storia dei Concili Ecumenici*, IV, *Lateranense I, II, II, e Lateranense IV*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001; sul canone 21 cfr. JAN DOHNALIK, *Il precetto pasquale. La normativa sulla Comunione e la Confessione annuale (cann. 920 e 989) alla luce della tradizione canonistica*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2015.

³⁸ Cfr. JACQUES CHIFFOLEAU, *op. cit.*, p. 40. Riguardo all'origine dell'espressione *sigillum confessionis*, secondo il più importante studio storico-giuridico sul tema essa sarebbe stata utilizzata per la prima volta intorno alla metà del XII secolo da Niccolò di Clairvaux, un discepolo di San Bernardo (BERTRAND KURTSCHIED, *A history of the seal of confession*, St. Louis-London 1927, pp. 1-3).

deponendum decernimus, verum etiam ad agendam perpetuam paenitentiam in arctum monasterium detruendum³⁹.

L'evoluzione iniziata dagli scolastici sulla base delle affermazioni del Lateranense IV in ordine alla confessione ed al sigillo sacramentale, proseguita negli anni successivi da teologi e canonisti, raggiunge un'importante tappa nel XVI sec. con il Concilio di Trento. Questo, pur non trattando in maniera specifica il tema del *sigillum confessionis* e della sua violazione, lascia di fatto inalterata la normativa del Lateranense IV richiamandola espressamente, rendendo maggiormente articolata la disciplina dei casi riservati, e limitandosi ad apporre qualche modifica, come nel caso della mancata riproposizione della discussa formula di confessarsi di fronte al proprio sacerdote, che apre la strada all'azione pastorale in campo penitenziale degli ordini religiosi, soprattutto nuovi e rinnovati, nell'età della Controriforma. Tale Concilio dedica molta attenzione al tema della confessione, definendola come istituzione di diritto divino che può essere amministrata solo dai vescovi e dai sacerdoti, ai quali il penitente può liberamente mostrare le proprie ferite senza vergognarsi e senza avere il timore che ne possa essere data notizia ad altri⁴⁰.

Il Concilio di Trento segna anche l'inizio dell'età della Controriforma, che vede la Chiesa contrastare strenuamente la diffusione delle dottrine eretiche istituendo un organo apposito quale quello del Sant'Uffizio⁴¹. Introducendo il rito inquisitorio romano all'interno del sistema penale e definendo al contempo la disciplina del sacramento penitenziale, la confessione intesa come pratica per il reintegro del peccatore nella comunità dei fedeli ebbe come

³⁹ Cfr. *Concilium Lateranense IV*, in *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973, can. 21, p. 245. Tale canone doveva risultare di fondamentale importanza per la disciplina canonistica della materia a seguito del suo inserimento nel *Liber Extra* di Gregorio IX che sarà la prima delle grandi compilazioni ufficiali di decretali pontificie destinate a far parte del *Corpus Iuris Canonici* (cfr. X. 5. 38. 12; su tale compilazione cfr. ALFONS MARIA STICKLER, *Historia juris canonici latini, I, Historia fontium*, LAS, Romae, 1985, pp. 200-216). Non va, poi, dimenticato, che dell'argomento si era già occupato il Sinodo di Parigi (1203-1214) la cui cost. 38 così recitava: «nullus ira vel odio vel etiam metu moris, in aliquo audeat revelare confessionam signo vel verbo, generaliter vel specialiter; ut dicendo "Ego socio quales estis"; et, si revelaverit, absque misericordia debet degradari» (cfr. KRZYSZTOF JOZEF NYKIEL, *Il sigillo sacramentale nella normativa canonica*, cit., p. 82).

⁴⁰ Cfr. *Concilium Tridentinum*, in *Conciliorum...*, cit., Sess. XIV, cap. VI *De ministro huius sacramenti et absoluteione*, pp. 707-708. Sul ruolo della confessione all'interno della normativa scaturente dal concilio tridentino cfr. fra gli altri ADRIANO PROSPERI, *La confessione e il foro della coscienza*, in *Il concilio di Trento e il moderno*, a cura di A. Prodi, W. Reinhard, Il Mulino, Bologna, 1996, pp. 225-254.

⁴¹ Sul tema dei rapporti fra *sigillum confessionis* e repressione dell'eresia ad opera dell'inquisizione Romana cfr. GIOVANNI ROMEO, *Ricerche su confessione dei peccati ed Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, La Città del Sole, Napoli 1997, p. 9 e ss. In particolare sui canoni sesto e ottavo della sessione 24 del 1563 cfr. ELENA BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Il Mulino, Bologna, 2000, pp. 488-491.

conseguenza la configurazione di due opposte esigenze: da un lato quella di mantenere segreto quanto rivelato nella confessione sacramentale, ponendo al centro l'assolutezza del principio di inviolabilità del *sigillum*; dall'altro l'esigenza antiereticale propria dell'Inquisizione, avente come obiettivo la confessione giudiziale, in base alla quale, al fine di evitare l'incombere dei gravi pericoli insiti nella diffusione dell'eresia, il bene superiore da tutelare fosse quello della fede, a vantaggio dell'intera comunità, la cui protezione veniva considerata primaria anche di fronte al rispetto del principio dell'invio- labilità del *sigillum sacramenti*, che pertanto poteva venir meno a salva- guardia della fede stessa e dell'unità della cristianità⁴². Pur affermando la regola formale dell'assolutezza del segreto confessionale, pertanto, la prassi individuava quelle circostanze in cui la conoscenza dell'occulto aveva pre- minenza, attivando una serie di strumenti procedurali che consentivano di sottoporre al giudizio del foro esterno colpe gravi che sino a quel momento erano state soggette soltanto al foro della confessione sacramentale, e facen- do sì che per molti canonisti la causa di eresia diventi la giustificazione non tanto dell'apertura del sigillo, quanto dell'utilizzo della *denunciatio evange- lica* modellata sul principio della correzione fraterna (Matteo, 18, 15-18)⁴³.

⁴² Cfr. sul punto ADRIANO PROSPERI, *v. Confessione: gli intrecci*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. I, Edizioni della Normale, Pisa, 2010, pp. 370-372. In sostanza partendo dal presupposto della grave pericolosità dell'eresia, l'obbligo della segretezza della confessione poteva essere sottoposto a dei limiti. La sorveglianza effettuata dal tribunale del foro esterno finiva, così, per sovrapporsi a quella del foro interno caricando da un lato i penitenti dell'obbligo di comparire dinanzi all'Inquisizione sia per rivelare le loro conoscenze riguardo le eresie, sia per denunciare casi di *sollicitatio ad turpia* da parte dei confessori; dall'altro assegnando al giudice inquisitore il compito di approfondire l'inchiesta andando ad individuare gli eventuali complici del delitto di eresia al fine di catturarli e punirli (cfr. *Id.*, *Il sigillo infranto: confessione e inquisizione in Portogallo nel '700*, in *Id.*, *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2003, pp. 416-422). A risolvere il conflitto dottrinale circa la possibilità, da parte del confessore, di servirsi dei fatti appresi in confessione senza far ricadere il sospetto sul penitente, intervenne una prescrizione di Clemente VIII (*Decretum Clementis PP. VIII Dominus noster*, in *Constitutiones et decreta apostolica a regularibus in publica mensa sive alias in capitulo ad hoc specialiter convocato singulis annis ad statutis temporibus legenda*, Romae, ex typographia Reverendae Camerae Apostolicae, 1720, p. 221). Le riforme introdotte dai canonici tridentini e gli studi effettuati dalla scienza canonistica sulla base delle premesse della teologia tomistica concorrono al fiorire tra il XV ed il XVII secolo di interventi sul tema del *sigillum confessionis* sia canonistici (cfr. ad esempio AGOSTINO BARBOSA, *Pastoralis sollicitudinis, sive de officio et potestate parochi tripartita descriptio*, Laurentii Durand, Lugduni 1688, p. II, cap. XIX, pp. 157-158) che moralistici (cfr. ad esempio PAULUS LAYMANN, *Theologia moralis*, typis Georgii Valentini, Venetiis, 1730, t. II, ld. V, tract. VI *De Sacramento Poenitentiae*, cap. IV, p. 294; sulle tendenze della teologia morale fra XVI e XVII secolo cfr. BERNHARD HÄRING, *La legge di Cristo. Trattato di Teologia morale*, vol. I, *Teologia morale generale*, Morcelliana, Brescia, 1957, pp. 27-30).

⁴³ Cfr. JACQUES CHIFFOLEAU, *op. cit.*, pp. 76-79. In proposito Guglielmo di Auxerre, sulla scorta degli insegnamenti dei suoi predecessori che in situazioni eccezionali ammettevano che il sacerdote potesse rivelare il contenuto della confessione in quanto *non infrangit sigillum sed aperit*, in termini più prudenti affermava che in caso di eresia si potesse eccepire al segreto della confessione «per

La problematica legata alla liceità della violazione del segreto confessionale al fine di contrastare il fenomeno dell'eresia si esaurì progressivamente con l'attenuarsi della minaccia ereticale nel corso della prima metà del XVIII secolo, periodo in cui l'affermarsi del giurisdizionalismo con il conseguente ridimensionamento della giurisdizione ecclesiastica a vantaggio di quella statale portò verso la fine del secolo in molti contesti, anche a seguito dell'affermarsi delle dottrine illuministiche e della Rivoluzione francese, all'abolizione dei tribunali inquisitoriali⁴⁴.

Nei secoli seguenti, infatti, si insiste sempre più energicamente sulla necessità di dare adeguata rilevanza al sigillo sacramentale⁴⁵ e sull'esigenza di sottolineare l'intrinseco legame presente nel foro interno tra elemento giuridico ed elemento morale, tendenze che trovano il loro sbocco naturale nella normativa contenuta in proposito nel *Codex Iuris Canonici* del 1917⁴⁶.

quam magnum detrimentum incurreret ecclesia» (cfr., GUGLIELMO DI AUXERRE, *Summa Aurea* (1215-1220ca), I, IV, 3, 2, a cura di J. Ribaillet, Paris-Grottaferrata, 1985, p. 256). Addirittura Raimondo da Peñafort arriva a ritenere che il rifiuto di collaborazione da parte dell'eretico o del sospettato che non abbia rinunciato alla propria eresia, sia in grado di sciogliere il confessore dal segreto (cfr. RAIMONDO DA PEÑAFORT, *Summa de casibus* (1222-1229 ca), III, 34, 4, Lyon 1718, p. 449).

⁴⁴ Sul tema del "sigillismo", termine con cui si indica la tutela del sigillo sacramentale, e sul conflitto di natura spirituale e religiosa che si originò in Portogallo sul finire della prima metà del XVIII secolo intorno alla liceità dell'uso delle informazioni apprese in confessione al fine della correzione individuale e sociale della persona, cfr. Z. SANTOS, *v. Sigillismo*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. III, Edizioni della Normale, Pisa, 2010, pp. 1423-1424; sul fenomeno del giurisdizionalismo cfr. da ultimo CARLO FANTAPPIÉ, *v. Giurisdizionalismo e la Chiesa in Italia*, in *Dizionario Storico Tematico La Chiesa in Italia* (versione telematica), vol. I, *Dalle Origini all'Unità Nazionale*, Roma 2015; sul riformismo settecentesco e sulle ripercussioni avute nella storia e nell'organizzazione della Chiesa cfr. da ultimo MARIO ROSA, *La contrastata ragione. Riforme e religione nell'Italia del Settecento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2009.

⁴⁵ Cfr. ad esempio BENEDICTUS XIV, *De Synodo dioecessana libri tredecim*, sumtibus Silvestri Gatti, Venetiis 1775, t. I, lib. IX, pp. 253-259. Anche i moralisti continuarono a dare il loro contributo al dibattito sul tema del *sigillum confessionis* e fra questi ricordiamo la figura di S. Alfonso Maria de Liguori che, con le sue opere, influenzerà la teologia morale della seconda metà del Settecento e di buona parte dei due secoli successivi (cfr. ALFONSO MARIA DE LIGUORI, *Theologia moralis*, suis typis Remondini editit, Bassani 1837, t. II, lib. VI, tract. IV *De Sacramento Poenitentiae*, pp. 416-421, in cui precisa come il penitente non sia tenuto al *sigillum* nei riguardi del confessore, ma sia comunque obbligato ad uno stretto *secretum naturale*). Si segnala infine un decreto del Sant'Uffizio del 18 novembre 1882 in cui si affermò che nessun confessore potesse far uso della scienza acquistata in confessione *cum gravamine poenitentis*, rigettando la liceità delle future ed eventuali opinioni contrarie (cfr. TEOFILO SANTACHIARA, *v. Sigillum confessionis*, in *Enciclopedia giuridica italiana*, vol. XV/II, Società Editrice Libreria, Milano, 1925, p. 696).

⁴⁶ Sul concetto di foro interno, sia dal punto di vista storico-giuridico, sia da quello dottrinale, in specie sulla distinzione tra foro giuridico e foro morale e sul legame tra diritto naturale e legge positiva con le relative problematiche di tipo dogmatico derivanti dal differente approccio metodologico posto in essere dal diritto canonico e dalla teologia morale, cfr. GUIDO SARACENI, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale della giurisdizione della Chiesa*, Cedam, Padova, 1961; per approfondimenti cfr. MIRIAM TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 1991.

In particolare, i canoni 889 ed 890 disciplinavano il sacramento della penitenza, mentre i canoni 1755 e 1757 concernevano l'obbligo di testimoniare in giudizio ed infine i canoni 2369 e 2398 riguardavano le sanzioni penali. Il canone 889 non lasciava al confessore alcun margine di discrezionalità nell'osservanza del sigillo che doveva dunque essere assoluta⁴⁷. Il sigillo sacramentale, andava a coincidere con l'obbligo di "non proderere peccatorem"⁴⁸, obbligo esteso anche all'interprete ed a tutti coloro ai quali fosse giunta notizia dei peccati rivelati in confessione.

Con il Concilio Vaticano II il Sacramento della Penitenza si spoglia della connotazione moralistica che per secoli lo aveva appesantito. L'esercizio della Penitenza non è ridotto alla sola celebrazione del sacramento, ma esteso a tutta la vita: ai cristiani è richiesta la conversione continua, perché tutto ciò che essi compiono o sopportano può essere gradito al Signore (*Lumen Gentium* n. 35). La richiesta del Concilio Vaticano II di rivedere i libri che regolano la celebrazione dei sacramenti porterà, in materia di sacramento della Penitenza, alla promulgazione, il 2 dicembre 1973, del nuovo testo, dal titolo *Ordo Paenitentiae*, contenente il rito della penitenza, con un significativo rinnovamento di vocabolario. Al confessore è nuovamente riconosciuto il compito di giudice, ma ancor più quello di medico spirituale, custode di tutti i peccati, anche gravi. Proprio la celebrazione del Concilio Vaticano II ha in un certo senso «decretato la revisione del Codice di Diritto Canonico secondo criteri più aderenti alla missione pastorale della Chiesa e alle legittime esigenze della vita moderna»⁴⁹. Infatti è fuor di dubbio che il Concilio Vaticano II abbia avuto un'impostazione dottrinale di tipo pastorale con grande apertura al mondo contemporaneo ed il *Codex* sia stato uno strumento normativo della vita ecclesiale in cui tale dimensione ha trovato la sua piena realizzazione⁵⁰.

⁴⁷ Cfr. GOMMAR MICHIELS, *De delictis et poenis: Commentarius libri V Codicis Iuris Canonici*, vol. III, sub. can. 2369, typis societatis S. Joannis Evangelistae, Desclee et socii, Paris-Tournai-Romae-Neo Eboraci, 1961.

⁴⁸ Cfr. FELICE MARIA CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, ed. 4, Romae 1944, v. 2 *de poenitentia*, 584, p. 603.

⁴⁹ PAOLO VI, *Allocuzione ai Prelati Uditori ed Ufficiali del Tribunale della Sacra Romana Rota*, 27 gennaio 1969, in *AAS* 61 (1969), pp. 174-178. Per approfondimenti sul tema cfr. FRANCESCO D'OSTILIO, *La storia del nuovo Codice di diritto canonico. Revisione - promulgazione - presentazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1983.

⁵⁰ La corrispondenza fra principi conciliari e disciplina codicistica risulta proprio dalla recezione dell'ecclesiologia del Vaticano II, espressa dai documenti da questo scaturiti (cfr. VINCENZO FAGIOLO, *Vaticano II e Codex iuris canonici*, in *Teologia e Diritto canonico, Studi giuridici* - XII, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1987, pp. 37-47). Per approfondimenti sull'ecclesiologia conciliare e sul rapporto col vigente Codice cfr. ROSARIO CASTILLO LARA, *Criteri di lettura e comprensione del nuovo*

Nel vigente *Codex*, infatti, pur essendovi sostanzialmente una ripresa della precedente normativa circa il sigillo sacramentale, tanto la terminologia adoperata quanto l'impostazione data alla disciplina, sono intrise dell'ecclesiologia conciliare. Differentemente dal Codice del 1917 – in cui il segreto sacramentale era detto *sigillum* sia in rapporto al confessore, sia in rapporto ad altre persone venute a conoscenza dei peccati o colpe accusate in confessione – il can. 983 del *Codex* vigente contiene due obblighi: quello di osservare il sigillo sacramentale (proprio del solo confessore), e quello di osservare il segreto sacramentale (in riferimento agli interpreti ed a tutti coloro che, eventualmente, fossero venuti a conoscenza, dalla confessione, della materia della confessione stessa). La materia del sigillo sacramentale e quella del segreto sacramentale è la medesima, così come la caratteristica dell'inviolabilità che sta alla base di entrambi. Ciò che cambia è l'ambito nel quale si opera: quello sacrale, dell'assoluzione di peccati, nel primo caso, quello del segreto naturale e del diritto canonico nel secondo⁵¹. La tutela offerta al sigillo sacramentale, continua nel Codice con quanto disposto dal canone 984, specularmente al precedente canone 890. Il confessore ha, infatti, l'obbligo di non usare della scienza acquisita in confessione, anche se è escluso qualsiasi pericolo di violazione. Vi è una differenza di una certa rilevanza nel dettato normativo dei due codici in relazione alla possibilità o meno di essere sciolti dal vincolo. Infatti, il canone 1757 del Codice pio-benedettino al § 3 n. 2, quando si definiscono incapaci a testimoniare i sacerdoti per quello che riguarda tutto ciò che essi hanno appreso in sede di confessione, sembra aggiungere con l'inciso “*etsi a vinculo sigilli soluti sint*” l'implicita possibilità per i sacerdoti di essere sciolti dal vincolo, cosa che non si trova nel corrispondente canone 1550 § 2 n. 2 del Codice vigente, il quale attribuisce ai sacerdoti l'incapacità assoluta ad assumere la qualità di testi davanti al giudice ecclesiastico “*et si poenitens eorum manifestationem petierit*”⁵².

codice, in *Il nuovo Codice di diritto canonico. Novità, motivazione e significato. Atti della settimana di studio 26-30 aprile 1983*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma, 1982, pp. 9-33; sulla riforma del diritto canonico post-conciliare cfr. RENÉ METZ, *La nouvelle codification du droit de l'église (1959-1983)*, in *REVUE DE DROIT CANONIQUE*, vol. XXXIII, 1983, pp. 112-115.

⁵¹ Cfr. in proposito PAOLO FERRARI DA PASSANO, *Il segreto confessionale*, in *La civiltà cattolica*, vol. IV, 1993, pp. 361-362. Il fatto che il *sacramentale sigillum* si riferisca al solo confessore mentre l'*obligatio secreti servandi* valevole nei confronti di soggetti diversi da questo che possano in qualche modo venire a conoscenza della confessione, non significa che la sacramentalità del segreto operi in maniera meno intensa nelle due fattispecie, e questo è tanto più vero quanto più si approfondisca il tema delle sanzioni applicabili in caso di violazione dell'*obligatio secreti servandi* da parte dell'interprete e degli altri soggetti tenuti ad esso, violazione che viene punita con una “giusta pena”, la quale può anche corrispondere alla scomunica (can. 1388, § 2).

⁵² Cfr. GIAN PAOLO MONTINI, *La tutela penale del sacramento della penitenza. I delitti nella celebra-*

Relativamente alle sanzioni previste nel caso di violazione del sigillo sacramentale, il canone 1388 del *Codex* vigente rende chiara la distinzione fra violazione diretta (la rivelazione del peccato e del peccatore), punita con la scomunica *latae sententiae* riservata alla Santa Sede (da cui il sacerdote può essere assolto nel caso previsto dal can. 1357) e violazione indiretta (la rivelazione del peccato o del peccatore e comunque col pericolo di rivelazione dell'altro), punita con una pena *ferendae sententiae*, indeterminata, obbligatoria, commisurata alla gravità del delitto, tenuto conto della circostanze di probabilità di divulgazione, di scandalo provocato, e di altri fattori⁵³. In entrambi i casi, perché vi sia violazione del sigillo, è necessario che via sia stata la divulgazione o rivelazione della materia oggetto del sacramento. Sebbene le pene per le due fattispecie di violazione siano diverse, entrambe sono riservate alla Congregazione per la Dottrina della Fede nel foro esterno ed alla Penitenzieria Apostolica nel foro interno⁵⁴. Bisogna anche ricordare come la Chiesa adotti particolare severità nel caso di violazione del segreto confessionale tramite registrazione o divulgazione per mezzo di strumenti di comunicazione, comminando all'interessato la pena della scomunica *latae sententiae*⁵⁵.

La tutela del segreto confessionale nel diritto italiano trova, poi, la propria ufficialità negli Accordi di Villa Madama del 1984 fra la Santa Sede e lo Stato italiano. Tale normativa, divenuta poi legge dello Stato, all'art. 4 n. 4 sancisce che gli ecclesiastici non sono tenuti a fornire ai magistrati o ad altre autorità informazioni su persone o materie di cui siano venuti a conoscenza in ragione del loro ministero e può essere modificata solo attraverso leggi precedute da corrispondenti accordi con le competenti autorità religiose⁵⁶. L'art. 200 del Codice di Procedura Penale vigente dichiara che

zione del sacramento, in *Le sanzioni nella Chiesa*, Quanderni della Mendola, n. 5, Milano 1997, pp. 213-235. Per approfondimenti storico-canonistici sul tema della pena cfr. MARCO VENTURA, *Pena e penitenza nel diritto canonico postconciliare*, Edizioni scientifiche italiane, Perugia, 1996.

⁵³ Nel caso di violazione dovuta a negligenza, superficialità od imprudenza, non si ravvisano gli estremi del delitto di cui al canone 1388 § 1, mancando la volontà determinata, ma eventualmente si potrebbe ipotizzare la realizzazione della fattispecie di delitto colposo di cui al canone 1389 § 2 (abuso colposo di ufficio o di funzione) (cfr. LAURA MARIA RENZONI, *Il diritto del ministro del culto di astenersi dal deporre in giudizio*, in *Archivio Penale*, 1985, pp. 95-98).

⁵⁴ Cfr. *Pastor Bonus*, artt. 52 e 118; Reg. Gen. Curia Romana, art. 128, § 2; Congr. Per la Dottrina della Fede, Rescr. *Ex audientia SS.mi*, del 7 febbraio 2003.

⁵⁵ Cfr. Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, Dichiarazione *Sacra Congregatio de tuendi sacramenti paenitentiae dignitate*, 23 marzo 1973, in *AAS* 65 (1973), p. 678 e *AAS* 80 (1988), p. 1367. Cfr. della stessa Congregazione *Normae de gravioribus delictis*, 15 luglio 2010, in *AAS* 102 (2010), pp. 419-430.

⁵⁶ Sul coordinamento e l'integrazione delle disposizioni legislative statali con le norme di matrice

i ministri di confessioni religiose i cui statuti non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano, non possano essere obbligati a deporre su quanto hanno conosciuto in ragione del loro ministero: la legge non impone loro l'obbligo di tacere, ma se decidessero di prestare testimonianza, incorrendo in tutte le sanzioni penali previste dal diritto canonico, dovrebbero farlo assumendo la qualifica piena di testi e dunque contraendo tutti gli obblighi per quanto riguarda la veridicità della deposizione. Inoltre l'art. 256 del Codice di Procedura Penale afferma che il giudice può ingiungere al ministro di culto la consegna immediata all'autorità giudiziaria degli atti e documenti e di ogni altra cosa esistente presso di lui per ragione del suo ministero, ma il sacerdote può opporsi con una dichiarazione scritta, invocando il segreto inerente il suo ministero, impedendo così all'autorità giudiziaria la presa di cognizione coattiva delle cose in cui è custodito il segreto⁵⁷.

Da quanto detto si può evincere come il diritto canonico, nel prescrivere l'obbligo del segreto confessionale, vada anche a tutelare il diritto alla riservatezza del penitente le cui identità e dignità sarebbero irrimediabilmente lese dalla rivelazione, da parte del confessore, di quanto appreso⁵⁸. È chiaro che tale tutela garantisce al fedele in quanto tale il rispetto della sua sfera privata ed in particolare evita che siano danneggiate il diritto alla sua buona fama ed alla sua intimità, intesi quali diritti di origine naturale che consentono allo stesso di vivere il rapporto con Dio all'interno della

bilaterale in tema di segreto professionale cfr. GERALDINA BONI, *Giurisdizione matrimoniale ecclesiastica e poteri autoritativi della magistratura italiana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica, settembre 2007, pp. 1-40.

⁵⁷ Per un approfondimento su quanto fin'ora esposto cfr. GIAN PAOLO MONTINI, *op. cit.*, pp. 213 e ss. Le regole stabilite dal diritto processuale penale italiano sono sostanzialmente riprese anche dal diritto processuale civile (artt.118 c.1 e 210 c.1). Per un'accurata analisi comparatistica sulla tutela assicurata dall'ordinamento giuridico della Chiesa al *sigillum confessionis* e forme di segreto assimilabili ad esso rinvenibili in altre confessioni cfr. DANIELA MILANI, *Segreto, libertà religiosa e autonomia confessionale*, cit., pp. 141-151. Per una sintetica panoramica sul significato del sigillo sacramentale e sulla protezione accordata dal diritto canonico cfr. DAVIDE CITO, *v. Sigillo sacramental*, in *Diccionario general de derecho canónico*, vol. VII, Universidad de Navarra, Pamplona, 2012, pp. 307-310.

⁵⁸ Sul diritto alla riservatezza in generale cfr. GIOVANNI GIACOBBE, *v. Riservatezza*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XV, Giuffrè, Milano, 1989, pp. 1243-1259; sul diritto alla riservatezza come garanzia della tutela dell'intimità e, dunque, del diritto al che non vengano divulgate informazioni attinenti la vita privata dell'individuo, indipendentemente dal fatto che queste ledano la sua dignità, e sulle manifestazioni del suddetto diritto nel foro interno (sacramentale ed extrasacramentale) cfr. ANGELA SOLFERINO, *I diritti fondamentali del fedele: il diritto alla buona fama e all'intimità*, in *Diritto «per valori» e ordinamento costituzionale della Chiesa*, Atti delle giornate canonisti che veneziane 6-7 giugno 1994, a cura di RINALDO BERTOLINO, SANDRO GHERRO, GAETANO LO CASTRO, Giappichelli, Torino 1996, p. 374 e ss.

propria coscienza, senza possibilità di interferenze da parte degli altri fedeli o dell'autorità ecclesiastica⁵⁹. Proprio l'intimità, cui fa esplicito riferimento il can. 220 nell'affermare che «nemini licet bonam famam, qua quis gaudet, illegitime laedere, nec ius cuiusque personae ad propriam intimitatem tuendam violare», si inquadra all'interno di quella *condicio libertatis* caratterizzante l'autonomia di ogni fedele, non subordinabile al potere della gerarchia ecclesiastica bensì derivante direttamente dalla volontà divina, autonomia che resta di esclusiva responsabilità del fedele, specie nell'ambito delle attività compiute allo scopo di perseguire i fini cristiani⁶⁰. Se il suddetto canone non prevede in sé una tutela assoluta del diritto all'intimità dal momento che, evitando la divulgazione di informazioni attinenti all'ambito personale del soggetto e non alla sua condizione canonica pubblica, mira a reprimere o impedire quella lesione che avvenga *illegitime* ammettendo, pertanto, la liceità morale e giuridica della rivelazione ove fossero attaccati beni superiori della società e della Chiesa, la prospettiva cambia quando lo si lega al tema del sigillo sacramentale⁶¹. In tal caso, infatti, la potenziale liceità della rivelazione di quanto appreso in confessione al fine di tutelare beni superiori viene meno, in quanto vige l'assoluto divieto alla rivelazione medesima.

Per comprendere, dunque, i termini in cui si sviluppa il rapporto fra segreto confessionale e diritto all'intimità è senza dubbio necessaria una breve analisi di quello che risulta essere l'inquadramento che il *Codex Iuris Canonici* fa di tale diritto, sia dal punto di vista concettuale che da quello normativo.

⁵⁹ Tale diritto non può essere riferito alla *Lex redemptionis* in quanto non rappresenta un'espressione caratterizzante la Chiesa quale *societas religiosa*, bensì è da rapportare alla *Lex creationis*, riferendosi al fedele in quanto uomo (cfr. in proposito GAETANO LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Giuffrè, Milano, 1985, pp. 227-229).

⁶⁰ Cfr. JAVIER HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Giuffrè, Milano, 1989, pp. 117-118.

⁶¹ Cfr. RAFFAELE TERRANOVA, *Buona fama e riservatezza: il trattamento dei dati personali tra diritto canonico e diritto dello Stato*, in *Il Diritto ecclesiastico*, p. I, 2001, pp. 298-299. Lo stesso autore sottolinea come la *ratio* giustificativa dell'inserimento della tutela del diritto all'intimità nel Titolo I del II libro del *Codex iuris canonici* vada individuata «nella peculiare indole di tale diritto e nella rilevanza di cui esso gode nella vita del popolo di Dio... la cui previsione nel *Codex* deriva dal bisogno assoluto di tutelare lo specifico diritto del fedele – non anche di tutti gli uomini – di vivere il proprio rapporto con Dio nell'intimo della coscienza... l'intimità costituisce la parte più profonda di ogni persona, quella parte che non si manifesta all'esterno e nella quale sono racchiusi i segreti più intimi. Non è lecito, pertanto, entrare all'interno di tale ambito... senza il consenso esplicito e libero di colui al quale esso appartiene» (*ibidem*, p. 299).

3. *Segreto confessionale e diritto all'intimità nella codificazione canonistica. Diversa semantica nell'uguaglianza del fine*

«An acceptable definition of privacy remains elusive»⁶². Definire il concetto di riservatezza risulta effettivamente operazione assai complessa, sia a causa degli inevitabili condizionamenti di tipo antropologico, sia per l'evoluzione storica che il significato di tale termine ha subito nel corso dei secoli, complici le modificazioni dei fattori culturali, sociali, politici ed economici. Interessante in questa sede è notare come quello che oggi comunemente definiamo col termine di *privacy* in latino si traduca con le parole *pudor* e soprattutto *intimitas*, a sua volta originata dal superlativo *inter*, ad indicare la parte più interna e riservata della propria persona⁶³. Le definizioni di intimità che si sono susseguite nel corso del tempo possono essere classificate in quattro categorie: oggettive, soggettive, sociologiche e giuridiche. Le prime focalizzano l'attenzione sulle condizioni oggettive che permettono l'espressione del diritto stesso e che, pertanto, si legano strettamente ai conflitti che accompagnano la socialità e che, a loro volta, esigono la prescrizione di un confine, di un limite all'interazione⁶⁴. Le definizioni soggettive, invece, evidenziano la "disposizione emozionale" dell'individuo quando deve relazionarsi con gli altri e regolare le modalità delle stesse relazioni, inquadrando l'intimità come una sorta di stato mentale della persona⁶⁵.

Le definizioni sociologiche anziché incentrarsi sulla rete di relazioni messe in atto dal soggetto, puntano all'analisi di quelle presupposte dall'intimità: se l'individuo nel suo agire sociale indossa una maschera che lo porta a nascondere, dietro le fattezze della persona pubblica, la sua vera indole, sia per motivi legati alla tutela della propria autonomia, sia per ragioni connesse all'inganno, l'intimità rappresenterebbe quell'alveo in cui lo stesso può levarsi la maschera, interrompere la recita ed agire in piena libertà⁶⁶. Infine, le definizioni giuridiche hanno lo scopo di tutelare il diritto

⁶² RAYMOND WACKS, *Privacy. A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford 2010, p. 40.

⁶³ Cfr. MAURO PIACENZA, *Presentazione*, in *Il sigillo confessionale...*, cit., p. 6.

⁶⁴ Cfr. MARTIN CARBAJO NÚÑEZ, *Informazione e diritto all'intimità. Basi teoriche dell'attuale impostazione conflittuale*, in *Frontiere. Rivista di filosofia e Teologia*, 2010, p. 98; sul tema cfr. anche BARRY SCHWARTZ, *The social psychology of privacy*, in *American Journal of Sociology*, n. 73, 1968, p. 744-751.

⁶⁵ Su quest'ultima definizione cfr. PAUL HALMOS, *Solitude and privacy. A study of social isolation, its causes and therapy*, New York 1969, p. 102; sul tema cfr. MARTIN CARBAJO NÚÑEZ, *Informazione e diritto all'intimità*, cit., p. 98.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 99.

soggettivo al controllo delle informazioni relative alla sfera privata, fissando i limiti superati i quali si ha la violazione di tale diritto⁶⁷.

Se si esamina l'ambito canonistico, si nota come le definizioni giuridiche del diritto all'intimità assumano delle connotazioni necessariamente legate all'aspetto antropologico-cristiano, in particolare a quella fondamentale sfaccettatura aperta al trascendente che ricomprende nel concetto di intimità i valori della gratuità e del dono. In tal senso, il diritto all'intimità non farebbe sorgere un mero diritto ad "essere lasciato in pace", bensì il diritto del soggetto a riservarsi un proprio spazio intimo proteggendolo da eventuali ingerenze indebite, al fine di uscire dall'isolamento e donarsi agli altri liberamente⁶⁸.

Solo guardandolo da tale prospettiva si può comprendere l'evoluzione subita dal diritto all'intimità nell'epoca compresa fra i due Codici. Infatti, la tutela del diritto all'intimità nel Codice del 1917 non era prevista da una norma specifica, semplicemente il solo diritto alla buona fama veniva indirettamente garantito da alcune norme di carattere penale (cann. 2147 § 2, n. 3; 2157, 2355). In particolare era previsto il delitto di ingiuria e di diffamazione, a sua volta distinta in detrazione e calunnia⁶⁹. D'altronde buona fama ed intimità, pur formando due fattispecie connesse, hanno differenti peculiarità laddove la prima configura un diritto alla dignità ed al decoro personale e la seconda il diritto alla riservatezza, senza necessariamente implicare che la divulgazione di fatti personali sia lesiva della dignità della persona, comportando un'espressione tipicamente canonistica del diritto stesso in quanto riferita al foro interno, sacramentale ed extrasacramentale⁷⁰.

Che il diritto alla buona fama e la conseguente sanzione destinata a chi abbia commesso lesione dello stesso mediante calunnia appartengono alla tradizione del pensiero cattolico, risulta evidente dallo studio delle fonti riguardanti lo stesso, basti qui pensare a come già nel *Decretum Gratiani* la calunnia fosse considerata *crimen*⁷¹ e a come l'Aquinate, nel trattare le ingiurie

⁶⁷ Cfr. *ivi*, pp. 99-100.

⁶⁸ Cfr. *ivi*, pp. 117-118.

⁶⁹ Nel primo caso la giurisprudenza rotale per lungo tempo insegnava che non sussistesse delitto se la qualità o il fatto attribuiti fossero notori, in quanto si aveva mancanza del presupposto della buona fama, mentre il delitto di diffamazione era tale solo nel caso in cui vi fosse l'attribuzione di fatti falsi, altrimenti sarebbe venuta meno l'illiceità dell'azione (cfr. GIUSEPPE DE MATTIA, *La diffamazione in persona disonorata nel diritto canonico*, in *Ephemerides iuris canonici*, n. XVI, 1960, p. 171 ss.).

⁷⁰ Cfr. ANGELA SOLFERINO, *op. cit.*, pp. 374-375.

⁷¹ Per approfondimenti sull'evoluzione dell'istituto dell'infamia nel diritto canonico attraverso il contributo della decretistica cfr. FRANCESCO MIGLIORINO, *Fama e infamia. Problemi della società medievale nel pensiero giuridico nei secoli XII e XIII*, Giannotta, Catania, 1985, soprattutto pp. 49-57.

verbali, considerasse l'insulto come lesivo dell'onore e la maldicenza come lesiva della fama, ritenendoli peccati mortali⁷²; diversamente il concetto moderno di diritto all'intimità trova i suoi prodromi codicistici primariamente nella *Gaudium et spes* n. 27, in cui si afferma che tutto ciò che viola l'integrità della persona umana, come gli sforzi per far violenza sull'intimo dello spirito, sia da considerare "vergognoso"⁷³, e in via secondaria nel discorso tenuto da papa Pio XII al XIII Congresso internazionale di psicologia applicata nel 1958⁷⁴, nel *Monitum* della Congregazione del S. Ufficio nel 1961⁷⁵, nell'Istruzione della Congregazione per i Religiosi *De Accommodata Renovatione Institutionis ad vitam religiosam dicendam* del 1969⁷⁶.

Il fatto che nel previgente Codice il diritto all'intimità non fosse previsto, configurava indirettamente una sorta di sovrapposizione fra il concetto di intimità e quello di segreto, in quanto il dovere di non ledere l'intimità privata riceveva indiretta tutela nell'imposta inviolabilità del segreto confessionale, comportando necessariamente una maggiore evidenziazione del legame esistente fra la lesione di tale diritto e l'inviolabilità del sigillo sacramentale: in sostanza sulla base del diritto naturale alla non lesione della propria intimità, si fonda il dovere di mantenere il segreto su quanto appreso in confessione⁷⁷. Le motivazioni che hanno indotto il legislatore al riconoscimento esplicito di tale diritto vanno ricercate soprattutto nel magistero pontificio immediatamente precedente al Concilio Vaticano II e nella nuova ecclesiologia del Concilio stesso: l'attenzione verso i cosiddetti "segni dei tempi" ha fatto sì che la Chiesa si interessasse in maniera più approfondita e consapevole all'affermazione in chiave positiva dell'essere umano come persona, e quindi come soggetto centro di imputazione di precisi diritti e doveri inalienabili, inviolabili ed universali necessitanti di un idoneo sistema giuridico atto a proteggerli e garantirli efficacemente⁷⁸.

⁷² Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 72, a. 2 c e q. 73, a. 2, pp. 523-524 e 527-528.

⁷³ Cfr. *Il Concilio Vaticano II. Documenti. Testo latino-italiano*, Edizioni Paoline, Roma, 1966, p. 825.

⁷⁴ Cfr. Pio XII, *Ai partecipanti al XIII Congresso internazionale di psicologia applicata* (10 aprile 1958), in *AAS*, n. 50, 1958, pp. 276-277.

⁷⁵ Cfr. *Monitum «Cum compertum»*, S.C.C., Officii, in *AAS*, n. 53, 1961, p. 571.

⁷⁶ Cfr. S.C. pro religiosi et Institutis Saecularibus, *Instructio de Accommodata Renovatione Institutionis ad vitam religiosam ducendam*, in *AAS*, n. 61, 1969, p. 113.

⁷⁷ Cfr. ANGELA SOLFERINO, *op. cit.*, p. 375.

⁷⁸ Cfr. Giovanni XXIII, *Pacem in Terris*, in *AAS*, n. 45, 1963, p. 273. Sulla scia delle affermazioni del Pontefice, il Concilio Vaticano II arriva ad indicare il diritto al buon nome ed al rispetto degli altri come universale ed inviolabile ed auspica un'adeguata tutela dello stesso (cfr. *Gaudium et spes*, nn. 26 e 75 b). Certamente alla predisposizione di un'adeguata riflessione sul tema dei diritti inviolabili dell'uomo e di un altrettanto idoneo apparato normativo di tutela degli stessi, hanno senz'altro contribuito la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, adottata dall'Assemblea

Con l'elaborazione del can. 220 il Codice vigente si pone sulla strada della realizzazione dell'auspicio conciliare. Il contenuto del canone si presenta modificato rispetto alla previsione dell'analogo canone dello *Schema Novissimum* del *Codex Iuris Canonici* del 1982, in quanto si è avuta l'aggiunta dell'ultima parte in cui si afferma «nec ius cuiusque personeae ad propriam intimitatem tuendam violare», dove il termine di “intimità” fa riferimento tanto alla sfera psicologica quanto a quella morale della persona⁷⁹. Tale canone fa parte di quel gruppo di norme riguardanti i diritti ed i doveri dei fedeli «la cui titolarità deriva all'uomo dall'incorporazione a Cristo mediante il battesimo, il quale, come afferma il can 96 lo costituisce “persona” nella Chiesa, cioè soggetto di diritto, titolare quindi di tutti i diritti ed obblighi propri del cristiano»⁸⁰. All'interno, poi, di questo raggruppamento vi sono dei canoni riguardanti la persona in quanto tale, a prescindere dalla sua fede, poiché discendenti dallo stesso *ius naturale*, fra i quali si colloca appunto il diritto all'intimità avente sia una matrice giuridica, su cui poggia la radice dell'esigibilità sociale del dovere ad esso connesso, sia matrice morale, da cui deriva il dovere etico del suo rispetto⁸¹.

È chiaro che tale diritto, pur spettando a tutti gli uomini, assume nell'ordinamento canonico delle connotazioni del tutto peculiari: se, infatti, il diritto all'intimità attiene di per sé alla custodia ed alla protezione della sfera più interiore dell'uomo segnando così, in maniera più marcata, il confine fra pubblico e privato, nel diritto della Chiesa il dovere di rispettare la riservatezza si caratterizza per essere strumentale alla *salus animarum* in quanto ogni soggetto ha diritto a vivere il proprio rapporto con Cristo senza interferenze indebite da parte di altri fedeli e dell'autorità ecclesiastica⁸². Ciò fa sì che tale diritto, così come formulato e concepito dal can. 220, possa assolvere all'interno della Chiesa allo stesso ruolo che nell'ordinamento statale svolge il principio di libertà di coscienza, garantito dall'art. 19 della Costituzione Repubblicana Italiana che mira alla tutela della “dimensione spirituale”

Generale dell'ONU il 10 dicembre 1948 e le legislazioni statuali di recepimento ed attuazione della normativa europea.

⁷⁹ Cfr. VITTORIO MARCOZZI, *Il diritto alla propria intimità nel nuovo Codice di diritto canonico*, in *La Civiltà Cattolica*, n. 134/IV, 1983, p. 574; per un approfondimento sulla formulazione del can. 220 e sull'origine dei canoni relativi ai diritti ed ai doveri dei fedeli cfr. ROSARIO CASTILLO LARA, *I doveri ed i diritti dei christifideles*, in *Saestianum*, n. 48, 1986, p. 313 ss.

⁸⁰ ALESSIA VITALONE, *Buona fama e riservatezza in diritto canonico (il civis-fidelis e la disciplina della privacy)*, in *Ius Ecclesiae*, n. 14, 2002, p. 264.

⁸¹ Cfr. JUAN IGNACIO ARRIETA, *I diritti dei soggetti nell'ordinamento canonico*, in *Persona y Derecho*, I, 1991, p. 29.

⁸² Cfr. GIORGIO FELICIANI, *Il popolo di Dio*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 43 e ss.

dell'uomo intesa come libera formazione e lecita esplicazione dell'interiorità della persona umana⁸³.

Inserendo tali riflessioni nell'ambito sacramentale, ne consegue che le norme poste dal diritto canonico a tutela del sigillo sacramentale sono finalizzate non solo alla protezione del singolo fedele nell'atto della confessione, ma anche «a garantire a tutti, specie quelli che al momento non trovano in sé la forza di fare il passo verso la conversione, un luogo in cui fare l'esperienza della misericordia e da dove ripartire a testa alta, consapevoli della riacquistata stima di sé»⁸⁴. Il sigillo sacramentale, pertanto, non rappresenta solamente uno strumento attraverso il quale si esplica quel rapporto di fiducia tra confessore e penitente garantendo la riservatezza sul colloquio penitenziale, bensì dal punto di vista dogmatico rappresenta un elemento qualificante del sacramento della confessione in quanto rivelatore del carattere divino dello stesso, in cui l'incontro tra *privacy* sacramentale e misericordia del Dio rivelato concorrono alla realizzazione del cambiamento che segue al pentimento nella prospettiva teologica del perdono⁸⁵.

Il rapporto di fiducia che si instaura nel momento della confessione emerge ancora più chiaramente dal fatto che sono sempre lasciati nella piena e libera disponibilità del penitente tempi e modi di esposizione, laddove l'ammissione serena e spontanea del proprio peccato è riconosciuta unilate-

⁸³ Cfr. sul punto CARLO CARDIA, *v. Religione (libertà di)*, in *Enciclopedia del Diritto*, II aggiornamento, Giuffrè, Milano 1995, p. 919 e ss. Il legame canonistico tra coscienza e intimità nell'ambito della violazione del segreto risulta evidente dalle stesse parole della *Gaudium et spes* laddove al n. 16 si afferma che «La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo. Dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria». Del resto è anche sulla scorta degli apparati normativi statuali, oltre che sulla base del can. 220, che la XLVI Assemblea Generale della Conferenza Episcopale Italiana, tenutasi a Roma dal 17 al 21 maggio 1999, ha approvato un Decreto generale contenente le *Disposizioni per la tutela del diritto alla buona fama ed alla riservatezza*, al fine di tutelare i dati personali non tanto in chiave sociologica o semplicemente utilitaristica, bensì inserendole in un contesto ecclesiologico specifico, ossia la sfera ontologica dei *christifideles* (cfr. DOMENICO MOGAVERO, *Diritto alla buona fama e alla riservatezza e tutela dei dati personali*, in *Ius Ecclesiae*, n. 12/2, 2000, pp. 589-591 e 596-597 e DANIELA MILANI, *La tutela dei dati personali nell'ordinamento canonico: interessi istituzionali e diritti individuali a confronto*, in www.olir.it, marzo 2005). Sul tema del diritto alla riservatezza in diritto canonico ed in quello civile cfr. anche DANIELA MILANI, *Il trattamento dei dati sensibili di natura religiosa tra novità legislative ed interventi giurisprudenziali*, in «Il diritto ecclesiastico», p. I (2001), pp. 266-293; RAFFAELE TERRANOVA, *Buona fama e riservatezza: il trattamento dei dati personali tra diritto canonico e diritto dello Stato*, in *Il diritto ecclesiastico*, I, 2001, pp. 294-316; VENERANDO MARANO, *La protezione dei dati personali fra diritto statale e "garanzie" confessionali*, in *Ius Ecclesiae*, n. 18, 2006, pp. 61-81).

⁸⁴ PAOLO FERRARI DA PASSANO, *op. cit.*, p. 368. Sul tema della misericordia legato al sacramento della penitenza cfr. da ultimo MAURO GAGLIARDI, *La riconciliazione con Dio nel segno della sua misericordia*, in *Il sigillo confessionale*, cit., a cura di K. Nychiel, P. Carlotti, A. Saraco, pp. 105-120.

⁸⁵ Cfr. KRZYSZTOF JOZEF NYKIEL, *Il sigillo confessionale in prospettiva canonica*, in *Il sigillo confessionale*, cit., pp. 41-47.

ralmente, senza l'utilizzo di strumenti investigatori o addirittura di mezzi coercitivi, ma soltanto con la chiara consapevolezza di vedere rispettata senza alcun tipo di eccezioni né restrizioni la propria sfera intima, che viene custodita proprio attraverso la piena sicurezza dell'inviolabilità dell'affidamento realizzato⁸⁶. Il fatto che la penitenza sia parte costitutiva del sacramento e che la *satisfactio* dei peccati possa compiersi anche grazie all'azione svolta dal *sigillum confessionis*, evidenziano come nella confessione operino contemporaneamente giustizia e misericordia: quest'ultima, infatti, interviene proprio al fine di ripristinare il penitente nella giustizia divina, in quanto per "levare" il male del peccato occorre necessariamente un'idonea cooperazione alla purificazione "delle pene dovute"⁸⁷.

L'intersoggettività che si palesa nel sacramento della penitenza è proprio quella simboleggiata dall'incontro tra confessore e peccatore: la condivisione dell'esperienza vissuta da quest'ultimo con il ministro del sacramento, la consapevolezza di trovare in esso accoglienza e solidarietà, ma mai connivenza e la certezza che quanto condiviso resterà tutelato dall'inviolabilità del segreto – il quale, dunque, si pone sia come servizio nei confronti della custodia della libertà personale, sia come mezzo di protezione della suscettibilità soggettiva, sia come strumento di giustizia pubblica – diventa segno esteriore della misericordia ecclesiale e divina che attraverso la "liberazione dal male" sgancia il penitente dal suo passato e dallo sbaglio compiuto, neutralizza il meccanismo del senso di colpa e consente il ritorno alla vita riconciliata attraverso il percorso di una rinnovata conversione⁸⁸.

La tutela della segretezza da parte del legislatore canonico evidenzia la profonda cura che lo stesso ha inteso prestare alla relazione interpersonale cui il sacramento della penitenza si ispira, poiché «non soltanto il penitente è protetto nella sua *privacy*, ma addirittura nella sua posizione istituzionale, in tutto ciò che egli rappresenta in quanto insostituibile tessera del mosaico ecclesiale»⁸⁹.

⁸⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Reconciliatio et Paenitentia* al n. 29, in AAS, n. 87, 1985, pp. 252-253. Attraverso la penitenza si sostanzia l'incontro tra l'uomo convertito ed il Dio che perdona, e si realizza l'azione mediatrice della Chiesa «cum ... sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis» (Const. Dog. *Lumen Gentium*, n. I, in AAS 1965, LVII, p. 5; sul tema cfr. PIERO ANTONIO BONNET, *v. Penitenza (sacramento della)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXXII, Giuffrè, Milano, 1982, pp. 887-892).

⁸⁷ Cfr. MAURO GAGLIARDI, *op. cit.*, pp. 115-119.

⁸⁸ Cfr. PAOLO CARLOTTI, *Il senso, il soggetto e l'oggetto del sigillo sacramentale*, in *Il sigillo confessionale*, cit., pp. 59-63.

⁸⁹ MARCO VENTURA, *op. cit.*, p. 98.

4. *Sigillum e metanoia. Dal pentimento al cambiamento*

«C'è una larga parte del proprio mondo interiore che la persona non manifesta che a pochi confidenti e difende contro l'intrusione altrui»⁹⁰. Con queste parole Pio XII sottolinea non soltanto la rilevanza dell'interiorità individuale, ma anche e soprattutto l'esigenza di proteggerla e di tutelarla nei confronti degli abusi cui può essere sottoposta nel momento in cui diventa patrimonio comune fra il confidente ed il soggetto che la confidenza riceve. Proprio a tal fine, la rigorosa protezione giuridica del segreto confessionale non solo tutela l'intimità del penitente, ma contribuisce in maniera determinante al percorso verso il cambiamento cui lo stesso deve tendere già nel momento in cui si accosta al sacramento della penitenza.

Assolvere dai peccati significa anzitutto che da parte del fedele ci sia stato un effettivo pentimento per il peccato compiuto, pentimento che viene preso dal confessore come punto di partenza per stimolare il penitente ad una riconciliazione autentica con la Chiesa e con Dio, riconciliazione che a sua volta segna il passaggio da una situazione di contrizione ad una di conversione, da uno stato di iniquità ad un percorso di cambiamento rivolto al bene. Tale fenomeno è mirabilmente espresso nel concetto greco di μετανοεῖν, laddove per μετάνοια si va ad indicare quell'invito alla conversione finalizzato al cambiamento della vita morale e religiosa dell'individuo, che si distacca dal male per tendere al bene, che muta radicalmente il suo modo di agire e di pensare in maniera pienamente consapevole, libera e volontaria per staccarsi dal peccato e celebrare un ritorno verso Dio⁹¹.

Nelle parole dell'evangelista Luca «Mi alzerò e andrò da mio padre»⁹² e nell'intera parabola del figliol prodigo sono immediatamente evidenti i due aspetti di cui la metanoia si compone, ossia quello negativo, rappresentato dall'abbandono del peccato, e quello positivo, espresso dalla conversione come ritorno alla "casa del Padre" ed al suo amore. L'invito profetico alla conversione, che permea tutte le pagine del Vangelo ed evidenzia quanto il perdono divino sia illimitato e misericordioso, non è rivolto soltanto ai peccatori⁹³, ma anche ai cristiani che si trovano nello stato di grazia, affin-

⁹⁰ PIO XII, *Discorso ai partecipanti al XIII Congresso internazionale di psicologia applicata*, in AAS, n. 50, 1958, p. 276. Sul tema cfr. da ultimo ADRIANA CHIRICO, *Profili giuridici della comunicazione nella Chiesa*, Cacucci, Bari 2014, pp. 189-204.

⁹¹ Cfr. JOSEF BOMMER, *op. cit.*, pp. 37-38

⁹² Lc. 15, 18.

⁹³ Mt. 3, 2; Mt. 3, 7; Mt. 3, 8; Lc. 3, 12; Lc., 3, 14; Lc. 15, 22; *Atti degli Apostoli* 2, 38; *Atti degli Apostoli* 3, 19; *Atti degli Apostoli* 8, 22; *Atti degli Apostoli* 11, 18.

ché proseguano nel loro cammino di conversione⁹⁴. E tale conversione non è da considerarsi solo sotto il profilo personale, ma anche sotto l'aspetto del legame comunitario: il peccato allontana l'uomo da Dio e dalla Chiesa, dall'amore del Padre e dal legame d'amore che Egli manifesta nella società ecclesiale. Pertanto la metanoia non è soltanto un ritorno al vincolo di amore con Dio, ma anche un riacciare il legame d'amore con la comunità dei battezzati davanti alla quale il peccato compiuto rende colpevoli. In questo senso opera la misericordia divina: il peccato contro Dio, infatti, non può essere giudicato alla stregua di un reato per il cui compimento i tribunali terreni fanno conseguire un'adeguata soddisfazione, poiché la sua gravità ha un valore infinito e come tale non può soddisfare una pena di egual valore⁹⁵.

La misericordia, allora, diventa l'andare incontro ai difetti dell'umanità, nell'ottica cristiana per cui Dio vuole sempre il bene delle sue creature e trova la sua sede naturale nella struttura liturgica e dogmatica della confessione in cui si prevede una forma di *satisfactio* per riparare le pene causate dalla commissione del peccato, perdonato mediante l'assoluzione che consente la riconciliazione con Dio e con la Chiesa, «se voi infatti perdonerete agli altri le loro colpe, il Padre vostro che è nei cieli perdonerà anche a voi»⁹⁶. La riconciliazione, pertanto, può avvenire solamente dalla Chiesa e nella Chiesa, perché riconciliarsi con Dio significa riconciliarsi con la comunità dei fedeli, significa far assumere alla metanoia quel carattere ecclesiastico-sacramentale essenziale perché si palesi agli occhi del fedele la connessione fra perdono divino e perdono ecclesiastico, perché la penitenza personale può essere valutata concretamente nel suo spessore sociale soltanto nel momento del giudizio, quando cioè si attua il passaggio dal pentimento alla confessione e quindi alla conversione⁹⁷.

Al perdono divino, infatti, si aggiunge il perdono della Chiesa a cui Dio stesso ha dato mandato e poteri: «Ricevete lo Spirito Santo; a coloro a cui perdonerete i peccati saranno perdonati, a coloro a cui non perdonerete non saranno perdonati»⁹⁸. Proprio per tale ragione il giudizio penitenziale rispecchia il giudizio divino e si collega tanto all'elemento personale del peccato, quanto all'elemento ecclesiale dell'espiazione che conduce alla riconciliazione ed alla conversione del penitente e dunque, alla riammissione in quella società di *christifideles* dalla quale la commissione del peccato

⁹⁴ 1 Cor. 5, 7; Ef. 2, 1; Ef. 4, 20; Col. 1, 21.

⁹⁵ Cfr. MAURO GAGLIARDI, *op. cit.*, pp. 111-112.

⁹⁶ Mt. 6, 14-15.

⁹⁷ Cfr. JOSEF BOMMER, *op. cit.*, pp. 40-42.

⁹⁸ Gv. 20, 21-23.

aveva comportato l'espulsione⁹⁹. Non va dimenticato, infatti, che seppure di rilievo ecclesiale, il sacramento della confessione si concretizza comunque in una situazione in cui la dimensione personale è talmente importante da imporre modalità di attuazione speciali, tutte costruite interamente a misura dello stesso sacramento e tali da realizzare un incontro privo di condizionamenti ambientali tra l'individualità della persona e la misericordia divina, attraverso un colloquio che nella sua segretezza possa porre il penitente nella condizione di «recuperare la radicale sintonia con Dio che il peccato ha interrotta», al fine di poter giungere alla «intima e profonda conversione dell'essere, quindi in una prospettiva quant'altre mai soggettiva ed intima»¹⁰⁰.

Il passaggio della metanoia dalla dimensione personale (pentirsi davanti a Dio per recuperare il rapporto che legava a Lui attraverso la realizzazione della conversione nella propria vita di cristiano), alla dimensione collettiva (ricongiungersi, attraverso il pentimento, alla società ecclesiale da cui ci si era distaccato mediante l'abbandono al peccato), implica necessariamente un rivolgimento fiducioso al ministro del sacramento, accostandosi allo stesso con una predisposizione psicologica rivolta all'apertura ed all'ascolto che deve condurre il penitente al racconto della verità sul proprio peccato e che, per essere scevra da timori e paure, ha bisogno di fondarsi sulla certezza che le confidenze espresse saranno coperte dal segreto. È proprio questa consapevolezza a spingere il penitente verso l'attuazione di un colloquio sacramentale rivolto alla conversione, sentendosi accolto nella propria identità e sicuro dell'assolutezza del *sigillum*, che consente facilità ed accessibilità all'assoluzione sacramentale, ostacolata o quando non addirittura impedita dalla mancanza di una previsione normativa così rigorosa¹⁰¹.

Dal punto di vista morale quanto detto si iscrive nell'etica che generalmente deve interessare la comunicazione, configurando sia il diritto naturale alla riservatezza, sia il segreto professionale che sorge in ordine all'esercizio di una specifica professione, ma dal punto di vista religioso la dimensione sacramentale che caratterizza il *sigillum confessionis* rende la tutela del diritto all'intimità del penitente assoluta ed inviolabile, consentendo alla con-

⁹⁹ Cfr. JOSEF BOMMER, *op. cit.*, p. 44.

¹⁰⁰ PIERO ANTONIO BONNET, *op. cit.*, p. 890.

¹⁰¹ Affinché, infatti, il segno sacramentale possa produrre i suoi effetti, è necessaria «la collaborazione attiva del penitente all'atto sacramentale: *contritio, confessio, satisfactio*» (PIERO ANTONIO BONNET, *op. cit.*, p. 887), atteggiamento collaborativo che sarebbe impossibile mettere in atto da parte del penitente se non ci fosse l'assoluta tutela della sua intimità attraverso l'invulnerabilità assoluta del sigillo confessionale.

versione di operare nel penitente a livello psicologico, emotivo e razionale¹⁰². Il fatto che il segreto confessionale non sia rapportabile né sovrapponibile al segreto professionale o “ministeriale” è tanto più evidente quanto più lo si valuti in relazione alla protezione ed alla tutela del diritto all'intimità del penitente, sia al fine di evitare che l'istanza esplicita o implicita di quest'ultimo possa in qualche modo giustificare la divulgazione da parte del confessore di quanto appreso durante il colloquio sacramentale, sia per evitare che si rendano applicabili al ministro del sacramento le eccezioni previste dalla legge civile per il segreto professionale. L'inviolabilità è una caratteristica intrinseca del *sigillum*, in quanto «il penitente parla al confessore *non ut homini sed ut Deo*. Onde “disporre” di quello che è di Dio solo, il fatto e i contenuti della confessione, è vero e proprio sacrilegio»¹⁰³. Come affermato dall'Aquinate, infatti, «In sacramento ... poenitentiae ... sunt actus humani pro materia, qui proveniunt ex inspiratione interna. Unde materia non adhibetur a ministro, sed a Deo interius operante»¹⁰⁴, e come sottolineato dal Soto, «Secretum sigilli sacerdotis est ad imitationem secreti Dei, ut dictum est: sed peccata impenitentis Deus non celat, nec habet pro oblitis, sane, quae in die irae revelabit ad vindictam. Ergo nec ea tenetur sub sigillo servare sacerdos»¹⁰⁵. Il sigillo sacramentale non è «un punto di semplice disciplina, o di Ecclesiastica politica: ma di legge naturale, e divina, per tal modo che senza la inviolabilità di questo segreto caderebbe a Terra la Confessione»¹⁰⁶. Esso “sigilla”, appunto, il contenuto della confessione come esclusivamente di Dio e totalmente indisponibile agli altri, senza alcuna eccezione, per motivi teologici legati al diritto naturale (il penitente che confessa i propri peccati stipula una sorta di accordo in cui gli viene garantito che la sua confessione rimarrà segreta e mai verrà rivelata); al diritto divino (il confessore che ascolta i peccati non esercita in nome proprio tale ministero bensì esclusivamente in vece di Dio Padre che, tramite il sacerdote, assolve il penitente); al diritto canonico (come afferma il Catechismo della Chiesa Cattolica al n. 1467, infatti, «...ciò che il penitente ha manifestato al sacerdote viene “sigillato” dal sacramento»).

¹⁰² Cfr. LUCA FERRARI, *La pastorale del sacramento della riconciliazione oggi: tra disagi, rischi e risorse, in Il sigillo confessionale*, cit., pp. 121-131.

¹⁰³ DAVID MARIA A. JAEGER, *Situazioni particolari e questioni specifiche del ministero penitenziale*, in *Il sigillo confessionale*, cit., p. 94.

¹⁰⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, III, q. 84, art. I, ad. 2, p. 778.

¹⁰⁵ DOMINICUS SOTO, *Relectio de ratione tegendi*, cit., p. 335.

¹⁰⁶ CHARLES MATHIAS CHARDON, *Storia de' Sacramenti*, t. II, *Storia della Penitenza*, presso Giammaria Rizzardi Brescia, 1758, p. 54.

La motivazione sacrale del *sigillum* racchiude in sé sia il rispetto che si deve al sacramento, sia la protezione e la cura che si devono all'intimità della persona, che costituisce la parte più profonda, sacra e segreta dell'uomo e che, per il diritto canonico, custodisce la presenza di Dio e come tale va tutelata proprio dalla presenza del sigillo confessionale che si configura su un piano sacramentale. La tutela del diritto all'intimità avviene, pertanto, da un lato attraverso la messa in opera di principi che evitano la realizzazione di prevaricazioni e abusi, e dall'altro, in quanto diritto naturale, mediante norme che vietano non solo l'utilizzo sconsiderato dell'investigazione psicologica, ma anche l'esternazione di quanto appreso in situazioni in cui il segreto si configura come assolutamente non divulgabile da parte dei soggetti posti all'ascolto, garantendo la libertà dei *christifideles* di poter serenamente esporre il contenuto del proprio animo ad una persona di fiducia, in special modo nel foro sacramentale¹⁰⁷.

Nella disciplina canonica riguardante il sigillo sacramentale, dunque, «la Chiesa intende trasmettere da una parte la pedagogia d'amore del Padre della misericordia e, dall'altra, desidera orientare i Suoi ministri a sperimentare e vivere il dono della paternità ministeriale e spirituale, che permette loro, in ogni esperienza di questo *sigillo-segreto del dialogo auricolare* della confessione, di essere testimoni privilegiati di questo sacramento... il sigillo sacramentale, così inteso, diventa anche garanzia della *mirabilia Dei* nel cuore di ogni singolo penitente»¹⁰⁸.

Proprio in quest'anno giubilare dedicato alla Misericordia, il tema del legame esistente tra la difesa dell'intimità del fedele e la fiducia nella segretezza sul contenuto della confessione a cui lo stesso fedele si accosta con la certezza di essere accolto dal confessore “con la tenerezza del Padre”, risulta quanto mai attuale e rilevante. La confessione sacramentale, infatti, «nunca es la simple apertura de la concienda, protegida entonces por el derecho a la intimidad ... tiene un valor teológico diferente que lo sitúa en una particular dimensión del diálogo con la misericordia de Dios que actúa a través de la ministerialidad de la Iglesia en la persona del confesor»¹⁰⁹.

Lo stesso Papa Francesco, nell'omelia della celebrazione penitenziale tenuta nella Basilica Vaticana il 13 marzo 2015, ha sottolineato come «la tra-

¹⁰⁷ Per un'analisi più approfondita del concetto di diritto all'intimità nei due Codici ed un confronto con l'analogo can. 23 del CCEO (*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*) cfr. ALFONSO CAUTERUC-CIO, *Il diritto alla buona fama ed alla intimità. Analisi e commento del canone 220*, in *Commentarium pro religiosis et missionariis*, vol., LXXIII – fasc. I-III, 1992, pp. 39-81; per approfondimenti sul legame tra comunicazione e strumenti di manipolazione cfr. FRANCESCO BORGHINI, *op. cit.*, pp. 10-15.

¹⁰⁸ KRZYSZTOF JOZEF NYKIEL, *Il sigillo sacramentale nella normativa canonica*, cit., p. 90

¹⁰⁹ DAVIDE CITO, *op. cit.*, p. 307.

sformazione del cuore che ci porta a confessare i nostri peccati è un dono di Dio ... essere ... plasmati dalla sua grazia ci consente, pertanto, di avvicinarci al sacerdote ... con la certezza di essere da lui accolti nel nome di Dio»¹¹⁰.

¹¹⁰ *Celebrazione della Penitenza. Rito per la riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione individuale. Omelia del Santo Padre Francesco, Basilica Vaticana, venerdì 13 marzo 2015, in www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco_2015.*