

UN PROCESSO DI RIFORMA PENITENZIALE ANCORA APERTO

SOMMARIO: I. IL PROCESSO DI LEGITTIMAZIONE DI UN NUOVO SISTEMA PENITENZIALE: 1. *La nozione di sistema penitenziale*; 2. *La Chiesa "si dà" un sistema penitenziale* – II. GLI IMPULSI RIFORMATORI DAL VATICANO II AD OGGI: 1. *Il mandato conciliare in direzione della riconciliazione con la Chiesa*; 2. *L'esecuzione del mandato conciliare nella riforma dell'OP*; 3. *Il rilancio dell'istanza riformatrice nei lavori del Sinodo del 1983*; 4. *Gli effetti di una concentrazione unilaterale sulla Confessione* – III. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

«Il Sacramento della Penitenza è in crisi»¹. È il ritornello più frequente nella letteratura degli ultimi decenni sul sacramento. L'osservatore superficiale registra il calo della frequenza unicamente come sintomo della crescente disaffezione da parte dei fedeli. Il disagio va letto anche come segnale di una crisi di identità teologico-pratica della confessione post-tridentina². Lo scenario problematico è stato interpretato da alcuni teologi nei termini di un *passaggio* di sistema penitenziale. Fu soprattutto P. De Clerck ad avanzare l'ipotesi «dell'emergere graduale di un nuovo sistema penitenziale»³. La sua voce non rimase isolata nel dibattito teologico e l'idea prese ulteriormente corpo «in quanto un'evoluzione c'è, almeno in germe, nel nuovo

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Reconciliatio et Paenitentia* (= *ReP*) 28, AAS 77 (1985) 185-275.

² «La constatazione di una tale crisi d'identità non è sempre un preambolo all'abolizione della rispettiva istituzione, ma può essere premessa necessaria per procedere o ad una migliore comprensione dell'ideale (per cui si scopre l'armonia tra l'ideale e la prassi), o alla modifica della realtà (per cui questa diventa più conforme al paradigma)» (Z. ALSZEGHY, «Crisi d'identità del sacramento della penitenza nell'attuale contesto teologico», in G. PIANAZZI - A.M. TRIACCA [edd.], *Valore e attualità del sacramento della penitenza*, Pas, Zürich 1974, 4-5).

³ L.-M. CHAUVET - P. DE CLERCK, «Entre hier et demain», in L.-M. CHAUVET - P. DE CLERCK (edd.), *Le Sacrement du Pardon*, Desclée, Paris 1993, 224.

Rituale»⁴. In questo articolo vorremmo mostrare come il processo di riforma avviato dal Concilio Vaticano II si disponga precisamente sulla traiettoria di un faticoso discernimento ecclesiale finalizzato a legittimare un nuovo sistema penitenziale, coerente con l'insieme dell'aggiornamento conciliare in campo ecclesiologico, sacramentario e antropologico⁵.

I. IL PROCESSO DI LEGITTIMAZIONE DI UN NUOVO SISTEMA PENITENZIALE

1. La nozione di sistema penitenziale

La prima metà del sec. XX è stata segnata da un vivace fermento di studi storici sulla Penitenza⁶. Uno dei frutti della riflessione storica, recepito in sede sistematica, fu la considerazione che per la Penitenza è più corretto parlare di «rivoluzioni»⁷ che di un'evoluzione rettilinea. La verifica della spiccata difformità di figure storiche che il sacramento ha rivestito comportò un iniziale disorientamento di tipo dogmatico, vista la difficoltà a reperire un filo conduttore che permettesse di riconoscere la struttura permanente dentro i cambiamenti della storia. In seconda battuta, l'eterogeneità delle figure non fu più ritenuta un problema bensì una «carta vincente»⁸, in quanto ha favorito la vitalità del sacramento e ha consentito che emergessero, attraverso le alterne accentuazioni della storia, i suoi elementi costitutivi.

S'introdusse, attraverso la via dell'indagine storica, la nozione di *sistema penitenziale*. Sesboüé ne offre un'articolata definizione:

«Ci sono [...] delle *costanti* e delle *variabili* nel sacramento della riconciliazione. La riflessione [...] mette in rilievo gli atti essenziali che appartengono alla *struttura* del sacramento. Ma una struttura non vive mai allo stato puro, senza incarnarsi in una *figura*, poiché questi atti strutturali sono sempre vissuti da un po-

⁴ P. DE CLERCK - R. GANTOY, «Vers un quatrième régime pénitentiel?», *Communauté et Liturgie* 65 (1983) 193.

⁵ Riproponiamo in sintesi i risultati della nostra ricerca: M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale? Studio sulla riforma della riconciliazione dei penitenti* (= Subsidia CLV 118), CLV Edizioni Liturgiche, Roma 2002.

⁶ Cf K. RAHNER, «L'espressione "Storia della penitenza"», in *Nuovi Saggi* VIII, Ed. Paoline, Roma 1982, 593-602.

⁷ P. DE CLERCK, «Hésitations sur la nature du sacrement», in L.-M. CHAUVET - P. DE CLERCK (edd.), *Le Sacrement du Pardon*, 41.

⁸ B. SESBOÜÉ, «Pardon de Dieu, conversion de l'homme et absolution par l'Église», in L.-M. CHAUVET - P. DE CLERCK (edd.), *Le Sacrement du Pardon*, 158.

polo storicamente e culturalmente situato. Nel caso della riconciliazione, il gioco delle interferenze tra struttura e figura appartiene alla dottrina stessa del sacramento. Poiché è impossibile rendersi conto della struttura senza passare dall'analisi delle figure e delle loro evoluzioni. L'identità si nasconde sotto il velo della differenza. La coppia di struttura e figura ci presenta l'articolazione necessaria sia ad una migliore comprensione dottrinale che a delle autentiche creazioni pastorali. Poiché il compito propositivo della Chiesa non concerne solo una dottrina, ma anche una figura della penitenza e della riconciliazione che sia insieme il più fedele possibile agli insegnamenti della Scrittura e della Tradizione e meglio adatta ai bisogni ed alle attese di oggi⁹.

Gli autori identificano gli *elementi essenziali* della struttura nei quattro atti (contrizione o pentimento, accusa dei peccati o confessione, soddisfazione o penitenza, assoluzione o riconciliazione) che il decreto tridentino (DS 1673-1674) recepisce dall'insegnamento della Scolastica (*STh* III, q. 90, aA. 1-2). Ciascun sistema penitenziale combina in modo originale questi elementi strutturali e, dalla priorità assegnata all'*elemento privilegiato*, dipende il modo concreto in cui l'insieme del segno sacramentale si configura e si equilibra, collocando gli altri elementi secondo un ordine di sequenza ed una gerarchia di valore e di significato che dipendono da quello centrale¹⁰. A partire dall'elemento dominante si possono identificare i passaggi di sistema penitenziale: «l'atto religioso ed esistenziale della penitenza, passa per tappe secolari, dal compimento tangibile dell'espiazione, al pentimento interiore, all'accusa umiliante, all'assoluzione sacerdotale»¹¹.

È illuminante osservare che proprio *l'esasperazione* di uno degli elementi della struttura, su cui si carica il peso intero della conversione del penitente, è all'origine di un processo di logoramento di quel sistema. Comprimerne tutto il sacramento in uno solo dei suoi atti sortisce l'esito di esasperare e alterare il suo valore, con la conseguenza di procurarne la relativizzazione o eliminazione dal sistema. La Confessione auricolare, insistendo quasi esclusivamente sull'elemento «accusa dei peccati», caricato di molteplici significati e funzioni, giunge alla Chiesa del XX secolo come «figura ridotta»¹².

⁹ B. SESBOÛÉ, «Pardon de Dieu», 158.

¹⁰ Cf D. BOROBIO, «Estructuras de reconciliación de ayer y de hoy», *Phase* 128 (1982) 101-125.

¹¹ K. RAHNER, «Problemi della confessione», in *La penitenza della Chiesa*, Ed. Paoline, Roma 1968, 52.

¹² COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (= CTI), «La Riconciliazione e la Penitenza», *La Civiltà Cattolica* 135 (1984 I) 59-60.

2. La Chiesa "si dà" un sistema penitenziale

Sesboüé ritiene che, nei grandi mutamenti penitenziali della storia, la Chiesa manifesta «una preoccupazione stupefacente per rispondere alle attese dei fedeli e proporre gradualmente un nuovo sistema penitenziale che renda il sacramento attrattivo e desiderabile». Proprio l'osservazione della storia autorizza a concludere che nessuna forma penitenziale ha esaurito in se stessa il potenziale spazio di libertà di cui gode la Chiesa nel compito di «inventare ad ogni epoca la figura appropriata del sacramento»¹³. Nella prassi ecclesiale le innovazioni vanno soppesate prudentemente e fondate sui principi teologici. Non è sufficiente appellarsi alle trasformazioni della sensibilità sociologica e culturale per invocare gli adattamenti in campo sacramentario. Gli sviluppi creativi si ancorano al principio di Tradizione.

La storia conferma che i passaggi di sistema intervengono a colmare un «vuoto penitenziale»¹⁴, che si è venuto a creare a motivo della pratica diserzione dei fedeli dalle forme istituzionali vigenti. Il passaggio non è istantaneo, implica un tempo di latenza spesso lungo e non esente da conflittualità tra la base ecclesiale e l'autorità pastorale.

Alcuni studiosi si sono impegnati a fissare i parametri entro i quali è possibile legittimare un nuovo sistema penitenziale¹⁵. Si tratta di un *processo ecclesiale* che impegna i tre soggetti del Popolo di Dio, del magistero e dei teologi, e pone in un dialogo circolare i loro apporti e le loro specifiche funzioni entro le quali la Tradizione avanza (cf DV 8).

La teologia ha contribuito a questo processo spostando sensibilmente la comprensione dell'istituzione cristologica della Penitenza dalla sua restrizione giuridica ad una rilettura "ampia" dell'intenzione di Cristo che si fonda sul rapporto dinamico tra rivelazione e fede¹⁶. Ciò ha consentito di riservare ai sacramenti maggiori di Battesi-

¹³ B. SESBOÜÉ, «Pardon de Dieu», 164-165.175-176.

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, «Discorso conclusivo della VI Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi», *Insegnamenti* VI (1983 II) 905.

¹⁵ Sotto il profilo del metodo da seguire è necessario riferirsi agli studi di Z. ALSZEGHY - M. FLICK, «Tre crisi nella disciplina penitenziale cristiana (Esempi di legittimazione dogmatica)», in *Ortodossia e revisionismo. Studio interdisciplinare sui processi di legittimazione*, Università Gregoriana, Roma 1974, 73-111 e di R. LENDI, *Die Wandelbarkeit der Buße. Hermeneutische Prinzipien und Kriterien für eine heutige Theorie und Praxis der Buße und der Sakramente allgemein erbellt am Beispiel der Bußgeschichte* (= Theologie 218), Pater Lang, Bern - Frankfurt - New York, 1983.

¹⁶ «L'intenzione originaria di Gesù ha il carattere dell'appello e del mandato che fonda e costituisce l'intera realtà della Chiesa, ma senza anticipare o preconstituire le mo-

mo ed Eucaristia una struttura più stabile, in forza di una più esplicita volontà istitutiva di Cristo, mentre per la Penitenza «il gesto istituzionale di Cristo ha lasciato sussistere una larga zona d'indeterminazione: questo è l'ambito proprio della Chiesa»¹⁷ che può fissare i dettagli che eseguono il disegno divino. La critica teologica ha focalizzato, inoltre, i rischi di una mentalità essenzialista che concepisce l'identità dogmatica del sacramento come una mera ripetizione verbale e astorica di alcune proposizioni e che non garantisce nell'oggi una fedeltà autentica ed efficace al mandato istituzionale. Proprio la conformità all'intenzione di Cristo sul sacramento conduce a pensare lo sviluppo dogmatico come una rilettura, sempre parziale eppure vera, del dato rivelato che non si esprime «con un atto unico e definitivo, ma progressivamente sotto lo stimolo delle circostanze concrete, raccolto con finezza e elasticità»¹⁸.

Il contributo del popolo di Dio, che nel processo di legittimazione può esprimersi sia nella modalità della non-ricezione delle forme penitenziali ufficialmente proposte sia nella spinta per passare a nuove figure celebrative, impegna il magistero e i teologi in un discernimento per vagliare se la voce vivente dei ricevitori del sacramento sia una manifestazione autentica del *sensus fidelium* oppure no¹⁹. Nel complesso iter di legittimazione, al quale concorrono i pro-

dalità della sua appropriazione. Ciò significa [...] che si deve mantenere il riferimento alla positiva volontà istitutiva di Gesù Cristo, senza che ciò comporti di accedere a una interpretazione giuridico-volontaristica dell'istituzione. Gesù istituisce il sacramento e ne determina il "significato" essenziale nella fedeltà al quale la Chiesa si edifica; ma è attraverso l'appropriazione della Chiesa che sussiste la "forma" concreta del sacramento come espressione (in senso reale) del dono ricevuto e accolto» (A. BERTULETTI, «Per una determinazione del significato teologico del sacramento della Penitenza. Riflessioni teologico-fondamentali», in *Il sacramento della Penitenza e la sua celebrazione* [= Quaderni di Studi e Memorie], Velar, Bergamo 1984, 9-10).

¹⁷ L. LIGIER, «Pénitence et Eucharistie en Orient», *Orientalia Christiana Periodica* 29 (1963) 63-64. «La Chiesa si dà "l'organismo sacramentale" [...] numerosi riti sacramentali sono come l'esplicitazione della densità dei sacramenti maggiori [...] si tratta di un'ampia zona sacramentale, che si estende attorno all'Eucaristia e al battesimo in conformità con la volontà del Signore che lo Spirito 'ricorda' alla Chiesa, permettendole di attualizzarne l'intenzione» (J.M.R. TILLARD, «I sacramenti della Chiesa», in M. FALCHETTI [ed.], *Iniziazione alla pratica della teologia*, vol. III, Queriniana, Brescia 1986-1987, 417).

¹⁸ G. COLOMBO, *Il sacramento della Penitenza*, Ed. Paoline, Roma 1962, 68.

¹⁹ La Penitenza rappresenta «uno dei casi più tipici del ruolo che il *sensus fidelium* deve giocare nella vita e nella riflessione ecclesiale. Questo sacramento non ha infatti come elementi costitutivi gli "atti del penitente"?» (J.M.R. TILLARD, «La Pénitence sacramentelle», 5). L'autore vede nel recupero preconciliare delle celebrazioni peni-

gressivi chiarimenti della riflessione teologica e l'esperienza religiosa dei fedeli, la parola definitiva e vincolante compete all'autorità magisteriale in virtù del suo «carisma sicuro di verità» (DV 8). L'autorità pastorale si è spesso dibattuta tra l'apertura e la resistenza alle nuove prassi, con una particolare sollecitudine a correggere da abusi ed errori, tipica della storia di questo sacramento.

Alla luce di queste precisazioni di metodo, ripercorriamo i vari passaggi dell'aggiornamento invocato dal Concilio. Poiché si tratta di un «processo», cioè di un fatto ecclesiale dinamico, costituito da più tappe concatenate l'una all'altra, proponiamo di periodizzare la stagione in esame scandendola in quattro fasi: l'avvio conciliare, la riforma dell'*Ordo Paenitentiae* (= OP), le proposte pastorali emerse dal Sinodo del 1983 e l'attuale fase che funge da revisore critico delle precedenti e suggerisce di riprendere e portare a compimento il mandato di riforma.

II. GLI IMPULSI RIFORMATORI DAL VATICANO II AD OGGI

1. *Il mandato conciliare in direzione della riconciliazione con la Chiesa*

L'avvio ufficiale del processo di riforma risale al breve paragrafo di SC 72: «Si rivedano il rito e le formule della Penitenza in modo che esprimano più chiaramente la natura e l'effetto del sacramento»²⁰. Del dibattito che ha condotto alla redazione finale del testo rileviamo i modesti, ma significativi, accenni alla dimensione pneumatologica²¹ ed ecclesiologica del sacramento²². L'ermeneutica teologica evidenziò che il testo conciliare allude ad una sconveniente discontinuità tra la figura liturgica e la struttura del sacramento: «Se segno e contenuto del sacramento sono inseparabili, ciò significa che questa inseparabilità ha perduto la sua unità, ossia che i riti e le formule sono

tenziali comunitarie un fenomeno in cui «il *sensus fidelium* si è trovato all'opera. Il suo fiuto spirituale scorge qualcosa dell'asse ecclesiale di questo sacramento che la pratica rituale non pone in luce mentre si presenta la sua natura» (p. 26).

²⁰ Const. *Sacrosanctum Concilium*, AAS 56 (1964) 118.

²¹ Per avallare la richiesta di ripristinare il tradizionale rito d'imposizione delle mani si cita S. Cipriano, per il quale «signum erat reconciliationis et communionis cum Ecclesia in paenitentia restitutae, quae necessaria erat, quia per peccatum vinculum vivum cum Ecclesia destructum erat» (*Acta Synodalia* II/II, III, 285).

²² «Plures Patres petierunt ut recognitio ritus Sacramenti Poenitentiae eius naturam praesertim sociale et ecclesiale clarius exprimat» (*Acta Synodalia* II, II, 567).

inadeguati ad esprimere la natura e l'effetto del sacramento²³. Lo spirito che soggiace a SC 72 non lascia pensare a dei ritocchi parziali, ma segnala una volontà di riforma estremamente determinata²⁴.

La conferma che l'aggiornamento va orientato in *prospettiva ecclesiologica* ci viene da LG 11: «Coloro che si accostano al sacramento della penitenza, ottengono dalla misericordia di Dio il perdono delle offese a lui arrecate e insieme si riconciliano con la Chiesa, alla quale hanno inflitto una ferita col peccato e che coopera alla loro conversione con la carità, l'esempio e la preghiera»²⁵. Di particolare spessore è l'inciso «reconciliantur cum Ecclesia», che fu oggetto di discussione in quanto non si voleva ufficializzare in un testo magisteriale la tesi di B. Xiberta²⁶. S'impone, in questo contesto, il termine «riconciliazione», che non solleva solo questioni di vocabolario, ma veicola una visione del sacramento che, pur non negandola, si discosta dalla prassi della confessione frequente²⁷.

Il mandato conciliare che, pacificamente aveva lanciato la riforma in direzione ecclesiologica, fu ben presto compromesso da una spinta contraria, timorosa che un'interpretazione diffusa di LG 11 inclinasse ad «antropologizzare il termine riconciliazione»²⁸. Estrapolata dal quadro biblico-patristico, da cui l'insegnamento conciliare l'aveva recuperata, la nozione di riconciliazione con la Chiesa rischiava di risolversi in *senso ecclesiocentrico*, alla maniera di una rappacificazione di gruppo, come evento di carattere sociologico e psicologico, di cui si preteriva la natura sacramentale. Nell'immediato postconcilio si registrarono non pochi abusi in occasione delle celebrazioni

²³ A. MOLINARO, «Penitenza», in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 922.

²⁴ «A chi si pone di fronte a questa letteratura preconciare, al dibattito conciliare e al suo esito, al nuovo *Ordo*, alla riflessione e alla prassi pastorale postconciliare, non può sfuggire che non sono in gioco questioni marginali o di 'aggiustamento del tiro' in campo teorico e pratico: si tratta di questioni fondamentali, si tratta della elaborazione di un rinnovato processo di legittimazione» (A. CATELLA, «La Riconciliazione», in A. GRILLO - M. PERRONI - P.-R. TRAGAN [edd.], *Corso di teologia sacramentaria*, vol. II, *I sacramenti della salvezza*, Queriniana, Brescia 2000, 310).

²⁵ Const. *Lumen Gentium*, AAS 57 (1965) 15.

²⁶ Cf. K. RAHNER, «Il sacramento della penitenza come riconciliazione con la Chiesa», in *Nuovi Saggi* III, Ed. Paoline, Roma 1969, 549.

²⁷ A chi chiedeva ragione del silenzio completo sulla confessione di devozione, la commissione rispose che l'affermazione di LG 11 «esprime l'indole specifica del sacramento ed è applicabile proporzionalmente alla confessione devozionale» (*Acta Synodalia* III, VI, 96).

²⁸ Y. CONGAR, «Points d'appui doctrinaux pour une pastoral de la pénitence», *La Maison Dieu* 104 (1970) 87.

penitenziali comunitarie, troppo speditamente identificate con l'assoluzione collettiva e, soprattutto, con un'assoluzione senza previa accusa specifica dei peccati²⁹. Questi fermenti scomposti sono all'origine della lettera del card. Ottaviani che rappresenta il punto d'avvio di una corrente "diversa" rispetto agli impulsi conciliari³⁰. Si venne così a creare una congiuntura sfavorevole al processo di riforma. Una lettura serena di LG 11 era ormai pregiudicata dal sospetto che per la base ecclesiale la riconciliazione con la Chiesa coincidesse con l'abolizione della confessione auricolare e la sua sostituzione con l'assoluzione collettiva.

2. L'esecuzione del mandato conciliare nella riforma dell'OP

2.1. Le possibilità dogmatiche di una riforma nei lavori del *coetus* XXIII bis

L'esecuzione di SC 72 fu affidata al *coetus* XXIII bis (*De Paenitentia*)³¹, che lavorò dal 1966 al 1969 sulla base di un duplice interesse: lo studio degli attuali nodi problematici e l'approfondimento storico-dogmatico delle fonti per cogliere, nella loro ampiezza, le possibilità di revisione consentite.

Per quanto concerne la *forma celebrativa comunitaria*, a fianco e non in sostituzione di quella individuale, il *coetus* ne dimostrò la plausibilità dogmatica³². Il *caso dell'assoluzione collettiva* sollevava

²⁹ Cf M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema*, 88-92.256-259.

³⁰ «Taluni amano spiegare il sacramento della Penitenza come mezzo di riconciliazione con la Chiesa, e non sottolineano abbastanza la riconciliazione con Dio offeso. Essi pretendono pure che per la celebrazione di questo sacramento non sia necessaria la confessione personale dei peccati, mentre si applicano a esprimere unicamente la sua funzione sociale di riconciliazione con la Chiesa» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE [= CDF], «Ep. ad Venerabiles Praesules Conferentiarum Episcopaliū», AAS 58 [1966] 660-661).

³¹ I componenti della commissione erano tra i migliori specialisti in materia: J. Lécuyer (presidente), F. Nikolasch, Z. Alszeghy, P. Anciaux, C. Floristán, A. Kirchgässner, A. Ligier, K. Rahner, C. Vogel.

³² «Anche per il rito del sacramento della Penitenza, *ad eccezione della confessione dei peccati che va fatta in segreto*, è confacente alla sua natura la celebrazione comunitaria, come appare dalla prassi orientale (lo studio di Ligier), dalla storia dei riti latini (lo studio di Vogel), dai riti che sino ad ora rimangono nel Pontificale Romano per la *Feria V in Coena Domini* e dalla stessa natura del sacramento che riconcilia con la Chiesa (gli studi di Alszeghy e Anciaux)» (*Schemata* n. 279, *De Paenitentia* 6, 13).

alcune riserve, tra cui la difficoltà a giustificare l'obbligo di accusare i peccati già assolti³³. Da non sottovalutare sono alcuni scambi intercorsi tra il *coetus* e gli altri organismi del *Consilium ad exsequendam*. Il *coetus* XIII *De Missis votivis* invitò a considerare la possibilità di far coincidere, nei casi previsti, la celebrazione comunitaria della Penitenza con una Messa votiva *Pro remissione peccatorum* o *Pro paenitentia*. In tale occasione il rito penitenziale potrebbe sostituire la liturgia della Parola. Il *coetus* X *De Ordine Missae* chiese suggerimenti circa l'atto penitenziale della celebrazione eucaristica e il suo carattere sacramentale. Il *coetus* XVII *De Hebdomada Sancta* avanzò la richiesta, applaudita dai Padri del *Consilium*, d'instaurare un *Ritus paenientialis solemnus pro Missa in Coena Domini*, attingendo ai testi della Messa *Ad reconciliandum paenitentem* del Pontificale Romano. La riconciliazione comunitaria dei penitenti verrebbe collocata tra i riti iniziali oppure tra i riti di congedo.

In ordine all'*eucoologia di assoluzione*, sinora ridotta alle parole *ego te absolvo*³⁴, il *coetus* sottopose due questioni. Anzitutto la possibilità di predisporre più formule *ad libitum* del ministro, adattabili alle diverse tipologie di penitente, per distinguere l'assoluzione del peccato mortale da quella del peccato veniale. Rispetto alla classica formula indicativa, andrebbe privilegiata la struttura deprecativa che accentua l'azione diretta di Cristo nella sua qualità di sacerdote principale del sacramento³⁵. La seconda questione riguardava la possibilità d'impartire un'unica e comune assoluzione (*omnibus una simul*) a tutti i fedeli individualmente confessati. Lécuyer sottolinea che «per questo modo d'impartire l'assoluzione non si vede alcuna difficoltà» e sarebbe coerente con la tradizione liturgica occidentale che prevede molte formule assolutorie in forma plurale, a testimonianza dell'uso di riconciliare più penitenti insieme (cita il *Pontificale Romano Germanico* 235-247).

³³ Cf M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema*, 181-182.217-220.

³⁴ «È una formula poverissima e non corrisponde ai desideri per la riforma dei riti, espressi nella teologia odierna e nella Costituzione sulla Liturgia, perché non è biblica, non esprime chiaramente la natura e gli effetti del sacramento, non esibisce l'aspetto ecclesiale e comunitario, non fa nessuna menzione dell'azione dello Spirito Santo» (*Schemata* 356bis, *De Paenitentia* 11bis, 1-7). Per poter inserire la dimensione ecclesiologica nella formula assolutoria si predisposero alcune espressioni tra le quali scegliere: *simul te reconcilians (in plenitudine) cum Ecclesia / plene te reconcilians cum Ecclesia / ut caritate vivas in Ecclesia Dei sancta*.

³⁵ Lo stesso Paolo VI era favorevole: «Christo ipsi directe absolutio attribuenda (!)».

A queste due richieste rispose, circa due anni dopo, un rescritto della CDF³⁶. Si stabiliva che «ci deve essere soltanto una forma obbligatoria del sacramento» e si indicava come normativa una formula con l'ego *te absolvo*. La richiesta, poi, di «mettere in rilievo il munus pastoris et judicis» del ministro fungeva da premessa logica alla successiva disposizione che «l'assoluzione sia data dallo stesso confessore che ha ascoltato la confessione». Si precludeva, così, la possibilità sia della forma deprecativa sia dell'assoluzione *pluribus una simul*, che avrebbe consentito di visibilizzare nel rito comunitario la *reconciliatio cum Ecclesia*.

2.2. Gli impulsi di riforma a confronto con l'apologia della confessione

Le possibilità dogmatiche di una riforma incisiva andarono sempre più comprimendosi in ragione dell'urgenza pastorale di reagire al fenomeno abusivo delle assoluzioni collettive e di correggere le idee divulgate da parecchi sussidi di taglio pastorale, che andavano a compromettere l'integrità dell'accusa dei peccati. Per queste ragioni, dagli anni '70 in poi si assiste a ripetuti interventi magisteriali in difesa della confessione auricolare, specie della celebrazione frequente di devozione. Decisive furono le *Norme pastorali* emanate dalla CDF (16.6.1972)³⁷, nelle quali si stabilisce un criterio che risulterà discriminante per la redazione dell'OP, e cioè che «la confessione individuale e completa con l'assoluzione resta l'unico mezzo ordinario (*unicus modus ordinarius*), grazie al quale i fedeli si riconciliano con Dio e con la Chiesa» (NP 1). Il documento riconosce l'utilità pedagogica delle *celebrazioni comunitarie* in «preparazione» alla confessione individuale, ma ne esclude l'efficacia sacramentale prescrivendo che questi riti non «siano confusi con la confessione sacramentale e con l'assoluzione» (NP 10). La richiesta di inserire la celebrazione penitenziale nella liturgia eucaristica è respinta con la disposizione ferrea, sebbene non motivata teologicamente, che il rito dell'assoluzione sacramentale «deve essere *completamente distinto* dalla celebrazione della Santa Messa» (NP 10)³⁸.

³⁶ Cf Protocollo n. 476/70, 8.7.1970.

³⁷ Cf CDF, «Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam», *AAS* 64 (1972) 510-514 (= NP).

³⁸ Commenta P. Visentin: «La cosa più difficile da accettare, salvo che per ragioni disciplinari, è l'ostracismo che si dà (unico caso fra tutti i sacramenti) alla celebrazione del sacramento della Penitenza dentro il sacrificio eucaristico, mentre il nesso Eu-

Negli anni successivi, i pontefici riproposero puntualmente l'apologia della confessione individuale³⁹. A posteriori, la critica teologica condivide che «le norme restrittive dell'autorità hanno arginato dai pericoli di un'evoluzione superficiale della prassi»⁴⁰. In effetti, l'uso generalizzato ed esclusivo dell'assoluzione collettiva, a lungo andare, avrebbe procurato gravi lesioni all'equilibrio interno del sistema penitenziale⁴¹.

2.3. La seconda commissione e la promulgazione del nuovo OP

Poco dopo la comparsa delle Norme pastorali, Paolo VI manifestò il desiderio di promulgare al più presto l'OP, ma gli schemi preparati dal *coetus* sembravano insufficienti. Bugnini, che era segretario della Cong. per il Culto Divino (= CCD), suggerì al papa di costituire una nuova commissione che portasse a termine i lavori di riforma. Il gruppo «si rimise al lavoro nel nuovo (e più stretto) binario

caristia-Riconciliazione è intrinseco alla natura profonda dei due sacramenti [...]. Si potevano fissare alcune cautele disciplinari al riguardo, ma stabilirne una separazione assoluta va contro la natura delle cose» («Il nuovo "Ordo Paenitentiae": Genesi-valutazione-potenzialità», in *La celebrazione della penitenza cristiana*, Marietti, Torino 1981, 74).

³⁹ Paolo VI parla esplicitamente di un'«apologia della confessione individuale e auricolare» (*Insegnamenti* XV [1977] 259-260). Giovanni Paolo II, sin dalla sua prima enciclica, esorta alla confessione individuale, in quanto la «conversione è un atto interiore di una profondità particolare, in cui l'uomo non può farsi «rimpiazzare» dalla comunità. [La Chiesa] difende il diritto particolare dell'anima umana ad un più personale incontro dell'uomo con Cristo crocifisso che perdona» (*Redemptor Hominis* 20, AAS 71 [1979] 313-315). Già a partire dalla *Mystici Corporis* di Pio XII (DS 3818), il magistero ha difeso il valore della confessione frequente non solo per la remissione dei peccati veniali, ma anche come valido mezzo di progresso spirituale. Si segua la tesi di A. MIGLIAVACCA, *La «Confessione frequente di devozione»*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, 133-200.

⁴⁰ L.-M. CHAUVET - P. DE CLERCK, «Entre hier et demain», 224.

⁴¹ Scrive F. Deniau: «Le celebrazioni con assoluzione collettiva rischiano, se non si fa attenzione, di rinforzare un unilateralismo pericoloso [...] *l'insistenza unilaterale sull'assoluzione rischia fortemente di eliminare l'assoluzione*. Se non si apprezza delle nostre celebrazioni che il fatto dell'assoluzione, se non riusciamo a donare agli «atti del penitente» (cioè al processo di conversione all'interno della vita) un'espressione abbastanza forte, sia sul piano simbolico che su quello della realtà, allora queste assoluzioni appariranno formali e alla fine magiche [...] Si avrà solamente barattato il formalismo della confessione per il formalismo dell'assoluzione» («Pour un équilibre sacramentel», in L.-M. CHAUVET - M. BALLEYDIER - F. DENIAU [edd.], *L'aveu et le pardon. Expérience et réflexion chrétienne*, Fayard, Paris 1979, 109-110).

tracciato *ex auctoritate*⁴² dalle NP ed elaborò un primo schema da sottoporre al vaglio della Plenaria della CCD⁴³. Questo documento rappresenta la *mens* autentica della commissione in ordine al progetto di riforma, come conferma Jounel:

«Non occorre dedicarsi ad uno studio approfondito dei *Praenotanda* per scorgervi *una doppia maniera* di formulare il pensiero della Chiesa sul sacramento della riconciliazione dei penitenti. Si scopre senza fatica un *documento di base*, la cui formulazione è vicina al linguaggio della Scrittura e dei Padri [...] poi ci si rende conto che non solo il documento di base ha subito le leggi dell'erosione, ma che vi si è introdotto un altro vocabolario ereditato dalla teologia medioevale e tridentina»⁴⁴.

2.3.1. La Riconciliazione dei penitenti in chiave biblico-patristica

Per la stesura dei *praenotanda* teologici si scelse il modello «dell'Alleanza (sponsale-ecclesiale-battesimale-eucaristica, in una parola: pasquale)»⁴⁵. Dopo un inquadramento generale, nel quale la nozione di «riconciliazione» funge da categoria sintetica dell'intera economia salvifica (n. 1), si passa a collocare il sacramento del cristiano peccatore come ripresa della grazia sacramentale ricevuta nell'iniziazione cristiana (n. 2). A partire da questa visione pasquale ed ecclesiologica, si opta per designare il sacramento col titolo, più completo, di Riconciliazione dei penitenti, sulla base delle fonti patristiche e dei titoli dei Libri liturgici ancora in vigore. Il discorso si sdoppia, a questo punto, per focalizzare nel caso della riconciliazione dopo il peccato grave la figura tipica del sacramento. In via analogica, può essere celebrato anche sotto forma di purificazione del peccato veniale (n. 3), in accordo con le molteplici attività purificatrici (liturgiche e ascetiche) di cui la «Chiesa penitente» dispone per alimentare la conversione permanente dei suoi figli (n. 4). Un numero corposo (n. 6) descrive la conversione tipica del «Christi discipulus»⁴⁶. L'originalità

⁴² P. VISENTIN, «Il nuovo "OP"», 66. La nuova commissione era composta da: P. Jounel (presidente), F. Sottocornola, P. Visentin, J.A. Gracia, H. Meyer, G. Pasqualetti, K. Donovan.

⁴³ Cf CCD, «Ordo reconciliandi paenitentes», *Schemata n. 386, De Paenitentia* 13, 20.10.1972. Un'analisi dettagliata in M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema?*, 275-321.

⁴⁴ P. JOUNEL, «La liturgie de la réconciliation», *La Maison Dieu* 117 (1974) 10. L'antefatto del documento di base è un dattiloscritto di Jounel: *Le sacrement de la Pénitence, Préliminaires*, 1-3. Lo designiamo Documento Francese (= DF).

⁴⁵ P. VISENTIN, «Il nuovo "OP"», 75.

⁴⁶ In una prima stesura al posto di «Christi discipulus» compariva «homo». Il redattore ha voluto precisare la specificità battesimale del soggetto in questione.

consiste nella rilettura dei classici atti del penitente nella prospettiva antropologica della conversione del “cuore”, da intendersi come centro unificatore del soggetto e sede “personale” dello Spirito:

«Tout l'être de l'homme a besoin d'être christianisé, coeur, esprit, corps, le conscient et l'incoscient. Le salut de l'homme va jusqu'au plus intime de son être, car restaurer la vie en Dieu est une transfiguration progressive, une illumination par l'intérieur, au contact de la Lumière (DF)».

Il linguaggio utilizzato è familiare ad alcune categorie soteriologiche bibliche e patristiche (illuminazione, trasfigurazione, cristificazione), ma s'intese prestare anche attenzione «alle acquisizioni contemporanee delle scienze umane, che aiutano a meglio situare il peccato nella coscienza, a cogliere il gioco sottile dei determinismi e della libertà»⁴⁷.

La *metanoia* di colui che è già discepolo comporta la confessione dei peccati, di cui si sottolinea il valore medicinale: «L'aveu des fautes doit procéder d'une recherche de clarté intérieure dans un effort à la fois psychologique et spirituel. Cette recherche nécessite confiance en Dieu et foi dans son pardon». Della soddisfazione, che il DF preferisce designare *pénitence*, si pone in evidenza il valore positivo:

«C'est réparer le mal causé à un frère, à en modifier les conséquences mauvaises, mais surtout elle est une façon de se situer à nouveau intérieurement et spirituellement dans le mystère de la lumière de Dieu, dont le pécheur avait détourné son regard. La pénitence doit être adaptée à chacun, insistant davantage sur l'aspect le plus particulier du mystère dont son coeur s'était laissé distancer».

Il n. 7 accenna al significato e alla modalità corretta della confessione frequente, per ovviare al difetto «de la répétition pure et simple des mêmes aveux». La celebrazione per la remissione dei peccati quotidiani è da valorizzare nei termini di una sinergia (coazione) tra lo Spirito e il penitente, in vista di un costante approfondimento della conversione:

«C'est l'acceptation libre d'une pénétration toujours plus profonde en son coeur de la Lumière purificatrice par la grâce du sacrement. Plus que contre un péché particulier, c'est contre notre état de pécheur que le sacrement de la pénitence souvent reçu engage une lutte. Par lui le chrétien devient chaque fois plus profondément demeure de l'Esprit».

Tre numeri enucleano i diversi ministeri ecclesiali (n. 8-11). Il sottotitolo *De parte communitatis in celebratione paenitentiae* allude alla cooperazione di tutto il popolo sacerdotale nella riconciliazione

⁴⁷ P. JOUNEL, «La liturgie», 10.21.

dei suoi membri penitenti, un'idea già recuperata in LG 11 che trova la sua conferma tradizionale nell'ecclesiologia agostiniana⁴⁸. L'opera propria del ministro ordinato è descritta nei termini di un *paternum munus*, che realizza l'annuncio (sacramentale) e la testimonianza autorevole (ecclesiale) del perdono di Cristo⁴⁹.

Pensando ad una proposta di *lex orandi* coerente con le linee teologiche dei *praenotanda*, la commissione delineava un sistema penitenziale costituito da tre *Ordines* sacramentali (due comunitari e uno individuale), non concorrenziali e alternativi, ma da disporre secondo una pianificazione articolata durante l'anno liturgico⁵⁰. Si decise di privilegiare i riti comunitari (come disposto da SC 26-27) o almeno d'indicare come tipico l'*Ordo* B, che si presentava come "figura di compromesso" in quanto salvaguarda il carattere individuale del nucleo strettamente sacramentale arricchendo però la celebrazione di elementi comunitari. L'*Ordo* A, che si poneva in continuità diretta con la figura di Confessione finora praticata, andava ripensato alla luce dei principi della riforma liturgica⁵¹. All'*Ordo* C, con as-

⁴⁸ Lo schema proponeva le seguenti citazioni: «Il solo Pietro meritò di impersonare tutta la Chiesa. [...] Queste chiavi, infatti, non un uomo solo, ma l'unità della Chiesa le ha ricevute» (AUGUSTINUS, *Sermo* 295,2: PL 38,1349). «Chi dunque lega, chi scioglie? Oso dire, quelle chiavi le abbiamo anche noi [i vescovi]. Ma anche voi [l'assemblea dei fedeli] legate, anche voi sciogliete perché anche da voi è supplicato Dio» (*Sermo* 149,6: PL 38, 802).

⁴⁹ In quanto non si limita a giudicare le condizioni che autorizzano a concedere l'assoluzione, ma deve accompagnare il penitente nella sua conformazione a Cristo, al ministro si addice «l'exercice d'une paternité spirituelle, qui est une participation à la paternité de Dieu. Il lui faut alors le discernement spirituel, qui est une vision intérieure de la croissance de la vie de Dieu dans un être. Cette qualité dépasse la simple prudence humaine, elle s'exerce sous la motion de l'Esprit» (DF).

⁵⁰ Ciò avrebbe favorito «una migliore sintesi e articolazione (mediante una sapiente alternanza) fra il personale (da prendersi molto seriamente) e il comunitario-sociale» (P. VISENTIN, «Il "Rito della Penitenza" e la confessione della fede», in G. BELLINATI [ed.], *Verso una rinnovata prassi penitenziale*, Queriniana, Brescia 1983, 55).

⁵¹ L'inefficacia pastorale dell'*Ordo* A si spiega, almeno in parte, a motivo degli stessi destinatari (confessori e penitenti) che, di fatto, lo hanno recepito secondo la vecchia mentalità ("dire tutti i peccati per riceverne l'assoluzione") senza individuare ed apprezzare gli elementi di novità che intendevano aggiornare la figura di Confessione per farne una vera "celebrazione": alla proclamazione della Parola di Dio viene assegnato un ruolo centrale; gli atti di dolore, ereditati dai catechismi, sono sostituiti con le preghiere del penitente, composte *ex novo* e d'ispirazione biblica; la formula di assoluzione va proclamata per intero. Il redattore della formula è Jounel. Il testo iniziale articolava il passaggio dalla parte ottativa a quella indicativa smorzando il tono giuridico: «C'est pourquoi, pécheur comme vous, je vous délie de tous vos péchés». L'espressione «pécheur comme vous» non fu accettata da subito e, in un secondo tempo, la CDF impose di sostituire l'*unde* («c'est pourquoi») con l'*et*.

soluzione collettiva e confessione posticipata dei peccati gravi, si manteneva il carattere di forma straordinaria riservata alle circostanze di grave necessità. Tuttavia, a giudizio dei redattori, in futuro il suo utilizzo potrebbe divenire più ordinario sia allo scopo di moltiplicare le occasioni in cui elargire ai fedeli la grazia sacramentale sia per ovviare alle confessioni frettolose e non celebrate come si conviene (“rite”), come prevede la NP 3.

2.3.2. La prospettiva della Riconciliazione dei penitenti a confronto con la teologia tridentina della Confessione

La revisione del documento di base comportò di considerare le oltre 300 osservazioni e richieste di correzione provenienti dai vari organismi consultati (dicasteri romani, episcopati, esperti)⁵². Le valutazioni più lucide invitavano a distinguere meglio i due diversi casi della remissione del peccato grave e veniale⁵³. Circa l'uso del termine “riconciliazione” i giudizi furono discordi⁵⁴. Alcune voci suggeri-

⁵² Cf CCD, «Ordo paenitentiae: expensio modorum», *Schemata n. 387, De Paenitentia 14*, – *Addendum*, III, 1-30.

⁵³ «Sembra difficile parlare sempre e del peccato grave e del peccato leggero. Forse sarebbe meglio trattare del solo peccato grave (cf Concilio Tridentino) e far parola del peccato leggero, che pure può essere rimesso sacramentalmente, in un articolo a parte» (*Penitenzieria Apostolica*).

⁵⁴ La *Penitenzieria Apostolica* lodò «l'accento posto sulla riconciliazione» e la *Cong. per l'Evangelizzazione delle Genti* apprezzò «l'attenzione alla dimensione sociale o ecclesiale del sacramento». A giudizio della corrente d'ispirazione più tridentina, il testo non era sufficientemente chiaro su due punti della dottrina: «sulla grazia propria di questo sacramento, che è il perdono dei peccati concesso tramite l'assoluzione sacerdotale, e sulla necessità che l'accusa dei peccati sia integra». Specie l'utilizzo frequente del termine riconciliazione «rischia di incrementare l'orizzontalismo che sposta tutta l'enfasi dalla relazione degli uomini a Dio alla loro relazione con la comunità» (*Cong. Pro Clericis*). In risposta, la commissione incaricò H.B. Meyer di redigere, in collaborazione con A.J. Jungmann, un resoconto storico in cui fosse chiaro che la *reconciliatio cum Ecclesia* è un teologumeno tradizionale. Nelle conclusioni, la nota recupera sinteticamente i termini corretti della questione: «Colui che dopo il battesimo è divenuto nuovamente peccatore non deve riconciliarsi con la Chiesa per il fatto di averla offesa, ma perché col suo peccato si è estromesso dallo spazio vitale della comunione dei santi. Nella *reconciliatio cum Ecclesia* gli è consentito di prendere nuovamente parte alla vita divina di cui la Chiesa è riempita e che la Chiesa concede, cioè allo Spirito Santo *qui est remissio omnium peccatorum*. Il contenuto primario della riconciliazione con la Chiesa è dunque la *riaccoglienza* nella comunità ecclesiale, i cui membri sono riempiti della vita dello Spirito Santo. Il contenuto secondario è la *rappacificazione* con la Chiesa a cui il peccatore ha nuociuto e che ha svergognato col suo peccato».

rono di porre meglio in evidenza che la confessione non è un mero dialogo pastorale fra pari e che la assoluzione è un «verum actum iudiciale». Altri pareri, al contrario, coglievano l'incongruenza tra l'impostazione dei *praenotanda*, che rappresentano un buon sommario di teologia della Riconciliazione, e la parte celebrativa che restringe tutto il campo sulla Confessione. Nella stessa ottica, si notava la disparità tra l'affermazione teorica che la conversione è un processo dinamico e la sua restrizione puntuale a livello liturgico⁵⁵.

L'ultimo vaglio, ad opera della CDF (3.3.1973), alterò sensibilmente la fisionomia iniziale del documento base⁵⁶. In quella circostanza «non bastarono ritocchi nelle note. La serrata e sistematica rilettura dell'intero testo in ogni suo comma lo sottopose a variazioni notevoli, che finirono per dargli quella "doppia ispirazione"»⁵⁷. La CDF impose d'autorità i seguenti interventi sul testo: il titolo generale del rituale andava cambiato con *Ordo Paenitentiae*, mentre era lecito applicare all'azione rituale il titolo *Ad reconciliandos paenitentes*. L'accenno alla riconciliazione con la Chiesa era concesso, ma dopo la formula sacramentale e distinto da essa. Nel presentare le celebrazioni penitenziali andava affermato senza equivoci il loro valore non sacramentale, mentre doveva risultare ancor più chiaramente che l'*Ordo A* è l'*unicus modus ordinarius* per ricevere l'assoluzione dei peccati gravi, da impartire individualmente.

Nei *praenotanda* si dovevano omettere i riferimenti all'efficacia dell'Eucaristia in ordine alla remissione dei peccati, come pure il concetto che la Penitenza è «novum quoddam baptismum» che non si addice alla «confessione» frequente. Al n. 6 andava riportato lo schema classico degli atti del penitente, sostituendo *conversio* con *contritio*. Circa la *confessio* andava specificato che avviene «per integram peccatorum gravium manifestationem», mentre la dizione «discretionem spirituum» era da sostituire con «spirituale iudicium». Circa il significato delle opere penitenziali, l'accento andava spostato dalla ripresa della vita nuova al loro valore satisfattorio come pena e castigo per i peccati passati. Si dovevano abolire le citazioni agostiniane relative al ministero di tutto il popolo sacerdotale nella riconciliazione dei penitenti, mentre andava introdotta la disposizione del

⁵⁵ «Giustamente la penitenza viene concepita come un "iter" (o una celebrazione) a varie tappe, ma queste tappe non vengono valorizzate sacramentalmente» (card. Michele Pellegrino).

⁵⁶ Cf CCD, « "Expensio modorum" della S.C. per la Dottrina della Fede », 1-16.

⁵⁷ F. SOTTOCORNOLA, «San Tommaso e il nuovo Rito della penitenza», *Rivista di Pastorale Liturgica* 207 (1998) 82-83.

Rituale Romano III,I,2 in base alla quale il *sacerdos* «tamquam arbi-ter inter Deum et homines honori divino et animarum saluti consu-lat».

2.3.3. La mancata ricezione dell'OP

La pubblicazione dell'OP suscitò parecchie riserve critiche. Molti lamentarono il suo carattere ibrido⁵⁸ e la spiccata tendenza a riproporre lo *status quo*, per cui «sembra più il finale di una tappa che l'inizio di una nuova era»⁵⁹. De Clerck e Gantoy concludono che «il nuovo Rituale non ha preso un'opzione chiara per il passaggio dal terzo ad un quarto regime penitenziale. Contiene però non pochi elementi significativi che vanno in direzione di quest'opzione e di questo avvenire»⁶⁰.

Lo studio della storia ci conferma che il processo di legittimazione di un nuovo sistema penitenziale non è istantaneo e indolore, dunque è corretto scorgere nell'OP un «iniziale processo di interpretazione e di completamento che potrebbe anche spingersi fino a una significativa evoluzione dello stadio della penitenza "privata"»⁶¹. Ciò che un giudizio onesto non deve tacere è che l'OP risulta in difetto rispetto alle richieste di riforma avanzate da SC 72. La disciplina penitenziale che propone è legittima, in quanto prende le mosse da una preoccupazione fondata dell'autorità, in difesa del valore insopprimibile dell'atto di confessione individuale. La congiuntura problematica spiega la reticenza verso una riforma più radicale, in continuità con la riscoperta della *reconciliatio cum Ecclesia* di LG 11. Tuttavia, «il teologo può solo limitarsi a far osservare che le scelte pastorali, in certo modo disarticolate dalle convinzioni dottrinali, a lun-

⁵⁸ De Clerck individua in maniera lucida il difetto di fondo nello «scontro che si è prodotto tra la teologia della riconciliazione e la dottrina del sacramento della Penitenza». L'attrito è dovuto al fatto che «il Rituale comporta dei fermenti nuovi; ma quando sorgono le difficoltà, le soluzioni sono improntate [...] ai quadri scolastici» («Célébrer la pénitence, ou la réconciliation? Essai de discernement théologique à propos du nouveau Rituel», *Revue théologique de Louvain* 13 [1982] 387-424. 400.407).

⁵⁹ C. FLORISTÁN, «El nou ritual de la penitencia», *Questions de vida cristiana* 72 (1974) 71.

⁶⁰ P. DE CLERCK - R. GANTOY, «Vers un quatrième», 211-212.

⁶¹ F. BROVELLI, «Le forme della celebrazione: quali i criteri della loro evoluzione?», in *Il quarto sacramento. Identità teologica e forme storiche del sacramento della penitenza*, LDC, Leumann (Torino) 1983, 145.

go andare si rivelano meno efficaci di quanto potrebbe sembrare»⁶². Questo giudizio fu confermato dalla verifica, a meno di un decennio, che un'efficace ricezione pastorale dell'OP era mancata e si rendeva necessario riaprire le questioni e considerare nuovamente le proposte di riforma.

3. Il rilancio dell'istanza riformatrice nei lavori del Sinodo del 1983

3.1. Due mentalità diverse nuovamente a confronto

Il dibattito sinodale fu preceduto dalla comparsa dei *Lineamenta* e dell'*Instrumentum laboris*⁶³. Il commento dei teologi e dei liturgisti rilevò, con una certa apprensione, che la bozza sinodale propendeva per una descrizione del sacramento nei termini di un «rapporto di dialogo» (Lin 37) e adottava come argomento fondativo la sua «struttura antropologica profondamente rispondente alle esigenze dell'uomo» (Lin 33). Quest'idea, che funge da «nota specifica della bozza sinodale e che sembra talora soverchiante e forse non sempre convincente»⁶⁴, andrebbe a sostenere la tesi centrale che «la confessione personale-individuale e completa, con la relativa assoluzione, è l'unico modo ordinario del sacramento» (Lin 38).

Forse anche a motivo delle reazioni critiche pervenute da più parti, il successivo documento si muove con un vocabolario più attento e descrive la figura del sacramento nei termini di un «dialogo sacramentale personale» che è «dialogo pastorale non generico» (IL 35). Permane, comunque la preoccupazione di riaffermare la necessità di principio e i vantaggi soggettivi della confessione individuale, avvalorandola con una serie di argomenti a favore, provenienti sia dalle fonti teologiche che dalle scienze umane. Proprio in forza della «somma importanza dell'espressione verbale per rievocare in maniera consapevole, ordinata e concreta le azioni del passato, esaminarle, valutarle ed eventualmente correggerle» la confessione «orale» «risponde in pieno alle esigenze specifiche della natura umana» (IL 30 e 35).

⁶² E. RUFFINI, «Teologia della Penitenza e nuovo Rito della Penitenza sacramento», in F. DELL'ORO (ed.), *La Penitenza. Studi biblici, teologici e pastorali. Il nuovo Rito della Riconciliazione*, LDC, Leumann (Torino) 1976, 183.

⁶³ La tr. it. dei *Lineamenta* (= Lin) e dell'*Instrumentum laboris* (= IL) si trova in G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1983*, La Civiltà Cattolica, Roma 1985, 625-674.681-752.

⁶⁴ R. FALSINI, «I "lineamenta" a confronto con il Rito della Penitenza», *Rivista di Pastorale Liturgica* 115 (1982) 5.

La critica teologica sollevò, nuovamente, forti perplessità circa questo modo d'impostare la riflessione alla vigilia del Sinodo, che rischiava di preconstituire le questioni e pregiudicare il discernimento dei vescovi⁶⁵.

3.2. Il "nuovo" sistema penitenziale delineato nelle *propositiones*

Un approccio diverso, rispetto a quello dei documenti preparatori, emerge dalla relazione inaugurale, nella quale il card. C.M. Martini, in qualità di relatore del Sinodo, prospetta un confronto onesto e di largo respiro affinché «i valori permanenti di questo sacramento, le esperienze negative e positive acquisite in molti posti lungo questi anni, l'attenzione alla situazione concreta e anche una certa creatività pastorale, vengano giustamente ed armonicamente messe insieme»⁶⁶.

Durante il confronto in aula, parecchi interventi espressero la necessità di proseguire il cammino di riforma del Vaticano II, chiedendo un uso flessibile dell'OP. Trattandosi di tre *Ordines* complementari, si dovrebbe lasciare spazio ad una «legittima diversificazione nei riti, piuttosto che ad una uniformità poco pastorale»⁶⁷. Alcuni padri chiesero di autorizzare l'uso di una pluralità e varietà di formule di assoluzione, più rispondenti alle diverse situazioni dei penitenti e con una struttura deprecativa⁶⁸. Il nesso naturale tra la Riconciliazione dei penitenti e l'Eucaristia andrebbe menzionato nella formula assolutoria e chiaramente espresso in una celebrazione penitenziale all'interno della liturgia eucaristica.

Nel corso del dibattito sinodale s'impose in modo risoluto l'idea, nuova rispetto alla fase di elaborazione dell'OP, degli *itinerari penitenziali differenziati*. Alla proposta soggiace l'intento pastorale di

⁶⁵ Cf R. FALSINI, «Riconciliazione e penitenza: il documento di lavoro per il Sinodo», *Rivista di Pastorale Liturgica* 119 (1983) 64-65.

⁶⁶ C.M. MARTINI, «Riconciliazione e penitenza nella missione della Chiesa», *Il Regno Documenti* 486 (1983) 643-644. Citeremo gli interventi dei Padri sinodali indicando il nome dell'interessato e di seguito il numero che corrisponde alla pagina del volume di Caprile.

⁶⁷ Cir. Inglese B, 407.

⁶⁸ Cf L. MONSENGWO PASINYA, 189-190. La questione meriterebbe di essere riaperta, soprattutto in ragione del giudizio positivo che il *Catechismo della Chiesa Cattolica* n. 1481 riserva alle formule deprecative. Invitiamo a riflettere su alcuni suggerimenti: M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema?*, 204-208.319-320.329-330.356-357.399-401.

proporzionare la sacramentalità del rito alla persona del penitente e alle sue condizioni umane e spirituali⁶⁹.

Ciò consentirebbe alle Chiese locali di disporre di una disciplina penitenziale adeguata alla riconciliazione dei cristiani responsabili di alcuni peccati che, in ragione della loro particolare gravità religiosa e comunitaria, andrebbero vincolati ad un itinerario penitenziale più *laborioso*⁷⁰. Si correggerebbe l'attuale prassi d'assolvere i gravi criminali immediatamente, mediante una soddisfazione di proporzioni minime, più convenzionale che promotrice di un impegno etico ed ecclesiale⁷¹. L'efficacia di questa figura di conversione è discutibile, almeno per l'anomalia di far coincidere la ripresa della vita cristiana con la sua pienezza, cioè con la comunione eucaristica che di per sé è riservata ai fedeli e non ai penitenti. Costoro vengono così privati di un "tempo intermedio", tra il costituirsi penitenti e l'essere riammessi al culmine della vita sacramentale, da intendersi come uno "stage penitenziale" finalizzato a sostenere la loro progressiva rieducazione morale e religiosa. Questa figura sacramentale, omogenea alla *reconciliatio cum Ecclesia*, valorizzerebbe l'intera dinamica antropologica della *conversio cordis* e, al suo interno, i singoli atti del penitente, che verrebbero iscritti in una logica penitenziale distesa

⁶⁹ «Il Rituale delle diverse forme di Penitenza è identico per le confessioni in cui si accusano peccati gravi e per quelle con soli peccati veniali; nel primo caso sembra che non si prendano in considerazione i problemi posti dalla riparazione dei torti commessi e di quelli eventualmente posti dalla reintegrazione nella comunità; nel secondo caso si lamenta la mancanza di formule liturgiche adatte al significato della confessione di devozione. Si potrebbe pensare a una forma penitenziale più rispondente a quest'ultimo caso, sia in forma individuale, sia in forma comunitaria» (F. FAVREAU, 234). Il Cir. Inglese B segnalava l'esigenza di un rito penitenziale adatto ai bambini (p. 410).

⁷⁰ «È forse giunto il tempo di risuscitare il senso genuino della penitenza nella Chiesa, riconciliando dopo una stretta e diuturna penitenza; ciò si applicherebbe almeno ad alcuni peccati più gravi, da assolvere dopo un certo tempo di vera conversione e con l'esplicita condizione di non accostarsi agli altri sacramenti (eucaristia, confermazione, matrimonio) senza aver dato prova di penitenza, a conferma dell'avvenuta conversione» (J.J. PIMIENTO RODRÍGUEZ, 163).

⁷¹ «Quanto alla struttura dinamica del sacramento, un tempo si supponeva la contrizione, la soddisfazione era ridotta al minimo, l'accusa occupava quasi tutto il processo sacramentale: si cadde così nel convenzionale e nel superficiale, e si perdette l'aspetto comunitario. È necessario dare maggiore importanza alla contrizione e alla soddisfazione o penitenza che ne è l'espressione. Talvolta i penitenti non presentano vera volontà di conversione: si confessano solo per un senso esterno del dovere; aspettano effetti quasi magici e, non vedendoli, abbandonano la pratica» (Cir. Spagnolo-Portoghese A, 418).

nel tempo⁷². Su base locale, andrebbe redatto un *elenco di peccati certamente gravi*, che separano oggettivamente dall'Eucaristia, ai quali è connesso l'itinerario più laborioso, comprensivo di un'evиденziamento ecclesiale da intendersi come «non-approvato accesso» alla comunione eucaristico-ecclesiale⁷³.

Le indicazioni dei Padri furono recepite nelle *propositiones* finali e ottennero il voto favorevole dell'assise sinodale⁷⁴. Accenniamo solo alle proposte più consistenti in ordine all'emergere di un nuovo sistema penitenziale. L'assunto teologico fondativo, su cui si regge il progetto liturgico-pastorale, parte da una maggiore attenzione

«all'aspetto antropologico e teologico dei vari atti richiesti da parte del penitente affinché meglio appaia l'intima connessione che esiste tra tali atti e quell'*unico processo di conversione* del peccatore che esprimono e realizzano. *L'ordine cronologico* tra quegli atti sembra essere non rigido, ma flessibile, come la pedagogia della Chiesa stima statuire; ma ciascuno di essi, cioè la contrizione, il proposito, la confessione (o almeno il suo voto), la soddisfazione (o almeno il suo voto), deve avere la sua importanza, affinché *non manchi nessuna delle disposizioni richieste da parte del penitente*. La confessione e la soddisfazione non sono solo manifestazione, ma espressione concreta e percettibile richiesta dalla contrizione (*prop. 46*)».

Il testo recepisce la prospettiva che rilegge l'autenticità della contrizione, dell'accusa e della soddisfazione non in termini attualistici, ma personalistici. Già parlare di «atto» può indurre a pensare che esso sia autentico nella misura in cui è intenso. È evidente, tuttavia, che vi sono degli atti profondamente sentiti e intensamente vissuti che non vanno a modificare realmente e in profondità la persona che li ha compiuti. Poiché il peccato non consiste principalmente nel disordine dei singoli atti compiuti, quanto nell'abbandono della logica della fede, esso esige una cura in radice. Ritornare alla logica battezzimale, che è la conversione di fondo da cui dipendono le succes-

⁷² «Nella teologia e nella catechesi si parla degli atti del penitente, ma forse questi si sono talmente interiorizzati da divenire quasi disincarnati; sarebbe bene riflettere sull'opportunità e possibilità – almeno per certi peccati più gravi – di un itinerario anche temporale meno fittizio o presunto» (A. BALLESTRERO, 290).

⁷³ «È molto importante educare i fedeli al senso genuino dell'Eucaristia: partecipazione, benché imperfetta, all'offerta che Cristo fa di sé al Padre ed all'umanità. I peccatori che consapevolmente rigettano tale comunione e sono pubblicamente noti come tali, non dovrebbero partecipare all'Eucaristia, giacché la presenza contemporanea di chi commette e di chi subisce le ingiustizie lede la credibilità del sacramento, riducendolo a un puro simbolo senza rapporto con la vita concreta della comunità» (A. LORSCHIEDER, 357).

⁷⁴ «Le «Propositiones» del Sinodo», *Rivista di Pastorale Liturgica* 134 (1986) 42-51. L'elenco non fu mai «ufficialmente» pubblicato.

sive rettificazioni morali, è più che un atto; si tratta di un'opzione profonda che orienta di nuovo il peccatore nella sua libertà battesimale e va a modificare la sua mentalità e il suo agire storico. La nozione degli atti del penitente, reinterpretati alla luce della *metanoia* come loro centro unificatore, non solo è salvaguardata ma viene arricchita sia a livello di contenuto antropologico che di attuazione esistenziale. Se ne ricava anche la possibilità di dissociarli nel tempo e distribuirli dentro uno "spazio sacramentale" più esteso rispetto alla coppia rituale di accusa-assoluzione.

Le Chiese potranno elaborare in modi diversi gli itinerari pedagogicamente più opportuni, purché venga salvaguardata la struttura del sacramento nei suoi elementi costitutivi (*prop.* 47)⁷⁵. Si tratta di accreditare la possibilità, non nuova nella tradizione ecclesiale e non estranea allo spirito della normativa giuridica (NP 11), di istituire itinerari penitenziali che, specie per i peccati che comportano lo scandalo pubblico, assicurino la maturazione del proposito sincero di conversione, reso manifesto nei gesti di un'adequata riparazione, posti prima di ricevere l'assoluzione che sigilla l'avvenuta conversione e la reintegrazione ecclesiale (*prop.* 49). Il *tempo quaresimale* rappresenta il luogo liturgico connaturale a questi itinerari individuali e comunitari (*prop.* 50)⁷⁶.

3.3. La riproposizione della figura della Confessione nella *ReP*

È noto che i lavori sinodali proseguirono e si conclusero in un clima preoccupato, in ragione del fatto che l'attenzione si ripiegava unicamente sul solo capitolo della confessione per controbilanciare

⁷⁵ La *figura* degli itinerari suppone una rilettura, di per sé legittima, della *struttura* della Riconciliazione dei penitenti nei termini di una *relazione ecclesiale* (di "densità" sacramentale) che consiste in un duplice movimento: quello della Chiesa verso il cristiano caduto in una grave infedeltà all'Alleanza, che può e deve essere riaccolto, e quello del peccatore che si costituisce penitente e compie un itinerario specifico (comprensivo di accusa e di soddisfazione) per ricongiungersi alla Chiesa (assoluzione) e ritrovare in essa l'Alleanza sancita nell'iniziazione.

⁷⁶ Alcuni autori hanno sviluppato una possibile figura di itinerario quaresimale che valorizza i riti già previsti nell'OP: l'*Ordo A* (celebrato "rite") per la confessione iniziale e il discernimento delle opere penitenziali, senza impartire l'assoluzione sacramentale; le *celebrazioni penitenziali* a scadenza settimanale; l'*Ordo C* da adibire come liturgia finale di riconciliazione, in prossimità della Pasqua, con l'assoluzione *pluribus una simul* (cf A. GONZÁLEZ FUENTE, «Pour une célébration étalée du sacrement de pénitence», *Communautés et liturgies* 58 [1976] 195-204; F. RECKINGER, «À propos de la célébration étalée du sacrement de pénitence», *Communautés et liturgies* 58 [1976] 509-514).

la corrente più favorevole ad un impiego esteso dell'assoluzione collettiva. La strettoia ostacolò quella libertà di pensiero e di creatività pastorale inizialmente invocata dal Martini e condivisa da parecchi padri sinodali.

Lo "scontro delle mentalità" è tangibile nella disparità di contenuto che si osserva tra le *propositiones* e l'esortazione finale *ReP*, che recepisce del Sinodo l'impianto teologico di fondo, ma non le proposte di riforma, «in una dichiarata funzione apologetica per respingere i rischi di una deresponsabilizzazione soggettiva e di una crisi della confessione dei peccati (come accusa)»⁷⁷. Il documento papale prende le distanze, soprattutto, dalle richieste di intervenire in modo significativo sulle *figure rituali*. La liturgia penitenziale, che regola la *mens* di *ReP*, ruota attorno al principio della NP 1 (rafforzato dal raddoppiamento degli aggettivi) che la confessione individuale e integra dei peccati con l'assoluzione individuale costituisce «l'unico modo *normale ordinario* della celebrazione e non può né deve essere lasciato cadere in disuso o essere trascurato» (n. 32). Su questo fondamento riposa la convinzione pastorale di Giovanni Paolo II che «riannodando il ministero del confessore alla dimensione profondamente personale del sacramento, la Chiesa potrà affrontare la crisi attuale e trovare gli accenti capaci di toccare l'uomo contemporaneo»⁷⁸. In effetti, dal tenore del documento, sembra che l'autorità accordi, contrariamente ai dati tradizionali, più attenzione alla confessione di devozione che non al caso tipico della riconciliazione con la Chiesa, con l'esito di porre poco in rilievo la serietà delle rotture gravi. Se, infine, si volesse riannodare questo documento con il dato originario di SC 72, è unanime la constatazione di un sensibile spostamento di accento⁷⁹. Non si può negare che, ancora una volta, l'urgenza pastorale di ribadire la prassi del confessionale ha prevalso sulle acquisizioni dottrinali del magistero stesso⁸⁰.

⁷⁷ E. LODI, «L'esortazione "Reconciliatio et paenitentia" e il Sinodo 1983», *Rivista di Pastorale Liturgica* 134 (1986) 9.

⁷⁸ P. GERVAIS, «L'Exhortation apostolique "Reconciliatio et paenitentia"», *Nouvelle Revue Théologique* 108 (1986) 209.

⁷⁹ Per alcuni autori «la prospettiva conciliare è esattamente rovesciata» (B. REY, *Pour des célébrations pénitentielles dans l'esprit de Vatican II*, Le Cerf, Paris 1995, 262).

⁸⁰ P. Adnès esprime il «dispiacere che l'idea stessa di riconciliazione del cristiano peccatore con la Chiesa abbia di fatto trovato scarsa eco esplicita. [...] è praticamente assente [...] nella esortazione apostolica. Si tratta forse di una verità che sta per essere nuovamente dimenticata?» («Penitenza e riconciliazione nel Vaticano II», in R. LATOURELLE [ed.], *Vaticano II: Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo 1962-1987*, vol. I, CE, Assisi 1987, 704).

4. Gli effetti di una concentrazione unilaterale sulla Confessione

Il percorso, che abbiamo obiettivamente ricostruito, ci consente di affermare che l'apologia della Confessione, pur con tutte le fondate e condivisibili preoccupazioni pastorali, ha prodotto, come effetto non cercato ma inevitabile, *un'anarchia* di questo elemento sull'intera struttura sacramentale⁸¹, che nuoce al suo equilibrio interno. L'enfasi sull'accusa dei peccati e l'amplificazione della sua corrispondenza ai bisogni del soggetto, hanno contribuito al degrado della Confessione⁸².

Isolata dal resto dell'intera dinamica penitenziale e rivisitata sotto la forma antropologica del dialogo, la Confessione è sottoposta agli equivoci del soggettivismo ed esposta agli effetti di una ipervalutazione della colloquialità⁸³. Questo fenomeno è eloquente per cogliere le ragioni dell'aggravarsi, negli ultimi decenni, della crisi della Confessione, la quale è minacciata non solo nella sua ragion d'essere, quale elemento proprio del sacramento, ma rischia di venire piegata ad altri scopi, compromettendo la sua natura specificamente sacramentale⁸⁴. Questa nuova situazione è alla base degli ultimi inter-

⁸¹ «Il senso – e quindi anche l'eventuale non-senso – del sacramento della penitenza nella coscienza del credente si raccoglie tutto intorno all'atto del confessare i propri peccati. [...] ciò che il sacramento è oltre alla confessione [...] è presente alla coscienza del penitente solo nei modi e nella misura in cui la confessione per sua intrinseca natura rimanda ad essi» (G. ANGELINI, «Mutamenti in atto nella prassi penitenziale e problemi emergenti», in *Il quarto sacramento. Identità teologica e forme storiche del sacramento della penitenza*, LDC, Leumann [Torino] 1983, 155).

⁸² «L'insistenza rigida e unilaterale sulla confessione conduce a eliminare la confessione» (F. DENIAU, «Pour un équilibre», 105).

⁸³ «Non ci si "confessa" molto, ma se ci si confessa è proprio per poter imporre la nostra individualità sul resto del processo sacramentale. La penitenza moderna ha favorito questo spostamento di accento, fino a che non ne è rimasta essa stessa condizionata: ora una "buona" confessione è ritenuta quella che dà soddisfazione al penitente nella sua ricerca di appoggio [...] quest'intimismo è una delle manifestazioni del soggettivismo etico dell'uomo contemporaneo» (E. FRANCHINI, «Dalla penitenza diffusa al rito», *Il Regno Attualità* 28 [1983] 112). Non ci sfugge un'annotazione di J. Ratzinger: «La tentazione di scambiare la semplice disponibilità al dialogo, che sembra qualcosa di più vicino all'uomo e dunque di più accettabile, per tutta la posta in gioco è grande» (*Cantate al Signore un canto nuovo*, Milano 1996, 183).

⁸⁴ Per riaccreditare la confessione, presso i penitenti disaffezionati, la si è rivestita di una serie di significati di dubbia consistenza teologica con l'esito di «svuotare di senso l'atto del "confessare" e inclinare a trasformarlo in atto del "confrontarsi". [...] Rimane indeterminata la qualità di tale dialogo, e dei vantaggi che il penitente se ne ripromette. O addirittura, rimane ancora indeterminata la qualità di "penitente" del soggetto della confessione: è davvero un peccatore che cerca perdono? Oppure è

venti di Giovanni Paolo II, volti a recuperare le «finalità proprie che la Chiesa intende perseguire e che i fedeli debbono proporsi nel ricevere il sacramento della Penitenza». La natura e gli effetti *strettamente sacramentali* della Confessione necessitano di essere chiariti rispetto a coloro che vi si accostano attendendo una serie di *effetti gratificanti, specie a livello psicologico*, che il papa definisce

«risultati intesi soggettivamente da chi riceve o amministra il sacramento (o a loro suggeriti da autori, i quali non debbono far testo), che esulano dalla dinamica soprannaturale di esso, inducendo anche talvolta nel rito, che deve essere essenzialmente ed esclusivamente religioso, modalità che lo snaturano e lo dissacrano [È] attesa ingiustificata quella di chi vorrebbe trasformare il sacramento della Penitenza in psicoanalisi o in psicoterapia»⁸⁵.

III. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

1. Il percorso che abbiamo tracciato, di primo acchito, lascia delusi: «Francamente è difficile riconoscere in ciò che stiamo facendo nelle nostre comunità il passaggio di una riforma incisiva. Spesso non ce n'è traccia; o è troppo esigua, per pretendere d'essere "riforma"»⁸⁶. Non si è, di fatto, approdati ad un nuovo sistema penitenziale e il disagio cresce al pensiero che «ci troviamo ancor oggi a dover affrontare gli stessi problemi di prima. Il fallimento nel raggiungere conclusioni e direttive piuttosto precise è dovuto in parte alle procedure che hanno ostacolato i lavori sinodali proprio quando tali conclusioni sembravano a portata di mano»⁸⁷.

Tuttavia, la rilettura critica del periodo analizzato, coi suoi impulsi riformatori e con le collaterali spinte reazionarie, non consente di pervenire a conclusioni superficiali. Anzitutto, non va smarrito il dato storico che il passaggio ad un nuovo sistema penitenziale non è istantaneo, implica l'intreccio delle voci di tutti i soggetti ecclesiali e la loro armonizzazione è spesso lenta e faticosa.

un peccatore che cerca il pentimento, ossia la più precisa determinazione di una confusa coscienza di peccato, o di un senso di colpa? O un sofferente che cerca consolazione?» (G. ANGELINI, «Mutamenti», 153-155).

⁸⁵ GIOVANNI PAOLO II, «Em.mo R.D. Paenitentiario maiori missus», AAS 90 (1998) 609.612.

⁸⁶ F. BROVELLI, «Celebrare la riconciliazione oggi. Sinodo 1983: un osservatorio significativo», *Rivista Liturgica* 78 (1992) 618.

⁸⁷ C. DOOLEY, «Il Sinodo dei vescovi del 1983 e la "crisi della confessione"», *Concilium* 23 (1987) 40.

Attribuiamo al cammino fatto il merito di aver rintracciato la *direzione* per un aggiornamento penitenziale coerente con la teologia conciliare: detto in sintesi, il passaggio è «dalla confessione alla riconciliazione»⁸⁸, non per via di soppressione dell'accusa dei peccati, ma di una sua migliore integrazione con l'insieme bilanciato degli atti che il penitente compie per riconciliarsi con la Chiesa e ritrovare nel suo centro eucaristico la misericordia del Padre e la vita nello Spirito del Figlio.

2. La direzione dello sviluppo di un nuovo sistema penitenziale è stata posta autorevolmente da SC 72 e LG 11 che chiedevano di riconfigurare i riti penitenziali allo scopo di adeguarli alla natura e agli effetti della *reconciliatio cum Ecclesia*. Sappiamo che questa nozione, correttamente illustrata nei saggi teologici, è stata invece oggetto di equivoci proprio nei passaggi chiave della riforma, poiché sospettata di orizzantalismo ecclesiologico. In tal modo, si finì per separarla e sovrapporla agli effetti teologici del perdono procurati dall'assoluzione ministeriale. La critica teologica non può esimersi dal

«far riflettere sull'inconsistenza di sovrapposizioni quali “separazione dalla chiesa e da Dio”, “riconciliazione con la chiesa e riconciliazione con Dio”. Se infatti non si fa della chiesa una ipostasi tra il peccatore e Dio, né la si legge come puro equivalente di “istituzione”, bensì la si comprende come il “popolo” in cui prende corpo e storia l'Alleanza, quindi la presenza o il dono di Dio, quelle giustapposizioni non sono più, per principio, rigorose. Il dinamismo resta in sé unitario e si può cogliere e vivere unitariamente»⁸⁹.

3. Sempre in merito al tenore di SC 72, che orientava a creare una continuità tra il contenuto dogmatico del sacramento e la sua corrispondente figura rituale, ci pare insoddisfacente la soluzione che afferma, nelle dichiarazioni di principio, la validità e pertinenza del dato teologico della riconciliazione con la Chiesa, astraendolo però da un'omogenea figura rituale (di fatto non autorizzata) e relegandolo, in conseguenza, nella coscienza interiore come “verità creduta”, ma non significata nella liturgia penitenziale⁹⁰. Un tale modo di procedere non risolve la sconveniente *discontinuità* tra la *res* e il *sacramentum*⁹¹.

⁸⁸ P. DE CLERCK, «De la confession à la réconciliation», *Parroisse et Liturgie* 55 (1973) 143-153.

⁸⁹ G. MOIOLI, «Per determinare la natura del sacramento della penitenza cristiana. Appunti di metodo», *La Scuola Cattolica* 103 (1975) 63.

⁹⁰ Vedi le critiche opportune di S. MAGGIANI, «Proposte celebrative del nuovo rito della penitenza», in *La celebrazione della penitenza cristiana. Atti della IX Settimana di studio della Associazione Professori di Liturgia*, Marietti, Torino 1981, 79-97.

⁹¹ «Di fatto i riti attuali, la forma del sacramento della Penitenza, sono le mediazioni con-

4. La riscoperta categoria della riconciliazione con la Chiesa, sebbene in un primo confronto tra teologi e pastori fosse troppo precipitosamente scivolata a livello delle forme celebrative, più personali o più comunitarie, successivamente ha imposto di riflettere

«sull'esistenza stessa della *paenitentia secunda* e della sua funzione ecclesiale, tra il Battesimo e l'Eucaristia [La riconciliazione] è una pratica fondamentalmente ecclesiale; essa è supposta dal Battesimo a titolo di ripresa attualizzante e dall'Eucaristia a titolo di condizione d'accesso in caso di rottura grave. Attraverso di essa si realizza, nella maniera che le è propria, il disegno battesimale ed eucaristico di Cristo»⁹².

È ormai assodato nella coscienza teologica, ed è parere largamente condiviso, che

«le difficoltà teoriche e pratiche relative al sacramento della riconciliazione sono sottese al crampo che esiste tra la sua finalità principale di sacramento per il perdono dei peccati gravi e lo scopo terapeutico della direzione delle coscienze e/o dell'esercizio della virtù di penitenza, che è quello della confessione frequente. In altri termini mescoliamo due generi a detrimento l'uno dell'altro. Voler conservare se non altro lo spirito di quest'ultima, continuando ad innestarla su una struttura sacramentale che è fatta per altre cose, è creare un pesante malessere, sia sul piano culturale che propriamente teologico. Non sembra fondato pensare che la confessione (relativamente) frequente con l'assoluzione sacramentale possa continuare a servire da verifica-parametro implicito per giudicare della salute attuale di questo sacramento»⁹³.

Se questo è il vero nodo problematico della riforma, ci è possibile capire la ragione delle difficoltà procurate con l'ingresso in Concilio del concetto di *reconciliatio cum Ecclesia*. Andava a problematizzare una prassi, ormai consolidata da secoli, che riassorbiva in un'unica figura rituale due oggetti così differenti⁹⁴. Giunti a questo punto, pos-

crete del suo senso. Non si può rifugiarsi in un senso teologico che pacifica fino a che questo significato non diviene visibile nel rito. Sarebbe erigere a soluzione dei nostri problemi ecclesiali il dualismo fra il simbolo e il senso. Al contrario è necessario che il senso sia immanente al simbolo, cioè al sacramento come è celebrato. La difficoltà riguardo al sacramento della penitenza deriva dalla dicotomia fra il modo di celebrazione e il senso della riconciliazione sacramentale [...] La forma del sacramento influenza il suo significato: nasconde la sua vera portata. La riforma dei riti non è quindi un compito secondario, è la condizione della possibilità di accedere al loro significato cristiano» (C. DUQUOC, «Riconciliazione reale e riconciliazione sacramentale», *Concilium* 7 [1971] 53).

⁹² P. DE CLERCK, «Le salut, ou la réconciliation et ses réalisations sacramentelles», *La Maison Dieu* 172 (1987) 55.

⁹³ L.-M. CHAUVET, «Nova et vetera», 121.

⁹⁴ Dal punto di vista storico, «da un rito di riconciliazione per dei membri messi fuori dall'assemblea, la penitenza è evoluta verso un sacramento [di perdono] destinato ai membri di questa assemblea» (J.M.R. TILLARD, «La pénitence», 22). «Oggi occor-

siamo convenire che il difetto principale dei documenti, prodotti finora, è la *mancata distinzione tra fini primari e secondari* del sacramento, che

«è passato dall'ecclesialità primaria all'ecclesialità secondaria [...] le diverse celebrazioni liturgiche, anche quelle che sono sacramentali, non hanno tutte il medesimo peso di ecclesialità, cioè non tutte impegnano allo stesso grado la Chiesa. Da questo punto di vista si può riconoscere che la penitenza antica, d'ispirazione battesimale, era di ecclesialità primaria, mentre la confessione di devozione era di ecclesialità seconda»⁹⁵.

In quest'ottica ci è possibile anche verificare l'impostazione angusta con cui si è affrontato il discorso della *pluralità delle forme celebrative*, troppo condizionato dall'intento di definirne a priori una graduatoria di valore sacramentale, piuttosto che rapportarle alle reali situazioni del soggetto. Condividiamo il progetto di un sistema penitenziale dotato di più figure rituali, commisurate alle diverse tipologie di penitente:

«La crisi attuale della confessione [...] non si può superare accentuando un'unica forma della penitenza, ma solo con una concezione integrante, che tenga conto dei complessi rapporti esistenti tra le diverse forme di penitenza e la loro reciproca complementarietà. Occorrerà pure integrare le differenti forme della penitenza nell'atto in cui si compie il sacramento, per ridare così maggiore peso esistenziale alla penitenza sacramentale nella coscienza dei fedeli»⁹⁶.

5. Le acquisizioni dei punti precedenti convincono della necessità di trascrivere nelle figure rituali la differenza profonda che intercorre tra i fini primari e quelli secondari di questo sacramento, tra «la *penitenza-riconciliazione* [...] e la *penitenza-purificazione*»⁹⁷. Per la purificazione del cristiano fedele va più valorizzata, a fianco della celebrazione sacramentale (di cui andrebbero alternate la forma comunitaria e quella individuale in base ad un ritmo cadenzato sull'anno liturgico), quella serie di *figure penitenziali di grado intermedio* che, col monopolio della confessione di devozione come espressione esclusiva della virtù di penitenza, sono cadute in oblio⁹⁸.

re maturare una consapevolezza nuova del fatto che la riconciliazione sacramentale non è prima di tutto uno strumento del rapporto con il peccato *all'interno della Chiesa*, ma la via con cui *ri-entrare* nella comunione ecclesiale *dall'esterno di essa* (A. GRILLO, «La ritualità della penitenza ecclesiale», *Synaxis* 23 [2005] 122).

⁹⁵ P. DE CLERCK, «Hésitations», 50-51.

⁹⁶ CTI, «La Riconciliazione», 67.

⁹⁷ F. SOTTOCORNOLA, *I nuovi riti della Penitenza*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 1974, 30.

⁹⁸ La tradizione, sia antica che medievale, non ha visto nel sacramento il «cammino normale» per la remissione delle colpe quotidiane. Il documento della CTI offre un lungo elenco di mezzi per la penitenza-purificazione (cf «La Riconciliazione», 64-65).

6. Se si riaccreditano i molti mezzi (liturgici e non) della penitenza di purificazione, si eviterà di misurare *l'intensità* dell'esercizio della virtù di penitenza sulla base della *frequenza* con cui si accede alla confessione dei peccati veniali:

«la definizione del cristiano come di un battezzato che va all'eucaristia e che si converte ogni giorno, non si riconduce a quella – che si darebbe spontaneamente, supposta una certa prassi – del cristiano come di uno che si “confessa frequentemente”. Rapportato alla “paenitentia cotidiana”, il sacramento della penitenza diviene *una* espressione della conversione del cristiano; mentre nel caso del “peccatore” battezzato, esso significa *il* “ritrovamento” della Chiesa»⁹⁹.

La riscoperta della riconciliazione del cristiano gravemente peccatore come caso paradigmatico del sacramento, impone di misurare la sua *iterabilità* in rapporto alla definitività della rinascita battesimale e, conseguentemente, alla serietà del pentimento postbattesimale, il quale implica una riconciliazione che (almeno nelle intenzioni) si vuole sia definitiva; altrimenti si perde la paradossalità della figura (non normale) del cristiano gravemente peccatore e sfuma la coscienza che “il peccare” (che può anche essere un fatto non raro) in ogni caso non rappresenta lo sviluppo “normale” della vita cristiana.

7. Quasi per derivazione diretta dal punto precedente, va precisato anche il rapporto tra *la confessione sacramentale* e le molte altre forme dell'*accompagnamento spirituale* dei fedeli. Concordiamo che sarebbe opportuno «distinguere il consiglio spirituale abitualmente legato alla confessione, da una parte, e la penitenza ecclesiale dall'altra; dissociarli e valorizzarli tutti e due per ciò che sono senza voler far giocare all'uno il ruolo dell'altro»¹⁰⁰. Questa operazione, anche sul piano delle modalità attuate dai confessori, è tanto più urgente a motivo dell'ambiguità in cui versa oggi l'atto del “confessarsi” presso non pochi fedeli. Proprio una corretta apologia della confessione scoraggia dal rivestirla di significati troppo remoti rispetto alla sua natura sacramentale. La confessione dei peccati ritrova la sua *peculiare identità* di «contrizione attualizzata in un atto di parola in contesto ecclesiale»¹⁰¹ nel quadro d'in-

o *paenitentia tertia*, come la chiamava S. Tommaso (*Sent.* IV, 16, 1, 2. 5).

⁹⁹ G. MOIOLI, «Per determinare», 64-65.

¹⁰⁰ P. DE CLERCK, «Le salut», 56. Lo afferma, indirettamente, anche J. Ratzinger: «La “soglia del confessionale è troppo elevata”. Penso che i sacerdoti dovranno soprattutto inventare *forme presacramentali* di riconciliazione, una specie di igiene dell'anima [...] Se cominciamo a ritrovare questa attenzione per l'uomo interiore e a esercitare di nuovo queste forme presacramentali, allora si abbassa la soglia del confessionale» (*Riconciliazione. Dono per la Chiesa*, Ancora, Milano 1999, 78).

¹⁰¹ A. VERGOTE, «Le sacrement de pénitence et de réconciliation», *Nouvelle Revue théologique* 118 (1996) 662-663.

sieme della conversione postbattesimale. Riteniamo urgente il recupero della sua specificità ecclesiologica¹⁰², integrata con la sua funzione medicinale correttamente compresa in direzione del ministero ecclesiale del “*legare* alla penitenza *per poter sciogliere* dal peccato” il cristiano. Un migliore equilibrio degli aspetti giudiziali e terapeutici del sacramento consentirà di valorizzare appieno la densità antropologica della conversione, anche sul versante del “fare penitenza” per guarire i disordini, intrapersonali e interpersonali, causati dal peccato.

8. Un'ultima considerazione concerne il *futuro*. È palese che «non siamo ancora al “quarto regime penitenziale”». Tuttavia, questa direzione sembra indicata da numerosi interventi e proposte fatti nel corso del Sinodo¹⁰³. Converrebbe riaprire alcuni capitoli, specie quello relativo agli itinerari penitenziali differenziati e proporzionati alle situazioni dei penitenti. L'appello a proseguire il discernimento ecclesiale in vista di un nuovo sistema penitenziale ci pare opportuno, se consideriamo che ci si trova attualmente in un clima ecclesiale più disteso e meno preoccupato degli abusi rispetto ai decenni della redazione dell'OP e del Sinodo del 1983. La proposta ci sembra, inoltre, doverosa se conveniamo, dopo la ricostruzione storico-teologica di questo articolo, che l'esecuzione del mandato riformatore di SC 72 è un compito non ancora pienamente adempiuto. Se le cose stanno così, la nostra Chiesa, che è la Chiesa del Concilio Vaticano II, si trova in una stagione di riforma penitenziale ancora aperta. Rispetto ai tentativi finora approntati, di fatto condizionati dalla preoccupazione di rispettare la Tradizione nel segno della conservazione, si dovrà convenire che «ogni tradizione esige invenzione. La fedeltà è necessariamente creatrice»¹⁰⁴.

MARCO BUSCA

Seminario Diocesano Maria Immacolata
Via D. Bollani 20
25123 Brescia

11 febbraio 2008

¹⁰² «Nel cristiano, aggregato col battesimo alla Chiesa come comunità storica, visibile, determinata, il peccato è un fatto ecclesiologico precisamente anche a livello di espressione del mistero di comunione e di riconciliazione in cui consiste la Nuova Alleanza. Esso compromette il rapporto del cristiano peccatore con Dio, in quanto compromette il suo rapporto con la entità storica della Chiesa, che è luogo della presenza dello Spirito, creato da questa stessa presenza. Di fronte alla comunità della Chiesa cui appartiene egli deve giustificare la propria ricerca di pace: di qui nasce, e qui si giustifica, la confessione» (G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, Milano 1996, 414).

¹⁰³ F. DELECLOS, «Echos et suites du Synode», *Communauté et Liturgie* 6 (1983) 563.

¹⁰⁴ H. DE LUBAC, *Nuovi paradossi*, Alba 1957, 27.

SUMMARY

This paper deals with the penitential reform evoked by SC 73 and not yet satisfactorily brought about, in comparison with the conciliar premises. After an outline of the theoretical basis which legitimate a change in the penitential system and lead it into realization, the article describes the most meaningful steps of this Sacrament recent history: the new *Rito della Penitenza* (1973), the proposals brought into light by the Synod of 1983 and the perspective of the exhortation *Reconciliatio et Paenitentia*. This survey confirms that the penitential system is passing through a phase of changing – which is not a new event in the history of the Church. In this phase we can see a difference between the theologic conscience of the Sacrament, which has developed some priorities for ecclesial discernment in order to update liturgical-pastoral subjects, and the real trend of magisterial documents, which recommend to act with caution and more tightness, in comparison with the liturgical-theological possibilities of the reform, in order to avoid the risk of a superficial evolution of the praxis. The passage to this new penitential system is not completely performed, and the lasting of the crisis of the Sacrament of Penance suggests to take again into consideration some of the thoughts and proposals of the last decades. The principle of a substantial, and not only formal, faith in the words of SC 73 let us think the process of this reform is still open.