

IL SACRAMENTO DELLA PENITENZA NEL XX SECOLO

ÁNGEL GARCÍA IBÁÑEZ*

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Principali sviluppi dottrinali*. 1. Attrizionismo e contrizionismo nel xx secolo. 2. La riscoperta della dimensione ecclesiale del peccato e della penitenza. III. *Crisi del sacramento della penitenza e primi tentativi di rinnovamento*. IV. *La riforma della penitenza avviata dal Concilio Vaticano II*. 1. Le indicazioni del Concilio. 2. L'iter redazionale del nuovo *Rituale della penitenza*. V. *La ricezione ecclesiale del nuovo Ordo Paenitentiae: problemi e prospettive*. VI. *Riflessioni conclusive*.

I. INTRODUZIONE

Il xx secolo è stato un periodo molto fecondo per la teologia del sacramento della penitenza. In quest'epoca, come vedremo, sono stati condotti numerosi studi, sia di carattere storico sia di natura teologica, che hanno aiutato a chiarire aspetti del sacramento in passato non sempre tenuti nella dovuta considerazione, come, ad esempio, la vera portata della contrizione nella costituzione del segno sacramentale e nel processo della giustificazione del peccatore, la dimensione ecclesiale della celebrazione della penitenza post-battesimale, ecc.

Anche la prassi liturgica ha conosciuto notevoli sviluppi, collegati fondamentalmente all'entrata in vigore del nuovo *Ordo Paenitentiae* del 1973. Sul piano pastorale, invece, la pratica sacramentale ha sperimentato una profonda crisi, le cui cause cercheremo di analizzare con attenzione, soffermandoci anche sulle proposte finora avanzate per il suo superamento.

II. PRINCIPALI SVILUPPI DOTTRINALI

1. *Attrizionismo e contrizionismo nel xx secolo*

Nella prima metà del xx secolo la controversia tra attrizionisti e contrizionisti si riaccese, assumendo accenti nuovi: non ci si limitò più a discutere della natura dell'attrizione necessaria per ricevere l'assoluzione, ma si estese il discorso al pro-

* Pontificia Università della Santa Croce (Roma).

cesso generale della giustificazione del peccatore, riservando particolare attenzione al tipo di contrizione richiesta “dentro e fuori del sacramento” e, soprattutto, all’efficacia dell’assoluzione sacramentale nel portare il penitente alla pienezza della conversione e della contrizione. Questo sforzo speculativo fu portato a termine mediante la ripresa e l’approfondimento del pensiero di Tommaso d’Aquino e dei documenti del Concilio di Trento.¹ Vediamo i passi fondamentali di questo processo chiarificatore.

a) Nuove definizioni dell’attrizione nel contesto della dottrina scotista delle due vie della giustificazione

La ripresa del dibattito tra attrizionisti e contrizionisti coincise orientativamente con la pubblicazione, nel 1927, di un libro sull’attrizione del domenicano Joseph Périnelle (†1964).² In esso l’autore sosteneva che né il Concilio di Trento né san Tommaso hanno mai insegnato che l’attrizione sia un pentimento senza amore:³ dall’analisi dei testi conciliari e delle opere dell’Aquiniate si evincerebbe anzi che per ottenere la giustificazione nel sacramento della penitenza è necessario un pentimento che, oltre alla considerazione della bruttezza morale del peccato e al timore di subire le pene dell’inferno, includa anche un certo amore per Dio, che Périnelle chiamava “amore di benevolenza”, e che, tuttavia, non sarebbe ancora “amore di amicizia”.⁴

Tra il pentimento ispirato dal timore del castigo divino e/o dalla paura di perdere il paradiso (attrizione di timore o di amore di convenienza) e quello ispirato dalla carità (contrizione perfetta, che comporta un amore mutuo e reciproco tra Dio e l’uomo, nonché la comunione di vita tra loro) ci sarebbe quindi questo amore iniziale verso Dio (attrizione di amore di benevolenza) che sarebbe necessario come disposizione prossima alla giustificazione operata dall’assoluzione sacramentale.⁵

¹ Sul tema cfr. P. ADNÈS, *Pénitence*, VIII: *L’époque contemporaine*, in M. VILLER - A. ROBERT - CH. BAUMGARTNER (edd.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, XII, Beauchesne, Paris 1937-1995, 996-997; G. OCCHIPINTI, *La giustificazione nel sacramento della penitenza. Considerazioni in margine ad un recente dibattito teologico*, «Ricerche Teologiche» 2 (1992) 209-233; P. STELLA, *Attrizione e contrizione in età moderna: l’importanza storica di una disputa irrisolta*, «Annali di Scienze Religiose» 3 (1998) 151-172, spec. 170-172.

² Cfr. J. PÉRINELLE, *L’attrition d’après le Concile de Trente et d’après saint Thomas d’Aquin* (*Bibliothèque Thomiste*, X, Le Saulchoir), Tournai 1927. Si tratta della tesi di dottorato dell’autore, presentata alla Facoltà di Le Saulchoir.

³ Cfr. J. PÉRINELLE, *L’attrition*, 19-39; 48-54; 105-116; 133-147.

⁴ Cfr. *ibidem*, 19-33; 108-114.

⁵ « Nous pouvons résumer ainsi ce que nous avons dit jusqu’ici de l’attrition : elle est la dis-

Formulata in un periodo in cui ancora dominava la teoria scotista delle due vie della giustificazione (quella extra-sacramentale e quella intra-sacramentale), e in cui molti tomisti, sotto l'influsso dei maestri domenicani della Scuola di Salamanca (in particolare di Melchor Cano⁶), ritenevano l'attrizione di timore disposizione ultima e sufficiente per ricevere la giustificazione nel sacramento, la tesi di Périnelle fu subito contestata.⁷

Per molti teologi dell'epoca egli non avrebbe fatto altro che tornare al pensiero di alcuni contrizionisti del XVIII-XIX secolo, secondo i quali, per ottenere la giustificazione divina fuori del sacramento della penitenza, il peccatore deve avere un amore di benevolenza intenso e puro, senza mescolanza di alcun timore, mentre nel sacramento sarebbe sufficiente un amore di benevolenza debole, che, sul piano psicologico, potrebbe anche essere mescolato al timore dei castighi divini.⁸

Più esattamente questi teologi rimproverarono a Périnelle di proporre una distinzione tra l'*amor benevolentiae* e l'*amor amicitiae* difficile da sostenere sul piano ontologico, in quanto 1Gv 4,19 insegna che l'amore di Dio per noi precede il nostro amore per Lui. Essi, di conseguenza, sostenevano che l'amore di benevolenza verso Dio è già frutto della carità divina nell'uomo, e consideravano la posizione di Périnelle assimilabile, in definitiva, al contrizionismo classico, in quanto i due pentimenti di cui egli parlava (di benevolenza e di amicizia), in realtà, sarebbero informati sostanzialmente dallo stesso tipo di amore per Dio: l'amore di carità.⁹

position de repentir nécessaire et suffisante à la justification par le sacrement de pénitence; elle n'est pas informée par la charité; elle exige un amour surnaturel de souveraine bienveillance pour Dieu; Dieu y dispose l'âme par la foi, la crainte de l'enfer, l'espérance du salut » (J. PÉRINELLE, *L'attrition*, 132).

⁶ Cfr. MELCHOR CANO, *Relectio de poenitentiae sacramento*, pars VI, in IDEM, *Opera Omnia*, III, Roma 1890, 401-402 (nn. 174-176).

⁷ Si veda, ad esempio, P. GALTIER, *Amour de Dieu et attrition. À propos d'un ouvrage récent*, «Gregorianum» 9 (1928) 373-416; G. BUSNELLI, *L'attrizione d'amore*, La Civiltà Cattolica 80 (1929) 116-130; B. POSCHMANN, *Buße und Letzte Ölung*, Freiburg im Breisgau 1951, 110.

⁸ È quanto affermò C.R. Billuart (†1757) nella *Summa sancti Thomae, hodiernis Academicarum moribus accomodata, Tractatus de sacramento poenitentiae*, diss. 4, a. 7, VII (Editio nova: Letouzey & Anè), Paris 1900, 83-98.

⁹ In questo senso A. Beugnet scrisse: « Cette distinction entre l'amour de bienveillance et l'amour d'amitié est purement verbale. Tout amour de Dieu pour lui-même est charité et, par le fait, appelle en retour et produit nécessairement l'amitié divine. C'est pourquoi l'amour de bienveillance et l'amour d'amitié sont une seule et même chose, la charité parfaite » (A. BEUGNET, *Attrition* in A. VACANT - E. MANGENOT - E. AMANN (edd.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris (1903-1972), I, 2258-2261, qui 2253).

b) Il ritorno alla dottrina di Tommaso d'Aquino

Nel 1928 intervenne nella controversia anche il teologo benedettino Paul de Vooght (†1983).¹⁰ Egli non condivise l'interpretazione che Périnelle aveva dato dell'attrizione d'amore nel pensiero di Tommaso d'Aquino,¹¹ né approvò la tesi secondo cui nel sacramento della penitenza l'attrizione di benevolenza sarebbe sufficiente alla giustificazione.¹² Concordò, però, con la sua visione dell'attrizione come prima tappa del processo che porta alla pienezza del pentimento, alla contrizione perfetta, richiesta per la giustificazione sia nella via extra-sacramentale sia in quella intra-sacramentale.¹³

Per de Vooght il nocciolo della questione era proprio questo: si trattava, cioè, non tanto di determinare la natura dell'attrizione necessaria per ricevere l'assoluzione (vale a dire se essa comporti o meno un amore iniziale verso Dio, se si tratti di un amore di concupiscenza o di benevolenza, ecc.), quanto di chiarire se l'attrizione sia la disposizione prossima e sufficiente alla giustificazione nel sacramento della penitenza, o se non si debba invece riconoscere (come lui stesso fece, richiamandosi al pensiero dell'Aquinate) che la contrizione (l'amore di cari-

¹⁰ Cfr. P. DE VOOGHT, *La justification dans le sacrement de pénitence d'après saint Thomas d'Aquin*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 5 (1928) 225-256; IDEM, *À propos de la causalité du sacrement de pénitence: théologie thomiste et théologie tout court*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 7 (1930) 663-675.

¹¹ « Pour être pénitence véritable, ainsi argumente le R. P., l'attrition doit être pénitence d'amour. Chez saint Thomas c'est précisément la raison pour laquelle l'attrition n'est pas une pénitence véritable. Elle n'est qu'une acte imparfait, commandé par la crainte servile, et préparatoire à la pénitence proprement dite » (P. DE VOOGHT, *La justification dans le sacrement de pénitence*, 251).

¹² « La contrition constitue la disposition requise de toute nécessité pour la justification non seulement hors du sacrement, mais dans le sacrement même; l'attrition ne saurait valoir qu'à titre de disposition éloignée » (IDEM, *À propos de la causalité du sacrement de pénitence*, 665).

¹³ « En soutenant donc, comme le fait le P. Périnelle, qu'il faut nécessairement un acte de contrition au moment de toute justification, il soutient du même coup l'identité essentielle des dispositions nécessaires tant dans qu'en dehors du sacrement. Et c'est là aussi, croyons nous, l'opinion de saint Thomas. L'attrition d'amour, les dispositions éloignées différentes pour la justification avec et sans absolution, la façon même de lire saint Thomas, ne nous trouvent pas d'accord [...]. Sur la question de la nécessité de la contrition nous souscrivons entièrement à l'avis du P. Périnelle : "au moment même où il (le sacrement de pénitence) justifie, l'acte d'attrition fait nécessairement place à un acte de contrition" [p. 143] » (P. DE VOOGHT, *La justification dans le sacrement de pénitence*, 253). Sul pensiero dell'Aquinate al riguardo, cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In Sent.*, 4, d. 22, q. 2, a. 1, s. 3; *S. Th.*, *Suppl.*, q. 1, a. 3, c. Per l'origine dell'adagio: *poenitens ex attrito fit contritus virtute clavium*, cfr. GUGLIELMO D'AUVERGNE (ALVERNIA), *De sacramento poenitentiae*, cc. 5-8: in IDEM, *Opera Omnia*, II, Venetiis 1591, 441-449; UGO DI SAN CARO, *In Sent.*, 4, d. 14: Cod. Vat. Lat. 1098, f. 151; cit. da A. LANDGRAF, *Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre der Früh- und Hochscholastik*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 51 (1927) 190.

tà) è l'unica disposizione immediata e necessaria alla giustificazione, sia fuori sia dentro il sacramento.¹⁴

Nel pensiero di Tommaso d'Aquino, affermava de Vooght, il pentimento vero dell'attrizione, che fin dall'inizio è frutto dell'aiuto soprannaturale di Dio, può anche essere accompagnato dalla paura del castigo divino e dal timore di perdere la felicità del Cielo. Ma questo timore è soltanto una tappa transitoria del cammino della conversione, perché questa conduce sempre a ritornare verso il Signore, conduce alla carità e al timore filiale.¹⁵ Esso, pertanto, non può non includere il desiderio di osservare i comandamenti, il primo dei quali è quello di amare Dio con tutto il cuore, con tutta la mente e con tutte le forze (cfr. Dt 6,5; Lc 10,27). In definitiva, dunque, secondo de Vooght si può anche ammettere che all'inizio del cammino di conversione l'amore del penitente verso Dio possa essere "interessato", ma è evidente che tale amore è destinato a crescere, fino a diventare amore di gratitudine e di riconoscenza, di benevolenza, di mutua amicizia con il Creatore e Salvatore, Sommo Bene che deve essere amato sopra ogni cosa: è questo che accade nella via extra-sacramentale della giustificazione, e qualcosa di simile avviene anche nella via intra-sacramentale.

In altre parole, affermava il teologo, esiste un solo processo di riconciliazione dell'anima con Dio, e non due processi radicalmente differenti. Il sacramento della penitenza porta ad accogliere l'amore di Dio e a corrispondere ad esso; può pertanto essere considerato lo strumento di cui il Signore si serve per trasmettere l'unico genere possibile di giustificazione.¹⁶

Pensare, d'altra parte, che la via sacramentale non conduca alla pienezza del pentimento (frutto dell'accoglienza della carità divina) e, quindi, che lasci il penitente mediocrementemente attrito, sarebbe assai problematico.¹⁷ De Vooght a questo

¹⁴ « Nous croyons [...] que ce point est le plus fondamental peut-être de la théologie thomiste de la justification sacramentelle » (P. DE VOOGHT, *La justification dans le sacrement de pénitence*, 253).

¹⁵ Su questo tema P. De Vooght fa un esplicito riferimento a TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, III, q. 85, a. 5, c.

¹⁶ « Le nœud vital du système est ce qu'on pourrait appeler *l'unicité* de la justification. Il n'y a pas d'après l'Ange de l'École deux processus radicalement différents de réconciliation de l'âme avec Dieu. Il n'y en a qu'un seul. Le sacrement ne s'offre pas à notre choix comme une seconde voie de justification intrinsèquement différente de la première. Le sacrement fonctionne comme le transmetteur normal – voir indispensable *re* ou *voto* – d'une justification dont le processus essentiel ne varie guère. Le sacrement ne remplace pas un genre de justification par un autre. Il est dans les mains divines l'instrument qui sert à transmettre le seul genre de justification possible » (P. DE VOOGHT, *À propos de la causalité du sacrement de pénitence*, 663. Il corsivo, sia qui che nelle citazioni successive, è dell'autore).

¹⁷ Si ricordi che la dottrina scotista delle due vie della giustificazione non vedeva il sacramento della penitenza come la via ordinaria che porta il penitente dall'attrizione alla contrizione perfetta, senza la quale non si può parlare propriamente di giustificazione del peccatore. Nella visione

proposito ha sottolineato con forza che, ai fini della giustificazione, il sacramento della penitenza non supplisce all'insufficienza delle disposizioni morali del penitente (al fatto, cioè, che egli sia soltanto attrito), perché la grazia dell'assoluzione rende possibile che nell'attimo della giustificazione il peccatore da attrito diventi veramente contrito.¹⁸ Non ha senso, del resto, pensare che l'effetto specifico del sacramento sia quello di dispensare il penitente dall'obbligo di amare Dio al di sopra di tutte le cose.¹⁹

L'interpretazione della dottrina dell'Aquinate sulla giustificazione proposta da P. de Vooght è stata accolta da molti teologi contemporanei, tra i quali, ad esempio, H. Dondaine, H. Bouillard, M. Flick, K. Rahner, P. Anciaux, B. Carra de Vaux Saint-Cyr, Z. Alszeghy, P. Adnès, ecc.²⁰

di Scoto, inoltre, anche se si accosta al sacramento "debolmente attrito" (con l'*attritio minor*), il penitente riceve ugualmente la grazia della giustificazione, senza che in lui l'attrizione lasci il posto alla contrizione: l'"incapacità" del suo pentimento di disporsi alla giustificazione sarà infatti immancabilmente compensata dall'efficacia dell'assoluzione, che lo rivestirà dall'esterno con la grazia di Dio, pur lasciando nel suo cuore una attrizione mediocre (sul tema cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ox.* IV, d. 14, n. 7: OLMS 9, 22). Si noti, a questo proposito, che non sembra una soluzione adeguata considerare in maniera tendenzialmente addizionale l'apporto dell'assoluzione all'attrizione, come se la giustificazione fosse un evento meramente esterno e non cambiasse l'uomo internamente, portandolo a corrispondere veramente all'amore di Dio.

¹⁸ Cfr. P. DE VOOGHT, *La justification dans le sacrement de pénitence*, 240-243.

¹⁹ « La justification ne peut signifier que l'effet de la grâce divine qui rectifie la volonté pécheresse, et replace ainsi l'homme dans l'amitié de Dieu [...]. Lors donc que le sacrement est son instrument, il ne peut l'employer qu'à transmettre son action divine efficace, non pas à la remplacer, ou à remplacer l'effet visé [...]. Exclu donc ce second moyen de justification qui se pratiquerait avec des dispositions en dessous du parfait retournement, mais que compenserait l'usage du sacrement. Ce second système devient inacceptable [...]. Ce qui rend le second système intolérable, c'est l'acceptation d'une justification dans laquelle, un signe sacramental ne serait pas transmetteur de la grâce, mais assurerait en outre une fonction de suppléance au déficit des dispositions. Ou bien l'on a produit un acte que est une vraie conversion. Alors on est justifié. Ou bien l'on ne produit pas cet acte. Et rien au monde – par l'essence même des choses – ne pourra y suppléer » (P. DE VOOGHT, *À propos de la causalité du sacrement de pénitence*, 664).

²⁰ Cfr. H. DONDAINE, *L'attrition suffisante* (Bibliothèque Thomiste, XXV, Le Saulchoir), Paris 1943, 10-15; 46-60; H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique*, Paris 1941, 173-209; M. FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo san Tommaso*, Roma 1947, spec. 173-181; K. RAHNER, *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament*, in IDEM, *Schriften zur Theologie*, II, Einsiedeln - Zürich - Köln 1962, 161-171 (l'originale tedesco è del 1953); P. ANCIAUX, *Le sacrement de la pénitence*, Paris - Leuven 1963³, 113-149; B. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, *Revenir à Dieu. Pénitence, conversion, confession*, Paris 1967, 402-404; 429-448; Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Il sacramento della riconciliazione*, Torino 1976, 120-130; P. ADNÈS, *La penitencia*, Madrid 1981, 197-199; IDEM, *Pénitence*, VIII: *L'époque contemporaine*, in M. VILLER - A. ROBERT - CH. BAUMGARTNER (edd.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1937-1995, 12, 996-997.

Secondo questi autori la teologia della penitenza elaborata da san Tommaso riesce a salvaguardare contemporaneamente la reale efficacia oggettiva del sacramento e le vere esigenze soggettive della conversione.²¹ Allo stesso tempo, inoltre, essa contribuisce a chiarire il ruolo fondamentale degli atti personali del penitente, evitando una comprensione magico-legalista o meccanicista del sacramento, in cui l'assoluzione conferirebbe la giustificazione, ma, allo stesso tempo, solleverebbe il penitente da ogni responsabilità, esonerandolo dallo sforzo di corrispondere pienamente all'amore che Dio gli offre.²²

c) Conclusione

Il dibattito del xx secolo tra i sostenitori dell'attrizionismo e i fautori del contrizionismo è stato sotto molti aspetti assai proficuo.

a) Ha aiutato a precisare nelle trattazioni teologiche le distinzioni concettuali tra l'attrizione e la contrizione perfetta, e ad approfondire il rapporto della prima con la seconda nel processo interiore di distacco dalla situazione creata dal peccato e di nuovo orientamento verso l'amore di Dio.

b) Ha fatto luce sull'importanza degli atti personali del soggetto – in particolare della contrizione e di tutto ciò che essa comporta – nella costituzione del segno sacramentale della penitenza, segno che non può essere mai ridotto alla ricezione passiva dell'assoluzione. Ciò, infatti, esonererebbe il penitente dall'assumersi tutte le sue responsabilità, e lo dispenserebbe dal compimento di uno sforzo personale per attuare dentro e fuori di sé quanto richiesto dalla vera contrizione,

²¹ È quanto sosteneva ad esempio K. Rahner (†1984), secondo il quale il profondo intuito teologico dell'Aquinata «lo spingeva a far compenetrare il più intimamente possibile i due momenti della giustificazione, quello personale e quello sacramentale, e lo conduceva a non accettare due “vie” disparate della giustificazione, ma ad ammettere l'elemento sacramentale e l'elemento personale, nell'interno della Chiesa e davanti ad essa, come due fasi di un unico processo che si richiamano e determinano a vicenda. Questo modo di vedere – concludeva il teologo – è d'importanza fondamentale per tutta la teologia» (K. RAHNER, *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament*, 165).

²² Ci sembra opportuno osservare che il rischio di una simile deriva esiste invece se si segue la dottrina scotista delle “due vie”. In questa linea Maurizio Flick (†1979) e Zoltan Alszeghy (†1991) hanno scritto: «La teoria dell'alternativa delle vie per la giustificazione deve supporre che Cristo ha istituito il sacramento affinché l'uomo senza un atto di carità potesse riconciliarsi con Dio. Il beneficio del sacramento consisterebbe nel dispensare dall'obbligazione di amare Dio sopra tutte le cose, quando si riconcilia con Dio. Ora, pensando così, si deforma la natura della carità (che non è un peso gravoso imposto all'uomo, ma un valore, che arricchisce l'esistenza, per cui si costruisce la personalità morale corrispondente al ruolo del figlio di Dio), e si deforma anche la funzione del sacramento (che non è dato perché l'uomo possa vivere senza la pienezza della vita soprannaturale, ma perché la vita soprannaturale sia pienamente sviluppata)» (Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Il sacramento della riconciliazione*, 126-127).

ossia la confessione integra delle colpe davanti al ministro di Cristo e della Chiesa, unita a un autentico proposito di cambiamento di vita, che includa la volontà di rimanere fedele ai comandamenti del Signore e, quindi, di amare Dio e gli uomini, anche attraverso le doverose opere di riparazione dei disordini causati dal peccato.

c) Ha contribuito a mostrare il valore decisivo del sacramento della penitenza nel compimento del processo della giustificazione, che, iniziato grazie all'ausilio divino con l'attrizione, non si conclude mai con essa, ma termina con la contrizione formata dalla carità.

d) Ha fatto sì che si affermasse chiaramente l'esistenza di una sola via di giustificazione, in stretto rapporto con l'ordine sacramentale istituito da Cristo.²³

2. *La riscoperta della dimensione ecclesiale del peccato e della penitenza*²⁴

Nel xx secolo la riflessione teologica si è arricchita notevolmente grazie alla "riscoperta" della dimensione ecclesiale del sacramento della penitenza. Sebbene sia da sempre presente nel deposito dottrinale della Chiesa, questo aspetto non sempre è stato tenuto nella giusta considerazione e adeguatamente esposto, soprattutto

²³ Si ricordi che nella visione teologica di Tommaso d'Aquino nella Nuova Alleanza non esiste che un'unica economia della grazia, e che ogni grazia è quindi sacramentale. Si può pertanto ritenere che anche nella via extra-sacramentale della giustificazione, quando si arriva alla contrizione perfetta (prima dell'assoluzione), sia "all'opera" la stessa virtù infusa, frutto del sacramento. Come accade nel battesimo di desiderio, infatti, è senz'altro ammissibile che anche nella via interiore della penitenza l'azione reale del sacramento possa essere previamente in atto, proprio per l'orientamento ad esso che è necessariamente incluso in ogni atto di contrizione perfetta (se il penitente rifiutasse esplicitamente l'ordine sacramentale della Chiesa, non potrebbe raggiungere la giustificazione).

²⁴ B. M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae. De ordinis absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia*, Roma 1922; B. POSCHMANN, *Die innere Struktur des Bußsakramentes*, «Münchener theologische Zeitschrift» 1 (1950/3) 12-30; K. RAHNER, *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament*, 175-183; IDEM, *Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche*, in IDEM, *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln - Zürich - Köln 1967, 447-471; C. DUMONT, *La réconciliation avec l'Église et la nécessité de l'aveu sacramental*, «Nouvelle revue théologique» 81 (1959) 577-597; P. ANCIAUX, *La dimension ecclésiale de la pénitence chrétienne*, «Collectanea Mechliniensia» 46 (1961) 465-482; C. McAULIFE, *Penance and reconciliation with the Church*, «Theological Studies» 26 (1965) 1-39; A. MIRALLES, *Dimensión eclesial del sacramento de la penitencia*, in AA.VV., *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos*, Pamplona 1983, 485-501; A.J. GOLIAS, *Reconciliation with the Church as the immediate effect of penance: historical review and theological debate*, Roma 1986; P. LÓPEZ-GONZÁLEZ, *Penitencia y reconciliación. Estudio histórico-teológico de la «res et sacramentum»*, Pamplona 1990, 231-335; F. MILLÁN ROMERAL, *Reconciliación con la Iglesia. Influencia de la tesis de B.F.M. Xiberta (1897-1967) en la teología penitencial del siglo XX*, Roma 1997; S.B. SZABÓ, *La réconciliation sacramentelle et ses enjeux ecclésiologiques* (Studia Friburgensia, 109), Fribourg (Suisse) 2010, 105-133.

dal Medioevo in poi. Ciò, presumibilmente, è dovuto sia al declino della penitenza canonica pubblica e alla diffusione della prassi della penitenza individuale, divenuta ormai abituale, sia alla mancanza di una riflessione sul ministero ecclesiale del perdono e, in particolare, sul fatto che la via del ritorno a Dio dopo il peccato passa sempre per la Chiesa, e che il sacerdote che ascolta le confessioni e assolve sacramentalmente dai peccati agisce *in persona Christi Capitis Ecclesiae* e, quindi, riconcilia effettivamente i penitenti con Dio e con la Chiesa.

I fattori che hanno contribuito a questa “riscoperta” sono essenzialmente due: a) la ricerca storica avviata verso la fine del XIX secolo per verificare se nella Chiesa antica esistesse o meno una prassi penitenziale con valore non soltanto disciplinare, ma anche sacramentale; b) lo sviluppo, a partire dalla seconda metà del XX secolo e fino ai nostri giorni, di una corrente teologica che ha interpretato il mistero della Chiesa in chiave sacramentale, e ha inteso i sette sacramenti come sue “autorealizzazioni”, facendo dipendere l’effetto salvifico di ogni sacramento dall’inserimento dei fedeli nel corpo ecclesiale.

Nelle prossime pagine offriremo una visione d’insieme delle diverse ricerche effettuate e delle conclusioni cui sono giunte, ma ci soffermeremo brevemente anche sulle tesi dottrinali e sulle proposte liturgiche e pastorali che ne seguirono, valutando i pregi e i limiti di ognuna di esse.

a) La tesi di B.M. Xiberta

Nel 1922 Bartomeu Maria Xiberta (1897-1967), giovane teologo carmelitano – aveva all’epoca 25 anni –, pubblicò a Roma la sua opera più nota: *Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia*,²⁵ il cui influsso ha segnato in qualche modo la teologia della penitenza del XX secolo.

Per comprendere adeguatamente il pensiero di Xiberta occorre inquadrarlo nel contesto storico in cui il teologo scrisse. Il protestantesimo liberale della fine del XIX secolo e il modernismo degli inizi del XX avevano nuovamente negato l’istituzione divina del sacramento della penitenza, sostenendo che la prassi penitenziale in uso nella Chiesa dei primi secoli (penitenza pubblica, unica e irripetibile) altro non era che un processo disciplinare in cui ai trasgressori delle leggi canoniche si imponevano alcune pene da espiare, e, una volta che le avessero scontate, si concedeva la riconciliazione ecclesiale. La mancanza di testimonianze

²⁵ Un’edizione successiva di questo libro, con introduzione e note a cura di J. Perarnau, può trovarsi in «Analecta Sacra Tarraconensia» 45/2 (1972), *Miscellània Bartomeu M. Xiberta*, 253*-341*. Noi citeremo secondo l’edizione del 1922, pubblicata a Roma dal Collegio Sant’Alberto. Si tratta della dissertazione che B.M. Xiberta, sotto la direzione di Maurice de La Taille (†1933), professore all’Università Gregoriana, elaborò per ottenere il cosiddetto Magistero in Sacra Teologia: cfr. F.M. ROMERAL, *Influencia de la tesis de B.F.M. Xiberta*, 28.

relative alla celebrazione individuale della penitenza (segreta e ripetibile) nel periodo patristico, inoltre, costituirebbe, secondo gli esponenti di queste correnti teologiche, una prova dell'istituzione ecclesiastica di questa forma celebrativa, le cui origini risalirebbero al più al VII secolo.²⁶

Con intento chiaramente apologetico, Xiberta volle dimostrare che la prassi penitenziale della Chiesa possiede da sempre un carattere veramente sacramentale.²⁷ A tal fine egli intraprese innanzitutto un attento studio dei testi di Mt 16,18-19, Mt 18,18 e Gv 20,21-23, in cui si parla di come Cristo abbia consegnato alla Chiesa, nella persona degli Apostoli, il potere di perdonare i peccati.²⁸ Cercò quindi di provare che nella prassi penitenziale dei primi secoli, la Chiesa, comunità cristiana organicamente strutturata, quando riconciliava pubblicamente con sé i peccatori, li riconciliava anche con Dio, e non si limitava a dichiarare ufficialmente la riammissione alla comunione ecclesiale di quanti avessero espiato le pene canoniche da essa precedentemente imposte.²⁹ Si doveva pertanto riconoscere che il suo intervento era decisivo per la salvezza, perché attraverso di esso i peccatori ottenevano non soltanto la riconciliazione giuridica con la comunità cristiana, ma anche e soprattutto la remissione dei peccati presso Dio.

Xiberta, in definitiva, intendeva mostrare che, nell'ordine della causalità, l'effetto ultimo dell'infusione della grazia e della riconciliazione con Dio è preceduto da un altro effetto, significato e causato immediatamente dal sacramento della penitenza: la riconciliazione con la Chiesa.³⁰

²⁶ Queste idee si trovano ad esempio nei due autori cui B.M. Xiberta faceva riferimento: il teologo protestante H.C. Lea, che pubblicò un ampio studio sul sacramento della penitenza nella Chiesa cattolica (cfr. H.C. LEA, *History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, vol. I: *Confession and absolution*, London 1896, 31; 50-51; 111-112), e A. Vanbeck, teologo modernista e studioso della penitenza nei primi secoli della Chiesa (cfr. A. VANBECK, *La pénitence dans Tertullien*, «Revue d'histoire et de littérature religieuses» 3 [1912] 350-369). Cfr. B.M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, 3-4.

²⁷ «Cum enim haeretici reconciliationem ecclesiasticam in primitiva Ecclesia plerumque admittant, si ostenderit, dignitatem sacramentalem eam necessario consequi, omnia hostium tela licebit in ipsos retorquere» (B.M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, 4).

²⁸ Cfr. B.M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, 13-22.

²⁹ Cfr. *ibidem*, 23-87.

³⁰ «Nos vero ostendere conabimur infusionem gratiae deletivae peccati esse finem sacramenti ejusque excellentissimum effectum, ordine tamen causalitatis intercedere alium effectum immediatae significatum et causatum per sacramentum, videlicet reconciliationem cum Ecclesia, ita ut absolutio dici possit: sententia judicialis ecclesiastica quae peccatorem redintegrat inter veros Ecclesiae filios, qui ejus amicitia divinisque bonis quorum ipsa est dispensatrix sine hypocrisi, seu, ut ajunt, sine fictione fruuntur; quam sententiam cum ex promissione Jesu Christi, tum ex connexione divinitus instituta infallibiliter comitatur restauratio amicitiae Dei, et participatio bonorum caelestium, imprimis gratiae sanctificantis» (B.M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, 12).

In tal modo, egli pensava di dare ragione sia del carattere sacramentale della prassi penitenziale pubblica, usuale nel periodo della Chiesa antica, sia della sacramentalità della prassi penitenziale privata in uso nei secoli successivi.³¹

Secondo Xiberta, infatti, in virtù del potere di “legare-sciogliere” e di “rimettere-ritenere” i peccati, concesso da Cristo agli Apostoli, la riconciliazione con la Chiesa si “ripercuote” direttamente sulla giustificazione dei peccatori e, di conseguenza, può essere considerata un elemento integrante della struttura sacramentale della penitenza. Più esattamente, essa sarebbe da identificare con la *res et sacramentum* della penitenza di cui parlavano i teologi scolastici.³² La sua tesi, in sintesi, può dunque riassumersi nel seguente enunciato: «Reconciliatio cum Ecclesia est res et sacramentum sacramenti paenitentiae».³³

Ma cosa intendeva il teologo carmelitano per “riconciliazione con la Chiesa”? Qual era secondo lui la natura di questo effetto immediato del sacramento? Muovendosi con le categorie teologiche dei suoi maestri M. de La Taille e L. Billot, Xiberta affermava che la riconciliazione con la comunità ecclesiale è un effetto distinto e separabile dalla donazione della grazia santificante. Per l'esattezza, essa sarebbe essenzialmente una riconciliazione di natura giuridica, concessa dai “rettori della Chiesa” nel foro esterno e pubblico, ma valida anche nel foro interno, perché il potere giudiziale della Chiesa può raggiungere l'ambito sacramentale della giustificazione.³⁴

³¹ Cfr. *ibidem*, 88-96.

³² «Diximus thesim eo tendere ut ostendamus effectum immediatum absolutionis sacramentalis esse reconciliationem cum Ecclesia; jam vero effectum immediate significatum et causatum per sacramentum externum, qui vicissim signum est et causa gratiae sanctificantis, scholastici appellare consueverunt rem et sacramentum; proinde terminologiam technicam ut adhibeamus, ita juvat thesim proponere: *reconciliatio cum Ecclesia est res et sacramentum sacramenti poenitentiae*» (B.M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, 12). Si noterà che l'ultimo enunciato, posto in corsivo, si richiama e reinterpreta – da qui la sua originalità – lo schema scolastico della struttura del sacramento della penitenza. Per i grandi maestri del XIII secolo il sintagma *res et sacramentum* indicava la *paenitentia interior*, intesa come contrizione perfetta, causata dall'infusione della grazia che segue all'assoluzione sacramentale e, a sua volta, disposizione ultima del soggetto alla giustificazione e, quindi, alla remissione dei peccati. Si veda, ad esempio, TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, III, q. 84, a. 3, ad 3.

³³ B.M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, 12 e 96.

³⁴ Su questo punto Xiberta seguiva il suo maestro M. de La Taille, che, pur distinguendo tra foro esterno e foro interno, tra l'ambito della potestà di governo e l'ambito della potestà d'ordine, sosteneva che queste due dimensioni non devono essere eccessivamente distinte, perché in realtà rappresentano due aspetti dell'unica potestà (la cosiddetta “potestà delle chiavi”) che Cristo ha conferito alla Chiesa, e rimandano quindi a una radice comune. Spiegando la tesi di Xiberta, infatti, de La Taille scrisse: « La réconciliation avec l'Église s'entend ici non pas encore d'une réconciliation spirituelle et vitale par la grâce sanctifiante et la charité, laquelle est le terme ultime du sacrement, bien loin d'en être l'un des stades intermédiaires; mais d'une réconciliation simple-

Tale riconciliazione “giuridica”, che segue la sentenza giudiziale del ministro, comporterebbe l’estinzione del debito che il peccatore ha contratto con la Chiesa a causa del peccato, e che gli impedisce la piena comunione con il Corpo di Cristo, inteso sia come realtà mistica (il Corpo del Cristo Totale, cioè la Chiesa) sia come realtà sacramentale (l’Eucaristia).³⁵

Essa, inoltre, accorderebbe al penitente un «titolo esigativo della grazia»,³⁶ che a sua volta causerebbe, al modo di una causa di tipo morale, l’elargizione della grazia santificante da parte di Dio e, quindi, la riconciliazione con Lui.³⁷ In altre parole, la concessione di tale titolo indurrebbe Dio a ratificare la sentenza pronunciata dal “rettore della Chiesa” e a conferire la grazia al peccatore.

* * *

Xiberta ebbe il grande merito di mostrare che l’antica penitenza canonica non era una prassi puramente disciplinare, limitata all’ambito penale: essa, infatti, culminava nella vera riconciliazione con Dio (e non soltanto con la Chiesa) e possedeva un chiaro valore sacramentale. Lo stesso può dirsi della penitenza individuale,

ment juridique, bien que complété en cet ordre : c’est-à-dire valable non pas seulement pour le for extérieur et public (comme celle qui lèverait une excommunication édictée par le droit positif, mais bien pour le privé, intime : là où le pouvoir judiciaire de la communauté ecclésiastique rend des sentences qui atteignent, pour la périmier juridiquement, la dette-même contractée envers le corps entier des fidèles par n’importe quel péché grave, au regard du simple droit naturel » (M. DE LA TAILLE, *Bulletin de théologie historique*, «Gregorianum» 4 [1923] 592-599, qui 593). Una concezione analoga del rapporto tra potestà d’ordine e potestà di giurisdizione sarà formulata anni più tardi da K. MÖRS DORF, *Der hobeitliche Charakter der sakramentalen Lossprechung*, «Trier theologische Zeitschrift» 57 (1948) 335-348.

³⁵ Anche su questo tema Xiberta seguiva de La Taille, secondo il quale sia il peccato sia la penitenza possiedono una dimensione ecclesiologica. Più esattamente, il peccato, oltre all’offesa arrecata a Dio, comporta un’offesa alla Chiesa, e quindi presuppone un debito verso di essa, che deve essere riparato con la penitenza; cfr. M. DE LA TAILLE, *Bulletin de théologie historique*, 592-593.

³⁶ L’espressione fu adoperata da Xiberta: «Així, sota el patronatge del pare La Taille sortí la tesis doctoral, que defensava aquesta proposició bàsica: l’acció primària del sacrament de la penitència (*res et sacramentum*) és la reconciliació amb l’Església atorgada en nom d’ella pels seus ministres: aquesta reconciliació eclesial esdevé el títol exigitiu de la gràcia interna. La tesi es referia directament al sacrament de la penitència, però era obvi estendre el resultat a tots els sacraments» (B.M. XIBERTA, *El redescobrimient de l’Església, tasca de la teologia actual*, «Criterion» 15 [1962] 56).

³⁷ È opportuno sottolineare che B.M. Xiberta su questo punto non fa altro che seguire la teoria della causalità reale-intenzionale o dispositiva dei sacramenti formulata da L. Billot. Secondo quest’ultimo autore i sacramenti causano significando. In tal modo essi dispongono intenzionalmente alla giustificazione; al soggetto ben disposto, che dopo l’assoluzione del ministro ha ricevuto il *titulus appellans gratiam*, cioè il titolo giuridico esigativo della grazia (che potrebbe essere paragonato al titolo per cui il giudice assolve il reo), Dio concede effettivamente la grazia santificante. Sul tema cfr. L. BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis. Commentarius in tertiam partem S. Thomae*, vol. I, Roma (1893) 1931⁷, 102-114; IDEM, *De Ecclesiae sacramentis. Commentarius in tertiam partem S. Thomae*, II, Roma (1893) 1947⁸, 41-47.

abituamente celebrata a partire dall'alto Medioevo. In ogni forma di celebrazione del sacramento della penitenza, affermava il teologo carmelitano, il ruolo della Chiesa è decisivo: essa, infatti, non è soltanto il luogo in cui si riceve il perdono dei peccati, ma è anche e soprattutto il mezzo attraverso il quale tale perdono arriva al peccatore.³⁸

Nella tesi originale di Xiberta, tuttavia, si riscontrano anche alcuni aspetti discutibili, messi in rilievo dalle prime recensioni alla sua opera pubblicate nelle riviste dell'epoca. Ciò ostacolò l'accoglienza delle sue idee.³⁹

Le principali critiche mosse al suo pensiero erano, in sintesi, le seguenti.

a) L'aver presentato i ministri della riconciliazione non tanto come ministri di Cristo, quanto come "rettori della Chiesa", il cui ufficio sarebbe quello di rimettere ai penitenti, mediante una sentenza giudiziale, le offese da essi recate alla comunità ecclesiale con le loro colpe. La riconciliazione con la Chiesa (intesa come riammissione giuridica alla comunione ecclesiale) sarebbe, secondo Xiberta, condizione previa necessaria perché Dio, l'unico che può perdonare i peccati, riconcili con sé i penitenti (questo effetto ultimo, dunque, sarebbe realizzato soltanto da Dio).⁴⁰

Si tratta indubbiamente di una interpretazione piuttosto riduttiva. Affermare infatti che l'azione di Dio e quella della Chiesa (distinte) sono connesse tra loro, in modo che alla sentenza ecclesiale segua quella divina (che conferma la

³⁸ Secondo B. Poschmann questa interpretazione di Xiberta è stata determinante per arrivare a comprendere pienamente la prassi penitenziale della Chiesa antica; cfr. B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes* (Theophaneia, 1), Bonn 1940, 12, nota 1.

³⁹ Cfr. A. D'ALÈS, *Bulletin de théologie historique. La pénitence*, «Recherches de Science Religieuse» 12 (1922) 372-377; G. ESSER, *B. Xiberta, Clavis Ecclesiae*, «Theologische Revue» 22 (1923) 278-282; J. STUFLER, *B. Xiberta, Clavis Ecclesiae*, ZKTh 47 (1923) 453-455; E. DORONZO, *De «re et sacramento» in sacramentis non characteristicis*, «Revue de l'Université d'Ottawa» 7 (1937) 181-193; IDEM, *Tractatus Dogmaticus de Poenitentia*, II, Milwaukee 1949, 130-153; H. DONDAINE, *Théologie de la Pénitence (Bulletin)*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 36 (1952) 660.

⁴⁰ Cfr. B.M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, 13, 16, 29. Xiberta sicuramente faceva riferimento anche alla *Didascalía Apostolorum*, in cui il vescovo è presentato come ministro di Cristo, di Dio, con la cui potestà rimette i peccati (cfr. *ibidem*, 58). Egli tuttavia, forse per ragioni sistematiche (per l'orientamento dato alla sua tesi), preferì ragionare a partire dai testi di san Cipriano, dai quali, secondo lui, si evincerebbe che i vescovi non avevano propriamente il potere di rimettere i peccati, ma soltanto quello di concedere la *pax Ecclesiae*, cosa che Xiberta riteneva coerente con il dogma della Chiesa (cfr. *ibidem*, 41-42; 48-49). Questa interpretazione ci sembra però un po' forzata, perché nell'opera di san Cipriano troviamo anche passi in cui si afferma chiaramente che quando i penitenti ricevono la pace e la comunione con la Chiesa, tramite l'imposizione delle mani da parte del vescovo, «ricevono il pegno della vita» (CIPRIANO, *Epist.* 55, 13: CSEL 3, 632) e «lo Spirito del Padre» (IDEM, *Epist.* 57,4: CSEL 3, 653): contemporaneamente, quindi, ricevono lo Spirito Santo e la remissione dei peccati dinanzi a Dio.

precedente), giova sì a mostrare che la remissione dei peccati non è indipendente dalla relazione dei penitenti con la Chiesa, ma non è sufficiente per esprimere la natura e l'efficacia della potestà di rimettere i peccati ad essa conferita da Cristo. In altre parole, sostenere che la Chiesa accorda un "titolo giuridico" che toglie la pena canonica che impedisce l'accesso all'Eucaristia, e che soltanto Dio concede la grazia del perdono, non equivale ad affermare che la Chiesa, ministra della redenzione operata da Cristo, ha il potere di rimettere i peccati. Nel pensiero di Xiberta la concessione della *pax Ecclesiae* non è ancora remissione del peccato.

Su questo punto la teologia successiva dovette compiere un ulteriore sforzo per presentare correttamente il ministro dell'assoluzione come ministro di Cristo e della Chiesa, capace di concedere una vera e "diretta" remissione dei peccati davanti a Dio, come mostra la stessa formula del rito dell'assoluzione sacramentale: «Io ti assolvo dai tuoi peccati, nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo».

b) Il non aver distinto adeguatamente tra foro esterno e foro interno, riducendo a unità la potestà di giurisdizione o di governo e la potestà sacramentale di rimettere i peccati, e rischiando, così, di creare una notevole confusione nelle istituzioni ecclesiastiche.⁴¹

Questa critica, in realtà, non ci sembra del tutto fondata, in quanto B.M. Xiberta non intendeva eliminare la distinzione tra foro esterno e foro interno: egli sosteneva semplicemente che nei primi secoli tali fori non sempre erano chiaramente separati. Aggiungeva inoltre che tale distinzione ha una valenza metodologica che non impedisce di considerare i due fori come due dimensioni dell'unica potestà conferita da Cristo agli Apostoli.⁴²

c) L'aver affermato che l'effetto immediato del sacramento della penitenza è la riconciliazione con la Chiesa (grazie alla cancellazione del debito con essa contratto con il peccato), causa, a sua volta, della riconciliazione con Dio.

Si tratta di uno degli aspetti più problematici della tesi formulata dal teologo catalano. L'idea, sostenuta da lui e da M. de La Taille, che per ottenere il perdono del peccato in quanto offesa a Dio sia necessario ottenere prima la remissione del debito contratto con la Chiesa a causa di tale peccato, non trova infatti alcun riscontro né nella Sacra Scrittura né nella Tradizione ecclesiale. Il ritorno alla Chiesa è necessario perché è in essa che il peccatore trova il perdono di Dio, ma la Chiesa non è il "termine" di alcuna conversione o riconciliazione. La penitenza cristiana non è ecclesio-centrica, ma teo-centrica, e, se il penitente cerca l'incontro con

⁴¹ « Tout d'abord il fait table rase de la distinction classique entre le for externe et le for interne » (A. D'ALÈS, *Bulletin*, 373).

⁴² Cfr. F. MILLÁN ROMERAL, *Reconciliación con la Iglesia*, 124.

Dio in Cristo nella sua Chiesa, è per ottenere il perdono dei peccati, che soltanto Dio può concedere.⁴³

L'affermazione, inoltre, che la riconciliazione con la Chiesa "precede" in qualche modo la riconciliazione con Dio non è priva di punti deboli, innanzitutto, perché sembra intendere la Chiesa «come una ipostasi collocata tra Dio e il peccatore»;⁴⁴ in secondo luogo, perché concepisce l'azione della Chiesa non come un'espressione di quella di Cristo, ma come "precedente" o "parallela" all'azione del Signore (quindi distinta e separata da essa).⁴⁵

Dal punto di vista della teologia sistematica, infine, appare incomprendibile come l'estinzione del debito contratto con la Chiesa possa precedere l'infusione della grazia, in quanto la causa dell'offesa alla Chiesa è lo stesso peccato, che è innanzitutto e fondamentalmente un'offesa a Dio. Sembra dunque più logico pensare che fino a quando non è infusa la grazia santificante (che rimette il peccato e riconcilia con Dio) persista il debito o la ferita causata alla Chiesa, e non il contrario.⁴⁶

È indubbio, in definitiva, che uno degli effetti del sacramento della penitenza sia la riconciliazione con la Chiesa, ma questa, più che *res et sacramentum* della penitenza, sembra essere *res sacramenti*, conseguenza dell'infusione della *gratia Christi*, che riconcilia con Dio e reinserisce vitalmente il penitente nel Corpo Mistico di Cristo.⁴⁷

⁴³ Più esattamente Z. ALSZEGHY affermava: «Non vi sono prove positive per asserire che la Chiesa ritenga come parte costituente del perdono divino, anzi nemmeno come sua condizione necessaria, l'ottenere dalla Chiesa un perdono dell'offesa da essa subita, considerato come distinto dal perdono di Dio. Nella penitenza cristiana, infatti, la Chiesa non appare come termine ultimo a cui una "metanoia" si riferisce, come ad una personalità offesa, che deve essere placata, bensì come mediatrice, che riconduce il peccatore a Dio, e come "luogo" dove l'incontro tra Dio e il peccatore si realizza. La penitenza cristiana è sempre teocentrica. Il penitente cerca Dio, per mezzo di Cristo, nella Chiesa; in quest'esperienza, il ritorno non si riferisce a Dio nello stesso senso che alla Chiesa: Dio e la Chiesa sono termini della conversione in un senso soltanto analogo. Il ritorno a Dio ha in se stesso la sua ragione di essere; il ritorno alla Chiesa è necessario in quanto Dio si lascia trovare solamente nella Chiesa. Non si tratta perciò di due ritorni, di due conversioni, di due riconciliazioni» (Z. ALSZEGHY, *Carità ecclesiale della penitenza cristiana*, «Gregorianum» 44 (1963), 5-31, qui 7). Anche Y. Congar ha sottolineato che non si può parlare di peccato e di riconciliazione al di fuori del rapporto col Dio vivente; cfr. Y.M. CONGAR, *Points d'appui doctrinaux pour une pastorale de la pénitence*, «La maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique» 26 (1970) 74-76 e 87.

⁴⁴ G. MOIOLI, *Il quarto sacramento. Note introduttive*, Milano 1996, 398.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*.

⁴⁶ Cfr. C. McAULIFFE, *Penance and reconciliation with the Church*, 23-25; A. MIRALLES, *Dimensión eclesial del sacramento de la penitencia*, 496; P. LÓPEZ-GONZÁLEZ, *Penitencia y reconciliación*, 325-326; S.B. SZABÓ, *La réconciliation sacramentelle et ses enjeux ecclésiologiques*, 128-131.

⁴⁷ Cfr. A. D'ALÈS, *Bulletin*, 374; H. DONDAINE, *Théologie de la pénitence (Bulletin)*, «Revue

d) L'aver proposto una concezione del sacramento della penitenza in cui risulta difficile giustificare la prassi della confessione dei soli peccati veniali.

Per Xiberta il potere di “legare” e di “sciogliere” che la Chiesa ha ricevuto da Cristo non è da intendere come una *potestas bifaria*: non si tratta, cioè, di due possibilità alternative dell'esercizio del potere delle chiavi, ma di due fasi di uno stesso processo. Nella celebrazione del sacramento della penitenza, infatti, la Chiesa, in un primo momento, “lega” il cristiano che ha peccato gravemente, ossia lo esclude dalla comunione ecclesiale ed eucaristica, ma il suo fine è sempre quello di “scioglierlo”, di liberarlo cioè, in un secondo momento, dagli impedimenti che ostacolano il suo pieno reinserimento nella comunità cristiana e il suo accesso alla comunione eucaristica.

Ma come si può applicare questo principio alla confessione dei soli peccati veniali? Si può ancora dire, in questo caso, che l'effetto del sacramento della penitenza è il ritorno alla Chiesa, quando in realtà non si è mai persa la comunione con essa? Si può ancora parlare di restituzione del diritto di ricevere l'Eucaristia (come sosteneva Xiberta), quando tale diritto non è mai venuto a mancare?⁴⁸ E allora ha senso la confessione dei soli peccati veniali?

Per rispondere a queste obiezioni, restando per così dire “all'interno” della tesi di Xiberta, è necessario muovere da una visione più teologica dell'offesa-ferita causata alla Chiesa col peccato, sia mortale sia veniale; occorre, in altre parole, considerare il peccato non tanto da un punto di vista giuridico, come rottura formale con la comunione ecclesiale, quanto piuttosto da una prospettiva “misterica”, nella quale esso sia inteso come perdita dell'unione vitale col Corpo Mistico di Cristo (nel caso del peccato mortale) o, almeno, come allentamento di tale unione per la perdita del *fervor caritatis* (nel caso di quello veniale), il che diminuisce l'efficacia della missione salvifica della Chiesa.⁴⁹

des sciences philosophiques et théologiques» 36 (1952) 656-674, spec. 660.

⁴⁸ Tra gli autori che hanno mosso questa critica ricordiamo, G. ESSER, *B. Xiberta, Clavis Ecclesiae*, 282; J. STUFLER, *B. Xiberta, Clavis Ecclesiae*, 453-455; J. DALMAU, *Significación de la forma de la penitencia*, «Estudios Eclesiásticos» 2 (1923) 398.

⁴⁹ Probabilmente Xiberta percepiva che la riconciliazione con la Chiesa comporta essenzialmente il ripristino dell'unione viva tra il penitente e il Corpo di Cristo che è la Chiesa Santa (cfr. B.M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, 12), ma non sviluppò sufficientemente questo punto. Lo faranno anni più tardi altri teologi: cfr. K. RAHNER, *Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte*, in IDEM, *Schriften zur Theologie*, III, Einsiedeln - Zürich - Köln 1962, 211-225, spec. 223-224 (l'originale è del 1934); IDEM, *Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche*, 451-453. Altri autori, invece, sulla base dei dati relativi alla penitenza nei primi secoli, sostennero erroneamente che il sacramento della penitenza debba riservarsi esclusivamente al perdono dei peccati gravi o mortali: cfr. F. ZIMMERMANN, *Läßliche Sünde und Andachtsbeichte*, Innsbruck 1935; J. PINSK, *Das weite Brett nach dem Schiffbruch*, «Liturgisches Leben» 2 (1935) 61-79. Su questa problematica e sulla legittima diffusione della confessione dei peccati veniali, cfr. E. RUFFINI, *La prassi della*

Nel caso della confessione dei soli peccati veniali è evidente che l'assoluzione non comporterà il reinserimento del penitente come membro vivo nel Corpo di Cristo (perché egli non ha mai smesso di essere tale), ma determinerà una crescita nella grazia e nella carità e, quindi, una maggiore unione con Cristo e con la Chiesa. Per questo ha senso ed è pienamente legittima la confessione frequente di devozione in cui di solito si chiede l'assoluzione di sole colpe lievi.⁵⁰

b) La concezione ecclesiologica della penitenza
nella seconda metà del xx secolo

Nei decenni successivi (1930-1960) la tesi di B.M. Xiberta cominciò progressivamente a trovare consenso tra i teologi, soprattutto tra quanti cercavano di promuovere un rinnovamento dell'ecclesiologia a partire dalla teologia del Corpo Mistico di Cristo (H. de Lubac, E. Mersch, ecc.) o dalla comprensione sacramentale della Chiesa (K. Rahner, O. Semmelroth, E. Schillebeeckx, ecc.).

Secondo Henri de Lubac i sacramenti devono essere concepiti come mezzi di salvezza e strumenti di unità in grado di realizzare, ristabilire e rinforzare l'unione dell'uomo con Cristo e, quindi, anche con la comunità cristiana, con il mistero del Cristo Totale. Si tratta, secondo il teologo francese, di due aspetti fortemente collegati, tanto che si può affermare che è mediante l'unione più stretta con la comunità ecclesiale che il cristiano si unisce più intimamente con Cristo.⁵¹ Per quanto riguarda la penitenza vi è senza dubbio un chiaro legame tra il perdono sacramentale e la reintegrazione nel corpo sociale della Chiesa, dal quale il fedele si era allontanato a causa del peccato: lo si evince, secondo de Lubac, dalla prassi penitenziale della Chiesa antica, la quale mostra con evidenza «che la riconciliazione del peccatore è prima una riconciliazione con la Chiesa, costituendo questa il segno efficace della riconciliazione con Dio».⁵²

confessione frequente di devozione. *Dalla teologia degli anni trenta al Novus Ordo Paenitentiae*, «La Scuola Cattolica» 104 (1976) 307-338.

⁵⁰ A ciò si aggiunga che Cristo ha consegnato veramente alla Chiesa il potere assoluto di rimettere i peccati (cfr. Mt 16,18-19; Mt 18,18; Gv 20,21-23), siano essi lievi o molto gravi, e che il fine del sacramento della penitenza è appunto quello di ottenere il perdono dei peccati in quanto tali, innanzitutto, cioè, in quanto offesa (grave o lieve) a Dio.

⁵¹ « Étant les moyens du salut, les sacrements doivent être compris comme des instruments d'unité. Réalisant, rétablissant ou renforçant l'union de l'homme au Christ, ils réalisent, rétablissent ou renforcent par là même son union à la communauté chrétienne. Et ce second aspect du sacrement, aspect social, est si intimement uni au premier, qu'on peut dire quelquefois tout aussi bien ou même qu'un certains cas on doit dire plutôt, que c'est par son union à la communauté que le chrétien s'unit au Christ » (H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris [1938] 1952², 57).

⁵² *Ibidem*, 62. Per quanto H. de Lubac non abbia mai citato esplicitamente Xiberta, si può in-

Per de Lubac, dunque, la comunicazione di ogni grazia non si realizza se non attraverso la mediazione visibile della Chiesa. Ciò comporta l'azione di un ministro ordinato, capace di attuare nella persona del Cristo Totale: «È precisamente perché non si può ritornare ad essere in grazia di Dio se non si rientra in comunione con la Chiesa, che si richiede normalmente l'intervento di un ministro di questa Chiesa. "Soltanto – dirà nel XII secolo Isacco della Stella – il Cristo Totale, il Capo e il suo Corpo, il Cristo con la Chiesa, può rimettere i peccati"». ⁵³

Emile Mersch offrì una comprensione simile del sacramento della penitenza: da un lato riconobbe che il peccato allontana il cristiano da Dio e, quindi, da Cristo e dalla sua Chiesa; dall'altro sostenne che il cammino di ritorno a Dio passa necessariamente per la Chiesa, dove è possibile trovare visibilmente il perdono divino dei peccati. ⁵⁴ Egli, tuttavia, non si limitò a dire che il perdono di Dio si trova nella Chiesa: affermò anche che è per mezzo della riconciliazione con essa che si cancellano i peccati. Su questa linea sostenne, come de Lubac, che il primo effetto del sacramento della penitenza è la reintegrazione del penitente nel corpo ecclesiale: ricongiungendosi vitalmente alla Chiesa, il peccatore otterrebbe la grazia di Dio. ⁵⁵

Altri teologi che hanno dato un contributo importante alla riflessione sulla dimensione ecclesiale della penitenza sono, come si è accennato, K. Rahner, O. Semmelroth ed E. Schillebeeckx. ⁵⁶ Promotori di una corrente teologica che interpretò il mistero della Chiesa in chiave sacramentale, e intese i sette sacramenti

tuire un certo influsso della tesi del teologo carmelitano sul suo pensiero. È evidente, tuttavia, che de Lubac aveva una comprensione più teologica della riconciliazione con la Chiesa, in quanto la descriveva non tanto come una "reintegrazione ufficiale nella comunità visibile dei fedeli", quanto come un «rientro nella comunione dei santi» (*l. cit.*). A questo proposito egli precisava: « De même que la Rédemption et la Révélation, tout en atteignant directement chaque âme, ne sont pas dans leur principe individuelles mais sociales, ainsi la grâce que produisent et qu'entretiennent les sacrements n'établit-elle pas un rapport purement individuel entre l'âme et Dieu ou le Christ, mais chacun la reçoit dans la mesure où il s'agrége, socialement, à l'unique organisme où coule sa sève fécondante » (H. DE LUBAC, *Catholicisme*, 57).

⁵³ *Ibidem*, 62-63. Per il riferimento a Isacco della Stella cfr. *Sermo 11 in dominica III post Epiphaniam*, 11-14: SChr 130, 244-246.

⁵⁴ Cfr. E. MERSCH, *La théologie du Corps Mystique*, II, Bruges 1946², 299-301.

⁵⁵ « L'effet premier du sacrement est de rattacher à l'Église à titre de pénitent, de donner état de pénitent dans l'Église. Parce qu'il rattache à l'Église, il donne donc la grâce de pénitent, de pardonné, de restauré » (E. MERSCH, *La théologie du Corps Mystique*, 304).

⁵⁶ Cfr. K. RAHNER, *Vergessene Wahrheiten über das Bussakrament*, 175-183; IDEM, *Kirche und Sakramente* (Questiones Disputatae, 10), Freiburg im Breisgau 1961, 83-85; IDEM, *Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche*, 447-471; O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953², 65-66; E. SCHILLEBEECKX, *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting*, Bilthoven 1957, 152. L'autore principale è senz'altro K. Rahner; gli altri dipendono in qualche modo dalle sue idee.

come atti in cui essa si compie, questi autori subordinarono l'effetto salvifico dei singoli sacramenti all'unione che ognuno di essi stabilisce con la Chiesa: sarà in questo nuovo contesto teologico che la tesi di Xiberta, ulteriormente rielaborata, otterrà i maggiori consensi.⁵⁷

Secondo Rahner la Chiesa è l'*Ursakrament* (il sacramento primordiale),⁵⁸ e i sette sacramenti sono essenzialmente concretizzazioni o derivazioni della sua sacramentalità. In altre parole, i sacramenti della Nuova Alleanza non sarebbero altro che "gesti" attraverso i quali la Chiesa – simbolo reale della grazia vittoriosa di Dio nel mondo – esprime e attua se stessa «come sacramento permanente della misericordia di Dio nel mondo».⁵⁹

Per comprendere queste affermazioni occorre tenere presenti i principi fondamentali dell'ecclesiologia sacramentale elaborata sistematicamente da Rahner in dipendenza dall'ontologia-teologica del simbolo da lui sviluppata.⁶⁰ Secondo il teologo tedesco la Chiesa è sacramento in quanto "simbolo reale" della grazia di Cristo, ossia dell'autocomunicazione di Dio in Cristo, fonte di salvezza per l'uomo.⁶¹ Come realtà simbolica, a sua volta la Chiesa si esprime necessariamente (appare storicamente) e, insieme, si realizza di fatto come salvezza del singolo nei sacramenti.⁶² Questi, affermava Rahner, esistono nella misura in cui vengono celebrati dalla Chiesa, e la loro efficacia dipende dal vincolo che essi stabiliscono, ognuno a suo modo, con la Chiesa Santa, Corpo Mistico di Cristo. Tale vincolo, secondo il teologo, si potrebbe identificare con la *res et sacramentum* degli scolastici, e consisterebbe essenzialmente nell'inserimento nel sacramento primordiale che è la Chiesa.

Nella concezione rahneriana, dunque, ogni sacramento ha una *res et sacramentum* con un carattere ecclesiologico specifico.⁶³ Per l'esattezza, nel battesimo la *res et sacramentum* sarebbe l'incorporazione alla Chiesa di Cristo, nella quale il credente è ammesso come membro, con tutti i diritti e i doveri che ciò comporta. Nella confermazione essa sarebbe l'approfondimento e il perfezionamen-

⁵⁷ Si veda, ad esempio, l'elenco di autori citati da K. RAHNER, *Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche*, 447-450.

⁵⁸ Riguardo alla terminologia adottata è opportuno chiarire che secondo Rahner è a Cristo, il *Logos* incarnato, che compete in senso assolutamente originario il titolo di *Ursakrament* (sacramento originario o fontale), simbolo assoluto di Dio nel mondo. Alla Chiesa esso compete soltanto in senso derivato o secondo la prospettiva dei sacramenti. Sul tema cfr. K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, 17-18.

⁵⁹ K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, 84.

⁶⁰ Cfr. K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols* (Schriften zur Theologie, 4), Einsiedeln - Zürich - Köln 1962, 275-311.

⁶¹ Cfr. K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, 34-37.

⁶² Cfr. *ibidem*, 68-69.

⁶³ Cfr. *ibidem*, 73-104.

to dell'inserzione nel corpo ecclesiale, che fa del cristiano un testimone maturo di Cristo tramite la parola e l'azione. Nell'ordine la *res et sacramentum* si troverebbe nel conferimento di una funzione particolare nella Chiesa, con speciali poteri. Nell'Eucaristia essa sarebbe l'incorporazione più profonda al Corpo Mistico mediante la ricezione della Comunione (nella teologia precedente questo era considerato l'effetto ultimo, la *res tantum* del sacramento).⁶⁴

Per quanto riguarda la penitenza, K. Rahner (come già B.M. Xiberta) affermava che la sua *res et sacramentum* è la riconciliazione con la Chiesa, passo necessario per ottenere la remissione dei peccati. A sostegno della sua tesi egli ricordava che ogni peccato, oltre a opporsi all'amorosa volontà di Dio, offende anche la comunità santa dei credenti, la Chiesa, e comporta una rottura della verità nell'appartenenza al sacramento originale della salvezza.⁶⁵ Questa situazione, precisava Rahner, non è però irreparabile, perché grazie alla riconciliazione con la Chiesa (alla concessione, cioè, della «*pax et communio cum Ecclesia*»), *res et sacramentum* della penitenza, il credente viene reinserito nel Corpo Mistico di Cristo e ottiene, così, la riconciliazione con Dio e la remissione dei peccati.⁶⁶

Oltre a quelli finora menzionati, vi furono altri teologi, come C. Dumont, Z. Alszeghy e B. Carra de Vaux Saint-Cyr, che cercarono di armonizzare la tesi di B.M. Xiberta sulla *res et sacramentum* della penitenza con la comprensione di questa categoria nella teologia di san Tommaso d'Aquino. Essi sostenevano che il *sacramentum et res* della penitenza, frutto immediato dell'assoluzione, potrebbe essere inteso come una realtà articolata in una duplice dimensione: a) la riconciliazione con la Chiesa (da intendersi come reintroduzione del peccatore nell'ambito della Chiesa Santa), che ha come corollario l'infusione della grazia dello Spirito Santificatore, così che il peccatore penitente da "morto" alla vita della grazia diviene "vivo" nel Corpo del Cristo Totale; b) la *paenitentia interior*, ossia la contrizione perfetta (formata dalla carità) del penitente, che sarebbe frutto dell'assoluzione sacerdotale e dell'effettiva riconciliazione con la Chiesa.⁶⁷

⁶⁴ Cfr. K. RAHNER, *Vergessene Wahrheiten über das Buss sakrament*, 179-180; IDEM, *Kirche und Sakramente*, 73-82.

⁶⁵ Cfr. K. RAHNER, *Vergessene Wahrheiten über das Buss sakrament*, 144-148.

⁶⁶ Cfr. *ibidem*, 178-181; IDEM, *Kirche und Sakramente*, 83-84. Si noterà che, a differenza di Xiberta, K. Rahner intendeva la *res et sacramentum* della penitenza non come "diritto" alla grazia sacramentale, ma come *pax et communio cum Ecclesia*, ossia come reinserimento nella corporeità visibile della Chiesa in quanto impregnata dalla grazia salvifica di Cristo.

⁶⁷ È quanto sosteneva Z. Alszeghy: «I peccati sono perdonati [nella penitenza], in quanto Dio, per la causalità ministeriale del sacramento, fa che il penitente sia partecipe della "carità ecclesiale", perché liberamente pone quell'atto, che è insieme l'unione perfetta con la Chiesa e la perfetta conversione a Dio» (Z. ALSZEGHY, *Carità ecclesiale*, 20-21). Cfr. C. DUMONT, *La réconciliation avec l'Église*, 585-586; B. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, *Le mystère de la pénitence: réconciliation avec Dieu, réconciliation avec l'Église*, «La maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique» 90 (1967)

Le idee fin qui esposte esercitarono una notevole influenza nel campo della liturgia e della pastorale della penitenza, soprattutto su alcuni teologi desiderosi di avviare un rinnovamento liturgico che rendesse più visibile l'intervento della comunità cristiana nella riconciliazione dei peccatori. Questi autori, in sintesi, formularono due proposte: a) l'abbandono della celebrazione individuale della penitenza, abitualmente praticata dal Medioevo in poi; b) il ritorno alle forme comunitarie del sacramento, secondo il modello celebrativo in uso nella Chiesa antica, con la partecipazione di tutta la comunità ecclesiale alle diverse tappe del processo penitenziale, e, in particolare, alla concessione della riconciliazione.⁶⁸

* * *

Come valutare le teorie e le proposte sopra menzionate? Da un lato esse contengono diversi elementi che consentono di pervenire a una maggiore comprensione della dimensione ecclesiale del peccato e della riconciliazione; dall'altro, però, presentano anche idee e principi più "fumosi", che richiedono ulteriori chiarimenti.

a) In primo luogo è da rilevare che la presentazione (proposta da K. Rahner e da O. Semmelroth) della Chiesa come *Ursakrament* e dei sacramenti come attuazioni del suo mistero (a prima vista molto attraente) è fondamentalmente una "costruzione sistematica". Lo stesso può dirsi dell'interpretazione in chiave ecclesiale della *res et sacramentum* di ogni sacramento. Tali "costruzioni" intendevano favorire una maggiore comprensione della natura della Chiesa e del suo rapporto con Cristo e con il piano salvifico di Dio, ma, come ogni ordinamento sistematico, non sono esenti dai rischi dell'artificio e dell'astrazione. Più specificamente, nel caso in esame si è cercato di elaborare un nuovo sistema teologico, "valido" sia

149-150. Pur condividendo la tesi concordistica sopra esposta (cfr. P. Adnès, *La penitencia*, 209), P. Adnès alla fine preferì identificare la *res et sacramentum* della penitenza con la riconciliazione con la Chiesa. Questa causerebbe una *res tantum* articolata, in cui l'analisi teologica potrebbe discernere diversi aspetti: secondo priorità di natura, essi sarebbero l'infusione della grazia abituale, con la quale l'uomo è mosso all'atto di contrizione che gli permette di ottenere il perdono del peccato al cospetto di Dio, e la giustificazione, della quale egli si appropria liberamente e vitalmente; cfr. *ibidem*, 209.

⁶⁸ Per fondare tale proposta essi sostennero che la celebrazione del sacramento richiede non soltanto l'azione del ministro ordinato, ma anche l'intervento del sacerdozio comune di tutta la Chiesa. J. Ramos-Regidor, ad esempio, affermò: «La riconciliazione sacramentale del cristiano peccatore è un atto di tutta la Chiesa, e non solamente un atto istituzionale o gerarchico. È nell'intervento di tutta la comunità che il cristiano peccatore incontra veramente l'amore misericordioso di Dio» (J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico-storica-pastorale alla luce del Concilio Vaticano II*, Leumann [Torino] 1974⁴, 279). E poco prima aveva osservato: «È evidente che nella prassi della confessione individuale manchi completamente l'espressione ecclesiale di questo esercizio di tutta la Chiesa nel sacramento della penitenza» (*ibidem*, 278).

per l'ecclesiologia (la Chiesa è il sacramento primordiale) sia per la teologia sacramentaria (i sacramenti sono autorealizzazioni della Chiesa), nel quale la struttura e gli effetti dei sette sacramenti della Nuova Alleanza sono fatti derivare non tanto dal loro rapporto con Cristo, quanto dalla loro relazione immediata con la Chiesa.

Riguardo a quest'ultimo punto, non vi è alcuna difficoltà ad ammettere che tutti i sacramenti hanno una relazione essenziale con la Chiesa. È ovvio, però, che essi hanno anzitutto un rapporto essenziale con Cristo: a Lui risalgono le loro origini e la loro struttura; da Lui, dal suo mistero pasquale, proviene la loro forza salvifica⁶⁹. Nel "sistema" elaborato da K. Rahner, tuttavia, questi ultimi aspetti non sono sufficientemente messi in luce.⁷⁰

L'affermazione che i sacramenti sono attuazione dell'essenza della Chiesa, in altre parole, non può mettere in ombra il loro essere innanzitutto azioni di Cristo, che opera attraverso i suoi ministri. Non si deve dimenticare, inoltre, che mediante i sacramenti si attualizza l'opera salvifica del Signore, in modo che gli uomini possano parteciparvi.⁷¹

b) Neanche l'interpretazione rahneriana della riconciliazione con la Chiesa come *res et sacramentum* della penitenza (quindi come "effetto intermedio" tra l'assoluzione e la remissione dei peccati da parte di Dio) è priva di limiti. Nonostante Rahner abbia offerto una rielaborazione più teologica della tesi di Xiberta, la sua teoria è ugualmente segnata dall'artificio, reso in qualche modo inevitabile dallo stesso "sistema" da lui prospettato. La scelta di spiegare in chiave ecclesiale la *res et sacramentum* di ogni sacramento, infatti, lo ha portato inevitabilmente a presentare la riconciliazione con la Chiesa come "effetto intermedio" del sacramento della penitenza, quando in realtà tale riconciliazione, intesa come reintegrazione vitale al Corpo del Cristo Totale (con la ricezione dello Spirito San-

⁶⁹ In questa linea G. Moiola ha osservato che, «se è vero che il sacramento emerge immediatamente dalla Chiesa», è altrettanto vero che esso «si ancora anzitutto a Gesù Cristo e alla sua Pasqua» (G. MOIOLI, *Per determinare la natura del sacramento della penitenza*, «La Scuola Cattolica» 103 [1975] 54).

⁷⁰ Infatti, come ha affermato G. Colombo, «nella struttura rahneriana che va da Cristo alla Chiesa (*Ursakrament*) e dalla Chiesa ai sacramenti (atti della Chiesa), imposta dall'ontologia del simbolo, resta inesplorato, perché pregiudicato in modo irrecuperabile, il rapporto o l'eventuale rapporto Cristo-sacramenti. Effettivamente il discorso di Rahner, benché si mostri preoccupato di recuperare tanti aspetti della tradizione teologica sacramentaria, ignora questo aspetto inequivocabilmente tenuto dalla tradizione teologica ed espresso chiaramente nella tesi che Gesù Cristo è il ministro principale di ogni sacramento. Sotto questo profilo il discorso di Rahner risulta incompleto. Dev'essere ripreso e allargato» (G. COLOMBO, *Dove va la teologia sacramentaria?*, «La Scuola Cattolica» 102 [1974] 685-686).

⁷¹ Che i sacramenti hanno origine in Cristo, e che la loro efficacia è conseguenza dell'estensione dell'operatività salvifica del Figlio di Dio, crocifisso e risorto, è stato fortemente sottolineato dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*: cfr. CCC 1084-1087; 1114-1129.

tificatore, anima della Chiesa), è inseparabile dalla riconciliazione con Dio.⁷² La riconciliazione piena con la Chiesa e la riconciliazione con Dio sono, di fatto, due effetti simultanei e mutuamente immanenti della giustificazione.⁷³ c) Anche la proposta di un rinnovamento della prassi sacramentale della penitenza orientato a coinvolgere sempre sul piano liturgico-celebrativo non soltanto il penitente e il ministro ordinato, ma anche l'intera comunità ecclesiale, sembra nascondere un errore di fondo: quello di non riconoscere pienamente la differenza di essenza, e non soltanto di grado, tra il sacerdozio ministeriale e il sacerdozio comune.⁷⁴ Lo si deduce dagli argomenti adoperati dai suoi fautori, come, ad esempio, J. Ramos-Regidor, secondo il quale «il ministro [del sacramento della penitenza] non fa propriamente qualcosa di assolutamente diverso da quello che fa la comunità, ma esercita un vero servizio che eleva l'atto della comunità al piano di evento strettamente sacramentale».⁷⁵ Questa affermazione, in realtà, è decisamente discutibile, perché è indubbio che soltanto il sacerdote validamente ordinato ha la potestà di assolvere il penitente e di riconciliarlo con Dio e con la Chiesa Santa, e, quindi, che nella celebrazione sacramentale della penitenza egli svolge un ruolo specifico, assolutamente diverso da quello che può svolgere la comunità ecclesiale.

È evidente, del resto, che la celebrazione individuale del sacramento della penitenza, nonostante l'incompletezza del segno epifanico della Chiesa come comunità organicamente costituita, possiede e manifesta una dimensione ecclesiale essenziale, in quanto il sacerdote che prega per il penitente, che lo accoglie con

⁷² Sul tema cfr. J.P. JOSSUA - D. DULISCOUËT - B.D. MARLIANGEAS, *Bulletin de théologie: Pénitence. Crise et redécouvert du sacrement de pénitence*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 52 (1968) 132-133.

⁷³ In questo senso Z. Alszeghy ha scritto: «Nell'assoluzione sacramentale, infatti, il peccatore riceve di nuovo il principio comune della vita dei figli di Dio, e fa parte di nuovo di quella pienezza di Cristo a cui ciascun giusto porta una particella complementare. La riconciliazione con la Chiesa così intesa non è una realtà distinta dalla remissione dei peccati, ma è un aspetto particolare della medesima realtà. Tuttavia ci si può domandare se vi è tra i due aspetti (restituzione dell'unione piena con la Chiesa, e riconciliazione con Dio) un ordine di priorità di natura. Da una parte, la giustificazione sembra essere la ragione formale dell'unione con la Chiesa: il peccatore diventa membro in senso pieno, in quanto riceve lo Spirito Santo. D'altra parte, si può anche dire che la Chiesa può dare la riconciliazione con Dio, in quanto può ricevere il peccatore nella sua unione piena: la pace ecclesiastica esige, come suo fondamento ontologico, la riconciliazione con Dio» (Z. ALSZEGHY, *Carità ecclesiale*, 11).

⁷⁴ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Cost.dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* (LG): *Enchiridion Vaticanum, 1: Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Roma 1981, 10.

⁷⁵ J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza*, 280.

carità e lo assolve agisce *in persona Christi*, e Cristo opera sempre come Capo dell'intera Chiesa.⁷⁶

In definitiva l'effetto ecclesiale (ossia la riconciliazione del penitente con la Chiesa, operata dal sacramento) non dipende tanto dall'accoglienza visibile di una parte della comunità cristiana, quanto piuttosto dal fatto che, attraverso l'assoluzione del ministro di Cristo e della Chiesa, si concede al penitente il perdono dei peccati e gli si aprono pienamente le porte alla comunione, nella carità divina, al mistero del Cristo Totale: si tratta quindi di un effetto che non può essere inteso soltanto con categorie fenomenologiche o sociologiche.

c) Conclusione

La riconciliazione con la Chiesa è senza dubbio un effetto del sacramento della penitenza e costituisce sicuramente un elemento fondamentale nel mantenimento e nel rafforzamento della comunità ecclesiale come Corpo del Cristo Totale. Dire, però, che essa è l'effetto immediato del sacramento, previo alla riconciliazione con Dio, è alquanto discutibile.

Fino ad oggi il Magistero della Chiesa non ha ritenuto opportuno pronunciarsi su questo tema. Non ha mai fatto propria però, né nei documenti del Concilio Vaticano II,⁷⁷ né nell'esortazione post-sinodale *Reconciliatio et paenitentia* di san Giovanni Paolo II,⁷⁸ né, infine, nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*,⁷⁹ la tesi di B.M. Xiberta, condivisa e rielaborata da K. Rahner.

Nella Costituzione *Lumen gentium*, infatti, si legge: «Quelli che si accostano al sacramento della penitenza, ricevono dalla misericordia di Dio il perdono delle offese fatte a Lui; allo stesso tempo (*simul*) 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».⁸⁰ Secondo LG 11, dunque, l'effetto pri-

⁷⁶ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Cost. sulla sacra liturgia *Sacrosanctum Concilium* (SC): *Enchiridion Vaticanum*, 1: *Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Roma 1981¹², 7 e 26-27; CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis* (PO): *Enchiridion Vaticanum*, 1: *Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Roma 1981¹², 13.

⁷⁷ Cfr. LG 11; PO 5.

⁷⁸ GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. *Reconciliatio et paenitentia*, 31, § V: AAS 77 (1985) 265.

⁷⁹ Cfr. CCC 1468-1469.

⁸⁰ La versione definitiva del brano citato di LG 11, non soltanto afferma l'esistenza di una doppia riconciliazione, ma ne spiega anche il motivo, cosa che non accadeva nelle precedenti redazioni del documento. Il testo del terzo schema, ad esempio, era il seguente: «Qui vero ad sacramentum poenitentiae accedunt, veniam a misericordia Dei obtinent et simul reconciliantur cum Ecclesia, quae eorum conversioni caritate, exemplo, precibus adlaborat» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Città del Vaticano 1970, III/I, 184). Sulla base di alcuni "modi"

mario e fondamentale del sacramento è il perdono delle offese fatte a Dio, che è inseparabile dall'infusione della grazia santificante. L'espressione «*simul reconciliantur cum Ecclesia*», che troviamo nel citato passo della *Lumen gentium*, non indica inoltre alcuna priorità dell'effetto ecclesiale della riconciliazione rispetto al perdono dei peccati e alla riconciliazione del penitente con Dio.

I dati esaminati e le riflessioni fin qui esposte consentono di concludere che la riconciliazione con la Chiesa e la riconciliazione con Dio non sono due effetti paralleli che non si incontrano mai. Un legame tra loro c'è. La tesi più convincente, a nostro avviso, è quella che afferma che, sia secondo una gerarchia assiologica (o di valore) sia secondo un ordine di priorità di natura e di causalità, il primo effetto del sacramento è l'infusione della grazia santificante e la remissione dei peccati in quanto offesa a Dio. La piena riconciliazione con la Chiesa, con la guarigione del *vulnus* ad essa inflitto, sarebbe allora un effetto successivo.⁸¹

Occorre infine rilevare che la trattazione della dimensione ecclesiale della penitenza non può essere ridotta, come spesso accade, alla questione del momento in cui avviene la riconciliazione con la Chiesa (se, cioè, tale riconciliazione debba essere identificata con la *res et sacramentum* o con la *res tantum*) o alla riflessione sulla natura di questo effetto del sacramento; tantomeno la si può limitare alla discussione sul rito liturgico più adeguato (ossia, se si debbano o meno privilegiare le celebrazioni comunitarie della penitenza, in cui si rende più visibile l'intervento della Chiesa). La dimensione ecclesiale della penitenza è infatti iscritta nella natura stessa del sacramento, e come tale deve essere considerata quando si studiano i diversi aspetti che, integrandosi tra loro, compongono la teologia penitenziale: istituzione e necessità del sacramento, forme liturgiche della sua celebrazione, struttura del segno sacramentale, ministro, soggetto, effetti salvifici, ecc.

proposti dai Padri conciliari furono successivamente introdotte le seguenti correzioni: «Addatur: veniam *offensionis Deo illatae* ab Eius misericordia obtinet» (*Acta Synodalia*, III/VI, 96). Si sottolineava così l'aspetto essenziale del peccato e della penitenza, e si affermava che l'offesa perdonata nel sacramento è direttamente e primariamente l'offesa fatta a Dio. Un "modus", inoltre, chiedeva: «Addatur: reconciliantur cum Ecclesia, *quem peccando vulneraverunt* et quae eorum» (*ibidem*). La risposta fu: «Additio admittitur». La frase proposta fu quindi inserita nel testo definitivo (*l. cit.*).

⁸¹ In questa linea san Giovanni Paolo II ha scritto: «È da sottolineare, poi, che il frutto più prezioso del perdono ottenuto nel sacramento della penitenza consiste nella riconciliazione con Dio, la quale avviene nel segreto del cuore del figlio prodigo e ritrovato, che è ciascun penitente. *Ma bisogna aggiungere che tale riconciliazione con Dio ha come conseguenza, per così dire, altre riconciliazioni, che rimediano ad altrettante rotture, causate dal peccato: il penitente perdonato si riconcilia con se stesso nel fondo più intimo del proprio essere, in cui ricupera la propria verità interiore; si riconcilia con i fratelli, da lui in qualche modo aggrediti e lesi; si riconcilia con la Chiesa; si riconcilia con tutto il creato*» (GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. *Reconciliatio et paenitentia*, 31, § V, 265. Il corsivo è nostro).

III. CRISI DEL SACRAMENTO DELLA PENITENZA E PRIMI TENTATIVI DI RINNOVAMENTO

Nella prima metà del xx secolo la pratica del sacramento della penitenza era relativamente frequente tra i cattolici, grazie soprattutto all'influsso esercitato dal decreto *Sacra Tridentina Synodus* (16 dicembre 1905), in cui san Pio X invitava i fedeli a partecipare con assiduità, anche tutti i giorni, alla comunione e, allo stesso tempo, indicava le condizioni necessarie e sufficienti per ricevere quotidianamente l'Eucaristia.⁸² Molti cristiani cominciarono quindi a confessarsi con maggiore frequenza, mossi dal desiderio di ricevere la comunione eucaristica con le dovute disposizioni.

L'accesso al sacramento del perdono e della riconciliazione non presentava particolari difficoltà, perché la prassi pastorale allora in uso prevedeva che i sacerdoti con cura di anime dedicassero un buon numero di ore settimanali all'ascolto delle confessioni dei fedeli, soprattutto prima della celebrazione dell'Eucaristia, sia la domenica sia nei giorni feriali sia, infine, nelle grandi solennità dell'anno liturgico, nelle feste dei patroni delle città e dei villaggi, ecc.

Tra il 1920 e il 1950 i membri di numerose confraternite, delle Congregazioni mariane, dell'Azione Cattolica e di altre associazioni di fedeli, si confessavano con frequenza settimanale (il sabato sera o la domenica mattina) o mensile (solitamente la vigilia del primo venerdì). Come stabilito da una norma ecclesiastica risalente al Concilio Lateranense IV, inoltre, molti fedeli si confessavano e si comunicavano almeno una volta all'anno, in occasione della Pasqua.

Questo stato di cose cominciò a cambiare verso la fine degli anni '50, ma fu soprattutto tra il 1960 e il 1980 che la frequenza della partecipazione al sacramento subì ovunque una sensibile diminuzione.⁸³

⁸² Cfr. AAS 38 (1905) 400-406; DH 3375-3383.

⁸³ Cfr. G. DEFOIS - N. FABRE - J. LE DU, *Le sacrement de réconciliation. Les difficultés de la confession aujourd'hui*, Paris 1969; G. GRESHAKE, *Beichtkrise und Bußerneuerung. Zur jüngsten Diskussion im deutschen Sprachraum*, «Herder Korrespondenz» 27 (1973) 137-143; J. BERNAL, *Diagnóstico sobre la crisis de la penitencia. Información bibliográfica*, «Phase» 14 (1974) 117-135; J. PÔTEL, *La pénitence. Quelques traits du contexte français*, «La maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique» 167 (1986) 43-62, spec. 44 (in cui si legge che nel 1983 il 69% dei francesi che si dichiaravano cattolici non si confessava mai, il 14% si confessava almeno una volta all'anno e soltanto l'1% si confessava mensilmente); R.M. SCHEULE, *Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert*, Frankfurt - New York 2002. Per quanto riguarda la situazione in Italia, meno critica rispetto a quella dei paesi centro europei, cfr. L. ROSSI (ed.), *La crisi della confessione*, Bologna 1974; C. LANZETTI, *Gli italiani e la confessione: alcuni dati sociologici*, «Annali di Scienze Religiose» 2 (1997) 47-62, spec. 48 (secondo la statistica qui riportata, il 47% dei fedeli italiani non si accosta mai alla confessione, il 37% si confessa una volta all'anno e il 16% si confessa una volta al mese).

Le cause di tale flessione, molteplici e complesse, sono collegate innanzitutto ai processi di secolarizzazione che interessarono in quell'epoca la società, e al relativismo morale diffusosi in campo etico.

L'influsso generalizzato di alcune correnti di pensiero che cercavano di giustificare l'esistenza di un mondo senza Dio (come il marxismo, il laicismo radicale e altre forme di ateismo militante) e spiegavano il problema del male morale muovendo da prospettive che negavano la libertà dell'uomo (come il biologismo, il sociologismo, ecc.), generò una notevole confusione nelle coscienze. Il male morale, ossia il peccato, non era più concepito come un elemento la cui origine è nella responsabilità della persona che sceglie di disattendere la legge divina, ma come una manifestazione secondaria dei limiti della natura umana e dei condizionamenti culturali, sociali, economici, ecc. Molti contemporanei, di conseguenza, cominciarono a dare di alcuni atti oggettivamente disordinati della condotta umana una diversa valutazione morale; si affievolì in loro la coscienza della colpa personale (soprattutto in coloro che si erano autoproclamati legislatori, arbitri e giudici della propria condotta) e diminuì progressivamente la consapevolezza della necessità della conversione e del perdono di Dio.⁸⁴

Ma il progressivo allontanamento dei cristiani dal sacramento della penitenza non fu dovuto esclusivamente all'influsso esercitato da tali correnti sulla cultura degli anni '60 del xx secolo: le cause di tale fenomeno vanno infatti ricercate anche all'interno della Chiesa, in particolare nella profonda crisi esistenziale e spirituale (in ultima analisi, in una più generale crisi della fede) che investì in quel periodo molti teologi e pastori.

Furono infatti alcune accademie di teologia, istituti di pastorale e seminari ecclesiastici a elaborare e diffondere nuove dottrine e sistemi morali che disorientarono i fedeli riguardo ad alcune questioni fondamentali della fede cristiana. Per quanto concerne più specificamente il sacramento della penitenza, furono messi in discussione i seguenti argomenti:

- la dottrina sul peccato grave o mortale, sulla sua natura, sulla sua gravità e sulle sue conseguenze in questa vita e dopo la morte;
- la dottrina sulla necessità del sacramento della penitenza per recuperare, dopo il peccato mortale, la vita della grazia, e poter accedere alla santa comunione (l'Eucaristia fu spesso presentata come il sacramento ordinario della riconciliazione con Dio e con la Chiesa, il che diede luogo a gravi malintesi e abusi);

⁸⁴ Ciò non significa che gli uomini del nostro tempo abbiano perso totalmente il senso del peccato: sicuramente esso persiste nella maggior parte dei cristiani, insieme al bisogno di essere perdonati da Dio; sul tema cfr. C. LANZETTI, *Gli italiani e la confessione: alcuni dati sociologici*, 60.

- la dottrina sui requisiti che la confessione personale dei peccati deve avere, e in particolare sulla necessità di accusare integralmente e specificamente i peccati mortali che si ricordano dopo un diligente esame di coscienza;
- la dottrina sul senso e sul valore degli esercizi personali di penitenza nel processo di conversione e di guarigione dalle ferite causate dal peccato, sia nella propria persona, sia nell'ambito familiare, sociale, ecclesiale, ecc.

A ciò si aggiungeva l'atteggiamento pastorale di numerosi sacerdoti, sicuramente disposti ad affrontare questioni urgenti della vita sociale ed ecclesiale, ma che non incoraggiavano i fedeli ad accostarsi alla confessione, in quanto consideravano la prassi della penitenza individuale poco utile per far fronte alle esigenze della Chiesa contemporanea.⁸⁵ Spesso, inoltre, essi sconsigliavano la pratica della confessione frequente o di devozione (in cui sovente, come si è detto, si accusano soltanto peccati veniali e si cerca consiglio dal sacerdote) perché ritenevano che facesse perdere al sacramento la sua specificità e il suo valore (la penitenza sacramentale, secondo loro, era finalizzata alla remissione dei peccati mortali, mentre il perdono dei peccati veniali poteva e doveva ottenersi per altre vie).⁸⁶

Per rinnovare la prassi della penitenza ecclesiale post-battesimale e rendere più accessibile a tutti i peccatori il perdono divino si proposero essenzialmente due linee di azione:

- 1) illustrare adeguatamente il valore purificatorio dei peccati proprio dell'atto penitenziale posto all'inizio della celebrazione dell'Eucaristia, attribuendo ad esso valore sacramentale;⁸⁷
- 2) promuovere, accanto alla pratica della penitenza individuale, due nuove forme di celebrazione penitenziale comunitaria, nelle quali si mettesse in rilievo la dimensione ecclesiale del peccato e della riconciliazione.

⁸⁵ Essi consideravano la prassi della penitenza allora in uso troppo individualista, formalista, meccanica e abitudinaria, inadatta a risolvere i problemi più urgenti del mondo contemporaneo; sul tema cfr. J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Leumann (Torino) 1974⁴, 38-39. Accusavano inoltre questa prassi di favorire il clericalismo, inteso come l'assunzione, da parte del clero, di una posizione di potere, che «non promuoveva la necessaria maturazione dei fedeli verso una fede adulta» (*ibidem*, 40).

⁸⁶ È da segnalare che negli anni precedenti la confessione frequente o di devozione era stata vivamente raccomandata da Pio XII, secondo il quale essa era stata «introdotta dalla Chiesa per ispirazione dello Spirito Santo»: cfr. Enc. *Mystici Corporis* (29 giugno 1943): AAS 35 (1943) 235; DH 3818.

⁸⁷ Cfr. A. NOCENT, *Lacte pénitentiel du nouvel Ordo Missae*, «Nouvelle revue théologique» 101 (1969) 969-976. Diversi teologi si dissociarono da tale proposta, ritenendola contraria alla dottrina e alla tradizione liturgica della Chiesa Cattolica Romana; cfr. Y. CONGAR, *Points d'appui doctrinaux pour une pastorale de la pénitence*, «La maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique» 26 (1970) 82-83; Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Il sacramento della riconciliazione*, 186.

a) La prima forma, da celebrarsi ordinariamente, e non soltanto in circostanze eccezionali, prevedeva che, dopo la confessione generica dei peccati da parte della comunità, il sacerdote impartisse un'assoluzione sacramentale generale o collettiva.

b) La seconda forma, alla quale si attribuiva ugualmente valore sacramentale, non prevedeva alcuna assoluzione da parte di un ministro ordinato, ed era strutturata come segue: lettura della Sacra Scrittura; meditazione dei testi biblici e esame personale; riconoscimento collettivo delle colpe commesse e invocazione della misericordia e del perdono divino; invito da parte di colui che presiedeva la celebrazione (poteva essere un qualsiasi rappresentante qualificato della comunità) a confessare privatamente i propri peccati nei giorni o nelle settimane successive; preghiera conclusiva, recitata anch'essa da chi presiedeva il rito, con la quale si chiedeva a Dio il perdono dei peccati di tutti i partecipanti alla celebrazione penitenziale.⁸⁸

Già nei primi anni '60 queste nuove forme di celebrazione furono adottate "in via sperimentale" in Belgio e, successivamente, in altri paesi del Centro e del Nord Europa.⁸⁹ Ma fu soltanto dopo il Concilio Vaticano II, soprattutto tra il 1965 e il 1974 (negli anni, cioè, in cui si progettava la riforma del rito della penitenza, auspicata dallo stesso Concilio), che esse si diffusero in tutto il mondo, dando luogo, purtroppo, a numerosi abusi.

Nelle prossime pagine vedremo come il Magistero ecclesiastico affrontò questo tema, soprattutto durante i lavori per la riforma del *Rituale* della penitenza, che si conclusero con la promulgazione del nuovo *Ordo Paenitentiae*.

⁸⁸ Alla base di questo progetto vi era la convinzione che fosse la comunità dei fedeli, animata dallo Spirito Santo, a concedere il perdono delle colpe; esso sarebbe poi ratificato e reso più efficace dal ministero del sacerdote. Tra i teologi che esercitarono maggiore influenza sulle celebrazioni penitenziali comunitarie va ricordato F.J. HEGGEN, *Boete-viering en private biecht*, Roermond (NL) 1965 (tr. ted.: *Gemeinsame Bußfeier und Privatbeichte. Mit Beispielen zur Gestaltung von Bußfeier für Erwachsene*, Wien 1966. Qui terremo conto anche della versione italiana del testo: *Celebrazione penitenziale comunitaria e confessione privata*, Brescia 1970). I limiti dottrinali delle proposte contenute nell'opera di Franz Heggen furono messi in luce molto presto: cfr. Z. ALSZEGHY, *Problemi dogmatici della celebrazione penitenziale comunitaria*, «Gregorianum» 48 (1967) 577-587; K.J. BECKER, *Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient*, «Theologie und Philosophie» 47 (1972) 161-228; M. ZALBA, *La doctrina católica sobre la integridad de la confesión y sus implicaciones respecto a las absoluciones comunitarias*, «Gregorianum» 64 (1983) 95-136.

⁸⁹ Cfr. R. MEURICE, *Les célébrations de la Pénitence. Suggestions et expériences*, «La maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique» 56 (1958) 76-95.

IV. LA RIFORMA DELLA PENITENZA AVVIATA DAL CONCILIO VATICANO II⁹⁰1. *Le indicazioni del Concilio*

I più importanti riferimenti conciliari al sacramento della penitenza si trovano nelle costituzioni e nei decreti dedicati alla liturgia, alla Chiesa e al ministero sacerdotale.⁹¹ È da rilevare che nessuno di questi documenti contiene una trattazione diretta e completa sul sacramento della riconciliazione: essi offrono soltanto alcuni principi dottrinali, liturgici e pastorali che la Chiesa del nostro tempo avrebbe dovuto tenere in maggiore considerazione.⁹² Il Concilio, inoltre, dette avvio alla riforma del *Rituale* della penitenza con l'esortazione, contenuta nella Costituzione liturgica *Sacrosanctum Concilium*, a rivedere «il rito e le formule della penitenza in modo che esprimano più chiaramente la natura e l'effetto del sacramento».⁹³

Riguardo alla questione della natura, però, il documento non entra nei particolari. Come interpretare allora la richiesta conciliare? Quali aspetti della natura del sacramento dovevano essere “espressi meglio”? È opportuno ricordare, a questo proposito, che durante la discussione in Aula dello schema *De Sacra Liturgia* inizialmente proposto, alcuni Padri avevano chiesto che il testo, oltre a

⁹⁰ Cfr. G.-M. GARRONE, *Le sacrement de pénitence et le Concile*, «Seminarium» 25 (1973) 562-571; M. GARRIDO BOÑANO, *El sacramento de la penitencia en el Concilio Vaticano II*, in J. SANCHE BIELSA (ed.), *Reconciliación y penitencia* (V Simposio internacional de teología, Universidad de Navarra), Pamplona 1983, 709-720; P. ADNÈS, *Penitenza e riconciliazione nel Vaticano II*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, I, Assisi 1986, 687-704; A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975). Nuova edizione riveduta e arricchita di note e supplementi per una lettura analitica*, Roma 1997, 644-662; M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale? Studio sulla riforma della riconciliazione dei penitenti*, Roma 2002.

⁹¹ Cfr. SC 72, 109; LG 11, 26, 28; PO 5, 13, 18.

⁹² Del resto non era intenzione del Concilio offrire una esposizione teologica completa sul sacramento della penitenza: sul tema cfr. G.-M. GARRONE, *Le sacrement de pénitence et le Concile*, 562.

⁹³ SC 72. La genericità della formulazione è dovuta in parte al fatto che, riguardo alla penitenza, nella prima bozza elaborata dalla Commissione preparatoria (10 agosto 1961) non si proponeva alcun progetto concreto di riforma; cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 56. Per l'iter redazionale di SC 72, cfr. *ibidem*, 56-59. Interessante a questo proposito è il giudizio formulato da Herbert Vorgrimler nel suo studio sulla penitenza: «Il Concilio Vaticano II non ha scorto alcuna possibilità di cambiare, anche minimamente, la dottrina penitenziale del Concilio di Trento. La sua intenzione era soltanto quella di integrarla con l'aspetto ecclesiale del peccato e della sua remissione» (H. VORGRIMLER, *Der Kampf des Christen mit der Sünde*, in J. FEINER - M. LÖHRER [hrsg.], *Mysterium salutis*, Bd. V: *Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte*, Zürich - Einsiedeln - Köln 1976, 434).

far riferimento all'effetto del sacramento della penitenza,⁹⁴ parlasse anche della «sua natura, soprattutto sociale ed ecclesiale».⁹⁵ Nel n. 72 della Costituzione, in effetti, non si dice nulla al riguardo, ma in un altro luogo dello stesso documento si afferma che la natura della penitenza porta a detestare il peccato anzitutto in quanto offesa a Dio, ma anche in quanto offesa al prossimo, alla Chiesa, alla società: «Quanto alla catechesi poi, si inculchi nell'animo dei fedeli, insieme con le conseguenze sociali del peccato, quell'aspetto particolare della penitenza che detesta il peccato come offesa di Dio».⁹⁶

Per quanto concerne l'effetto del sacramento penitenziale, che il nuovo *Rituale* avrebbe dovuto ugualmente esprimere con maggiore chiarezza, la *Sacrosanctum Concilium* non offre alcuna precisazione. Riferimenti estremamente interessanti sul tema si trovano, però, in altri documenti conciliari, in particolare nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, in cui si legge: «Quelli che si accostano al sacramento della penitenza, ricevono dalla misericordia di Dio il perdono delle offese fatte a lui; allo stesso tempo (*simul*) 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».⁹⁷

Il Concilio sottolineò inoltre che «Le azioni liturgiche non sono azioni private ma celebrazioni della Chiesa, che è “sacramento dell'unità”, cioè popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei vescovi. Perciò tali azioni appartengono all'intero corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano; ma i singoli membri vi sono interessati in diverso modo, secondo la diversità degli stati, degli uffici e della partecipazione effettiva».⁹⁸ È evidente, dunque, che ai vescovi e ai presbiteri

⁹⁴ Inizialmente nello *Schema Constitutionis De Sacra Liturgia*, cap. 3, III - *De Poenitentia*, n. 56 (che sarebbe poi diventato il n. 72 di SC) si diceva semplicemente: «Ritus et formulae Paenitentiae ita recognoscatur ut effectum sacramenti clarius exprimat» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Città del Vaticano 1970, I-I, 285).

⁹⁵ *Acta Synodalia*, Città del Vaticano 1972, II-II, 567.

⁹⁶ SC 109.

⁹⁷ LG 11. Per l'iter redazionale del testo citato, cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?* 64-68. Nel decreto sul ministero sacerdotale *Presbyterorum ordinis* si trova una spiegazione analoga dell'effetto del sacramento, laddove si afferma che i presbiteri, «con il sacramento della penitenza, riconciliano i peccatori con Dio e con la Chiesa» (n. 5). Per uno studio sulla natura del peccato e sulle sue conseguenze secondo il magistero del Vaticano II è utile consultare J.R. ARETIO, *Realidad y responsabilidad del pecado según la Const. Past. Gaudium et spes del Concilio Vaticano II*, in SANCHO BIELSA (ed.), *Reconciliación y penitencia*, 493-504; G. LIGAS, *Peccato ferita alla Chiesa: la dimensione antiecclesiale del peccato secondo la Lumen gentium*, «Lateranum» 57 (1991) 71-108.

⁹⁸ SC 26. Il Concilio incoraggiò di conseguenza la celebrazione comunitaria dei sacramenti: «Ogni volta che i riti comportano, secondo la particolare natura di ciascuno, una celebrazione comunitaria caratterizzata dalla presenza e dalla partecipazione attiva dei fedeli, si inculchi che questa è da preferirsi, per quanto è possibile, alla celebrazione individuale e quasi privata. Ciò

appartiene il ministero di ascoltare le confessioni e impartire l'assoluzione,⁹⁹ ma altrettanto evidente è che tutta la Chiesa è coinvolta nel processo della riconciliazione dei penitenti: in questo senso il Decreto conciliare *Presbyterorum ordinis* afferma: «mediante la carità, la preghiera, l'esempio e le opere di penitenza, la comunità ecclesiale esercita una vera azione materna nei confronti delle anime da avvicinare a Cristo».¹⁰⁰

Il Concilio chiese infine ai pastori di promuovere la ricezione frequente e fruttuosa del sacramento della penitenza,¹⁰¹ e li esortò ad accostarvisi essi stessi con assiduità: «la confessione sacramentale frequente [...] – che va preparata con un quotidiano esame di coscienza – favorisce in sommo grado la necessaria conversione del cuore all'amore del Padre delle misericordie».¹⁰²

2. *L'iter redazionale del nuovo Rituale della penitenza*¹⁰³

a) Prima tappa (1966-1969): le proposte del *Coetus XXIII bis*

La riforma del rito della penitenza ebbe inizio il 14 ottobre 1966, con la costituzione, all'interno del *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*, di una apposita Commissione, il *Coetus XXIII bis (De Rituale Romano III - De paenitentia)*.¹⁰⁴

Negli anni successivi, sentito il parere dei *relatores* (responsabili dei vari settori della riforma liturgica: complessivamente una quarantina di esperti) e le direttive

vale soprattutto per la celebrazione della messa benché qualsiasi messa abbia sempre un carattere pubblico e sociale e per l'amministrazione dei sacramenti» (SC 27).

⁹⁹ Cfr. LG 26 e 28; PO 5.

¹⁰⁰ PO 6.

¹⁰¹ Cfr. CD 30; PO 5 e 13.

¹⁰² PO 18.

¹⁰³ Cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 644-662; F. SOTTOCORNOLA, *Il nuovo Ordo Paenitentiae*, «Notitiae» 10 (1974) 63-79; P. JOUNEL, *La liturgie de la réconciliation*, «La maison-Dieu. Revue de pastorale liturgique» 117 (1974) 7-37; J.A. GRACIA, *Historia de la reforma del nuevo Ritual [de la penitencia] (1966-1973)*, «Phase» 14 (1974) 11-22; C. BRAGA, *Il nuovo Ordo Paenitentiae*, «Ephemerides Liturgicae» 89 (1975) 165-176; P. VISENTIN, *Il nuovo Ordo Paenitentiae: genesi - valutazione - potenzialità*, in AA.VV., *La celebrazione della penitenza cristiana* (Atti della IX settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia, 25-29 agosto 1980), Torino 1981, 64-78; J. DALLEN, *The Reconciling Community: The Rite of Penance*, Collegeville (Minnesota) 1991, 209-237. Per uno studio più documentato e approfondito si veda M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 95-364.

¹⁰⁴ I membri del *Coetus XXIII bis* erano J. Lécuyer (Presidente e relatore), F.J. Heggen (Segretario fino al 1967, anno della sua prematura scomparsa; successivamente sostituito da F. Nikolasch), Z. Alszeghy, P. Anciaux, C. Floristán, A. Kirchgässner, L. Ligier, K. Rahner e C. Vogel. Sul tema cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 644; P. VISENTIN, *Il nuovo Ordo Paenitentiae*, 64-65.

dei Padri del *Consilium* (40-50 tra vescovi e cardinali, rappresentanti delle Chiese locali sparse nei vari continenti), il gruppo di lavoro preparò diversi schemi in cui esponeva le premesse dottrinali che erano alla base del nuovo *Rituale* (i *Praenotanda*) e proponeva due riti: I. Rito per la celebrazione della penitenza con confessione individuale; II. Rito per la celebrazione comunitaria, con assoluzione sacramentale generale senza confessione individuale (vale a dire con confessione soltanto generica), da adottarsi in casi particolari (non del tutto eccezionali) e a determinate condizioni.¹⁰⁵

Oltre al ripristino dell'imposizione delle mani sul penitente (che era ormai caduta in disuso), le proposte più significative furono tre.

- 1) L'introduzione di una molteplicità di formule di assoluzione sacramentale, alcune indicative altre ottative, simili a quelle usate dalla Chiesa nel primo millennio e ancora in uso nelle Chiese orientali.¹⁰⁶
- 2) La possibilità di celebrare, accanto a un *ritus simplex* (con confessione e assoluzione individuale), un *ritus solemnior* a carattere comunitario, che, pur prevenendo le confessioni individuali, si concludesse con un'unica assoluzione comune per tutti i fedeli.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Sul contenuto dei diversi schemi cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 130-212, spec. 182-212.

¹⁰⁶ Inizialmente si era pensato di dare la possibilità di adattare anche alle diverse situazioni dei penitenti, così da distinguere l'assoluzione dei peccati mortali da quella dei peccati veniali; la proposta, però, non fu accettata. Le formule suggerite per la confessione individuale possono leggersi in M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 188; 192-193; 197; 208. Ecco, a titolo esemplificativo, una formula ottativa: «Dominus noster Iesus Christus qui seipsum Patri pro nobis obtulit immolandum, quique Ecclesiae suae potestatem contulit remittendi peccata, ipse te gratia Spiritus Sancti a peccatis tuis per ministerium meum absolvat atque in perfectam Ecclesiae pacem restituat. Qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen» (*ibidem*, 208). Alla base di questa proposta vi era la convinzione di alcuni esperti che «l'attuale formula *ego te absolvo* è poverissima e non corrisponde ai desideri di 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 contiene un riferimento esplicito alla Pasqua di Cristo e alla riconciliazione con la Chiesa, espressamente chiesta in Concilio, non fa nessuna menzione all'azione dello Spirito Santo» (*Consilium*, «De recognoscendo ritu sacramenti paenitentiae», *Schemata* n. 272, *De Paenitentia*, n. 5, 17 febbraio 1968, 16; cit. in G. BUSCA, *La riconciliazione: tra crisi, tentativi di riforma e ripensamento. Lo stato attuale della riflessione teologico-pastorale*, in D. CIRIO (ed.), *Il sacramento della penitenza* [XXXVI Incontro di studio del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, 29 giugno-3 luglio 2009], Milano 2010, 11-88, qui 18, nota 31). È da rilevare che Gianmarco Busca e Marco Busca, sono la stessa persona.

¹⁰⁷ Cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 190-195. Questa seconda modalità di celebrazione (*ritus solemnior*) era secondo alcuni piuttosto discutibile, in quanto, lasciando in ombra l'identità del ministro nei diversi atti della confessione e dell'assoluzione, mancava dell'unità del segno sacramentale riguardo al ministro stesso e alla sua azione. Per risolvere l'inconveniente si propose che «Al termine delle confessioni tutti i ministri si dispongano davanti all'assemblea dei

3) L'introduzione di un rito per l'assoluzione collettiva o generale (con confessione soltanto generica) cui ricorrere nei casi di grave e urgente necessità già previsti dall'autorità ecclesiastica, con la possibilità, però, di estendere la prassi ad altre situazioni analoghe.¹⁰⁸

Si prese in esame anche l'opportunità di introdurre un rito di riconciliazione comunitaria dei penitenti all'inizio della Messa, ma non si giunse a formulare una proposta concreta in merito.¹⁰⁹

Nei primi mesi del 1970, terminato il suo lavoro, il *Coetus XXIII bis* elaborò un documento che fu esaminato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede.¹¹⁰

b) Fase intermedia (1970-1972): le direttive della Congregazione per la Dottrina della Fede

La Congregazione per la Dottrina della Fede articolò la sua risposta in diverse fasi. L'8 luglio 1970 inviò una lettera all'allora Prefetto della Congregazione per il Culto Divino (card. Benno Gut), in cui comunicava, tra l'altro, che sarebbe stata «pubblicata solo la parte contenente i *Praenotanda* e il rito per la penitenza individuale, mentre la parte riguardante l'assoluzione con la sola confessione generale doveva essere riveduta secondo le norme che sarebbero state date. Inoltre, per la formula sacramentale: ci deve essere soltanto una forma obbligatoria del sacramento (quella attualmente vigente: *Ego te absolvo*). Le Conferenze Episcopali possono eventualmente proporre diverse aggiunte che corrispondano alla mentalità dei vari popoli. Per il ministro: a) Mettere in rilievo il “*munus pastoris et iudicis*”; b) L'assoluzione sia data dallo stesso confessore che ha ascoltato

penitenti ed insieme pronuncino la formula dell'assoluzione, ciascuno con l'intenzione di assolvere i penitenti a cui ha ascoltato la confessione» (testo riportato in M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 195). Questa soluzione, tuttavia, sembrò un po' troppo macchinosa e non del tutto convincente.

¹⁰⁸ Cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 195-196.

¹⁰⁹ Come ha osservato Marco Busca, il *Coetus XXIII bis* non formulò proposte in merito, ma si limitò a prendere in esame le richieste avanzate da altri organismi che lavoravano alla riforma liturgica, come il *Coetus X, De Ordine Missae* (che sollecitò suggerimenti in merito all'atto penitenziale della celebrazione eucaristica), il *Coetus XIII, De Missis votivis* (che intendeva predisporre, tra le Messe votive, un formulario *pro remissione peccatorum*), e il *Coetus XVII, De Hebdomada Sancta* (che chiese di instaurare un *Ritus paenitentialis solemnus pro Missa in Coena Domini*). Sul tema cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 198-199.

¹¹⁰ Si tratta dello *Schema 361, De Paenitentia* n. 12, 31 gennaio 1970; cit. da A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 648, nota 17.

le confessioni». ¹¹¹ Seguivano poi alcune osservazioni dettagliate sul luogo della confessione, sulle vesti sacre e sull'assoluzione dalle censure.

Circa due anni dopo, il 16 giugno 1972, la CDF emanò le *Norme pastorali circa l'assoluzione sacramentale generale*, ¹¹² in cui dava le annunciate direttive per la revisione della parte riguardante il rito per l'assoluzione collettiva. Si tratta di un testo molto importante che, di fatto, ha determinato le sorti della riforma del *Rituale* della penitenza in favore della confessione individuale e frequente.

Vediamo quali sono le principali indicazioni contenute nel documento.

Nella prima e più importante, vero punto chiave delle *Norme pastorali*, si legge: «Dev'essere fermamente ritenuta e fedelmente applicata nella prassi la dottrina del Concilio di Trento. È da riprovare, pertanto, la consuetudine che di recente è apparsa qua e là, per la quale si pretende di poter soddisfare al precetto di confessare sacramentalmente i peccati mortali, al fine di ottenere l'assoluzione, con la sola confessione generica o - come dicono - celebrata in forma comunitaria. Questo urgente dovere è richiesto non solo dal precetto divino, come è stato dichiarato dal Concilio di Trento, ma anche dal grandissimo bene delle anime, che, per secolare esperienza, deriva dalla confessione individuale, quando è ben fatta e bene amministrata. La confessione individuale e completa con l'assoluzione resta l'unico mezzo ordinario, grazie al quale i fedeli si riconciliano con Dio e con la Chiesa, a meno che un'impossibilità fisica o morale non li scusi da una tale confessione». ¹¹³

Le *Norme*, dunque, promuovono la continuità dogmatica con la dottrina formulata dal Concilio di Trento, in particolare per quanto riguarda la necessità di confessare integralmente i peccati mortali al fine di ottenere l'assoluzione. Stabi-

¹¹¹ CDF, Prot. N. 476/70, 8 luglio 1970: cit. da A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 649; si veda anche M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 213, nota 2. Si decise di mantenere la forma indicativa dell'assoluzione perché si riteneva che le formule deprecative comportassero il rischio di non esprimere adeguatamente la potestà sacerdotale operante nell'atto dell'assoluzione. Si voleva inoltre mettere in rilievo il ruolo del sacerdote come "pastore e giudice", che assolve, non arbitrariamente o genericamente, ma dopo aver formulato un giudizio di grazia: per questo l'assoluzione doveva essere data dallo stesso sacerdote che aveva ascoltato la confessione del penitente.

¹¹² Cfr. CDF, «*Sacramentum Paenitentiae*». *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impartendam*: AAS 64 (1972) 510-514; EV 4, 1653-1667. Il documento fu approvato da Papa Paolo VI, che diede ordine di promulgarlo. Per un commento autorizzato del testo cfr. M. ZALBA, *Commentarium ad Normas pastorales circa absolutionem generali modo impartendam*, «*Notitiae*» 8 (1972) 317-326. Si vedano, inoltre, D. TETTAMANZI, *In margine alle «Normae pastorales» sull'assoluzione sacramentale generale*, «*La Scuola Cattolica*» 100 (1972) 255-289; J. VISSER, *Le recenti norme circa l'assoluzione comunitaria*, «*Seminarium*» 25 (1973) 572-596; H. WAGNON, *Les Normae pastorales pour l'administration de l'absolution sacramentelle générale*, «*Revue Théologique de Louvain*» 4/1 (1973) 46-57.

¹¹³ Norma I: EV 4, 1655.

liscono inoltre che l'unico modo ordinario di riconciliazione con Dio e con la Chiesa è la confessione con assoluzione individuale, e che pertanto il rito sacramentale con assoluzione generale deve essere celebrato soltanto in circostanze straordinarie, come, ad esempio, quando sia «imminente il pericolo di morte, ed al sacerdote o ai sacerdoti, anche se son presenti, viene a mancare il tempo per ascoltare le confessioni dei singoli penitenti».¹¹⁴

Il documento contempla però la possibilità di impartire l'assoluzione generale anche in altri casi: «è lecito assolvere sacramentalmente più fedeli insieme, che si sono solo genericamente confessati, ma sono stati opportunamente esortati al pentimento, se ricorre una grave necessità, ossia quando, in considerazione del numero dei penitenti, non si hanno a disposizione dei confessori per ascoltare, come si conviene, le confessioni dei singoli entro un conveniente periodo di tempo, sicché i penitenti - senza loro colpa - sarebbero costretti a rimanere a lungo privi della grazia sacramentale o della santa comunione. Questo può avvenire soprattutto nelle terre di missione, ma anche in altri luoghi e presso dei gruppi di persone, ove risulti una simile necessità. Ciò, però, non è lecito, qualora si possano avere dei confessori a disposizione, per la sola ragione di una grande affluenza di penitenti, quale può verificarsi, ad esempio, in occasione di una grande festa o di un pellegrinaggio»¹¹⁵.

Secondo non pochi commentatori, soprattutto liturgisti, queste disposizioni, volte a tutelare la penitenza individuale, vanificarono la riforma prospettata dal *Coetus XXIII bis*, che avrebbe voluto dare più visibilità alla dimensione ecclesiale del perdono e della riconciliazione.¹¹⁶ A distanza di anni, però, la critica teologica ha riconosciuto che le norme restrittive emanate dall'autorità hanno arginato i pericoli di una deriva verso una prassi più "superficiale". Come ha giustamente osservato Gianmarco Busca, infatti, «un uso generalizzato ed esclusivo dell'assoluzione collettiva, a lungo andare, avrebbe procurato gravi lesioni all'equilibrio interno del sistema penitenziale che non può reggersi facendo portare tutto il peso della struttura penitenziale a uno solo dei suoi atti, in questo caso l'assoluzione a discapito degli atti del penitente».¹¹⁷

¹¹⁴ Norma II: EV 4, 1656.

¹¹⁵ Norma III: EV 4, 1657.

¹¹⁶ Cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 261- 262.

¹¹⁷ G. BUSCA, *La riconciliazione*, 28. Si tenga presente, inoltre, che già dall'immediato post-concilio sorsero molti malintesi riguardo alla nozione di "riconciliazione con la Chiesa" e alla dimensione comunitaria della celebrazione del sacramento della penitenza. Alcuni, infatti, vedevano il sacramento anzitutto come un mezzo di rappacificazione pubblica con la comunità ecclesiale e con la società, e proponevano di applicare la dimensione comunitaria sia alla confessione dei peccati, che da individuale e segreta sarebbe diventata pubblica e generica, sia all'assoluzione, che da individuale sarebbe diventata collettiva. Da qui il monito dell'allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, il card. A. Ottaviani: «Taluni amano spiegare il sacramento

Le *Norme pastorali* hanno inoltre chiarito una questione di ordine dogmatico dibattuta negli anni '60-'70: quella relativa all'eventualità di attribuire valore sacramentale alle celebrazioni comunitarie della penitenza. Pur riconoscendone l'utilità «per la preparazione di una più fruttuosa confessione dei peccati e per l'emendazione della vita»,¹¹⁸ infatti, il documento, allo stesso tempo, nega che tali forme celebrative abbiano un carattere propriamente sacramentale, e invita quindi ad evitare «che tali celebrazioni o riti siano confusi con la confessione sacramentale e con l'assoluzione».¹¹⁹

Il documento ha escluso infine la possibilità di inserire, durante la celebrazione dell'Eucaristia (in sostituzione, ad esempio, dell'atto penitenziale della Messa), un rito penitenziale comunitario, con confessione generica e assoluzione collettiva.¹²⁰

c) Seconda tappa (1972-1973): il lavoro della seconda Commissione

Dopo la pubblicazione delle *Norme pastorali*, Paolo VI manifestò il desiderio di promulgare al più presto il nuovo *Rituale* della penitenza, ma gli schemi preparati fino ad allora risultavano inadeguati. Annibale Bugnini, allora Segretario della Congregazione per il Culto Divino, suggerì quindi al Pontefice di creare una nuova Commissione che portasse a termine i lavori di riforma. Così fu: nel giugno del 1972 fu costituito, in seno a detta Congregazione, un nuovo gruppo di lavoro cui fu affidato l'incarico di redigere nuovamente i *Praenotanda* del *Rituale*, richiamandosi allo stile adottato dagli altri libri liturgici già promulgati, e di adattare i riti precedentemente proposti alle decisioni emanate dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (1970-1972).¹²¹

Il nuovo schema presentato, intitolato *Ordo reconciliandi paenitentes*, riportava, oltre ai *Praenotanda*, tre riti sacramentali per la riconciliazione dei penitenti, uno individuale, l'*Ordo A*, e due comunitari, l'*Ordo B* e l'*Ordo C*. Includeva

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» (CDF, *Epist. ad Venerabiles Praesules Conferentiarum Episcopaliuum*: AAS 58 [1966] 660-661).

¹¹⁸ Norma X: EV 4, 1664.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Cfr. *ibidem*.

¹²¹ Il gruppo era costituito dai seguenti esperti: P. Jounel (Presidente e relatore), F. Sottocornola (Segretario), A. Gracia, P. Visentin, H. Meyer, K. Donovan e G. Pasqualetti. Sul tema cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 650; F. SOTTOCORNOLA, *Il nuovo «Ordo Paenitentiae»*, 64. Per il lavoro svolto dalla Commissione cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 273-364.

inoltre, come eventuali forme complementari di celebrazione sacramentale della penitenza, alcuni modelli di celebrazioni comunitarie che non prevedevano l'assoluzione al termine del rito.¹²²

Come rito tipico si proponeva l'*Ordo B* (*Ordo ad reconciliandos plures paenitentes simul cum confessione et absolutione individuali*), con l'intenzione che per mezzo di esso si manifestasse adeguatamente sia la dimensione individuale sia la dimensione comunitaria della penitenza e fosse palese che tutta l'azione della riconciliazione è un rito ecclesiale.¹²³

Dopo la revisione definitiva (3 marzo 1973) ad opera della Commissione mista, formata da membri della Congregazione per la Dottrina della Fede (B. Duroux e E. Lio), membri della Congregazione per il Culto Divino (A. Bugnini, G. Pasqualetti e i componenti del gruppo di studio) e un rappresentante della Congregazione per i Sacramenti (L. Vetri), si dovette apportare allo schema una serie di modifiche, tra le quali: a) il cambiamento del titolo del *Rituale* da *Ordo reconciliandi paenitentes* a *Ordo Paenitentiae*; b) la presentazione dell'*Ordo A* (*Ordo ad reconciliandum unum paenitentem*) come unico modo ordinario per ricevere l'assoluzione dei peccati gravi, e della sua *forma brevis* come celebrazione da adottarsi normalmente; c) la precisazione che la confessione avviene per *integram peccatorum gravium manifestationem*. L'intera bozza fu inoltre adattata alla dottrina del sacramento della penitenza solennemente affermata dal Concilio di Trento.¹²⁴

Prese in esame le ultime indicazioni e i suggerimenti pervenuti da tutte le Congregazioni romane interessate al nuovo *Rituale* della penitenza (oltre alla Congregazione per il Culto Divino, erano coinvolte anche le Congregazioni per la Dottrina della Fede, per i Sacramenti, per il Clero e per l'Evangelizzazione dei popoli, la Penitenzieria Apostolica e la Commissione per il Codice di Diritto Canonico) e dallo stesso Paolo VI, fu presentato il documento definitivo, che fu approvato dal Papa e promulgato con decreto del 2 dicembre 1973.¹²⁵

¹²² Si tratta dello *Schemata* n. 387, *De Paenitentia* n. 14 (30 novembre 1972), 1-69: sul tema cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 651, nota 24. Per informazioni più dettagliate sul contenuto dello schema cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 326-336.

¹²³ Cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 304.

¹²⁴ Sul tema cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 357-362. Per altre questioni relative all'*iter* del *novus Ordo*, sorte in questa fase e risolte d'autorità dalla CDF o direttamente da Paolo VI, cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 650-656.

¹²⁵ Cfr. *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Paenitentiae, Editio Typica*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1974. Un'analisi dettagliata dell'ultima fase dei lavori può trovarsi in M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 362-364.

d) *L'Ordo Paenitentiae* del 1973: aspetti più rilevanti

Il nuovo *Rituale* della penitenza è articolato in tre parti: 1) l'introduzione al rito (i *Praenotanda*); 2) il rito; 3) l'appendice, suddivisa, a sua volta, in tre parti.

Nella prima parte si espongono i fondamenti biblico-teologici della penitenza cristiana e si danno le direttive per una efficace pastorale della riconciliazione dei penitenti (nn. 1-40): questa parte costituisce la guida e la chiave interpretativa di tutto l'*Ordo Paenitentiae*.

La seconda parte descrive il rito sacramentale della penitenza, presentando tre possibili forme di celebrazione: a) il rito per la riconciliazione dei singoli penitenti (nn. 41-47); b) il rito per la riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione individuale (nn. 48-59); c) il rito per la riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione generale (nn. 60-66). Questa seconda parte propone inoltre un'ampia scelta di letture bibliche da utilizzare nei tre riti (nn. 67-167).

Si noti che la struttura fondamentale della celebrazione penitenziale è la medesima in tutte e tre le forme proposte: i tre riti si aprono con l'accoglienza dei penitenti, cui segue la lettura della Parola di Dio; si attua quindi il segno sacramentale, che comporta da parte del peccatore il pentimento sincero e la conversione della mente e del cuore verso Dio, la confessione dei peccati (come sia umanamente possibile farla nelle circostanze del momento) e la volontà di compiere la penitenza imposta dal ministro di Cristo e della Chiesa; da parte del ministro, l'assoluzione sacramentale. La celebrazione si conclude infine con il rendimento di grazie a Dio e il congedo dei penitenti.

Nell'appendice del documento sono riportate: a) le formule di assoluzione dalle censure, che devono essere tolte prima dell'assoluzione, e le formule di dispensa da irregolarità; b) sette modelli di celebrazioni penitenziali comunitarie non sacramentali; c) alcuni schemi di esame di coscienza basati sulla Sacra Scrittura.

In questo articolo non possiamo analizzare dettagliatamente il contenuto di tutto l'*Ordo Paenitentiae*; ci limiteremo a esaminare i principi dottrinali e gli orientamenti pastorali più rilevanti del nuovo *Rituale*, che troviamo esposti nella prima parte del documento, ossia nei *Praenotanda*, e che in seguito analizzeremo, suddividendoli in dieci punti.

1. Uno degli aspetti più interessanti del nuovo *Rituale* è che esso inquadra il sacramento della penitenza nella visione globale del mistero della salvezza, che è essenzialmente un mistero di riconciliazione attuato dalla Santa Trinità. Nei *Praenotanda*, infatti, tale mistero è presentato come un'opera compiuta dalle tre Persone divine, intrapresa per iniziativa di Dio Padre e portata a termine mediante la morte e risurrezione del Figlio di Dio fatto uomo e il dono dello Spi-

rito Santo.¹²⁶ Per volontà di Cristo questo mistero si attua continuamente nella Chiesa, che lo realizza con l'annuncio della salvezza, il battesimo, l'Eucaristia e il sacramento della penitenza.¹²⁷

2. I *Praenotanda* sottolineano fortemente la dimensione ecclesiale della riconciliazione dei penitenti e l'intervento in essa dell'intera Chiesa: «Tutta la Chiesa, in quanto popolo sacerdotale, è cointeressata e agisce, sia pure in modo diverso, nell'attuale opera di riconciliazione».¹²⁸ E riguardo alle sue diverse modalità di intervento, il documento ricorda che la Chiesa annuncia la parola di Dio che chiama alla conversione e alla penitenza, intercede per i peccatori, aiuta e incoraggia i penitenti in vari modi a riconoscere e a confessare i loro peccati per ottenere da Dio misericordia e perdono e, infine, agisce come strumento di conversione e di assoluzione dei peccati, in virtù del ministero affidato da Cristo agli Apostoli e ai loro successori.¹²⁹ La Chiesa inoltre, aggiunge il documento, è la comunità con cui il peccatore è chiamato a riconciliarsi, in quanto il peccato è innanzitutto un'offesa a Dio, ma comporta anche una ferita alla comunione ecclesiale.¹³⁰

3. Di notevole interesse è anche l'affermazione della santità della Chiesa "in dipendenza" da Cristo: «Cristo "ha amato la Chiesa, e ha dato se stesso per lei, per renderla santa" (Ef 5,25-26), e l'ha unita a sé come sua sposa (cfr. Ef 1,22-23); e poiché essa è il suo Corpo e la sua pienezza, Cristo la riempie dei suoi doni divini, e per mezzo di essa comunica a tutti gli uomini la sua verità e la sua grazia».¹³¹ Poiché, tuttavia, alcune sue membra si macchiano spesso del peccato, la Chiesa è sempre bisognosa di purificazione: «Le membra però della Chiesa sono esposte alla tentazione e spesso cadono miseramente in peccato. E pertanto, "mentre Cristo 'santo, innocente, senza macchia' (Eb 7,26), non conobbe il peccato (cfr. 2Cor 5,21), e venne a espiare i soli peccati del popolo (cfr. Eb 2,17), la Chiesa, che comprende nel suo seno i peccatori, che è santa, ma bisognosa sempre di purificazione, mai tralascia di far penitenza e di rinnovarsi" (LG 8)».¹³² Si può affermare, dunque, che la Chiesa è il primo soggetto della conversione e della penitenza.

4. Tra gli aspetti più significativi del nuovo *Ordo Paenitentiae* vanno annoverati anche l'introduzione della Parola di Dio nelle tre forme di celebrazione pro-

¹²⁶ Cfr. *Praenotanda*, nn. 1, 5-6, 9-10, 19.

¹²⁷ Cfr. *ibidem*, nn. 1-3, 8.

¹²⁸ *Ibidem*, n. 8.

¹²⁹ Cfr. *ibidem*, nn. 8-9, 19.

¹³⁰ Su questo punto i *Praenotanda* (cfr. nn. 4, 5 e 7) fanno più volte riferimento al testo di LG 11: «Quelli che si accostano al sacramento della penitenza, ricevono dalla misericordia di Dio il perdono delle offese fatte a lui; allo stesso tempo si riconciliano con la Chiesa, alla quale hanno inflitto una ferita col peccato».

¹³¹ *Praenotanda*, n. 3.

¹³² *Ibidem*; cfr. anche nn. 7 e 11.

poste, e la funzione ad essa assegnata nell'illuminazione della coscienza e nell'invito alla conversione.¹³³

5. Di particolare interesse è inoltre la descrizione delle parti costitutive del segno sacramentale della penitenza, che riprende gli insegnamenti del Magistero precedente (in particolare dei Concili di Firenze e di Trento), ma ricorre a un linguaggio più biblico e meno scolastico, e sottolinea fortemente l'importanza della "conversione di tutto cuore a Dio" in ogni tappa del processo penitenziale: «Il discepolo di Cristo che, mosso dallo Spirito Santo, dopo il peccato si accosta al sacramento della Penitenza, deve anzitutto convertirsi di tutto cuore a Dio. Questa intima conversione del cuore, che comprende la contrizione del peccato e il proposito di una vita nuova, il peccatore la esprime mediante la confessione fatta alla Chiesa, la debita soddisfazione, e l'emendamento di vita. E Dio accorda la remissione dei peccati per mezzo della Chiesa, che agisce attraverso il ministero dei sacerdoti».¹³⁴

6. Per quanto riguarda la necessità della confessione integra dei peccati gravi o mortali, i *Praenotanda* sono molto espliciti e in sostanziale continuità con la dottrina formulata dal Concilio di Trento: «Per beneficiare del rimedio salutare del sacramento della Penitenza, il fedele deve confessare al sacerdote, secondo la disposizione di Dio misericordioso, tutti e singoli i peccati gravi che, con l'esame di coscienza, ha presenti alla memoria».¹³⁵

7. Su come la Chiesa eserciti il ministero della riconciliazione, il testo è particolarmente preciso: «La Chiesa esercita il ministero del sacramento della Penitenza per mezzo dei vescovi e dei presbiteri, che con la predicazione della parola di Dio chiamano i fedeli alla conversione, e a essi attestano e impartiscono la remissione dei peccati nel nome di Cristo e nella forza dello Spirito Santo».¹³⁶ Quanto al ministro, il documento ne ribadisce il ruolo di giudice, già evidenziato dalla tra-

¹³³ Sul tema cfr. M. FELINI, *La parola della riconciliazione. L'ascolto della parola di Dio nel rituale della penitenza di Paolo VI* (Studia Anselmiana, 157), Roma 2013, spec. 165-224.

¹³⁴ *Praenotanda*, n. 6. Questo testo mostra chiaramente come la questione essenziale della penitenza non sia riducibile alla sola "cancellazione" del peccato, all'assoluzione; essa infatti comporta innanzitutto la conversione a Dio, che è alla base di ogni componente del rito: è alla radice della confessione dei peccati davanti a Dio e al suo ministro; è operante e diventa piena e completa attraverso la soddisfazione delle colpe commesse, l'emendamento della vita e la riparazione dei danni recati, e, infine, costituisce una dimensione permanente della vita cristiana, un cammino costante e progressivo verso il Signore, termine e modello, a un tempo, cui siamo chiamati a conformarci (cfr. *Praenotanda*, nn. 6-8).

¹³⁵ *Praenotanda*, n. 7. Il *Rituale* ha recepito la raccomandazione delle *Norme pastorali* della CDF (cfr. Norma I) di tener conto della dottrina del Concilio di Trento sulla necessità della confessione integra dei peccati gravi. Il testo, in effetti, non dice esplicitamente che essa sia necessaria "per diritto divino", ma usa un'espressione equivalente: «secondo la disposizione di Dio misericordioso» (quindi tale necessità si fa derivare dalla positiva volontà di Dio).

¹³⁶ *Praenotanda*, n. 9.

dizione ecclesiale (in particolare dal Concilio di Trento¹³⁷), ma, allo stesso tempo, mette in rilievo anche la sua funzione di medico spirituale, di maestro che guida verso la luce della verità, di padre, chiamato a rivelare agli uomini il cuore del Padre, di pastore buono, che salva in quanto impersona l'immagine di Cristo, Buon Pastore.¹³⁸

8. Per quanto concerne la formula dell'assoluzione, occorre rilevare che la proposta di esplicitare l'effetto della riconciliazione con la Chiesa non fu accolta.¹³⁹ Sicuramente dal punto di vista dottrinale ricordare tale effetto non costituirebbe un problema, ma la sua menzione richiederebbe una adeguata formulazione e spiegazione. Come hanno giustamente osservato alcuni esperti, infatti, citare sempre nell'assoluzione la riconciliazione con la Chiesa potrebbe creare confusione nel caso di fedeli che confessino soltanto peccati veniali, i quali, in realtà, non comportano una separazione vitale dalla Chiesa: soltanto il battezzato gravemente peccatore rompe i vincoli della comunione eucaristica ed ecclesiale.¹⁴⁰ È da rilevare, inoltre, che la formula dell'assoluzione approvata è molto bella e ricca di contenuto: in essa, infatti, è stato introdotto il momento impetratorio, presente nella formule più antiche della tradizione ecclesiale, ed è posta in chiara evidenza l'azione del ministro, che perdona i peccati nel nome delle tre Persone divine.¹⁴¹

¹³⁷ Cfr. CONC. TRID., sess. XIV, *Doctr. De sacramento poenitentiae*, cap. 5: DH 1679. Per l'esattezza nei *Praenotanda* si afferma che il sacramento della confessione «esige [...] nel ministro di Dio la formulazione di un giudizio spirituale, con il quale, in forza del potere delle chiavi di rimettere o di ritenere i peccati, egli pronunzia, *in persona Christi*, la sentenza» (n. 6).

¹³⁸ Cfr. *Praenotanda*, n. 10.

¹³⁹ La seconda Commissione aveva suggerito di inserire nella formula dell'assoluzione proposta («In nomine Domini nostri Iesu Christi, que passione et resurrectione sua mundum Patri reconciliavit, et in virtute Spiritus Sancti, ego te absolvo a peccatis tuis, ...») alcune espressioni apposite, come, ad esempio, «..., simul te reconcilians (in plenitudine) cum Ecclesia / [oppure] plene te reconcilians cum Ecclesia / [oppure] ut caritate vivas in Ecclesia Dei Sancta»: i testi sono riportati da M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 313. Su come fu valutato questo suggerimento nelle successive tappe della riforma del *Rituale*, si veda *ibidem*, 342; 348-349; 356-357.

¹⁴⁰ Stando alla testimonianza di A. Bugnini, il riferimento alla riconciliazione con la Chiesa fu eliminato perché «sembrava inadatto per il caso di confessioni di devozione, quando il penitente non sottopone al giudizio del sacerdote peccati gravi che implicano una rottura con la Chiesa» (A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 658, nota 35). Si veda anche P. JOUNEL, *La liturgie de la réconciliation*, 14.

¹⁴¹ La formula dell'assoluzione, che è stata completamente rinnovata, è la seguente: «Deus, Pater misericordiarum, qui per mortem et resurrectionem Filii sui mundum sibi reconciliavit et Spiritum Sanctum effudit in remissionem peccatorum, per ministerium Ecclesiae indulgentiam tibi tribuat et pacem. ET EGO TE ABSOLVO A PECCATIS TUIS IN NOMINE PATRIS, ET FILII † ET SPIRITUS SANCTI» (*Ordo Poenitentiae*, nn. 46 e 55). Si noterà che nella prima parte della preghiera si mostra il nesso fra la riconciliazione del penitente e il mistero pasquale di Cristo, nesso

9. Come modalità ordinaria di celebrazione del sacramento, i *Praenotanda* indicano il rito A, l'*Ordo ad reconciliandos singulos paenitentes*,¹⁴² riservando il rito C, l'*Ordo ad reconciliandos paenitentes cum confessione et absolutione generalis*, alle sole circostanze eccezionali già elencate nelle *Norme pastorali* della Congregazione per la Dottrina della Fede.¹⁴³

10. Altro aspetto che contraddistingue il nuovo *Rituale* è la possibilità di essere adattato alle varie regioni e alle diverse circostanze in cui possono trovarsi le comunità ecclesiali,¹⁴⁴ a condizione che si conservi invariata la struttura essenziale del rito, e che resti inalterata la formula dell'assoluzione.¹⁴⁵

V. LA RICEZIONE ECCLESIALE DEL NUOVO *ORDO PAENITENTIAE*: PROBLEMI E PROSPETTIVE

Negli anni che seguirono alla promulgazione dell'*Ordo Paenitentiae* furono pubblicati numerosi studi sul nuovo *Rituale*, soprattutto nelle riviste specializzate in questioni liturgiche e pastorali: accanto a commenti decisamente positivi sul documento, si possono trovare, in essi, anche critiche piuttosto aspre, legate a una certa delusione pastorale, e mosse soprattutto da chi chiedeva che l'assoluzione generale impartita dopo una confessione generica diventasse una forma normale e ordinaria di celebrazione del sacramento, o da quanti auspicavano una maggiore valorizzazione delle celebrazioni penitenziali comunitarie, cui volevano fosse riconosciuto valore sacramentale.¹⁴⁶

che è evidenziato anche in altri luoghi dei *Praenotanda* (cfr. n. 19). È evidente, inoltre, il carattere trinitario della formula: essa indica che la riconciliazione “viene” dall'amore e dalla misericordia del Padre, è opera di Cristo nel suo mistero pasquale di morte e risurrezione, è comunicata di fatto dallo Spirito Santo – effuso per la remissione dei peccati – e arriva al penitente per mezzo del ministero della Chiesa. La seconda parte della formula, identica nei tre riti, è essenziale per la validità del sacramento. Essa risale al XIII secolo e trae origine dai testi della Sacra Scrittura: l'espressione Ego te assolvo deriva da Mt 16,19 e da Mt 18,18 (*quodcumque solveris super terram*); le parole *a peccatis tuis* da Gv 20,23 (*quorum remisistis peccata*); la locuzione *trinitaria in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* è stata ripresa dalla formula del battesimo (cfr. Mt 28,19) e pone in risalto l'affinità di natura ed effetti tra i due sacramenti.

¹⁴² Cfr. *Praenotanda*, n. 31.

¹⁴³ Cfr. CDF, *Normae pastorales*, Norma III: EV 5, 1657; *Ordo Paenitentiae, Praenotanda*, n. 31-32. Negli anni successivi il Magistero ecclesiastico ha aggiunto ulteriori precisazioni riguardo a tali “circostanze”; cfr. CIC, cann. 960-963; CCC, nn. 1456-1457; GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. post-sinodale *Reconciliatio et paenitentia* (2 dicembre 1984), nn. 32-33; IDEM, Lett. apost. *Misericordia Dei* (7 aprile 2002), nn. 4-8.

¹⁴⁴ Sugli adattamenti, che competono rispettivamente alle Conferenze Episcopali, e ai singoli vescovi e sacerdoti, cfr. *Praenotanda*, nn. 38-40.

¹⁴⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁴⁶ Si veda, ad esempio, J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza*, 361; P. VISENTIN, *Il*

Vediamo come sono state recepite le tre forme di celebrazione del sacramento della penitenza.

1. *La prima forma*, il rito per la riconciliazione dei singoli penitenti, con confessione individuale e relativa assoluzione, è stata accolta favorevolmente: di fatto, essa è oggi la forma più in uso, soprattutto nei santuari, nei luoghi di pellegrinaggio e nelle chiese parrocchiali, dove, abitualmente, vengono affissi gli orari delle confessioni e sono disponibili sacerdoti per la celebrazione del sacramento.

Quando vi siano condizioni atte a favorire il colloquio penitenziale, questa forma celebrativa consente il dialogo interpersonale e offre la possibilità di delineare uno specifico cammino di conversione e di emendamento di vita adeguato alle circostanze e alla situazione di ogni singolo fedele. Perché si possa ricorrere a questo tipo di celebrazione, naturalmente, è assolutamente necessaria la disponibilità dei sacerdoti confessori.

Per quanto riguarda le critiche, alcuni autori ritengono che la penitenza individuale sia ancora troppo concentrata sulla confessione dei peccati, e che sarebbe invece più opportuno dare maggior risalto al pentimento, alla sua manifestazione sacramentale e alla riconciliazione. Certo, il rischio di porre in primo piano la manifestazione dei peccati (con l'angoscia che essa può comportare) esiste sempre, ma per ovviare a questa difficoltà è sufficiente una adeguata catechesi in cui si sottolinei che la confessione delle proprie colpe deve essere manifestazione della conversione a Dio, della detestazione dei peccati commessi e del desiderio che essi siano cancellati dalla propria vita grazie al perdono del Signore. D'altra parte, le celebrazioni comunitarie comportano a loro volta il pericolo di concentrare il segno sacramentale della penitenza sul pentimento interiore e sull'ascolto dell'assoluzione, quando in realtà esso implica sia la confessione contrita dei peccati personali, sia la volontà di riparare alle conseguenze delle proprie colpe, sia, infine, la ricezione dell'assoluzione, che il ministro di Cristo e della Chiesa non può impartire senza conoscere previamente, attraverso la confessione, i peccati del penitente e la sua disposizione a detestarli e ad escluderli dalla sua vita.

Secondo altri autori, poi, il rito per la riconciliazione dei singoli penitenti presenta una visione prevalentemente intimistica e individualistica del sacramento, e lascia in ombra, se non esclude del tutto, la dimensione ecclesiale visibile della penitenza. Tale interpretazione, tuttavia, non sembra molto obiettiva, giacché anche questo rito mostra chiaramente che per il cristiano peccatore la via del ri-

nuovo Ordo Paenitentiae, 69-78; A. GONZÁLEZ FUENTE, *Presente e futuro della celebrazione del sacramento della penitenza*, «*Angelicum*» 73 (1996), 296-297; D. FERNÁNDEZ, *Dio ama e perdona senza condizioni. Possibilità dogmatica e convenienza pastorale dell'assoluzione generale senza confessione privata*, Brescia 1999, 19-101. Per una visione d'insieme delle posizioni dei principali commentatori cfr. M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 365-401; IDEM, *Un processo di riforma penitenziale ancora aperto*, «*La Scuola Cattolica*» 136 (2008) 179-209, spec. 195-208.

torno a Dio passa attraverso la Chiesa: è nella Chiesa, nell'incontro con il ministro di Cristo e della Chiesa, che il fedele penitente trova il perdono di Dio ed è riconciliato con Lui e con la Chiesa Santa. La penitenza sacramentale possiede una dimensione ecclesiale non per il fatto che molti fedeli confessino contemporaneamente le loro colpe e implorino il perdono di Dio, ma appunto perché è uno dei sette sacramenti che Cristo ha consegnato alla sua Chiesa, è celebrato dalla Chiesa,¹⁴⁷ ed è alla Chiesa – al mistero del *Christus Totus* – che ci unisce.

2. Anche *la seconda forma*, il rito per la riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione individuale, è stata ben recepita da molte comunità ecclesiali: la si celebra perlopiù durante la quaresima e in altri particolari momenti dell'anno liturgico.

Esistono tuttavia alcuni problemi di ordine organizzativo e strutturale che rendono difficile il ricorso frequente a questo tipo di celebrazione: l'elevato numero di confessori necessari, i passaggi piuttosto bruschi dai momenti comunitari a quelli individuali, l'inevitabile brevità del colloquio penitenziale e l'eccessivo lasso di tempo che intercorre tra le confessioni e le assoluzioni individuali e il congedo finale comunitario, con un'inevitabile attesa che non rende particolarmente "allettante" il rito.

Un'obiezione che alcuni muovono a questa modalità di celebrazione, con cui si vuole rendere più evidente la dimensione ecclesiale della penitenza, è che il momento culminante della conversione – la confessione contrita dei peccati personali e l'assoluzione sacramentale – si attua in forma individuale e riservata, il che, a loro avviso, comporterebbe una rottura dell'unità del rito e renderebbe meno visibile la dimensione comunitaria. Secondo altri autori, poi, la celebrazione ecclesiale della penitenza in questa seconda forma sembra essere concepita come una somma di celebrazioni singole, in serie, tenute nello stesso tempo e nello stesso luogo.¹⁴⁸ Vi è infine chi ritiene che questo rito non sia altro che una celebrazione comunitaria della Parola, seguita da una celebrazione individuale del sacramento della penitenza: l'elemento comunitario vi entrerebbe dunque soltanto come supporto pre-sacramentale.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Ciò si verifica nella penitenza individuale sia perché il penitente è un membro della Chiesa (sebbene abbia momentaneamente infranto la comunione con essa) sia perché il ministro che ascolta la confessione e assolve agisce sempre *in persona Christi Capitis Ecclesiae*. La mancata presenza della comunità nel momento della confessione dei peccati e dell'assoluzione del penitente non inficia la dimensione ecclesiale essenziale del rito sacramentale.

¹⁴⁸ Alcuni, infatti, ritengono che nell'attuale seconda forma rituale della penitenza l'elemento comunitario si stemperi in un «collettivismo di assoluzioni sincronizzate» (M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 577).

¹⁴⁹ Cfr. A. CARIDEO, *Analisi teologica e celebrativa del nuovo «Ordo Paenitentiae»*, in A. FONTANA (ed.), *La penitenza. Studi biblici, teologici e pastorali. Il nuovo rito della Riconciliazione*, Elledici, Torino - Leumann 1976, 209.

Perché il momento della riconciliazione assuma un carattere comunitario, quindi, alcuni hanno proposto che, dopo le confessioni individuali e l'imposizione della penitenza, il vescovo (nel caso in cui sia presente), un presbitero o tutti i presbiteri che hanno ascoltato le confessioni impartiscano a tutti l'assoluzione.¹⁵⁰ Per giustificare la modifica suggerita si sono richiamati non soltanto a quanto accadeva nella Chiesa antica, quando al termine del processo penitenziale canonico il vescovo concedeva ai penitenti la riconciliazione con Dio e con la Chiesa, ma anche alla collegialità del potere ministeriale, che «renderebbe valido il fatto che un ministro possa ascoltare la confessione del penitente e imporgli la necessaria soddisfazione, e invece un altro ministro possa assolverlo posteriormente, sempre e quando nel penitente rimangano le condizioni interiori per essere assolto».¹⁵¹

Di fronte a questa proposta sorge inevitabilmente una domanda: ma in questo caso si mantiene veramente l'unità del segno sacramentale? Il fatto, cioè, che un ministro ascolti la confessione e imponga la soddisfazione e un altro assolva, preserva l'unità del segno, almeno per quanto riguarda il ruolo del ministro e dell'assoluzione, che scioglie dai peccati accusati (e, dunque, conosciuti) in confessione? Sembrerebbe di no. È chiaro, ad ogni modo, che si tratta di una proposta che necessita di una più profonda riflessione teologica.

Al fine di vivificare la penitenza sacramentale, infine, alcuni autori insistono sull'opportunità di tornare alla prassi della Chiesa antica e, perché sia garantita la vera conversione dei penitenti, e sia riservato uno spazio anche alla loro cooperazione con l'azione di Dio, suggeriscono di usare la seconda o la terza forma rituale, distanziando però nel tempo la confessione dei peccati e l'assoluzione, sulla falsa riga di un "catecumenato post-battesimale".¹⁵²

Non si può negare che in alcuni casi la divisione del percorso penitenziale in diverse tappe potrebbe rivelarsi utile; credere, però, che essa sia la soluzione migliore per portare i cristiani alla penitenza genuina sarebbe quantomeno ingenuo. Sembra invece più saggio e opportuno tener conto dell'evoluzione della penitenza nella Chiesa antica, dove la progressiva riduzione del lasso di tempo che intercorreva tra la confessione e l'assoluzione favorì notevolmente il ritorno

¹⁵⁰ Cfr. P. VISENTIN, *Il nuovo «Ordo Paenitentiae»*, 74; J. PH. REVEL, *Traité des sacrements*, V: *La réconciliation*, Paris 2015, 271-272.

¹⁵¹ A. GONZÁLEZ FUENTE, *Presente e futuro della celebrazione del sacramento della penitenza*, 286. Secondo questa ipotesi, sostiene lo stesso autore, l'efficacia dell'assoluzione si radicherebbe «nella situazione morale del penitente e non nell'identità del ministro che, ascoltata la confessione, dà l'assoluzione a nome di Dio e della Chiesa» (*ibidem*).

¹⁵² Cfr. 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) 509-515; A. GONZÁLEZ FUENTE, *Presente e futuro della celebrazione del sacramento della penitenza*, 297-298; M. BUSCA, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, 397-398.

alla ricezione dell'Eucaristia e alla piena comunione con la vita della Chiesa. In tal modo i cristiani riconciliati sono più preparati a rettificare effettivamente la propria condotta, a riparare allo scandalo e a cancellare le tracce dei propri peccati a livello personale e sociale.¹⁵³

3. *La terza forma*, il rito per l'assoluzione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione generale, è assai utile nel caso di situazioni di grave necessità spirituale da parte di un gruppo di fedeli cui risulti di fatto impossibile accedere alla celebrazione del sacramento con confessione e assoluzione individuali.

Riguardo all'interpretazione delle condizioni per poter concedere l'assoluzione generale, vi fu inizialmente una certa confusione, che diede luogo a deplorabili abusi.¹⁵⁴ Oggi, però, dopo la pubblicazione della Lettera apostolica *Misericordia Dei* di Giovanni Paolo II, non dovrebbero più sorgere dubbi in merito.¹⁵⁵

Alcuni autori hanno osservato che questa forma celebrativa comporta il rischio di concentrarsi sulla riconciliazione come "atto isolato", e di pensare che il rito si risolva in una mera "distribuzione automatica" di assoluzioni. Hanno altresì rilevato che, ove l'assoluzione si impartisca frequentemente e senza la dovuta preparazione dei fedeli, è facile che questi ultimi cadano nella *routine* e la ricevano quindi senza le disposizioni necessarie per accogliere il perdono divino (senza, cioè, un autentico pentimento dei peccati commessi, che implica anche il proposito di emendare la propria condotta, e di confessarsi appena possibile).¹⁵⁶

¹⁵³ Oggetto specifico della soddisfazione è la cancellazione e guarigione dalle conseguenze intrinseche ai peccati commessi. Ciò dimostra quanto sia importante poterla compiere abitualmente – come accade sin dal X-XI secolo – dopo la ricezione dell'assoluzione e, quindi, dopo la remissione delle colpe gravi e la riconciliazione con Dio e con la Chiesa.

¹⁵⁴ Sull'interpretazione delle norme canoniche per la concessione dell'assoluzione generale cfr. A. GARCÍA IBÁÑEZ, *Las absoluciones colectivas. Posibilidad y límites: de las normas pastorales de 1972 al CIC 1983*, in SANCHO BIELSA (ed.), *Reconciliación y Penitencia*, 869-896; S.J. CORDILEONE, *General absolution: a study of the present norms in their theological and historical context* (Diss. Pontificia Universitas Gregoriana), Roma 1989; A. DUCAY, *La posibilidad y los límites de la absolución colectiva. Estudio en el Magisterio de la Iglesia y en la literatura teológica del siglo XX* (Diss. Athenaeum Romanum Sanctae Crucis), Roma 1990; IDEM, *La confessione individuale e l'assoluzione generale. Una riflessione analitica sulla dottrina del Magistero della Chiesa*, «Annales Theologici» 7 (1993) 101-128; R. MERZ, *Die Generalabsolution als außerordentliche Spendeweise des Bußsakramentes. Herkunft - Ortsbestimmung - Grenzen*, Freiburg im Breisgau 1992; F.J. ANTÓN OLALLA, *El sacramento de la penitencia y las absoluciones generales en la doctrina y la normativa del reciente Magisterio* (Diss. Academia Alfonsiana), Roma 1993; P. KUBIAK, *L'assoluzione generale nel Codice di Diritto Canonico (cann. 961-963) alla luce della dottrina del Concilio di Trento sull'integrità della confessione sacramentale*, Roma 1996.

¹⁵⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. apost. *Misericordia Dei* (7 aprile 2002), nn. 4-8.

¹⁵⁶ In questa linea P. Adnès ha affermato che «l'uso frequente e ripetuto dell'assoluzione collettiva senza grave necessità non può fare a meno di favorire un certo formalismo e un automatismo meccanico nell'amministrazione del sacramento, molto più temibile che nell'assoluzione perso-

Il problema insito in questa forma di celebrazione, dunque, non sarebbe tanto il “concedere facilmente l’assoluzione” quanto il promuovere una prassi che non favorisce il vero pentimento e rende “difficile”, o presenta come superflua, la confessione personale e integra dei peccati.

Per quanto riguarda infine le *celebrazioni penitenziali comunitarie non sacramentali*, è da rilevare che attualmente esse sono sottovalutate, e in molti luoghi non sono mai utilizzate. Il fatto che siano prive di carattere sacramentale, tuttavia, non significa che siano anche prive di valore: esse, infatti, oltre a rivelarsi di grande aiuto per incrementare lo spirito penitenziale nella comunità cristiana, dispongono alla fruttuosa ricezione del sacramento, in quanto aiutano a ravvivare il pentimento sincero e a suscitare nei fedeli, con l’aiuto della grazia divina, la contrizione perfetta, che, unita al voto o desiderio della futura ricezione del sacramento della penitenza, consente di ottenere il perdono dei peccati.¹⁵⁷

Tali celebrazioni, inoltre, possono contribuire a ravvivare la fede nei credenti mediante la lettura della Sacra Scrittura, a prepararli alla confessione dei peccati e ad educarli a formarsi una coscienza del peccato e a tenere sempre presente nella loro vita la necessità di lasciarsi riconciliare con Dio in Cristo nel sacramento della penitenza. In talune circostanze, inoltre, esse possono aiutare i fedeli a comprendere la dimensione antisociale e antiecclesiale di alcuni peccati che, pur commessi da singoli, coinvolgono l’intera comunità cristiana.

Si tenga presente, infine, che il loro scopo non è soltanto pedagogico; esse, cioè, non sono indirizzate unicamente ad aiutare un gruppo di persone a ben disporsi al sacramento, ma servono anche a esprimere comunitariamente la *confessio fidei* e la *confessio laudis*, vale a dire, la “confessione” della misericordia di Dio in atteggiamento di ringraziamento e di lode, nonché a celebrare insieme la conversione, sentendosi aiutati da tutta la Chiesa nel cammino della penitenza e della riconciliazione con Dio e con i fratelli.¹⁵⁸

VI. RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Nel xx secolo la teologia della penitenza ha realizzato importanti progressi. Il dibattito tra attrizionisti e contrizionisti, svoltosi nella prima metà del secolo, ha

nale. Questo non può far altro che provocare una lenta depersonalizzazione della penitenza» (*La penitencia*, 239). È evidente, qui, il riferimento agli articoli di B. ALFRINK, *Lettera al suo clero* (7 dicembre 1967), «Katholiek Archief» 23 (1968) 47-48, e A. RENARD, *La pastorale des sacrements*, «La documentation catholique», n. 1619 (5 novembre 1972) 992-993.

¹⁵⁷ Cfr. *Praenotanda*, n. 37. Ovviamente questo risultato non si può dare per scontato. I pastori dovranno sempre vigilare affinché la celebrazione “in gruppo” non diventi l’illusorio surrogato della conversione personale.

¹⁵⁸ Cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 659.

contribuito a indicare chiaramente il sacramento della penitenza come la via che conduce alla contrizione perfetta, formata dalla carità divina, la quale, trasformando la mente e il cuore dell'uomo, gli permette di corrispondere all'amore di Dio, di rettificare effettivamente la propria condotta e di riparare ai disordini causati dai propri peccati. Ha inoltre contribuito alla riscoperta del ruolo essenziale degli atti personali del credente nella costituzione del segno sacramentale della penitenza, che non può mai essere ridotto alla sola assoluzione.

Gli studi positivi realizzati in questo periodo sulle diverse forme di celebrazione della penitenza nella storia hanno consentito di constatare – al di là della varietà delle figure rituali e dell'apparente discontinuità tra esse – la presenza costante degli stessi elementi nel nucleo essenziale della celebrazione sacramentale: al penitente è sempre stato chiesto di confessare con vero pentimento le proprie colpe davanti al sacerdote, ministro di Cristo e della Chiesa, e di manifestare la volontà di adempiere le opere di penitenza impostegli; al sacerdote sono state sempre riservate l'assoluzione dei peccati e la riconciliazione con Dio e con la Chiesa.

Tali studi hanno inoltre permesso di rilevare un progressivo processo di personalizzazione della celebrazione sacramentale della penitenza, che la riscoperta della dimensione ecclesiale di quest'ultima non ha arrestato, e che, indubbiamente, si riflette anche sul nuovo *Ordo Paenitentiae*, in cui le due dimensioni (quella personale e quella ecclesiale) appaiono integrate nel contesto della conversione del peccatore verso Dio.

Guidata dallo Spirito Santo, infatti, la Chiesa ha tracciato sempre più chiaramente nel rito sacramentale un itinerario di conversione personale nel quale il penitente, al cospetto del ministro di Cristo e della Chiesa, è chiamato ad accusarsi delle proprie colpe, manifestando la volontà di realizzare un autentico cambiamento di vita, che dalla mente e dal cuore si estenda a tutte le dimensioni della sua esistenza. L'incontro personale con il sacerdote fa sì che il fedele possa ascoltare direttamente le parole dell'assoluzione sacramentale, e, con essa, ricevere personalmente il perdono che Dio gli riserva e gli offre. Gli consente inoltre di sperimentare, attraverso le parole e i consigli del ministro del sacramento, la compassione, la misericordia, la bontà e la tenerezza di Dio e della Chiesa. In questo incontro il sacerdote è chiamato anche a imporre una adeguata penitenza, che deve sempre tener conto delle circostanze e della situazione personale del penitente, così da essere per lui vera medicina dell'anima e mezzo di identificazione con Cristo.

La riforma del *Rituale* della penitenza non ha risolto, come molti speravano, la crisi della pratica del sacramento. Il nuovo *Rituale*, sicuramente, è ancora perfezionabile, ma sarebbe ingenuo aspettarsi che la lotta contro il peccato e la pratica della penitenza possano incrementarsi e rinnovarsi esclusivamente mediante le dotte discussioni accademiche e le successive riforme liturgiche. Senza una fede

viva, senza la pratica della virtù della penitenza come atteggiamento fondamentale e generale della vita cristiana, senza una corretta formazione morale del Popolo di Dio, senza una generosa dedizione dei pastori a curare il loro gregge e a facilitare l'accesso alla confessione individuale seguita dall'assoluzione sacramentale, ogni nuova riforma rischia di restare lettera morta: è questa la grande sfida che la Chiesa dovrà affrontare nei prossimi anni.

Oggi più che mai è necessaria un'adeguata formazione teologica e pastorale dei sacerdoti confessori, affinché siano in grado di accogliere personalmente i penitenti nel loro cammino di conversione, sia quando svolgono il loro ministero in ambito parrocchiale, sia quando operano in altri contesti, come le carceri, gli ospedali, le cappellanie universitarie, i consultori familiari, ecc. In questi ambienti, peraltro, si rivela molto preziosa anche la collaborazione di laici ben formati che, con i loro consigli e il loro esempio di vita, possono aiutare i fratelli a rinnovare gli impegni battesimali e ad avvicinarsi al sacramento della penitenza e della riconciliazione, e, accompagnandoli poi nel processo di conversione e di emendamento di vita, far loro sperimentare l'accoglienza e l'aiuto della Chiesa.

ABSTRACT

Il xx secolo è stato un periodo molto fecondo per la teologia del sacramento della penitenza. In quest'epoca sono stati condotti numerosi studi, sia di carattere storico sia di natura teologica, che hanno aiutato a chiarire aspetti del sacramento in passato non sempre tenuti nella dovuta considerazione, come, ad esempio, la vera portata della contrizione nella costituzione del segno sacramentale e nel processo della giustificazione del peccatore, la dimensione ecclesiale della celebrazione della penitenza post-battesimale, ecc. Anche la prassi liturgica ha conosciuto notevoli sviluppi, collegati fundamentalmente all'entrata in vigore del nuovo *Ordo Paenitentiae* del 1973. Sul piano pastorale, invece, la pratica sacramentale ha sperimentato una profonda crisi, le cui cause sono analizzate nell'articolo; in seguito si presentano e si valutano le proposte finora avanzate per il suo superamento.

The twentieth century has been very fruitful for the theology of the sacrament of penance. The numerous studies, both historical and theological, carried out in this period have helped to clarify aspects of the sacrament not always held in due consideration in the past. For example, the full extent of contrition in the constitution of the sacramental sign and in the sinner's justification process, the ecclesial dimension of the celebration of post-baptismal penance, etc. Liturgical practice has also undergone significant developments, fundamentally linked to

the coming into force of the new *Ordo Paenitentiae* of 1973. On the pastoral level, however, sacramental practice has experienced a profound crisis, the causes of which are analyzed in the article; then we present and evaluate the proposals advanced to overcome it.