

IMPASSE E CHANCE DO SACRAMENTO DA PENITÊNCIA

Mário de França Miranda, SJ
Belo Horizonte

A história nos ensina que todo momento de crise traz em seu interior elementos de renovação e de revigoramento, de redescoberta de valores esquecidos ou mal compreendidos, desde que se reconheça com honestidade o impasse, com seus pressupostos e suas causas, e se tenha a coragem de trilhar novos caminhos. A crise, vista em profundidade, representa uma chance única de discernimento, de complementação de visões parciais ou de libertação de concepções errôneas da realidade, uma oportunidade fecunda, portanto, de aproximação maior da verdade. Formulações e representações, até então passivamente aceitas, apresentam-se neste momento como problemáticas, obstaculizantes ou mesmo incompreensíveis, confrontadas com o horizonte cultural e a situação histórica atual, embora tenham se revelado úteis, adequadas e pertinentes no passado.

Também a Igreja não está imune desta lei da história. Em sua missão de proclamar e mediatizar a salvação, realizada e revelada em Jesus Cristo, ela a exprime no horizonte cultural de cada época, marcada sempre por valores, deficiências e desafios próprios; esta expressão, se culturalmente condicionada, é sua única possibilidade de apresentar a salvação cristã como compreensível e portanto como uma realidade para seus contemporâneos. Consciente de sua missão, a Igreja nunca se entendeu a si mesma como um museu de valores passados, embora sua sensibilidade pela problemática concreta de cada geração apresente variações no curso dos séculos. Prova insofismável desta sua preocupação primeira, originada de sua autocompreensão como instrumento de salvação para o mundo, é o fato de que nela encontramos uma verdadeira história de sua práxis pastoral e uma verdadeira história de sua teologia, ambas se implicando mutuamente numa causalidade recíproca. A historicidade desta sua práxis e desta sua apreensão da salvação aparece com toda a sua força, quando as expressões históricas da teologia são assumidas autenticamente pelo magistério eclesial, como expressão de sua própria fé, dando lugar a uma verdadeira história do dogma.

A história da compreensão e da práxis eclesial do sacramento da penitência é mais uma confirmação do que acabamos de enunciar. Devendo proclamar e mediatizar o perdão de Deus, revelado na

vida e na pregação de Jesus Cristo, a Igreja sempre procurou levar a cabo esta missão, dentro de um horizonte cultural concreto e a partir de sua respectiva compreensão de fé, exprimindo-a em seus ensinamentos e em seus ritos. Estas mesmas expressões, condizentes com o momento histórico, tornavam-se, em épocas posteriores, de difícil acesso e compreensão, pelas mudanças verificadas na sociedade e na própria Igreja(1). Formulações e ritos experimentavam então uma crise de credibilidade, que dificultava seriamente o anúncio e a concessão do perdão divino, levando a Igreja, não sem discussões, riscos e sofrimentos, a gestar enunciados e ritos correspondentes à nova situação e aos novos desafios. A passagem da assim chamada "penitência pública" à modalidade conhecida como "penitência tarifada", e desta à "confissão auricular", não se deu pacífica e linearmente, mas provocada por crises sérias e profundas(2).

Parece-nos ainda cedo para um diagnóstico convincente e bem fundamentado sobre a atual crise deste sacramento, que permita equipará-la às crises do passado, despertando em nós expectativas de novas expressões e fazendo-nos sentir responsáveis pelo seu nascimento. Falta-nos a distância histórica necessária para um juízo objetivo; estamos demasiado envolvidos nesta crise: nossas percepções e intuições são parciais e condicionadas a situações concretas. Contudo a reflexão teológica atual já nos possibilita compreender melhor o impasse que vivemos, ao fazer emergir as razões de fundo que o esclarecem. Simultaneamente ela nos aponta deficiências e acentuações unilaterais na compreensão deste sacramento, difundida entre os católicos. Julgamos que uma inteligência adequada do mesmo é anterior a atual discussão sobre as celebrações comunitárias; não negamos a necessidade de um tal debate, mas julgamos que a clarividência teológica relativiza não pouco o mesmo. Pretendemos nestas páginas, depois de apresentar as causas do impasse atual e a discussão entre os estudiosos sobre a necessidade da confissão específica dos pecados, conseguir uma compreensão teológica deste sacramento, que corrija distorções do passado e permita orientações para o futuro. Deste modo estão definidas as três partes deste trabalho.

(1) Ver neste sentido o excelente artigo de M. F. Berrouard, *La pénitence publique durant les six premiers siècles. Histoire et sociologie*, La Maison-Dieu nº 118 (1974) 92-130.

(2) H. Vorgrimler, *Busse und Krankensalbung*, em: *Handbuch der Dogmengeschichte* IV/3, Freiburg 1978 (com abundante bibliografia).

I — Razões da crise atual

Estas são, sem dúvida, múltiplas e variadas; vamos dividi-las, sem pretender ser exaustivos, segundo a origem de onde brotam; assim num primeiro grupo aparecem as causas provenientes de mudanças sócio-culturais, seguindo-se as que decorrem de fatores da própria Igreja e finalmente as que se originam da concepção e da práxis tradicional do próprio sacramento.

1) Razões antropológico-morais resultantes das mudanças sócio-culturais

Dificuldade básica em nossos dias é a existência de uma sociedade secularizada, confinando o cristianismo num setor limitado, acossado pela concorrência de mundivisões hedonistas, consumistas e materialistas, fomentando todas elas a emancipação do homem de qualquer tutela de ordem religiosa e causando um impacto direto em sua fé cristã; com isto torna-se um sério problema, para muitos de nossos contemporâneos, o aceitarem-se simplesmente como criaturas e como pecadores diante de Deus, apesar, por mais paradoxal que isto possa parecer, de mostrarem-se muito conscientes de suas deficiências com relação a seus semelhantes.

Outra dificuldade, com repercussão direta e fatal no sacramento da penitência, é certo embotamento da consciência moral observado em nossos dias, causado pelo próprio questionamento da realidade do pecado, e conseqüentemente da culpa. Este obscurecimento da aceitação pacífica do que era estabelecido pela fé como pecado deve-se, em primeiro lugar, à sociedade pluralista em que vivemos, apresentando outras definições da realidade e portanto outras hierarquias de valores, nas quais o pecado já não mais é visto como tal; deste modo a pregação moral da Igreja perde, para o cristão comum carente de sólida formação religiosa, em credibilidade, plausibilidade e força(3); o impacto negativo da sociedade pluralista é intensificado, com conseqüências quase imprevisíveis, pelos meios modernos de comunicação social, que transformam assim opiniões de alguns em consenso de todos, pela eficácia persuasiva de seus recursos técnicos. Outro fator que dilui a consciência moral dos cristãos está na difusão entre nossos contemporâneos de conclusões das

(3) Ver P. Berger-Th. Luckmann, A construção social da realidade, Petrópolis 1978 4ª ed. 126-172; P. Berger, The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religions, New York 1967; R. Blomme, Widerspruch in Freiheit, Limburg 1965 29-34; J. Remy, A falta e a culpabilidade na perspectiva da análise sociológica, Concilium 7 (1971) 7-19.

ciências humanas, especialmente da sociologia e da psicologia, pon-do a nu os condicionamentos variados que influem na liberdade hu-mana; nesta perspectiva o homem moderno, por ocasião de uma fal-ta moral, sente-se não tanto como agente culpado, mas como produ-to de determinadas circunstâncias e vítima de uma situação dada(4).

Hoje tem sido apontado também, como elemento explicativo da reação fria e cética da parte de muitos com relação à doutrina tradicional do pecado, o desacordo patente entre a experiência de pecado (e de culpa) do indivíduo e o discurso sobre o mesmo por parte das autoridades eclesiais e da catequese tradicional(5). Assim o pecado não mais é avaliado preponderantemente a partir do obje-to, como se dava, de fato, no passado, mas do ponto de vista do su-jeito(6), que não tem tão claro como em outros tempos o que real-mente é pecado, em vista do que escrevemos anteriormente, e que é mais sensível aos propagados condicionamentos de sua liberdade. Por outro lado o homem de hoje tem um sentimento de culpa não tanto com relação a atos que possa ter cometido, e sim à totalidade de sua vida, à orientação profunda que imprime à sua existência, raiz de onde brotam suas ações egoístas(7), daí um certo mal-estar por não poder "se exprimir" através dos pecados elencados nos clás-sicos exames de consciência(8). Além disso têm nossos contemporâ-neos uma sensibilidade cada vez maior pelas faltas que prejudicam o semelhante, sobretudo pela omissão diante das injustiças sociais, da opressão à liberdade e aos direitos humanos, da fome, da guerra, da marginalização de largas majorias da humanidade com relação aos bens do progresso e da técnica; tal omissão pode provir da perple-xidade diante de problemas tão complexos e que exigiriam macro-decisões fora do alcance do indivíduo, mas denota também, quando se apresenta como passividade conformada, uma docilidade muda e estéril, fruto do comodismo e do egoísmo.

(4) K. Rahner, *Pastoraltheologie des Bussakraments*, em: *Handbuch der Pas-toraltheologie IV*, Freiburg 1969 139; ver o grito de alerta de Druet, *Psychologie et morale dans la conscience contemporaine*, NRTTh 112 (1980) 43-61.

(5) L. M. Chauvet, *Pratiques pénitentielles et conceptions du péché*, *Le Su-plément* n° 120-121 (1977) 41-64.

(6) F. Böckle, *Das Problem der Sünde*, em: *Handbuch der Pastoraltheologie IV* 123s.

(7) D. Emeis, *Schuld und Vergebung heute*, *StZ* 102 (1977) 446-454.

(8) Z. Alszeqhy, *La crisi d'identità del sacramento della penitenza nell'attua-le contesto teologico*, em: *Valore e Attualità del Sacramento della Peni-tenza*, Roma 1974 5s.

2) Razões de cunho eclesiológico

Sendo qualquer sacramento a auto-realização da Igreja como sinal da salvação para a humanidade, concretizada num determinado momento da vida do indivíduo, necessariamente qualquer dificuldade com relação à Igreja torna-se também um obstáculo à compreensão e práxis sacramental. De um modo geral podemos dizer que a experiência sociológica e religiosa de Igreja, por parte do homem moderno, não corresponde mais à experiência pressuposta pela teoria e pela prática do procedimento penitencial tradicional. Este baseia-se numa concepção autoritária, jurídica e paternalista de Igreja, gerada a partir de uma situação histórica bem determinada⁽⁹⁾ e que repercutiu na reflexão teológica daquele tempo sobre o sacramento da penitência. Esta concepção eclesiológica, relativizada pelo Vaticano II (LG 9-19) e rejeitada pelos católicos com certa formação cultural, mais encobre do que revela o verdadeiro sentido da mediação eclesial no perdão. Além disso esta mediação só pode ser compreendida por aqueles que tiveram uma autêntica **experiência** da Igreja como comunidade, para os quais os elos cristãos de solidariedade, de fraternidade e de responsabilidade mútua foram uma realidade em suas vidas, e para os quais portanto torna-se óbvio como seu pecado, seu contratestemunho, não diz respeito apenas a Deus, mas afeta os outros membros da comunidade; só assim pode ser aceito que o perdão de Deus signifique também reconciliação com a Igreja, e que esta última possa e deva intervir em sua conversão, através de seus membros e sobretudo através de sua cabeça, o sacerdote⁽¹⁰⁾. Assim se explica, entre outras razões, por que nas comunidades eclesiais de base haja menor resistência à prática sacramental do que nas enormes paróquias das grandes cidades.

3) Razões provenientes do próprio sacramento

Fundamento de todas elas é o questionamento atual que sofre a concepção e a práxis deste sacramento, tal como é entendida pelo comum dos católicos. No fundo está uma compreensão um tanto quanto mágica do rito (sobretudo da absolvição) com forte acentuação (na prática) da confissão dos pecados. Este questionamento deve-se a variadas causas. Primeiramente pelo hiato entre as listas tradicionais de pecados e a experiência pessoal de pecado (e de culpa), do qual já falamos. Depois pela eficácia duvidosa ou nula da

(9) H. Vorgrimler, o.c. 154s.

(10) Z. Alszeghy, a.c. 8s.

prática tradicional para uma autêntica metanoia, já que o sacramento é visto principalmente como condição prévia à comunhão ou como um meio de segurança(?) para o fiel, mais preocupado com a integridade de sua confissão do que com uma autêntica mudança de vida; nos dias de hoje o que se revela ineficiente é simplesmente deixado de lado. Acrescente-se a isso o modo, por vezes, mecânico, impessoal e formalista com que se administra este sacramento, sobretudo em regiões carentes de clero, impedindo, por falta de tempo, que o sacerdote possa desempenhar como deve o seu papel; daqui se entende que, para muitos, as celebrações comunitárias revelam melhor o sentido deste sacramento e tenham mesmo maior eficácia em sua conversão. Isto porque, apesar das afirmações repetidas dos teólogos e do magistério eclesiástico, o formalismo da práxis tradicional relativizou, de fato, a importância da contrição. Para agravar esta situação, a satisfação viu-se fortemente desvalorizada e reduzida a um elemento simbólico, sem conexão com a vida concreta do penitente; sabemos que a práxis era outra nos primeiros séculos da Igreja e que tal redução deveu-se a fatores históricos bem determinados(11), infelizmente assumidos pelas gerações posteriores, privando a conversão de expressões concretas que a amadurecessem e a manifestassem em sua verdade. Ligada também com a concepção mágica está a busca do sacramento como fonte de paz psicológica: cumprido o rito, visto como penoso e humilhante, recobra o penitente a paz perdida, sem se perguntar muito sobre uma mudança real de vida, certo de que o perdão de Deus lhe foi concedido pelo mérito de sua submissão às exigências do rito. Não podemos deixar de mencionar, finalmente, a experiência negativa de muitos fiéis com confessores carentes de qualidades humanas, ou erradamente formados sobre o seu papel de juiz, responsáveis também pela atual deserção deste sacramento(12).

II – O que pode de fato ser mudado?

A discussão teológica atual concentra-se, o que não deixa de ser lamentável, quase toda ela em torno da celebração penitencial com confissão genérica e absolvição coletiva. De fato, o crescente sucesso desta modalidade de celebração, depois da publicação do Novo Rito, como se pode comprovar em vários países, fomentou o

(11) M. de França Miranda, *Sacramento da Penitência*, S. Paulo 1980 2ª ed. 25-32.

(12) Sobre as dificuldades da prática tradicional, ver Ramos-Regidor, *Il Sacramento della Penitenza*, Torino 1974 3ª ed. 38-40.

debate sobre a exigência posterior de uma confissão específica dos pecados, afirmada nos documentos eclesiais(13), mas não muito executada, sobretudo nas regiões mais carentes de clero. Depois que as reflexões teológicas sobre a dimensão eclesial dos sacramentos(14) foram assumidas pelo Vaticano II (LG 11), depois de tudo o que se escreveu sobre a dimensão comunitária do pecado(15) e portanto da penitência, depois da recomendação do Concílio a favor da elaboração comunitária dos ritos sacramentais (SC 27), não deixa de causar estranheza a afirmação categórica do Novo Rito: "A íntegra confissão individual e a absolvição continuam sendo a única forma ordinária de reconciliação dos fiéis com Deus e a Igreja, a não ser que uma impossibilidade física ou moral dispense desta confissão"(16). O Novo Rito apenas repete o que já viera estabelecido nas "Normas Pastorais" que, por sua vez, apoiam-se no Concílio de Trento. Deste modo tornaram-se os textos deste Concílio, relativos ao sacramento da penitência, objeto de muitas investigações e estudos por parte dos teólogos. Com isto a interpretação correta dos mesmos aparece como fundamental para uma renovação deste sacramento. Antes de a abordarmos contudo, veremos algumas conclusões mais gerais de hermenêutica, aceitas pela maioria dos estudiosos, mencionando no final desta parte dois dados históricos (absolvições gerais e práxis penitencial da Igreja Oriental), invocados na discussão, para concluir com a opção teológica presente no Novo Rito.

1) Hermenêutica geral dos textos

Embora a doutrina tridentina tenha tido uma recepção tranquila até anos atrás, temos hoje que reestudá-la não só pelo questionamento feito à teologia pela hermenêutica moderna, mas também devido a um fato histórico: só ultimamente foram publicadas as atas dos debates e dos votos dos teólogos e dos bispos (período de Trento: 1961; de Bolonha: 1950 e 1972), embora os decretos tivessem sido aprovados em 1551! Temia-se que tal material pudesse interferir na disputa entre Bañez e Molina, ou dar argumentos aos que atacavam a validade e a aplicação do Concílio. Daí ter faltado, por séculos, uma avaliação adequada dos cânones e dos decretos, tendo estes

(13) Normas pastorais sobre a absolvição sacramental concedida de forma geral, SEDOC 1972 173-178; Novo Rito da Penitência, Introdução 31-34.

(14) K. Rahner, Kirche und Sakramente, Freiburg 1960.

(15) R. Blomme, o.c. 66-83.

(16) Introdução 31.

se imposto mais em sua letra que em seu espírito(17). Com a publicação das atas chega-se primeiramente a uma conclusão deveras importante: os capítulos (doutrina) e os cânones revestem-se de uma qualificação teológica diversa; os primeiros procuravam simplesmente expor a doutrina católica sobre o sacramento, que permitisse a pastores e leigos uma compreensão da fé católica neste particular, diante da confusão reinante naqueles dias, gerada pelas exposições dos reformadores; já os cânones limitavam-se a condenar sinteticamente as proposições falsas dos protestantes, afirmando conteúdos essenciais à fé católica. Deste modo o peso maior, do ponto de vista dogmático, está nos cânones; os capítulos têm valor secundário, enquanto ajudam a esclarecer os próprios cânones(18). Também tem seu significado, para uma interpretação objetiva das afirmações tridentinas, examinar o contexto (*Sitz im Leben*) onde elas nasceram. Este é marcado por uma visão estática do mundo, que fazia aquela geração ver como vontade divina não só a Escritura, mas as instituições que dela se originaram; assim tudo o que fosse requerido num período particular da história para a salvação do homem era, por isso, objeto da lei divina; assim a confissão integral não era para ela um requisito meramente eclesiástico(19). O contexto tridentino é também ininteligível se deixamos de lado a polêmica com a reforma. Daí podermos já concluir que os cânones devem ser interpretados a partir das afirmações protestantes, que não pretendem exaurir a doutrina sobre o sacramento da penitência e muito menos responder a uma problemática futura, como a que hoje se coloca.

Outra conclusão significativa alcançada pela teologia, com base nos estudos de Lang, Fransen e outros, diz respeito ao sentido corrente, nos dias do Concílio de Trento, dos termos "fides", "haeresis" e "jus divinum". Diverso da acepção posterior, tal como aparece no Vaticano I, tinha uma extensão mais vasta, já que para os bispos daquele tempo caía sob a vontade divina tudo o que fosse exigido para a salvação num período particular da história, conforme já vimos. Assim, por exemplo, a expressão "direito divino" abar-

(17) A. Amato, *Il Concilio di Trento: punto di arrivo e di partenza per il sacramento della penitenza*, em: *Valore e Attualità del Sacramento della Penitenza* 48s.

(18) H. Jedin, *La nécessité de la confession privée selon le Concile de Trente*, *La Maison-Dieu* nº 104 (1970) 111s; A. Amato, a.c. 51; Vorgrimler, o.c. 172.

(19) Carl Peter, *A confissão integral e o concílio de Trento*, *Concilium* 8 (1971) 82-87.

ca quatro significados diferentes, somente aparecendo o sentido visado, depois de uma análise minuciosa de todo o contexto. Direito divino refere-se portanto seja ao que se encontra nas Escrituras, seja às conclusões deduzidas das Escrituras, seja aos usos eclesiásticos que remontam aos apóstolos, seja ao que foi decidido pelos Concílios Gerais(20); conseqüentemente também a expressão "anathema sit" (seja excomungado) indica não só heresia como ainda delitos disciplinares, devendo o sentido exato ser examinado em cada caso(21).

2) Os textos em questão

A) Cânon 6: "Se alguém negar que a confissão sacramental foi instituída e é necessária para a salvação por direito divino, ou disser que o modo de confessar em segredo, só ao sacerdote, que a Igreja desde o princípio sempre observou e ainda observa, é alheio à instituição de Cristo e não passa de invenção humana, seja excomungado" (DS 1706).

Este cânon vai dirigido contra Lutero, que reconhecia apenas a confissão pública como de direito divino, sendo a confissão oculta uma invenção do Concílio Lateranense IV, contra Calvino, que dizia ser a confissão oculta desconhecida antes deste Concílio(22) e contra certa problemática presente nos séculos anteriores à época de Trento que, por razões históricas conhecidas, propugnavam a confissão sacramental a leigos(23). Há unanimidade entre os estudiosos a respeito da qualificação teológica deste cânon; em sua primeira parte é de direito divino em sentido estrito (conclusões deduzidas da Escritura) enquanto a confissão sacramental é necessária para o poder de ligar e desligar; basicamente Trento afirma que a Igreja nem deu origem à confissão, nem pode abolí-la completamente; logo é definição dogmática. Já em sua segunda parte ("ou disser...") é de direito divino num sentido lato; a linguagem é indireta, afirmando não ser invenção meramente humana a confissão secreta; quem a rejeita exprime uma opinião maligna, falsa e errônea, mas não herética(24). Contudo não podemos deixar de mencionar certa divergên-

(20) Z. Alszeghy-M. Flick, *La dottrina tridentina sulla necessità della confessione*, em: *Magistero e Morale. Principi teoretici di ermeneutica e lettura ermeneutica di documenti magisteriali*, Bologna 1970 144.

(21) Vorgrimler, o.c. 172.

(22) Ibid. 177.

(23) K. Rahner, art. "Laienbeichte", *LThK* VI 741s.

(24) Vorgrimler, o.c. 179; A. Amato, a.c. 55s; Alszeghy-Flick, a.c. 146s.

cia na compreensão do termo "confissão sacramental", presente na primeira parte do cânon e de grande importância para a problemática atual em torno da confissão genérica. A maioria dos comentadores entende esta expressão como uma confissão **específica** em geral, seja ela pública ou privada; já A. Amato e J. Lécuyer a vêem como uma confissão em geral, seja ela pública ou privada, genérica ou específica, individual ou comunitária(25); o leitor pode bem perceber o alcance deste interpretação.

B) Cânon 7: "Se alguém disser que no sacramento da Penitência não é necessário, por direito divino, para a remissão dos pecados, confessar todos os pecados mortais de que houver lembrança, feito o devido e diligente exame, e ainda os ocultos e os que são contra os dois últimos preceitos do decálogo, bem como as circunstâncias que mudam a espécie do pecado, mas que tal confissão só tem a utilidade de instruir e consolar o penitente, e que antigamente só se observava para se impor a penitência canônica, ou disser que aqueles que procuram confessar todos os pecados não querem deixar nada à divina misericórdia, para que esta o perdoe, ou finalmente que não é lícito confessar pecados veniais, seja excomungado" (DS 1707).

O cânon visa diretamente os ataques de Lutero contra as determinações do Concílio Lateranense IV (DS 812). Já que a integridade é exigência intrínseca da confissão específica, a qualificação teológica vai depender de como se interpreta a confissão em geral do cânon precedente. Deste modo não há acordo neste particular entre os teólogos. Em geral se defende aqui uma definição dogmática(26); já Heggen e Curran limitam esta qualificação apenas para a confissão auricular(27), enquanto A. Amato e J. Lécuyer afirmam

(25) A. Amato, a.c. 56; J. Lécuyer, *La confession sacramentelle au concile de Trente*, La Maison-Dieu n° 134 (1978) 82.

(26) Alszeghy, Peter, Becker, Duval; ver a bibliografia em Ramos-Regidor, o.c. 221; segundo Chr. Schütz, *Dogmatische Anmerkungen zu Bussakrament und gemeindlicher Sündenvergebung* (Theologisch-praktische Quartalschrift 129 (1981) 212) Vorgrimler não mais estaria neste grupo, qualificando a integridade exigida como norma eclesiástica (H. Vorgrimler, *Bussgericht und Einzelbekenntnis*, TGA 21 (1978) 76-84, citado por Schütz). Neste grupo estão ainda: Rahner, Kasper e Scheffczyk, segundo Vorgrimler, *Mysterium Salutis V*, Einsiedeln 1976 426 nota 116.

(27) Ramos-Regidor, o.c. 221.

não ser claro tratar-se de uma definição dogmática(28); ainda alguns teólogos julgam o cânon uma decisão disciplinar passível de mudança(29). Naturalmente, conforme a posição de cada um, a celebração comunitária com confissão genérica será ou não valorizada como uma modalidade **autônoma** do sacramento da penitência.

C) Cânon 9: "Se alguém disser que a absolvição sacramental do sacerdote não é ato judicial, mas mera pronúncia e declaração de que estão perdoados os pecados ao que se confessa, contanto que este apenas creia que está absolvido, ainda que o sacerdote não absolva seriamente, mas por brincadeira, ou disser que não se requer a confissão do penitente para que o sacerdote o possa absolver, seja excomungado" (DS 1709).

Afirmação dirigida contra Malanchton, que negava o caráter judicial da absolvição, e contra enunciados de Lutero, sintetizados no resto do cânon(30). Este é considerado como de direito divino em sentido estrito, enquanto defende uma eficacidade por parte da absolvição. Discute-se o sentido exato da expressão "ato judicial": alguns o vêem como que com o mesmo significado que hoje lhe damos(31); outros, e esta opinião vai se impondo, afirmam não corresponder a expressão daquele tempo ao que em nossos dias se entende por ato judicial. De fato, naquela época, ato judicial valia não somente para a ordem jurídica (sentença aplicando a lei a um culpado), mas também para a ordem administrativa (concessão de um benefício por indulto); a idéia do poder judiciário, distinta do poder legislativo e administrativo, é produto mais recente do iluminismo (32). Assim pode-se entender este termo como poder de agraciar,

(28) A. Amato, a.c. 57s; Lécuyer, a.c. 79; ver o ataque recente feito à tese de Amato por A. Duval, *Le "droit divin" de l'intégrité de la confession selon le canon 7 "De Poenitentia" du Concile de Trente. Examen de l'interprétation du P. A. Amato*, RSPTh 63 (1979) 549-560.

(29) B. Häring, Nikolasch, Winklhofer, citados por Vorgrimler, o.c. 426 nota 116.

(30) Vorgrimler, *Handbuch der Dogmengeschichte* IV 182s.

(31) J. Ternus, *Die sakramentale Lossprechung als richterlicher Akt*, ZKTh 71 (1949) 214-230; Vorgrimler, o.c. 183s.

(32) K. Mörsdorf, *Der hoheitliche Charakter des sakramentalen Lossprechung*, ThQ 57 (1948) 335-348; Gil de las Heras, *Carácter judicial de la absolución sacramental según el Concilio de Trento*, *Burgense* 3 (1962) 117-175. Buscando uma interpretação que conciliasse a de Ternus com a de Mörsdorf, O. Semmelroth, *Das Bussakrament als Gericht*, *Scholastik* 37 (1962) 530-549.

preenchidas as condições exigidas, com conhecimento de causa; correspondentemente aparece o que visava o Concílio com esta expressão: a absolvição é um ato eficaz (não simples anúncio do evangelho), um ato de autoridade (e não qualquer um que realizasse o anúncio) e um ato não arbitrário (requeria a confissão íntegra negada pelos protestantes)(33); daí, devido à confusão (ato repressivo?) que pode trazer esta expressão, seria melhor deixá-la de lado, e dizer simplesmente que a absolvição sacerdotal é o ato pelo qual o presidente da comunidade salvífica torna um batizado novamente participante da vida comunitária(34).

3) Observações complementares

A) Não podemos deixar de mencionar dois dados históricos, que não deixam de ter certa influência na interpretação dos textos tridentinos. Entre os séculos VIII e XII, com variada frequência, aparecem na praxis penitencial da Igreja as absolvições gerais, dadas em certas ocasiões (dias festivos, antes da morte, antes de uma batalha, na quarta-feira de cinzas ou na quinta-feira santa) a determinadas coletividades. Não há ainda um consenso entre os historiadores do dogma a respeito da sacramentalidade de tais absolvições; embora fossem dela excluídos os pecados públicos que exigiam a penitência canônica, julgando-se que se dava nelas o perdão de pecados graves ocultos e de pecados leves, devemos ter presente que, nesta época, a função do ministro era mais de **declarar** eclesialmente perdoados os pecados já remitidos pela contrição. Assim que se começa a desenvolver, pela metade do século XII, uma teologia do sacramento, estas absolvições gerais tornam-se menos freqüentes(35).

Outro fato histórico digno de nota, e que nos permite uma conclusão mais segura, diz respeito à praxis penitencial da Igreja Oriental. Os estudos de L. Ligier não deixam dúvidas quanto à existência de confissões genéricas com absolvição coletiva no interior da celebração eucarística, e sobretudo quanto à sacramentalidade de

(33) A. Amato, a.c. 58s; Lécuyer, a.c. 81-83; Alszeqhy-Flick, a.c. 134-143.

(34) Alszeqhy-Flick, *Il Sacramento della Riconciliazione*, Torino 1976 79; outros argumentos a favor desta interpretação, França Miranda o.c. 46s.

(35) L. Vencser, *Bewertung der Generalabsolution im Lichte der Bussgeschichte*, em: *In libertatem vocati estis. Miscellanea B. Häring*, Roma 1977 469-482; A. Eppacher, *Die Generalabsolution. Ihre Geschichte (9-14 Jhdt) und die gegenwärtige Problematik im Zusammenhang mit den gemeinsamen Bussfeiern*, ZKTh 90 (1968) 296-308; 385-421.

tais ritos(36). Mesmo que sejam excluídos dos mesmos os pecadores que tenham infringido a tráfade tradicional (apostasia, homicídio, adultério), os restantes pecados eram aí perdoados(37). Este dado tem sua importância dogmática, já que tais ritos perduram até hoje e o Concílio Vaticano II permite, em determinadas situações, que católicos deles participem (OE 27).

B) Depois de tudo o que vimos, se voltamos os olhos para o Novo Rito de Penitência, constatamos facilmente que, apesar de serem oferecidas três modalidades diversas de celebração penitencial, de fato, apenas uma é considerada realmente autônoma, a saber, a confissão individual. Trata-se de uma opção clara, feita pelos autores do documento. Já ressaltamos anteriormente a importância do contato pessoal do penitente com o sacerdote em vista de um perdão que seja, de fato, eficaz(38) e compreendemos a preocupação da Igreja em não querer deixar desaparecer esta modalidade penitencial, que tantos frutos já deu no passado. Isto explica talvez por que, ao contrário da recomendação conciliar (SC 15), o rito privado ocupe o lugar central e não o rito comunitário; este é assumido, não devido a uma convicção de fé (dimensão comunitária do pecado e do perdão), mas a motivos de força maior(39), que pospõe simplesmente para mais tarde a confissão específica, assim como a satisfação, que anteriormente precedia a absolvição, viu-se colocada, por razões práticas, depois dela no início da Idade Média(40). Mesmo reconhecendo a riqueza teológico-litúrgica do Novo Rito(41), não se pode deixar de notar nele uma certa tensão provocada pela

-
- (36) L. Ligier, *Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient*, La Maison-Dieu n° 90 (1967) 155-188; do mesmo autor, *Le sacrement de pénitence selon la tradition orientale*, NRT 89 (1967) 940-967.
- (37) Ver ainda F. Nikolasch, *A liturgia da penitência nas Igrejas do Oriente*. Sua importância, *Concilium* 7 (1917) 53-61.
- (38) França Miranda, o. c. 70.
- (39) E. Ruffini, *Teologia della Penitenza e Nuovo Rito della Penitenza Sacramento*, em: *La Penitenza*, Torino 1976 180-183.
- (40) Alszeghy-Flick, *La dottrina tridentina...* 189; P. M. Gy, *Le sacrement de pénitence d'après le rituel romain de la Pénitence de 1974*, La Maison-Dieu n° 139 (1979) 133s.
- (41) A. Carideo, *Analisi teologica e celebrativa del Nuovo "Ordo Paenitentiae"*, em: *La Penitenza* 187-221.

justaposição de duas teologias, de Trento e do Vaticano II(42), que indicam o carácter transitório do mesmo. Vivemos um tempo de crise e portanto de mudança, que não se dá pela primeira vez na história deste sacramento, daí compreendermos bem a prudência milenar da Igreja ao emanar um documento como o Novo Rito. Mesmo que, teologicamente, não se veja dificuldade para outras modalidades penitenciais, e esta tendência parece ir se intensificando nos últimos anos(43), a história deste sacramento nos ensina que a mudança vai se operar a partir da própria práxis; impor-se-á a modalidade que melhor ajude os cristãos a chegar a uma verdadeira conversão e a obter, de fato, o perdão de Deus e a volta plena à comunidade eclesial. Por isso mesmo faz-se mister uma reflexão sistemática que revele o sentido profundo deste sacramento e oriente a sua pastoral; acreditamos mesmo que uma tal reflexão vá até diminuir o alcance desta discussão em torno do Concílio de Trento e do Novo Rito; ela constituirá a última parte deste estudo.

III – Reflexão teológica sobre a reconciliação

A reconciliação é uma realidade complexa, já que implica sem mais o que a fé cristã chama de salvação; por outro lado ela se dá, para o batizado, no interior da comunidade eclesial, e está, na economia salvífica querida por Deus, ligada a um sacramento(44). Todas estas características devem ser levadas a sério e ser integradas na práxis penitencial da Igreja, sob o risco de deformarmos, como já se deu, a compreensão do perdão de Deus, revelado na vida e nas palavras de Jesus Cristo. Procuraremos portanto, gradualmente, chegar a uma compreensão adequada da reconciliação partindo respectivamente da antropologia teológica (salvação para o homem), da eclesiologia (vivendo numa comunidade salvífica) e da sacramentologia (expressa no sacramento). Concluiremos esta parte com algumas consequências para a pastoral.

-
- (42) P. Jounel, *La liturgie de la réconciliation*, La Maison-Dieu nº 117 (1974) 7-10; observe-se que Jounel foi um dos colaboradores do Novo Rito.
- (43) H. Jedin, com toda a autoridade que possuía com relação ao Concílio de Trento, não teme em afirmar: "Le concile de Trente n'a condamné nulle part, en paroles expresses et explicites, la thèse selon laquelle l'absolution peut être donnée de façon globale à la suite d'une confession générale de culpabilité; car cette thèse n'a été soutenue par aucun des réformateurs" (a.c. 114).
- (44) Y. Congar, *Points d'appui doctrinaux pour une pastorale de la pénitence*, La Maison-Dieu nº 104 (1970) 76-81.

1) O que significa para o homem reconciliar-se com Deus

Mais exato seria dizer: o que significa para o homem deixar-se reconciliar com Deus, pois a iniciativa da reconciliação cabe totalmente a Deus (2 Cor 5, 18; Ef 2, 16; Col 1, 20,22), que a realiza independentemente da disposição do homem, por puro amor (Rom 5, 10); ela supõe a situação trágica da humanidade, dividida e dominada pelo pecado, incapaz de mudá-la (Rom 3, 23s). A reconciliação realizada e proclamada por Cristo só se torna contudo uma realidade no homem, quando este livremente a acolhe, tendo ouvido a mensagem evangélica, transformando-se num homem novo (Ef 2, 14-16); daí a importância dada pelo apóstolo ao "ministério da reconciliação" e o apelo suplicante à liberdade de seus contemporâneos: "deixai-vos reconciliar com Deus" (2 Cor 5, 18-20). Mesmo que os exegetas proibam uma equiparação pura e simples entre reconciliação, redenção e salvação(45), não há dúvida que todas elas referem-se à mesma realidade, ainda que exprimindo-a com acentuações diversas. Assim parece-nos permitido falar, daqui em diante, de como pode o homem acolher a salvação, que Deus lhe oferece em Jesus Cristo. Dissemos "oferece", pois embora ela seja uma realidade (salvação objetiva, como ensina a teologia), o homem só se torna dela participante no momento que a acolhe (salvação subjetiva); aliás isto aparece claramente no texto clássico de S. Paulo (2 Cor 5, 18-20). Para este o acolhimento da salvação se dá gratuitamente através da fé (Rom 3, 28; Gál 2, 16) que exprime, em sua polêmica com os fariseus, a incapacidade radical do homem para uma auto-salvação(46). Esta fé contudo não é um assentimento intelectual a verdades reveladas, mas implica uma atitude básica da parte do homem, que passa a fundamentar sua vida em Deus, deixar que ele dela disponha, a orientá-la para a sua vontade, numa palavra, a entregar realmente a Deus a própria existência. Esta orientação profunda, este projeto de vida, consiste na atitude religiosa fundamental, comprometendo a totalidade da pessoa humana na entrega de si a Deus, e recebendo outras denominações no NT como metanoia (sinóticos) ou amor (S. João). Ela se constitui não tanto por bons propósitos (1 Jo 3, 17s), mas por opções concretas, que a tornam

(45) A. Vögtle, art. "Versöhnung", LThK X 734-736.

(46) As reflexões seguintes encontram-se mais desenvolvidas e fundamentadas em nosso livro: *Libertados para a práxis da justiça*, S. Paulo 1980; omitiremos, pelos limites que quisemos dar a esta reflexão, o papel central da pessoa de Jesus Cristo, sua práxis e suas palavras, bastante acentuadas pelas cristologias atuais.

uma **realidade** e a manifestam (Mt 7, 21), como muito bem sintetiza S. João: "se me amais, observai os meus mandamentos" (Jo 14, 15). É através dos atos que se constitui a atividade salvífica. Para o pecador que busca a reconciliação oferecida em Cristo isto implica todo um processo de conversão, amadurecido pelas opções livres, que o fazem deixar uma atitude fundamental egoísta por outra, caracterizada pela caridade. Esta mudança por parte do pecador, desenvolvida no tempo, é central para que o perdão de Deus de fato o alcance. Diante dela qualquer outro elemento da práxis penitencial é secundário, inclusive o próprio sacramento.

Por outro lado, sendo Deus transcendente, ensina-nos a fé cristã que o encontramos em nossos semelhantes: o amor a Deus só se demonstra **real** no amor ao próximo (Mt 22, 39s; 25, 34-46; 1 Jo 4, 20), sendo esta mediação indispensável para a nossa salvação. E numa sociedade injustamente estruturada, não em função do homem, mas do lucro, as maiorias oprimidas, o pobre que nada tem a nos oferecer a não ser o fato de ser homem, passa a ser o critério de autenticidade e do desinteresse do nosso amor(47). O documento de Puebla é taxativo a este respeito: "o Evangelho nos deve ensinar que, ante as realidades que vivemos, não é possível hoje na América Latina amar verdadeiramente ao irmão, e portanto a Deus, sem comprometer-se, em nível pessoal e em muitos casos até em nível de estruturas, com o serviço e a promoção dos grupos humanos e estratos sociais mais carentes e humilhados, com todas as conseqüências no plano dessas realidades temporais" (327). Esta conclusão é importante para o nosso tema, pois a luta pela justiça e os conflitos dela provenientes, passam a ser mediação do amor fraterno; assim a reconciliação com Deus e com os irmãos não pode escamotear os motivos objetivos e evangélicos de tensão e de conflito, em nome de uma paz sem fundamento(48) ou de uma reconciliação fictícia sem respaldo da realidade(49). Denunciando as causas da opressão a Igreja assume como deve o "ministério da reconciliação", convidando os que usufruem desta situação e podem transformá-la, a uma verdadeira conversão, sem a qual não haverá uma reconciliação autêntica. Este ponto não poderá ser omitido numa pastoral penitencial que se queira fiel à mensagem neotestamentária.

(47) F. Taborda, Instituições de Teologia e Pluralismo Cultural, REB 38 (1978) 730.

(48) J. L. Segundo, Conversão e reconciliação na perspectiva da moderna teologia da libertação, Perspectiva Teológica 7 (1975) 175; J. B. Libânio, Pastoral numa sociedade de conflitos, Petrópolis 1982.

(49) Jean Remy, a.c. 15-19.

2) A reconciliação na comunidade eclesial

Ja foi mencionado como a concepção eclesiológica de uma época repercute direta e decisivamente na compreensão teológica dos sacramentos(50). Ninguém, que tenha estudado a história do sacramento da penitência, deixará de reconhecer na assim chamada "confissão auricular" uma expressão empobrecida da dimensão eclesial deste sacramento(51), condicionada por uma concepção autoritária de Igreja e pela teologia escolástica que a fundamentava(52). Quando o Concílio Vaticano II concebe a Igreja como povo de Deus (LG 9), mesmo reafirmando o papel peculiar que compete à hierarquia, é necessário que tenhamos coragem de tirar as conseqüências deste consenso universal na fé para a noção de reconciliação e para o sacramento da penitência. Se **toda** a Igreja é "instrumento da redenção universal" (LG 9), então compete a todo o povo de Deus ser mediador da reconciliação(53), e tal atribuição não é exclusiva dos sacerdotes ordenados, mesmo que estes tenham um papel que lhes é próprio, como cabeças da comunidade(54). Esta verdade que foi uma realidade vivida na época patrística(55), aparece em toda a sua importância pastoral pelo papel peculiar que desempenham os leigos em despertar, animar e apoiar uma conversão, por estarem mais próximos do pecador como cônjuges, pais, filhos, amigos ou companheiros de trabalho. Eles exercem o seu sacerdócio comum através da oração, da Palavra de Deus, da admoestação, da correção fraterna, do exemplo, da caridade, na família ou num movimento de Igreja. Devido ao significado insubstituível da conversão em ordem ao perdão de Deus, mesmo no sacramento, como veremos mais adiante, aparece a seriedade da mediação salvífica do povo de Deus, que deveria portanto ser mais valorizada pela catequese.

Outro elemento da práxis penitencial antiga que deveríamos recuperar diz respeito às expressões penitenciais não sacramentais. Se temos claro que ser cristão significa viver a atitude fundamental

(50) B. Poschmann, *Pénitence et Onction des malades*, Paris 1966 12s.

(51) K. Rahner, *Vergessene Wahrheiten über das Bussakrament*, *Schriften zur Theologie* II 143-183; *Id.*, *Das Sakrament der Busse als Wiederver-söhnung mit der Kirche*, *Schriften z. Theol.* VIII 469-471.

(52) Vorgrimler, o.c. 154s.

(53) Mais desenvolvido em nosso livro *Sacramento da Penitência* 41-43.

(54) W. Kasper, *Novos acentos na compreensão dogmática do ministério sacerdotal*, *Concilium* 5 (1969) 21-33.

(55) Poschmann, o.c. 63-73; Vorgrimler, o.c. 67-77.

de Cristo, a qual é a prática constante da caridade fraterna(56) e cuja expressão em nossos dias é a práxis pela justiça(57), então temos que reconhecer ser a conversão, não algo esporádico em nossa vida, mas uma exigência permanente, o outro lado de uma fé realmente vivida(58). Esta atitude de metanoia deve ter suas expressões de cada dia valorizadas pela ação pastoral da Igreja: escuta da Palavra de Deus, oração, obras de misericórdia, perdão fraterno, exercício da caridade, sofrimentos aceitos, luta pela justiça e suas consequências, honestidade profissional, situações de pobreza e insegurança, condições desumanas de vida, confissões a leigos, celebrações penitenciais comunitárias, etc.(59). É toda a Igreja que é santa e pecadora(60), que deve sempre se purificar (LG 8), exprimindo diversamente a sua metanoia e não reduzindo-a somente à expressão sacramental.

3) A expressão sacramental da reconciliação

Somente neste contexto mais vasto de uma vida marcada pela práxis do amor e da justiça, de valor insubstituível em ordem à salvação, e das multiformes expressões penitenciais da mesma, podemos entender corretamente o que significa o sacramento da penitência. Como todo sacramento ele é expressão de uma vida entregue a Deus e aos irmãos (sinal da graça), expressão unívoca, celebração gratuita sem cunho funcional como poderiam ser outras visibilizações da atitude cristã; expressão eclesial como as outras, mas sui generis, pois aqui a Igreja investe a sua própria realidade, reconhecendo nestes sete sinais salvíficos atualizações qualificadas do "sacramento para a salvação do mundo"; qualificadas porque, devido à fidelidade de Deus (2 Cor 1, 19), nem o sacramento-fundamental, nem suas sete auto-realizações, poderão um dia serem esvaziadas, abandonadas por Deus(61). Expressão qualificada portanto do ho-

(56) H. Schürmann, *Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen*, em: *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975 9-39.

(57) F. Taborda, *Fé cristã e Práxis histórica*, REB 41 (1981) 250-278.

(58) W. Trilling, *Metanoia als Grundforderung der neutestamentlichen Lebenslehre*, em: *Einübung des Glaubens*, Würzburg 1965 178-190.

(59) Paulo VI, *Const. Apost. Paenitemini*, Petrópolis 1969 nº 23-27; Vorgrimler, *Mysterium Salutis V* 368-371; W. Kasper, *Confissão sem confessorário?*, *Concilium* 3 (1967) 32-41.

(60) K. Rahner, *O pecado na Igreja*, em: *A Igreja do Vaticano II*, Petrópolis 1965 453-469.

(61) K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Einsiedeln 1960.

mem respondendo com a vida ao amor de Deus, único culto autenticamente cristão (Rom 12, 1), testemunho da força e da fecundidade do amor de Deus, que interpela e capacita o homem a responder (sinais eficazes da graça). Além disso uma participação sacramental consciente intensifica e aprofunda a vida cristã, pois nela se dá uma renovação desta mesma vida (graça sacramental)(62); como realidade visível e social constrói a Igreja, pois aí os cristãos aparecem inequivocamente como tais; como celebração de uma vida comprometida com os irmãos desperta a comunidade para suas responsabilidades numa sociedade injusta (Puebla 902). Assim são todos os sacramentos sinais da atitude cristã; eles se distinguem somente pelo sentido que têm nos diferentes momentos da vida humana e eclesial. Confundí-los com ritos mágicos, que nos garantissem automaticamente a graça, é não só interpretá-los a partir da superstição religiosa, como também pretender um caminho para a salvação que dispensasse o compromisso com os homens e a história, pretensão inadmissível para o cristianismo(63). Infelizmente, em nosso país, por diversas razões (teologia dominante, clero escasso, língua latina, etc.) esta mentalidade penetrou bastante no povo, reforçada por uma pastoral predominantemente sacramentalista.

O sacramento deve ser considerado portanto no contexto da ação pastoral da Igreja, que é de proclamar e ajudar os homens a aceitarem a salvação que nos trouxe Jesus Cristo. Só neste contexto as distorções poderão ser evitadas. O procedimento penitencial da comunidade eclesial já no NT procurava levar o pecador a cair na conta de sua situação (afastamento da comunidade) para estimulá-lo a uma mudança de vida (1 Cor 5, 1-13; 2 Tess 3, 6-15), de tal modo que o perdão de Deus realmente o alcançasse, e para que a sua pertença à comunidade salvífica fosse verdadeira(64). Esta concepção subjaz claramente à práxis penitencial dos primeiros séculos, com a imposição de penitências rigorosas e demoradas.

Ponto fundamental; conseqüentemente, para uma renovação autêntica deste sacramento é proclamar o **lugar central** que nele tem a **conversão**. Só com uma conversão madura torna-se fecunda a celebração do perdão de Deus, recupera o sacramento sua eficacidade própria(65), elimina-se de vez a concepção mágica (e ineficaz) do

(62) K. Rahner, *Piété personnelle et piété sacramentelle*, *Écrits Théologiques* II Paris 1960 113-145.

(63) J. L. Segundo, *Os sacramentos hoje*, S. Paulo 1977.

(64) Mais amplamente em nosso livro 15-23.

(65) C. Duquoc, *Reconciliação real e reconciliação sacramental*, *Concilium* 7 (1971) 20-29.

mesmo. Já que o pecado grave atinge profundamente o homem, constituindo nele uma atitude básica egoísta, a conversão se dará através de um processo que, mediante as opções boas do indivíduo, irá modificando-lhe a orientação profunda de vida, sem a qual rito algum poderá lhe garantir a salvação(66). Em termos pastorais isto acarreta que se deve dar tempo ao amadurecimento da conversão, sem precipitar o gesto de absolvição. Para isso os leigos têm um papel único, como vimos mais atrás, e eles são de fato mediadores do perdão sacramental, já que o perdão de Deus esteve presente durante todo o processo, acionando-o e tornando-se visível no sacramento pela aceitação do homem, eclesialmente expressa(67); é a mesma graça (amor de Deus) que desencadeia, acompanha e é acolhida pelo homem. Toda e qualquer expressão penitencial realizada como se deve, intensifica ou leva à plenitude o desejo de conversão do homem, fortificando-o na caminhada e estimulando-o a opções futuras. A maioria destas expressões não requer a presença do sacerdote, muitas delas são populares (e olhadas mesmo com certa desconfiança por setores da Igreja), mas expressões autênticas do povo simples; num país com notável escassez de clero seria importante permitir que leigos assumissem neste nível o ministério da reconciliação, não só organizando celebrações comunitárias, mas qualquer tipo de expressão penitencial. Esta contribuição do povo de Deus seria facilitada se a Igreja do Brasil estruturasse e orientasse tais expressões.

Depois do que dissemos sobre a conversão compreende-se melhor o sentido e a necessidade da **confissão** específica dos pecados: trata-se, basicamente, de conhecer a real situação do penitente, avaliar (enquanto isto é possível) a seriedade de sua conversão para que o perdão de Deus (absolvição) não seja uma ilusão(68). Finalidade de cunho pastoral portanto, com uma necessidade condicionada, como reconheciam aliás os bispos tridentinos, conhecedores dos casos clássicos que a dispensavam. Fomos contudo educados numa época de confissão hipertrofiada; hoje conhecemos bem as causas

(66) Mais detalhadamente em nosso livro 49-62. Parece-nos insuficiente a definição tridentina da contrição com relação à radicalidade da metanoia evangélica. Esta diferença é patente no próprio Novo Rito (Introd. 6), confirmando a justaposição de duas teologias. Não se pode negar que o arrependimento ficou, freqüentemente, no nível intencional, emocional, sem chegar ao plano efetivo.

(67) P. M. Gay, *Les bases de la pénitence moderne*, em: *Liturgie et Rémission des Péchés*, Roma 1975 122.

(68) Ver o nosso Sacramento da Penitência 70s.

históricas que a geraram(69), e seria bom que corrigíssemos visões distorcidas do passado tendo presente o sentido da integridade formal aí exigida(70), a dificuldade de acesso ao núcleo moral da pessoa humana(71), e que nos informássemos sobre o ensino da teologia atual a respeito do pecado grave(72). No debate em curso sobre a confissão genérica, não percamos de vista que a confissão existe em função da realização da conversão (ou da concessão do perdão); é sob este ponto de vista que se deveria colocar a questão, sem desvalorizar a priori alguma das modalidades alternativas(73).

Finalmente uma breve palavra sobre a **satisfação**, que deveria voltar ao seu sentido original (ações em vista do amadurecimento da conversão), situando-se melhor, teologicamente falando, antes da absolvição. Mesmo que fique onde está, a satisfação não deve ser simbólica e infantil, mas real e adulta, confirmando e fortalecendo a conversão, reparando o próximo prejudicado e atingindo a vida concreta do penitente(74), o que será melhor alcançado num diálogo sincero entre este e o confessor.

Concluindo gostaríamos de chamar a atenção para alguns pontos, que muito ajudariam à Igreja no "serviço da reconciliação"

(69) Poschman, o.c. 122-126.

(70) B. Häring, Shalom: paz. O Sacramento da Reconciliação, S. Paulo 1970 135-163.

(71) Ver o que sobre isso escrevemos em: Libertados para a práxis da justiça 145-151.

(72) A respeito da exigência tridentina escrevem Alszeghy-Flick: "Sarebbe perciò un abuso servirsi dei testi conciliari, per escludere l'opinione, secondo cui si commette un peccato mortale, solamente quando la trasgressione ha una profondità esistenziale tale da impegnare tutta la persona, quando cioè, attraverso l'atto singolo, si muta l'opzione fondamentale". (Magistero e Morale 153).

(73) Reconhecendo o grande valor da confissão específica, não podemos contudo negar o que a práxis atual da celebração comunitária com confissão genérica nos demonstra com relação à conversão pessoal. Ver sobre isso: L. Sabourin, La remission des péchés: Écriture Sainte et pratique ecclésiale, Science et Esprit 32 (1980) 299-315. Notamos por outro lado que a história do protestantismo não se presta para demonstrar serem as celebrações comunitárias responsáveis pelo desaparecimento das confissões individuais, pois a razão principal deste fato não está no modo de conceder o perdão, e sim na concepção do ministério hierárquico entre os reformadores; as justas observações de Cordes devem ser corrigidas neste particular; ver P.J. Cordes, Einzelbeichte und Bussgottesdienst. Zur Diskussion ihrer Gleichwertigkeit, StZ 99 (1974) 17-33.

(74) Novo Rito (Introd. 18; 25).

em favor dos homens. Primeiramente deveria ela proclamar com coragem a necessidade da conversão, e não logo ficar insistindo na prática sacramental; este anúncio se dá numa sociedade estruturalmente injusta, onde o "irmão" são maiorias carentes e oprimidas, devendo ela portanto denunciar o pecado, não tanto nas infrações a normas, mas sobretudo nas omissões, na irresponsabilidade, na passividade diante de tal situação(75). A conversão deve ser real, intrahistórica, fraterna, se de fato quer ser conversão cristã. Outro ponto diz respeito à formação dos confessores; muitos exageros do passado explicam-se por uma falsa compreensão do papel do sacerdote, daí a importância de uma boa formação teológica e humana(76). Em terceiro lugar, devido à falta de padres, poderia a Igreja estimular e valorizar expressões penitenciais não sacramentais, mesmo de cunho popular, e permitir que leigos as assumam, como ministros de reconciliação(77). Seria também muito conveniente a publicação do Novo Rito adaptado à situação de nosso país(78), com temáticas de celebrações comunitárias oportunas e pertinentes, visando a formação da consciência moral dos fiéis e a realização de uma conversão efetiva.

Deste modo vemos que o impasse atual, não desfeito pelo Novo Rito, demonstra-se fecundo pela chance que oferece à Igreja de uma renovação autêntica da metanoia evangélica.

ENDEREÇO DO AUTOR:

Av. S. Francisco, 1645
Cx. P. 5047 - Venda Nova
30.000 - Belo Horizonte, MG

(75) J.B. Metz, *Vergebung der Sünden*, StZ 102 (1977) 119-128.

(76) O Novo Rito acentua bastante a função medicinal e paternal do confessor, contudo, infelizmente, retém a expressão "ofício de juiz" apesar dos sérios estudos mais recentes sobre o seu verdadeiro sentido (Introd. 10).

(77) Como a Igreja já instituiu os ministros-leigos da Palavra e os ministros extraordinários da Eucaristia.

(78) Como aliás recomenda o próprio Novo Rito (Introd. 38).