

L'UOMO MODERNO DI FRONTE AL PECCATO

RITO DELLA CONFESSIONE E CRISI DEL SACRAMENTO

Crisi di sempre e profondi mutamenti in atto

Il *rito* della «confessione» pone subito in evidenza la sua situazione critica. È certamente il luogo in cui la pratica cristiana si impone in maniera indiscutibile e provocatoria. Non è la prima volta che questo sacramento subisce e affronta crisi profonde. Il contributo precedente ne ha illustrato le evoluzioni: la penitenza pubblica, la penitenza tariffata, la confessione auricolare, la confessione di devozione fino ad arrivare alla crisi odierna del sacramento.

Una realtà complessa posta dalla modernità

La celebrazione del sacramento è, originariamente, complessa perché tocca nel cuore il *vangelo* di Gesù e la *coscienza* dell'uomo: l'annuncio del Regno è appello di conversione, l'uomo è chiamato a confessare la fede e insieme il suo peccato.

La *modernità* sollecita una nuova comprensione della *complessità* di sempre del sacramento. *La convinzione di fondo è che sussista un nesso originario tra la complessità storica del sacramento e quella del costume odierno; tra la pluralità delle forme celebrative e le poste in gioco nella pratica pastorale.* In altre parole la condizione dell'uomo moderno ci pone di fronte alla necessità e all'urgenza di ricordare le lezioni della storia, di illuminare i processi mediante i quali oggi si percepisce la colpa, si può nominare e confessare il peccato. Quello che è chiesto alla Chiesa è di celebrare nella verità il rito cristiano, e di ripensare un'azione pastorale complessiva che affronti contemporaneamente le forme celebrative, l'atto liturgico del sacramento e i luoghi della formazione della coscienza morale.

Crisi della confessione e crisi della coscienza

La *tesi* di fondo si può enunciare in questo modo: *la crisi della confessione è indice di quella crisi più generale e complessiva del nostro tempo, che tocca la coscienza stessa dell'uomo e rende incerta la qualità morale del suo agire.*

Illustriamone il percorso: *lo smarrimento della coscienza morale e religiosa dell'uomo è il tratto moderno della crisi del sacramento. La crisi della confessione, viene illuminata in tutta la sua portata se si pongono e si affrontano le dimensioni antropologiche di fondo: coscienza, norma, colpa, peccato e, correlativamente, la fede.* L'affermazione può essere così espressa in altro modo: si deve e si può affrontare positivamente la crisi della confessione, e più radicalmente, della coscienza, se, nell'analisi antropologica, si considera l'intreccio che unisce tra loro: la rimozione della *coscienza* e l'inevidenza della *norma*, il nascondimento della *colpa* e la perdita del senso del *peccato*; fattori questi che, indissociabilmente, documentano l'inevidenza del *vangelo*, il nascondimento di Dio nella cultura e nelle forme di vita del nostro tempo.

1. RIMOZIONE DELLA COSCIENZA

Profili della coscienza e condizione di clandestinità

Partiamo col domandarci per prima cosa: cos'è la coscienza? *La coscienza non è un istinto o una capacità innata; è il giudizio che si produce nella pratica della vita con il quale l'uomo riconosce, nelle sue scelte e nelle sue opere, il bene, a cui dedicarsi come all'anticipazione della promessa che autorizza fin dall'inizio la sua impresa.*

In concreto la coscienza si forma nella pratica della vita, nel «costume» grazie al quale gli uomini rivestono e scambiano la loro umanità. Il costume, i modi di vivere e di comunicare della società in cui viviamo, dovrebbero istruire la nostra coscienza favorendo i fondamentali riferimenti di senso (le parole fondamentali, i *comandamenti*) e gli apprendimenti necessari a condurre una vita umana (le *virtù*).

Oggi, la coscienza dell'uomo appare, invece, “*sola*”, “*senza luogo e senza tempo*” si trova dispersa e smarrita, essa è ritenuta “*cosa privata*”; non è più sorretta dal costume, non trova parola per dirsi nella cultura, spesso ignorata dal dibattito pubblico vive una condizione di clandestinità.

Secolarizzazione della vita e rimozione della coscienza

Come descrivere la crisi della coscienza nella nostra cultura secolarizzata? *La secolarizzazione si caratterizza per questi due aspetti: la complessità e la caduta del rimando religioso.*

Il processo della secolarizzazione rende difficoltosa la rappresentazione sintetica di sé, e del bene; dividendo la vita dell'uomo, in diversi ambiti separati e distanti tra loro, frantuma l'identità personale del soggetto in più appartenenze. La rimozione della coscienza e, insieme, del profilo morale dell'esperienza umana, si produce in forza della *secolarizzazione*, ovvero di quella visione secolare e non più sacrale della vita tipica della modernità. L'uomo non è più aiutato a interpretare la sua vita in un orizzonte religioso.

La separazione tra Dio e noi, tra le forme private e pubbliche è appunto la modalità con cui la cultura di oggi ha elaborato il rapporto con la coscienza sancendo la separazione netta: altro è la coscienza con le sue istanze morali, altro sono i rapporti pubblici, altro è il costume, altro è la dimensione istituzionale giuridica che viaggia su binari e parametri d'altro genere.

L'uomo moderno fa fatica a confessare il peccato, la coscienza dell'uomo moderno non va a confessarsi dalla Chiesa. La sua coscienza si presenta divisa, disorientata e, alla fine, anche *muta*, incapace di dare parola a ciò che profondamente vive. Anche la Chiesa a cui si riferisce, si scopre debole nella sua identità; messa ai margini del vivere sociale non sta più al centro, come unico e comune riferimento per il cammino dell'uomo.

Nascondimento della colpa, nascondimento di Dio

La crisi che attraversa il sacramento della confessione non è da attribuire solo a una perdita della pratica del confessionale. *Il difetto che si evidenzia nella celebrazione del sacramento, non è imputabile, immediatamente, a un difetto della volontà dell'uomo, non è solo difetto del rito, segnala che la fede è “in difetto”; il difetto della fede a sua volta, denuncia, radicalmente e in maniera diffusa, il difetto di senso della vita stessa.*

Così la coscienza si svuota e manca di riferirsi a Dio per trovare senso e dare figura buona alla propria vita. Dio, messo fuori dal gioco della vita, appare assente. L'uomo nemmeno lo cerca nel suo nascondimento e più non lo nomina nelle questioni cruciali dell'esistenza. Il singolo si trova in evidente difficoltà a nominare il peccato, a riconoscere la sua colpa: si sente preda e in ostaggio di un oscuro e diffuso senso di colpa.

2. L'INEVIDENZA DELLA NORMA

Perdita dell'alleanza e affermazione del contratto

La norma ha lo scopo di esprimere l'anticipazione del bene, è la concretizzazione della promessa contenuta nella pratica della vita; in quanto “norma”, regola il patto di alleanza e

stabilisce il legame con gli altri, nell'avventura umana del viaggio . A meno di tanto, il comandamento si oscura, diviene incapace di istruire la strada della vita: l'uomo non è più sorretto nel compito della sua libertà.

Tra coscienza - del bene - e la norma c'è differenza ma non separazione. C'è una differenza da salvaguardare perché «il bene», che si anticipa alla coscienza nella forma della promessa, non coincide immediatamente e materialmente con la norma, tanto meno con la forma esteriore assunta dal comportamento farisaico, il bene è sempre altro; ma neppure c'è separazione: la coscienza del bene, senza la norma, che ne è la concretizzazione della promessa, rimane vaga, indeterminata, vuota. C'è dunque un rapporto strutturale, un rimando simbolico tra costume e coscienza. In altre parole l'uomo può vedere e scegliere il bene per sé se lo intravede e riconosce attraverso le forme del costume, e mai senza quelle; e tuttavia, il bene che a lui si propone, non è mai riducibile, coincidente con le forme stesse del costume con cui si manifesta. Esse sono sempre in qualche modo “incompiute”.

La norma nasce sempre da una relazione con l'altro. Nella cultura secolarizzata della nostra civiltà, nella città moderna, i rapporti umani perdono la natura di *alleanza*, per assumere sempre più quella scadente di *contratto*. La norma appare invidente, diviene impersonale, si riduce solo a una procedura formale; non riuscendo più a dare corpo e parola al patto infragilisce i legami umani. L'alleanza tra gli uomini smarrisce la sua verità, il patto non è più umano, si svilisce a rapporto funzionale e burocratico.

Norma, tradimento del diritto e inaridimento dei legami

La norma, nel nostro tempo, passa unicamente nella forma del diritto. Il comandamento è sentito dal singolo in forme assai implicite. L'uomo fatica a riconoscere, nel comandamento di Dio, la legge che custodisce la promessa buona della vita di fronte alla quale decidere di sé, “*confessarsi*”. La coscienza dubita della verità e sospetta ogni istituzione che voglia proporsi come luogo di mediazione pratica della coscienza. Nell'uomo si alimenta un'inutile ansia, un sentimento di colpa incapace di produrre una conversione.

Tra l'indebolimento della coscienza del singolo e l'indeterminatezza del costume, tra l'inaridimento dei legami e l'invidenza della norma morale c'è, evidentemente, un nesso stretto.

I luoghi della vita e della professione non sono più identificanti per la coscienza. Nessun luogo appare luogo di riconoscimento e di realizzazione della propria identità. L'altro che incontro, poi, non è il “*mio prossimo*” è solo un “*socio*” tra altri a cui si offre una prestazione personale e verso il quale ci si sente legati con riserva, senza l'impegno della propria coscienza e di una comunione personale. Anche questo è segnale della secolarizzazione: essa non decreta semplicemente la rinuncia a una verità unica, religiosa, ma in qualche modo ha decretato anche l'impossibilità per l'uomo d'immaginare ordini comuni di appartenenza, verità comuni che possano legare l'umano. Senza tale ordine comune, vincolante per la coscienza la democrazia, il dialogo, la vita stessa dell'uomo si espone a forme dispotiche soggettivistiche, individualistiche dei poteri forti: vuoi del vicino, dell'economia, della politica, ecc. Ciò che accade nei rapporti sociali del condominio o con il vicinato può essere per noi una buona esemplificazione: la funzione della legge è quella di istituire le condizioni perché si dia la possibilità di una buona convivenza tra famiglie. La moltiplicazione delle *leggi*, sempre più sofisticate, non avvantaggia la comprensione della *Legge*, non assicura alle famiglie il raggiungimento di una maggior intesa, neppure incoraggia i singoli ad intraprendere una relazione personale con altri.

Il diritto non contribuisce più a dare forma alla mia relazione con l'altro dentro il contesto sociale, ne costituisce piuttosto un paravento, per evitare la relazione, per salvarsi nella relazione con l'altro, per tenerlo in qualche modo alla larga. L'assunto che “la mia libertà finisce dove inizia la libertà dell'altro” è esattamente il contrario della realtà “perché la mia libertà inizia dove inizia la tua, non finisce dove inizia la tua”. La mia libertà si dà unicamente mai senza quella dell'altro. Ora se “la mia libertà finisce dove inizia la tua”, il nostro rapporto non può che essere conflittuale; di conseguenza il diritto è costretto a intervenire continuamente, a tenerci separati. Tenendoci separati

non realizza quello che è il suo senso, realizza la funzione contraria la morale che altro non è che la domanda: “qual’ è il senso della mia relazione con l’altro?”.

Poca persuasività e difficile praticabilità della norma

La vita umana in tutti i suoi aspetti (nascere, crescere, lavorare, amare, soffrire, morire) è affrontata nell’ordine dei *fatti* da “regolare”, non invece dei *significati* in essi obiettivamente iscritti. La vita umana, per la cultura moderna è *questione di scienza e non di coscienza*.

Anche la norma ecclesiastica, come quella civile, porta i segni inesorabili della secolarizzazione, appare astratta, non persuasiva, difficilmente riconoscibile e praticabile dalla coscienza. In una parola moralistica. L’uomo poco interpretato e incoraggiato non impegna la sua libertà, non si lega al bene, al vangelo che gli è proposto, non si sente perciò autorizzato a decidere di sé e della propria vita. Inconveniente, questo, assai grave, per il Magistero: la parola della Chiesa rischia di lasciare nello stagno l’appello dell’uomo e nell’oscurità il comandamento di Dio. Le evidenze etiche, che in altro modo chiamiamo “valori”, mancano di proporsi in forme buone di vita nella cultura, nel costume e nella chiesa.

L’illusione della Chiesa è quella di poter accedere a un patrimonio simbolico, religioso, immune dal costume; non solo che funzioni indipendentemente dal costume, ma che sia accessibile, e dunque poi praticabile, indipendente dal costume stesso. In altre parole “una riserva di senso” a cui anche i “laici” si appellano perché la Chiesa nutra eticamente questa società vuota di valori; essi così si esprimono: “la Chiesa ci dica lei cosa dobbiamo fare”, “la Chiesa arrivi lei a dare quello che la società ha perso”. Come se la Chiesa avesse una sorta di ‘deposito di riserva’ per integrare quello di cui la società non dispone più.

Religione, rivincita dell’anima sul corpo e ingovernabilità della colpa

Compito delle religioni è sempre stato quello di legare l’esperienza umana al senso di un compito, di una norma, di un comandamento e così aiutare l’uomo a dire, celebrare, vivere nella fede la sua colpa. Le religioni hanno sempre assolto a una funzione importante: gestire il senso di colpa così come è attestato nella tradizione delle rispettive famiglie spirituali, in specie nelle tre religioni monoteiste.

L’attenzione che l’uomo oggi ritorna a dare alla religione, può essere interpretata, come un segnale positivo di superamento di quella censura morale della coscienza nel nostro tempo? A quali condizioni ciò può avvenire? L’uomo moderno, per alcuni versi, sembra ritornare al vangelo, si riaffaccia alla Chiesa per trovare il significato della propria esistenza nella celebrazione dei riti di passaggio.

Se guardiamo le cose da vicino, le nostre comunità cristiane sembrano oggi mancare delle parole adeguate per *dire* la colpa alla coscienza dell’uomo; il rito fa fatica, nella celebrazione del perdono, a riconoscere e interpretare la verità, il senso che già si dà nell’esperienza umana. Le pratiche pastorali sono deboli; incerte appaiono quelle forme che sole, potrebbero, nella conversione al Vangelo, restituire forza ai legami umani, ai rapporti di fraternità e di carità nei gesti che impegnano l’uomo e formano la sua coscienza morale.

La religione, nella stagione postmoderna, assume piuttosto i tratti di una religione civile, soggettiva, immaginaria e puramente emotiva. Essa si concepisce come proiezione dell’anima *sola e senza* il mondo, serve più a *immaginarsi* (buoni) che a *convertirsi*. L’uomo moderno sperimenta oggi un acuto e anonimo senso di colpa; egli è tentato di ricorrere alla religione per conseguire la propria “realizzazione di sé” più che per convertire la sua vita al vangelo. Nel vissuto di colpa egli si trova spinto a chiedere alla religione un aiuto, mosso più dal desiderio di *esorcizzare* la colpa, che di *confessare* la propria colpa.

Difetto del costume, ricorso ambiguo alla religione, dissolvimento del corpo e crisi del sacramento sono fenomeni strettamente collegati, che inquadrano la crisi del soggetto.

3. LA DIFFICILE PERCEZIONE DELLA COLPA

Perdita e persistenza della colpa

La tesi che qui si intende sostenere è che *il fattore di persistenza della colpa psicologica, è espressione eloquente dell'altra perdita: quella della colpa morale, ovvero della coscienza del peccato.*

Quanto fanno osservare le analisi di psicologi e sociologi della religione dà da pensare. Le categorie da essi impiegate, hanno conosciuto variazioni significative nel descrivere la crisi del soggetto. Essi parlano dell' *Io egocentrico, Io narcisistico, Io minimo*, e recentemente dell'*Io immaginario*.

L'intuizione che muove la diagnosi della perdita del senso del peccato nel mondo moderno può essere così espressa: *tra perdita del senso del peccato, perdita del senso di Dio e dunque dell'Io c'è un rapporto di circolarità.* In realtà quando si tratti di aspetti tanto radicali dell'esperienza umana una perdita vera e propria, cioè il senso della colpa, il senso di Dio, il senso dell'identità, è impossibile. Sempre da capo si ritorna oggi a constatarne anche una loro *persistenza*; non si tratta semplicemente di permanenza. *Se a ragion veduta si denuncia la perdita della colpa-coscienza, se ne afferma sempre più la persistenza dell'altro profilo: quello della colpa sentimento.* È innegabile la persistenza e tuttavia essa si realizza in maniera indeterminata e confusa, per molti versi rimane qualcosa di indecifrabile.

Coscienza, costume e colpa

Sia la cultura dotta del pensiero, sia la cultura pubblica della lingua parlata hanno concorso a rimuovere la colpa dalla coscienza personale e dal costume sociale. La colpa è stata mal interpretata: come *tabù, fantasma, disagio, conflitto, impedimento, sintomo e disturbo* psicologico. In tutti questi approcci non viene considerato il profilo antropologico della coscienza, si manca di dare parola reale al vissuto fenomenologico dell'esperienza umana di colpa.

Comunicare, d'altra parte, non è per gli umani un *optional*, è una necessità; l'esperienza infatti assume forma propriamente umana soltanto a questo prezzo, d'essere significata, d'essere articolata mediante la parola e comunicata con altri. Soltanto così l'esperienza diventa cosciente e dunque davvero "mia", soltanto così l'esperienza della colpa può trovare parola adeguata e diventare davvero mia nella confessione.

L'emergere alla coscienza dell'esperienza di colpa

Nelle relazioni quotidiane, e ancor più "drammaticamente" nelle esperienze radicali del vivere, l'uomo s'imbatte nella colpa, nella propria colpa. Pensiamo all' inclinazione assai diffusa dei genitori, nell'educazione dei propri figli. Essi avvertono e patiscono un senso diffuso di "impreparazione", insufficienza personale, non è solo sentimento di *inadeguatezza*, di *impotenza* quello che essi avvertono, è piuttosto interpretato come propria *inadempienza*, manchevolezza, "non innocenza" (e dunque come colpa, come responsabilità colpevole). Non mancano atteggiamenti di concentrazione possessiva e di correlativa dipendenza affettiva dal figlio quasi per farsi da lui perdonare l'assenza o la mancanza dell' affetto dovuto. La colpa emerge alla coscienza non solo nella relazione genitori figli, uomo-donna, ma in ogni altra forma in cui accade il rapporto umano: tra fratelli, amici, soci, nei confronti di chi è avversario e nemico.

Affermare *l'emergenza della colpa* nella coscienza dell'uomo può voler dire almeno due cose: da una parte la realtà di colpa *sporge* dalla superficie di ogni vissuto, è inscritta in quel vissuto e insieme lo *trascende*; dall'altra la realtà della colpa *interpella* la coscienza del soggetto che si trova dentro a quel vissuto e che, proprio a procedere dalla considerazione obiettiva di quel vissuto, può rispondere e formulare un giudizio. La colpa non è vista innanzitutto come qualcosa di vitale "nell'organismo" umano della coscienza; è rilevata invece, troppo sbrigativamente, come qualcosa di patologico, e come corpo estraneo all'organismo della coscienza;

Colpa come sentimento e colpa come coscienza

La colpa non è solo un sentimento, uno stato d'animo che affiora in una determinata situazione, essa è dimensione costitutiva della coscienza dell'uomo; è realtà che emerge in ogni esperienza umana è, in radice, figura della condizione umana in quanto tale. Non a caso si parla di "stato di colpa" e non semplicemente di "sentimento di colpa".

La colpa interpella la coscienza nel suo duplice compito: quello di *dare credito* alla voce e quello di *dare parola* a quel sentimento perché la coscienza possa rispondere in modo libero e responsabile. Questo è dunque il compito della coscienza: decifrare il senso iscritto in tale sentimento, riconoscendo una indubitabile pertinenza di tale esperienza prima ancora che sia accertata la sua effettiva impunità o colpevolezza. Si tratta, in altre parole, per l'uomo, di prendere sul serio la parola che viene dal sentimento e di rispondere responsabilmente, appunto "con coscienza" a quell'appello che interpella la propria libertà e gli propone un compito.

La colpa nelle esperienze quotidiane e radicali del vivere

La colpa è quel sentimento, quella *voce* che, mediante le forme in cui si dice il proprio vissuto, si fa sentire alla coscienza, segnala un senso possibile e doveroso per l'uomo, che illumina quel compito iscritto e da realizzare in ogni sua esperienza: la generazione e l'educazione, l'amore e il desiderio, la sofferenza e la morte. La colpa è realtà innegabile e ineliminabile presso la coscienza e tuttavia non ancora del tutto esplorata.

Il sano sentimento di colpa attesta e depone a favore di quel "debito" originario che mi lega all'altro, come "mio prossimo" e fratello.

Colpa e legge

È superficiale, e troppo sbrigativo, l'atteggiamento di chi riconduce, il conflitto, o il complesso di colpa, all'esistenza della legge. È da superare quel ricorrente ragionamento secondo il quale se non ci fosse il divieto, non ci sarebbe nemmeno il senso di colpa, per cui, per dissolvere il disagio della colpevolezza basterebbe rimuovere quel "veto".

Dall'altra parte ci domandiamo: è possibile regolare i rapporti sociali senza disturbare le coscienze, affidandosi ad una naturale disposizione alla socialità e all'apprezzamento dell'altro? *Non è il divieto che disturba la coscienza, caso mai la rivela.* La legge segnala un peccato che già è stato compiuto.

La colpa in realtà solo *inquieta*, senza *istruire* la coscienza dell'uomo, proprio quando la norma appare inevidente e oscuro il comandamento.

Colpa, angoscia e lievitazione della sofferenza

La rimozione della coscienza morale, nella vita sociale del nostro tempo, è fenomeno strettamente collegato a quello della lievitazione della sofferenza. Oggi un sentimento diffuso e ingovernabile di colpevolezza e di angoscia esistenziale, affligge, ferisce e smarrisce l'anima dell'uomo.

Tra coscienza, costume, censura degli affetti e percezione della colpa si dà evidentemente un nesso stretto. Non è l'eccessiva colpevolizzazione, né la confessione della colpa, ma piuttosto il mancato riconoscimento della colpa, *la rimozione di tale sentimento dalla coscienza che genera il sentimento morboso di colpevolezza.*

Secondo Uleyn, nell'uomo contemporaneo, si manifestano in modo sempre più diffuso i meccanismi di difesa dell'io a servizio della sua discolpa; Egli fa sua l'espressione di Ricoeur: «*Più la colpevolezza è autentica, e vicino alla sorgente della personalità, più è anche autodissimulante*»

Ma l'angoscia non segnala solo una patologia della colpa; c'è anche un altro versante dell'angoscia: essa ci istruisce sull'originarietà del senso di colpa. L'angoscia è compagna dell'io fin dal primo venire a coscienza di sé e lo è in un duplice inscindibile movimento: l'io è destinatario di un *dono* e, insieme, è possibile autore della sua *perdita*, distruzione o morte. Perdita e colpa sono

legate insieme e tale legame si spiega alla luce dell'inestricabile intreccio tra la passività e l'attività dell'io, il male subito e il male voluto.

Senso, sensi e senso di colpa

I sensi dell'uomo non sono organi fisici che toccano solo esteriormente la coscienza; sono da intendersi come organo del sentire stesso della coscienza. *Il sentire non è solo una cosa che capita o che si patisce; esso ha un valore intenzionale d'esplorazione dell'esperienza; è il modo primordiale di immaginare, prefigurare il cammino verso la realtà e l'incontro e, quindi, di orientare e formare il desiderio a cui fornisce il senso del volere.*

Alla luce di questo è possibile ridare figura morale al sentire dell'uomo e dunque al sentimento, e in specie a quel sentimento che si produce nell'esperienza umana di colpa.

Patire e "dire" la colpa

Dovremmo chiederci cosa significhi "patire" per l'uomo, cosa significhi patire a causa di un "senso di colpa". Apparirà importante capire come a tale "patire" si connetta il "dire" la colpa, vale a dire la confessione. Il "senso" di responsabilità insito nel "patire" psichico della colpa non è, semplice "stato d'animo", "affezione" dell'io, ma è riconoscimento di un legame reale che c'è tra quel patire e la libertà stessa del soggetto. Il patire della colpa manifesta, quindi, una intenzionalità precisa da parte dell'io. Essa si connette a quel patire e chiede di essere riconosciuta.

Dire la colpa e nominare il peccato

Nella cultura e nella società del nostro tempo è venuto meno un codice simbolico e morale complessivo; mancano di conseguenza le parole per dire effettivamente della colpa, e le parole che si dicono non «dicono», non parlano di ciò che l'uomo effettivamente vive e sente nel suo vissuto di colpa. Riscontro di tale situazione, prima ancora che nella confessione, lo si trova nei luoghi comuni e correnti della lingua parlata.

Guardiamo a quanto accade durante la confessione. La parola che frequentemente ciascuno di noi, in questo momento così grave per la coscienza, adotta e poi pronuncia per la propria confessione, è parola che, solitamente non sa dire ciò che ha compiuto tanto meno riconoscerne il senso, nemmeno sa esprimere il disagio che pure avverte e rimane di quella esperienza, di più: è parola spesso dalla forma scadente, assai neutra, impersonale, generica. L'uomo moderno facilmente si accusa *peccatore* "su tutto", senza però riconoscersi *colpevole* "di niente". Percepita come vuota la parola, quella parola detta nel rito, ma non solo nel momento del rito, non realizza la confessione tanto desiderata della propria vita. Torniamo a casa e ben presto ci si convince (dubita) che quell'atto è stato, alla fine, inefficace per noi, giudicato in sé inconcludente e per sé improduttivo.

Questa fatica a "confessarsi" è alimentata in molti modi e si registra in ogni forma di comunicazione. Molto spesso i luoghi comuni distorcono, dissimulano, rimuovono *l'effettiva consistenza della colpa*. Che ciò avvenga non impedisce, anzi favorisce, nei singoli, l'insorgere di un diffuso senso di colpa.

Le situazioni determinate dal vivere odierno aprono, d'altra parte, opportunità e compiti all'iniziativa pastorale della Chiesa, offrono, se adeguatamente interpretate, nuove chance per aiutare l'uomo a dare parola, a portare alla luce, ciò che presente rimane altrimenti nascosto nel suo vissuto.

Nell'accompagnare l'uomo penitente e peccatore si possono creare possibili confusioni tra confessione, ascolto personale e aiuto spirituale. La confessione può degenerare in una forma di introspezione psicologica, una sorta di autobiografia solo emotiva e poco spirituale, un trattamento terapeutico.

4. PERDITA DEL PECCATO E

INEVIDENZA DEL VANGELO

Liberare la colpa, confessare il peccato

Di fronte alla colpa l'uomo può subirla o affrontarla in diversi modi: lasciandosi schiacciare dalla colpa, (la depressione non è solo un disturbo psicologico, è debolezza della coscienza), cercando di liberarsi dalla colpa, (meccanismi di rimozione), decidendo di liberare la propria colpa (confessione). Documentano la possibilità di questo cammino la Rivelazione biblica, la Tradizione e la prassi pastorale della Chiesa. Trattare della vita dell'uomo "senza colpa", proporsi una visione della vita "senza la colpa" è negare il senso non solo della colpa, ma della vita tutta. Assurda, l'esistenza dell'uomo è "esistenza di delusione", tragica è la vita perché *inevidente* è il vangelo.

Il male. Peccato, colpa e responsabilità dell'uomo

L'uomo moderno è turbato dai mali che affliggono il mondo, ma non così scosso si mostra di fronte al male che è nel mondo. L'uomo moderno così sensibile al male fisico, e forte nella denuncia dei *mali* sociali, si scopre debole di fronte al male morale.

Anche la fede appare all'uomo impotente di fronte allo scandalo del *male*. Essa stessa è attraversata dalla tentazione di sopprimere il male alla coscienza, di dire che "il male poi, non è così male"; di anestetizzarlo con una qualsiasi "causa seconda" di bene. Il male contamina il cuore dell'uomo, pone in scacco la sua coscienza, costituisce minaccia radicale dell'io nella sua libertà, ferisce irrimediabilmente il corpo e gli affetti dell'uomo, sospetta dall'inizio la bontà della promessa, e nella prova tenta di sospenderla, dichiara vittoria quando appare fallita la speranza che l'uomo ha intravisto e ha posto nella propria azione.

Su questi due versanti "i mali e il male" appare ancor più evidente il carattere ineliminabile della colpa. Il peccato è atto da me compiuto, riguarda me e non altri, dice proprio di me e non di altro. "*Quello che è male ai tuoi occhi io l'ho fatto*". E tuttavia il salmista pure confessa: "*nella colpa sono stato generato, nel peccato mi ha concepito mia madre*". Il salmo 51 attesta come questa dialettica affiori costantemente alla coscienza dell'uomo ogni volta che gli è richiesta la confessione del peccato.

Confessione: riscatto della coscienza, riconciliazione della colpa

L'atto del confessare rivela qual è la legge del perdono, riscatta la coscienza dalla sua clandestinità e la colpa dal suo nascondimento. La tesi sottesa è questa: *la coscienza in accezione "psicologica" non trova la sua verità compiuta se non a prezzo di realizzare la forma della coscienza di sé come originariamente debitori nei confronti di altri.*

Il processo di formazione della coscienza è mediato dalle forme dell'agire mediante le quali il soggetto inizialmente non dispone ancora di sé, piuttosto si cerca. Che egli effettivamente si trovi, dipende da molte circostanze che non sono in suo potere. Dipende dalla qualità dell'agire di altri nei suoi confronti; dipende rispettivamente dalla disponibilità storica di un codice sociale (*éthos*), che conferisca all'agire di altri nei propri confronti proporzionale univocità di senso. Nelle forme della vita comune, nelle moderne società secolarizzate, i processi di identificazione personale sono divenuti assi più complessi e incerti. Si comprende in tal senso come la capacità del soggetto di esprimere intenzioni vere diventi proporzionalmente poco probabile.

Il sentimento di colpa, rimane vivace, certo. Per certi aspetti sembra anzi più invadente che mai. Esso però - come si diceva - soltanto inquieta, non edifica. Assume in prima istanza la forma assai indeterminata dello *scontento di sé*, piuttosto che quella del pentimento. Così contratto, il sentimento accentua poi un'inclinazione la quale è, in radice da sempre, quella a giudicare gli altri. Il disprezzo degli altri pare offrire rimedio al nascosto scontento di sé, o addirittura al nascosto disprezzo di sé.

L'atto del *confessare* consente alla coscienza di uscire dalla clandestinità, dal ripiegamento ossessivo dell'attenzione su di sé. Per realizzare tale uscita, è indispensabile l'ascolto della parola di Dio, dunque del vangelo; soltanto quella parola è infatti lo specchio che consente di guardare con verità a se stessi; riflettere invece non basta. Eloquenti, a tale proposito, è la parabola evangelica del Padre misericordioso. La confessione rimane in qualche modo un atto incompiuto ogni volta che

l'uomo si fermi a «rientrare in se stesso», e a “ricredersi”, senza però decidersi “nel ritorno al padre” a *convertirsi*. Soltanto allora il suo pentimento diviene “perfetto”, vero e consolante. Questo esercizio confessante del vangelo appare indispensabile per imparare a confessarsi.

Possiamo ora comprendere più chiaramente, il nesso iniziale tra crisi della confessione e crisi della coscienza. In assenza di un giudizio della coscienza e di una pratica corrispondente sorretta nel costume, l'io non può accedere al giudizio di sé; e perciò non può accedere neanche al giudizio del proprio peccato. E questo non tanto perché la coscienza sa quando è “fuori posto” nella misura in cui gli altri gli dicono “cosa è fuori posto”: questo è un momento del giudizio sicuramente, ma perché non potendo accedere alla mediazione pratica di sé, cioè sospendendo del sé a ciò che fa, rinunciando ad essere, a volere, a decidersi in ciò che fa, non accede a quella dimensione più propria del peccato che è la dimensione morale. Il riconoscimento dell'implicazione di sé in quell'atto. Perché nella misura in cui io non intendo manifestarmi in questo, qui dentro si gioca la tentazione di sempre dell'uomo che è quella di nascondersi attraverso le proprie opere, piuttosto che di rivelarsi. Tale circostanza però non è solo attribuibile a una cattiva volontà dell'uomo; a questa situazione, a questa separazione tra l'io e il sé, tra l'io e l'agire, che si produce anche nel momento della confessione, concorrono le forme concrete del costume. Oggettivamente viviamo in un contesto sociale e civile che rende difficile, prima ancora che il giudizio morale della coscienza, l'agire morale stesso. In altre parole il problema non è immediatamente: « Non so...non so cosa è peccato e cosa non lo è», ma prima ancora ciò che frequentemente si confessa è: «Non so cosa voglio, non so cosa debba essere voluto». Certo, di conseguenza, anche questo: «Non so cosa dire, non so in realtà cosa ho fatto», così il giudizio si fa estremamente incerto con tutto ciò che ne segue e che sappiamo.

Confessione del peccato e confessione della fede

Non si governa la propria colpevolezza senza una assunzione sana e libera della propria colpa; ma a questa non si perviene se non nella confessione della fede stessa. Il termine «confessione», nel lessico biblico e nella Tradizione viva della Chiesa, rimanda alla professione di fede prima che alla confessione del peccato. La «remissione dei peccati» non è solo un articolo del credo, è costitutivamente espressione del Simbolo della fede.

L'esperienza singolare della colpa è detta pienamente nella forma della confessione di fede. La possibilità di dire il peccato deve di necessità fare riferimento alla presa di posizione della libertà, al fatto che questo possa e debba essere nominato nella e dalla coscienza. A tanto però la coscienza dell'uomo non giunge se manca di riconoscere il vangelo qual'è veramente Parola di Dio rivolta all'uomo. Tale caratteristica del vangelo, l'annuncio di un *dono* che è, indissociabilmente, un *compito* , mette in luce il carattere stesso della fede, della conversione cristiana; di più, bene esprime il tratto radicale dell'esperienza umana universale. La confessione della fede e la confessione della propria colpa sono unite, costituiscono l'unico appello che Dio rivolge all'uomo: «*Il regno di Dio è vicino, convertitevi e credete al vangelo*» .

Inevidenza del peccato e inevidenza del vangelo

Parlare ora di inevidenza del peccato è affermare l'inevidenza stessa del vangelo. Il vangelo è percepibile come buona notizia soltanto in quanto deriva la sua capacità di parlare alla coscienza esattamente da questo sentimento della colpa. Pietro è sulla barca con il Maestro: la rivelazione della grazia di Gesù, nella pesca miracolosa, è insieme esperienza che lo porta a riconoscere il suo peccato. Tra cammino di conversione e atto della confessione evidentemente c'è un rapporto circolare; la conversione all'evangelo di Gesù e la confessione del peccato da parte dell'uomo costituiscono cioè l'unico atto della fede, come confessione della fede. L'atto della fede che riconosce il Signore non è altra cosa dall'atto dell'uomo che si confessa davanti a Lui.

A noi è chiesto di determinare più precisamente le forme nelle quali il soggetto potrà essere ricondotto alla confessione identificante. L'inevidenza del vangelo peraltro denuncia anche

l'obiettivo debolezza dell'identità cristiana, solleva il problema della scarsa visibilità della fede che è di natura comunitaria, sollecita, oltre ogni dimenticanza, un recupero della dimensione battesimale e della struttura penitenziale del cammino cristiano.

La confessione forma dell'agire

La confessione non è da intendersi immediatamente e "solo" come quell'atto verbale mediante il quale si "dicono i peccati", atto riservato al momento propriamente sacramentale fatta davanti al prete; la confessione va, invece, riconosciuta, come forma della fede, come figura stessa dell'agire umano. Essa realizza perciò radicalmente il credito iniziale alla grazia della vita e, poi successivamente, il libero consenso accordato alla promessa buona; grazia, quella che ci viene dalla vita, data prima ancora di quella offerta dal perdono. Il consenso in questione non ha la riduttiva consistenza di una parola; è invece realizzato attraverso le forme dell'agire.

Nel momento in cui io consegno la mia esistenza, il mio agire, il giudizio ultimo sul mio agire, lo consegno come mia confessione e come compito a Dio: «vedi Tu, Dio se il mio cuore mente anche quando non dovesse aver colpa». Consegnare il mio agire vuol dire assumere il mio agire come un agire radicalmente debole, non fondato su di sé. L'umiltà è la verità dell'agire: un agire che non si pone, non si da autorizzazione da sé, e soprattutto, non si dispone dispoticamente in quella forma autoritaria, presuntuosa, certa di sé, ma sempre in ascolto di una parola e nella forma interrogativa: «È questo Signore che tu vuoi da me?». Mi sembra che in questo, nella forma confessante dell'agire, nella forma non dubitativa, non incerta, non vaga dell'agire, non di chi dubita: ««Ma sarà così che si deve fare?», ma di chi confessa che: « così intendo fare, in virtù di quella parola buona che mi ha generato e a cui mi affido riconoscente e grato e a cui consegno ultimamente il compito di valutare la qualità morale della mia esistenza». In tale forma dell'agire si realizza la stessa esperienza che trova simbolicamente poi espressione nella confessione propriamente sacramentale, quando dico: «Io guardando la mia vita, mi sembra di aver fatto questa cosa qua; anzi son certo di aver sbagliato in questa cosa, chiedo perdono a Te Signore; in queste cose non vedo delle colpe, faccio fatica a confessarle come peccato da me compiuto e tuttavia, sii Tu, Signore a giudicarmi, in questa cosa che ho fatto». E in tutto questo si confessa il Signore, la fede in Lui.

In tal senso occorre riconoscere la confessione come forma sintetica e radicale dell'agire. La categoria della *confessione* ha rilievo dunque essenziale per la comprensione dell'agire umano *tout court*; non subito e solo, in ordine alla comprensione del peccato e della sua confessione.

Un compito aperto

Dentro questo ampio contesto che abbiamo tratteggiato si colloca la questione della crisi della confessione e la possibile comprensione dei mutamenti intercorsi nella prassi penitenziale così come emergono nella pratica pastorale.

Di certo a essere sollevata è, da una parte, la questione del rito della confessione e dell'ecclesialità del sacramento come luogo dove interpretare la colpa dell'uomo e celebrare il perdono di Dio dentro il cammino cristiano della conversione; dall'altra la questione antropologica di fondo inerente la coscienza. Proprio a partire da qui si può affrontare in modo pertinente la crisi della confessione, la fatica a percepire, nel vissuto di colpa, la dimensione del peccato e la determinazione della libertà da parte dell'uomo moderno.

Enrico D'Ambrosio
Parroco di S. Felice al Lago - Bergamo

Bibliografia essenziale

ANGELINI G., *L'educazione cristiana oggi. Le difficoltà pratiche e le questioni teoriche*, in Av.Vv., *Generare alla vita e alla fede*, Ave, Roma 2003, pp. 74-127; ID, *Assenza e ricerca di Dio nel nostro tempo*, Centro Ambrosiano, 1997; ID, *Riconciliazione mediante la chiesa. La confessione e le forme della relazione ecclesistica*, in «Servitium», n. 137 (2001), pp. 46-64.

COLOMBO. S. *È in crisi il sacramento della "confessione"? Analisi di una situazione complessa*, in «Orientamenti Pastoralisti», (*va aggiunto il num. e l'anno. Puoi chiedere a don Sergio?*) pp. 5-16; ID., *Per una pratica migliore del sacramento della penitenza. Proposta teologico-pastorale*, in, *Il sacramento della penitenza e la sua celebrazione*, «Quaderni di studi e memorie», n. 5 (a cura Seminario di Bergamo) Ed. Velar, Bergamo 1983, pp. 190-212.

MAZZOCATO G., *Il "senso di colpa": un tema ormai conosciuto o ancora da esplorare per la teologia morale?* In «Studia patavina» 35 Padova (1988); Id., *Sensi di colpa e pentimento*, in «Servitium», n. 137 (2001), pp.73-80.

SEQUERI P.A., *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002;

ULEYN A., *Actualité de la fonction prophétique. Psychologie pastorale et culpabilité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966 ; Uleyn è l'autore di cui ci siamo occupati nel nostro lavoro di tesi per la licenza in Teologia morale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano. Accanto all'opera principale segnaliamo dell'A. un suo articolo: *La culpabilité, passage à la liberté de l'amour*, in AAVV., *L'épanouissement affectif de la femme. Approches psycho-sociologiques de l'affectivité dans les différentes situations de vie de la femme*, «Bibliothèque d'études psycho-religieuses», Desclée de Brouwer, 1968, pp. 177-197.

Nota bene : il presente contributo è la ripresa sintetica di uno studio più ampio e articolato da noi svolto nella fase di preparazione.