

## IL PECCATO E LA CONFESSIONE

SOMMARIO: 1. La forma «moderna» della penitenza: la confessione – 2. La crisi contemporanea – 3. La forma «confessante» dell'agire – 4. L'obbedienza alla legge senza «confessione» – 5. Il culto e la vita – 6. Gesù

Il proposito di questo incontro è quello di riprendere la riflessione sul tema del *peccato* a procedere dalla considerazione del sacramento della riconciliazione. Questa formulazione ancora generica può essere più precisamente intesa secondo due prospettive correlate certo, ma anche distinte: quella della teoria generale, e quella invece della riflessione storica e pratica.

L'argomento del peccato e della penitenza illustra con evidenza lo stretto nesso tra teoria teologica e prassi credente. Ci riferiamo alla penitenza in genere, a monte rispetto alla distinzione tra sacramento e «virtù», o più in generale tra sacramento e processo complessivo della sempre rinnovata conversione.

### 1. LA FORMA «MODERNA» DELLA PENITENZA: LA CONFESSIONE

L'affermazione intende alludere alla nota circostanza, per la quale le forme storiche della celebrazione del quarto sacramento sono venute evolvendosi nella storia in netto e sorprendente anticipo rispetto ad ogni chiarificazione teorica al proposito. La riflessione teologica s'è aggiunta solo poi; ma – questa è l'impressione fino ad oggi – riuscendo solo assai parzialmente a comprendere le ragioni della coscienza cristiana peccatrice e penitente che di fatto hanno prodotto la figura della penitenza-confessione.

Perché esattamente la *confessione* costituisce il momento antropologico qualificante della forma «moderna» assunta dal quarto sacramento. Chiamiamo *momento antropologico* del sacramento la figura che esso assume considerato nel suo profilo di atto del credente; il sacramento infatti è ovviamente sempre e non margi-

nalmente atto del credente. Tale momento antropologico ha la figura generale e ancora generica della *fede* nella grazia di Dio. La forma più determinata che assume la fede del battezzato peccatore nel caso del quarto sacramento è appunto quella della *confessione*.

Questa affermazione ha probabilmente il valore di un'affermazione di principio circa la natura del quarto sacramento. Essa tuttavia diventa di fatto particolarmente perspicua esattamente nella forma celebrativa «moderna». L'aggettivo dev'essere inteso qui non solo quale indicazione cronologica, ma con attenzione alla sua almeno allusiva connotazione semantica. La qualità differenziale dell'epoca «moderna» è – come generalmente riconosciuto – l'attenzione riflessa e insistita al momento del *soggetto*; più precisamente, al momento della *coscienza*, della presenza a sé del soggetto; appunto una tale presenza qualifica il soggetto come tale. Il privilegio della *confessione* quale atto centrale del peccatore nel sacramento della penitenza corrisponde appunto a questo profilo del «moderno».

La mia persuasione è che la forma celebrativa «moderna», la quale realizza in modo così evidente il privilegio del momento della confessione, costituisca nel complesso un obiettivo guadagno nella storia del sacramento; così come un guadagno per la fede, e rispettivamente per la civiltà tutta, è almeno virtualmente l'affermarsi del principio moderno della coscienza. Come ogni altro un guadagno per altro anche questo comporta alcuni rischi caratteristici.

Il discernimento di tali rischi esigerebbe in linea di principio una corrispondente elaborazione teorica della nozione cristiana di *confessione*, quale invece sembra di fatto non essersi realizzata nella storia della teologia moderna. Quanto meno, essa non si è realizzata in forme proporzionalmente chiare, né tantomeno acquisite al generale consenso.

La necessità della confessione, e quindi anche la qualità di tale atto del penitente, dal testo della XIV Sessione del Concilio di Trento (Cap. 5, DS 1679) è argomentata a procedere dalla considerazione della qualità *giudiziale* dell'assoluzione (pronunciata *ad instar actus judicialis*, quasi sentenza; cf DS 1685). Tale giustificazione della necessità della confessione comanda conseguentemente i modi di intendere la qualità stessa dell'atto corrispondente: esso è atto che informa, e offre così materia perché possa essere pronunciata la sentenza. Una tale comprensione della confessione pare decisamente in difetto rispetto a quanto suggerito dalla vicenda effettiva attraverso la quale si affermò la pratica della confessione, ancor prima del suo riconoscimento quale atto sacramentale <sup>(1)</sup>.

(1) Lo stesso fitto dibattito recente suscitato dall'interpretazione del testo tridentino per riferimento al tema della confessione, della sua necessità *jure di-*

## 2. LA CRISI CONTEMPORANEA

Il difetto di una consistente elaborazione teorica a proposito del concetto di confessione si manifesta come particolarmente pregiudicante in epoca contemporanea, quando si determinano i noti e deprecati fenomeni di destrutturazione dell'esperienza morale del cristiano: la profonda, rapida e generalizzata disaffezione nei confronti della pratica del sacramento della confessione strettamente si connette ad una sistemica difficoltà a discernere di peccati, rispettivamente a riconoscere in generale il senso di una categoria pure così fondamentale nella prospettiva della fede quale quella di peccato.

Il termine stesso è oggi divenuto ostico e fastidioso: non solo nel linguaggio «laico» della comunicazione ordinaria, ma anche nel linguaggio confessante della comunicazione pastorale. Quei sacerdoti che viceversa lo usano ancora con compiaciuta insistenza – magari ricorrendo a formule assai goffe, come quella che ribadisce che *esiste ancora il peccato* – non smentiscono, ma anzi confermano il processo generale.

A tale stato di cose appare assai difficile dare convincente rimedio a livello di strategie pastorali; l'impressione sintetica è quella che il problema pastorale fino ad oggi neppure sia stato istruito.

Le ragioni di fondo che alimentano la disaffezione dei cattolici alla pratica della confessione sono certo da cercare nella qualità complessiva dell'esperienza morale del cristiano nel quadro della civiltà secolare; quella disaffezione infatti non può essere adeguatamente distinta dal più generale fenomeno della *perdita del senso del peccato* <sup>(2)</sup>, o più generalmente dai processi di indeterminazione che affliggono la *coscienza morale* tutta.

E tuttavia la comprensione riflessa di tale stato di cose appare difficile proprio a motivo della carenza di adeguata dottrina teologica: sul tema specifico del peccato, e più in generale sul tema della struttura antropologica generale dell'esperienza morale del cristiano.

*vino*, dell'estensione di tale obbligo, sembra non accordare attenzione consistente al tema della differenza tra la concezione giudiziale della confessione e la concezione alimentata dalla tradizione biblica, cf per esempio l'informazione bibliografica offerta da J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza*, Torino - Leumann, ElleDiCi, 1971, 216-223; o anche G. F. GARCIA, *La reconciliación con Dios*, Madrid, BAC, 1971, 279S, n. 1.

(2) D'obbligo è la citazione della famosa diagnosi di Pio XII: «forse il grande peccato del mondo contemporaneo consiste nel fatto che ha cominciato a perdere il senso del peccato», Discorso del 27 ottobre 1946, in *Atti e discorsi*, S.A.S., Roma 1947, 398.

Precisamente il tema della *confessione*, e quindi la tesi che riconosce il nesso originario tra *confessione* e qualità morale dell'agire in genere, ci sembra possa offrire un accesso illuminante alla comprensione della crisi morale del nostro tempo. Proprio l'atto della confessione infatti per sua natura realizza puntualmente il riconoscimento dell'inerenza del peccato alla persona; realizza rispettivamente il riconoscimento di come il giudizio stesso di Dio sia del tutto pertinente, promuova cioè nell'uomo la *coscienza di sé*, secondo la familiare formula del salmo penitenziale per eccellenza: «Contro di te, contro te solo ho peccato, quello che è male ai tuoi occhi, io l'ho fatto; perciò sei giusto quando parli, retto nel tuo giudizio» (*Sal* 51, 6).

Il rinnovamento biblico recente, che pure persegue in qualche modo l'obiettivo di superare la riduttiva visione del peccato quale trasgressione della legge, che soprattutto sottolinea con enfasi l'aspetto per il quale la penitenza scaturisce dal vangelo, dalla notizia dunque del perdono di Dio, declina facilmente tali preoccupazioni entro un'ottica antropologica di conio genericamente *personalista*, la quale minaccia di alimentare una consistente dissociazione tra intenzione «interiore» e profonda della coscienza da un lato, determinazioni materiali dell'agire dall'altro. Soltanto l'intenzione sarebbe suscettibile di apprezzamento propriamente teologale; mentre le determinazioni materiali dovrebbero essere valutate per riferimento a parametri di carattere laico e secolare (3).

Per evitare tale rischio appare indispensabile: (a) *pensare espressamente la fede nel suo profilo di forma dell'agire*, quale atto cioè mediante il quale il soggetto intende la sua storia e insieme ne dispone; non invece subito, sempre e solo quale disposizione fiduciale *interiore*, suscitata da una Parola di Dio soltanto sovrana e aerea, la quale direbbe di cose che stanno in cielo e non sulla terra; (b) *pensare correlativamente l'agire umano in genere nella sua originaria e necessaria struttura di atto di «fede»*, più precisamente, di atto mediante il quale il soggetto confessa – o rispettivamente rinnega – la precedente opera di Dio nei suoi propri confronti. Soltanto sullo sfondo di questo originario destino dell'atto, d'essere appunto «confessione», si può intendere insieme la stessa necessità che la penitenza stessa assuma la figura della «confessione» del peccato.

(3) Una dissociazione strettamente si associa con quella tra *opzione fondamentale* e atti materiali singoli, tra profilo del *good/evil* e profilo invece del *wright/wrong*, o ancora tra *Werte e Güter*; dissociazioni queste tutte segnalate come erronee dalla *Veritatis splendor*.

### 3. LA FORMA «CONFESSANTE» DELL'AGIRE

Privilegiando il profilo teologico-morale della considerazione, procedo appunto da questo secondo versante, dell'essenziale struttura «credente» e proprio per questo «confessante», dell'agire. Il saggio di Ubbiali molto insiste sulla tesi dell'originaria qualità storica e pratica delle forme mediante le quali si realizza l'accesso del soggetto alla coscienza di sé, più precisamente, alla coscienza di quel destino di salvezza che solo consente all'uomo di appropriarsi di sé, e in specie delle forme del proprio agire; con formula coincisa, che solo consente di essere libero. La mia riflessione si propone sotto tale profilo quale illustrazione più determinata delle strutture formali che caratterizzano un tale accesso pratico alla libertà.

L'illustrazione di tali strutture consente insieme di scorgere la figura per la quale il peccato appare quale infedeltà, o se si vuole quale menzogna: quale segreta ritrattazione cioè di una promessa che il soggetto stesso in un momento anteriore in qualche modo pure ha fatto. La ritrattazione riguarda più precisamente quella promessa originaria mediante la quale soltanto egli ha potuto originariamente volere, e quindi realizzare insieme la prima coscienza di sé quale soggetto. Sicché la ritrattazione in questione si configura addirittura quale sospensione del consenso alle ragioni costitutive del suo esserci, o del suo *esistere*.

Per produrre una tale illustrazione mi servo senz'altro del riferimento alle figure bibliche più elementari ed arcaiche; ovviamente, esse sono qui evocate non subito supponendo come scontata la loro verità; piuttosto, l'intento è quello di mostrarne l'efficacia euristica in ordine appunto alla illustrazione fenomenologica dell'agire umano in genere.

Per figure bibliche arcaiche intendo quelle che appartengono allo strato più antico e insieme più essenziali all'articolazione della rivelazione di Dio nella storia. Tra queste figure più immediatamente rilevanti in ordine alla comprensione credente dell'agire sono ovviamente quelle connesse allo schema formalissimo dell'*alleanza* <sup>(4)</sup>; e più cautamente, sono quelle della *legge* <sup>(5)</sup> e rispettiva-

(4) Non è un'obiezione a questa affermazione quella che procede dal rilievo del carattere tardivo dell'ingresso della nozione di *alleanza* nella tradizione mosaica, o anche e soprattutto quella che rileva il carattere non unitario delle rappresentazioni del *berît* tra Jahvè e il suo popolo nei diversi filoni della tradizione dell'Antico Testamento; vedi un'informazione sommaria in A. BONORA, *Alleanza*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. Rossano e altri, Cinisello Balsamo, Paoline, 1988, 21-35; e soprattutto il testo a cui si ispira lo stesso Bonora, D.J. McCARTY, *Treaty and Covenant*, Roma 1978; a proposito della nozione di *berît*, come poi anche a proposito di quella di *torah*, occorre dire

mente del nesso suggerito dalla successione esodo / imposizione della legge.

La legge viene dopo l'esodo, e deriva esattamente dal riferimento all'esodo il suo senso, come suggerisce la formula stereotipa di autopresentazione del legislatore: *Io sono il Signore Dio tuo, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di schiavitù*, che introduce e scandisce con significativa insistenza i testi legislativi (123 ricorrenze). Questa successione propone – a quel che mi sembra – lo schema fondamentale della temporalità dell'esistenza; più precisamente, lo schema fondamentale che descrive il tempo dell'agire: esso è per sua natura tempo che sta in mezzo, tra un origine e un compimento.

Sarebbe precipitoso intendere il nesso tra beneficio originario e preveniente di Dio, e successivo riconoscimento della sua autorità quale legislatore, quasi esso riposasse su di un generico debito di riconoscenza, fondato in ipotesi su di una legge stabilita a monte rispetto alla precisa vicenda della quale qui è questione. Neppure possiamo pensare il nesso tra legge e promessa/minaccia che sanziona la legge nel senso «mercenario». Dobbiamo invece riconoscere come al fondamento del nesso tra beneficio e imperativo sia l'originaria qualità promettente del beneficio: l'esodo – secondo la sua immediata suggestione simbolica – è l'inizio di un *cammino*, non invece l'introduzione di uno *stato* di vita univocamente buono e grato. Il *cammino* d'altra parte è – come si sa – la più comune metafora mediante la quale nella tradizione biblica è rappresentato il momento dell'agire.

Il beneficio originario di Dio non è sicuro, fino a che esso non sia riconosciuto quale promessa, e quindi fino a che di esso non ci si approprii mediante l'atto della fede/speranza, il ripetuto rammarico del popolo nel deserto mostrerà *ad abundantiam* quanto sia precario l'originario apprezzamento dell'esodo quale vantaggio: «fossimo morti per mano del Signore nel paese d'Egitto, quando eravamo seduti presso la pentola della carne, mangiando pane a sazietà! Invece ci avete fatti uscire in questo deserto per far morire di fame tutta questa moltitudine» (Es 16,3).

Quel beneficio non può divenire certo, se non a condizione che il popolo riconosca in esso un impegno di Dio a proposito del futuro del popolo, impegno per rapporto al quale diventa possibi-

ch'essa, pure tardivamente e variamente declinata, interpreta una *res* che appare dall'inizio qualificante la rivelazione storica di Dio.

(5) La nozione teologica di *torah* è certamente elaborata dalla predicazione profetica, ma – come già si accennava – a interpretazione di quel dato di fatto originario, per il quale la risposta credente del popolo all'iniziativa gratuita di Dio comporta l'osservanza di *comandamenti*.

le e insieme necessario (eticamente necessario) che il popolo stesso decida, voglia, *cammini* con le sue gambe. Questo nesso tra beneficio e imposizione della legge è assai chiaramente suggerito da Es 19, 4s: «Voi stessi avete visto *ciò che io ho fatto* all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me. Ora, *se vorrete ascoltare la mia voce e custodire la mia alleanza*, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli».

La *parola* di Jahvè al Sinai – la *legge*, dunque – interpreta la storia che il popolo ha già vissuta, ma ha vissuto in maniera soltanto «infantile» e senza libertà. La necessità di tale interpretazione è strettamente legata al destino di libertà del popolo stesso: a quel destino cioè per il quale il popolo non può entrare in possesso della salvezza promessa se non volendolo. Volere d'altra parte si può soltanto a condizione che appaia un *senso* della realtà entro la quale fin dall'inizio l'uomo viene a coscienza di sé. Il *senso* è appunto ciò che mostra quella realtà come *praticabile*, come tale da dischiudere un *cammino* possibile e insieme promettente, tale da disporre per il soggetto umano una buona possibilità di *agire*.

Il riconoscimento del senso promettente del vivere si produce, in ultima istanza, mediante l'*agire* stesso; più precisamente, mediante la pratica della legge. L'*agire* secondo il comandamento in tal senso *confessa* la verità dall'inizio iscritta nelle forme sorprendenti, grate e promettenti, del primo viaggio nella vita.

#### 4. L'OBEDIENZA ALLA LEGGE SENZA «CONFESSIONE»

L'*agire* secondo il comandamento, d'altra parte, realizza tale profilo della *confessione* unicamente a condizione che la legge sia effettivamente intesa nella sua precisa qualità di *istruzione relativa al camminino* grato sorprendentemente già iniziato; sia intesa dunque nel suo nesso alla storia precedente, e quindi alla *memoria*. Qualora invece accadesse che la legge fosse intesa separatamente dalla grazia, la stessa obbedienza pratica diverrebbe falsa e mercenaria; assomiglierebbe ad un tentativo di «sedurre» Dio, di estorcere cioè a Lui beni che sono apprezzati come tali a prescindere dalla sua promessa, piuttosto che realizzare la figura della *confessione* pratica della sua grazia.

Tale forma alternativa di apprezzamento è quella metaforicamente indicata attraverso le immagini del *mettere in bocca*, e appunto con la bocca misurare la differenza tra il bene e il male. Pensiamo emblematicamente alle immagini di Gen 3; la pretesa di *conoscere il bene e il male* con gli occhi e con la bocca conduce l'uomo – secondo l'avvertimento iniziale di Dio – all'evidenza

deludente che non c'è bene per lui; addirittura, egli non vive neppure più; diventa certo della sua morte. Pensiamo anche alla formulazione del decimo comandamento, *non desiderare*, non a caso inteso dalla tarda tradizione giudaica <sup>(6)</sup> ripresa da Paolo stesso in *Rm* 7, 7 come espressione sintetica del significato di tutta la legge. La legge dice appunto questo: che l'uomo non deve fare del desiderio informe e avido la misura del bene e del male. La raccomandazione della Legge può in tal senso essere proposta mediante la formula *guardati dal dimenticare* <sup>(7)</sup>.

L'iscrizione della legge entro lo schema dell'alleanza, e dunque entro il disegno di una storia effettivamente vissuta, corregge un'illusione caratteristica facilmente alimentata dalla legge stessa: ci riferiamo più precisamente all'illusione alimentata dalla *forma generale* della legge, la quale è data *semel pro semper*. Effettivamente nella sua formulazione immediata la legge non porta traccia del tempo, di quella storia cioè nella quale in realtà essa è nata e in forza della quale soltanto essa assume significato univoco. Questa apparente atemporalità della legge trova sanzione nelle forme che di fatto assume nella tradizione dottrinale la teoria della *legge naturale*: essa sarebbe conosciuta «immutabilmente» dalla ragione, senza alcun riferimento alle forme effettive del vivere, e dell'*accadere* della vita <sup>(8)</sup>.

In realtà, il *pro semper* della legge non può essere dissociato dal *semel*: dalla qualità cioè di quegli accadimenti arcaici mediante i quali soltanto viene istituito nella storia – dell'umanità intera così come del singolo – il senso della libertà. Il *pro semper* corrisponde all'essenziale struttura *escatologica* del tempo: a quella struttura, intendiamo dire, per la quale il tempo del soggetto pratico è per sua natura rivolto ad un compimento, del quale fin dal primo istante è questione. La domanda relativa all'agire assume sotto

(6) Non si può escludere che questa interpretazione fosse già nella prospettiva dei redattori delle «dieci parole».

(7) Formula cara al Deuteronomio: «Ma guardati e guardati bene dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno viste: non ti sfuggano dal cuore, per tutto il tempo della tua vita. Le insegnerai anche ai tuoi figli e ai figli dei tuoi figli», (4, 9); «Quando il Signore tuo Dio ti avrà fatto entrare nel paese che ai tuoi padri Abramo, Isacco e Giacobbe aveva giurato di darti [...] guardati dal dimenticare il Signore, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione servile. Temerai il Signore Dio tuo, lo servirai e giurerai per il suo nome», (6, 10-13); cf anche 4, 23; 8, 11.14; 9, 7; 25, 19.

(8) L'obiettivo privilegio accordato dalla *Veritatis splendor* ai «precetti morali negativi, cioè quelli che proibiscono alcuni atti o comportamenti concreti come intrinsecamente cattivi» (n. 67<sup>c</sup>, ma se ne parla ripetutamente) ci sembra corrispondere ad una concezione «oggettivistica», e quindi alla fine «materialistica», della legge, che di fatto ignora il nesso tra legge e storia: storia dell'uomo in genere, e storia singolare della salvezza in particolare.



tale profilo di necessità la forma: «Che cosa devo fare di buono, per ottenere la vita eterna?» (*Mt* 19, 16). Il valore dell'agire non può essere misurato per riferimento a ciò che ne consegue nel tempo, ma soltanto per riferimento a ciò che, in forza della promessa di Dio, se ne può attendere *per sempre*.

## 5. IL CULTO E LA VITA

L'iscrizione della legge nella storia si produce nelle tradizioni legislative dell'Antico Testamento in due forme distinte: quella «culturale» della grande pericope sinaitica, e quella «narrativa» proposta dalle molteplici pericopi minori che associano l'imposizione della legge con l'evento del peccato (la «mormorazione») del popolo.

Nella prima forma l'iscrizione di cui si dice appare certo affermata formalmente come un'esigenza, ma non attualmente realizzata: la memoria dell'inizio (formula di autopresentazione di Jahvè) e rispettivamente il riferimento alla promessa (clausole finali di benedizione e maledizione) non sono attualmente connesse ai contenuti materiali della legge che stanno in mezzo. Quei materiali d'altra parte appaiono proporzionalmente articolati e complessi, debitori come sono di tradizioni civili anteriori. Il riconoscimento effettivo del nesso, e quindi anche la precisa determinazione del nesso, tra i singoli precetti e la fede nella promessa di Dio iscritta nel beneficio originario dell'esodo rimangono fondamentalmente affidati alla *confessione* dei singoli.

Nella seconda forma invece il nesso tra la legge e la qualità del cammino appare decisamente più intrinseco; e tuttavia ciò può accadere soltanto a prezzo di una grande genericità del riferimento alla legge. Ad esempio, per riferimento alla mormorazione del popolo presso le acque amare si dice: «In quel luogo il Signore impose al popolo una legge e un diritto; in quel luogo lo mise alla prova. Disse: 'Se tu ascolterai la voce del Signore tuo Dio e farai ciò che è retto ai suoi occhi, se tu presterai orecchio ai suoi ordini e osserverai tutte le sue leggi, io non t'infliggerò nessuna delle inffermità che ho inflitte agli Egiziani, perché io sono il Signore, colui che ti guarisce!'» (*Es* 15, 25s).

Un poco più esplicito è il senso della «legge» a cui fa riferimento il racconto della manna: «Ecco, io sto per far piovere pane dal cielo per voi: il popolo uscirà a raccoglierne ogni giorno la razione di un giorno, perché io lo metta alla prova, per vedere se cammina secondo la mia legge o no» (*Es* 16, 49); la «legge» alla quale qui si allude consiste appunto nel raccogliere soltanto la razione di un

giorno; ma questa «legge» suggerisce – per riferimento ad una situazione singolare (*semel*) – il senso generale della legge (*pro semper*).

Sarà una delle caratteristiche della predicazione profetica quella di riaffermare il senso della legge non elencandone i precetti generalizzanti, giudicando invece i comportamenti singolari e concreti del popolo e rispettivamente dei singoli; svelando dunque la qualità nascosta di quel disegno del «cuore» obiettivamente sotteso alle forme dell'agire, e reso manifesto da quelle forme. In tal senso, la predicazione profetica mira immediatamente alla *confessione*, al riconoscimento cioè da parte dell'uomo di ciò che egli tiene nascosto.

Il linguaggio profetico usa espressamente e con significativa frequenza la simbolica del nascondimento e della menzogna per accusare il peccato. Pensiamo anzitutto ad Osea:

Non dispongono le loro opere  
per far ritorno al loro Dio,  
poiché uno spirito di prostituzione è fra loro  
e non conoscono il Signore. (Os 5, 4)

Ora hanno nascosto in se stessi le loro azioni,  
ma essi sono scoperti davanti a me. (Os 7, 2)

Li volevo salvare,  
ma essi hanno proferito *menzogne* contro di me.  
Non gridano a me con il loro cuore  
quando gridano sui loro giacigli.  
Si fanno incisioni per il grano e il mosto  
e intanto si ribellano contro di me. (Os 7, 13b-4)

Formule ancora più esplicite e drastiche usa il profeta Isaia:

... ci siamo fatti della menzogna un rifugio e nella falsità ci siamo nascosti» (Is 28, 15).

Guai a quanti vogliono sottrarsi alla vista del Signore per dissimulare i loro piani, a coloro che agiscono nelle tenebre, dicendo: «Chi ci vede? Chi ci conosce?» (Is 29, 13.15).

Nel quadro di questo obiettivo nascondimento delle opere e dei disegni dell'uomo peccatore occorre intendere la stessa denuncia profetica della distanza che sempre da capo si insinua tra le forme del culto e la professione pratica (o morale) della fede. Tale polemica è sinteticamente espressa mediante la sentenza giustamente famosa di Isaia, che sarà ripresa nel Vangelo (Mt 15, 8-9):

Poiché questo popolo  
 si avvicina a me solo a parole  
 e mi onora con le labbra,  
 mentre il suo cuore è lontano da me  
 e il culto che mi rendono  
 è un imparaticcio di usi umani,...  
 (segue la minaccia, Is 29, 13)

L'accusa profetica contro l'ipocrisia del culto si presta per altro a troppo sbrigativi fraintendimenti nell'interpretazione odierna, essa non può ovviamente essere intesa quasi sancisse la semplice condanna del culto; non il culto è sotto processo, ma i cultori. È vero però che il senso e la necessità del momento precisamente cultuale della fede rimane assai implicito nella predicazione profetica. Il culto vero è quello che si realizza attraverso il cammino umile e quotidiano del popolo in compagnia del suo Dio (*cf* Mi 6, 1-8); e tuttavia perché si possa realizzare il sacrificio in questa forma pratica o 'morale' rimane indispensabile il momento della *confessione* appunto: quella che si riferisce all'opera di Dio, e quindi che ha la figura della lode, oltre e prima che quella che si riferisce al peccato <sup>(9)</sup>. Esattamente al momento dell'istruzione della *confessione* provvede quella precisa forma della fede che è il culto.

La legge tutta, come il culto, appare esposta al rischio di un radicale fraintendimento, separata dalla *confessione* di sé; essa diventa appunto soltanto «un imparaticcio di usi umani», quando sia distratta da quella prospettiva credente alla quale l'uomo perviene unicamente a condizione di *ricordare* i suoi propri inizi. Che neppure la legge si sottragga all'ambiguità, quando ci si affidi all'interpretazione degli scribi, è espressamente affermato anche in Geremia:

Come potete dire: «Noi siamo saggi, la legge del Signore è con noi? A menzogna l'ha ridotta la penna menzognera degli scribi!» (Ger 8, 8).

All'esautorazione della legge, o equivalentemente della parola di Dio, concorre oltre che l'opera degli scribi anche e soprattutto quella dei profeti falsi. Essa viene incontro ad una domanda del popolo ribelle; una domanda questa che certo è solo implicita e

(9) Questo duplice aspetto della confessione – raccomandato dalla tradizione biblica (al riguardo si veda ad esempio la voce di C. WESTERMANN, *idh*, *esaltare*, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, Torino, Marietti, 1978, vol. 1, col. 584-591; O. MICHEL, *homologhéo*, in G. Kittel (cur.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VIII, 558-618) – è noto alla stessa tradizione cristiana; si può vedere al riguardo lo studio di J. RATZINGER, *Originalität und Überlieferung in Augustinus Begriff der Confessio*, in «Revue des Études Augustiniennes» 3 (1957) 375-392.

segreta, ma alla quale dà spietata rappresentazione la parola del profeta vero:

Poiché questo è un popolo ribelle, sono figli bugiardi,  
figli che non vogliono ascoltare la legge del Signore.  
Essi dicono ai veggenti: «Non abbiate visioni»  
e ai profeti: «Non fateci profezie sincere,  
diteci cose piacevoli, profetateci illusioni!  
Scostatevi dalla retta via, uscite dal sentiero,  
toglieteci dalla vista il Santo di Israele» (Is 30, 9-11)

La parola accomodante dei falsi profeti ha obiettivo carattere alternativo rispetto alla legge, ma tale carattere non è riconosciuto dai custodi della legge; ch  anzi sembra sussistere un'alleanza tra i falsi profeti e i sacerdoti: «I profeti predicono in nome della menzogna e i sacerdoti governano al loro cenno, eppure il mio popolo   contento di questo» (Ger 5, 31). Espressione emblematica di tale equivoca complicit  tra falsi profeti e sacerdoti   la fiducia feticistica nei confronti del tempio, alimentata dalle «parole menzognere di coloro che dicono: Tempio del Signore, tempio del Signore, tempio del Signore   questo!» (Ger 7, 4; cf in genere l'oracolo di questo profeta contro il tempio di Gerusalemme, c. 7).

La stessa accusa torna in Ezechiele, i falsi profeti «ingannano il mio popolo dicendo: Pace! e la pace non c' » (Ez 13, 10); essi confondono il giusto e invece incoraggiano il malvagio: «Voi infatti avete rattristato con menzogne il cuore del giusto, mentre io non l'avevo rattristato e avete rafforzato il malvagio perch  non desistesse dalla sua vita malvagia e vivesse» (Ez 13, 22, cf in genere tutto il c. 13), essi «hanno come intonacato tutti questi delitti con false visioni e oracoli fallaci» (Ez 22, 28).

Abbiamo la netta impressione che uno studio approfondito della letteratura profetica, delle sue forme letterarie e della sua simbolica in genere, dovrebbe offrire un apporto decisivo all'approfondimento di questo essenziale profilo del peccato che   la menzogna, o la finzione, cos  come all'approfondimento del profilo della parola di Dio altrettanto qualificante per il quale essa vale appunto quale intimazione di una *confessione*, di una parola mediante la quale l'uomo dica di se stesso di fronte a Dio, e solo cos  pervenga alla comprensione della sua stessa parola <sup>(10)</sup>.

(10) Non pu  certo valere come svolgimento del compito cos  segnalato il pur pregevole saggio di A. ULEYN, *Actualit  de la fonction proph tique. Psychologie pastorale et culpabilit *, Paris, Descl e de Brower, 1966, il cui titolo procede appunto da un'intuizione analoga, esso si occupa poi assai pi  del profilo pastorale e psicologico della confessione, che dell'approfondimento della nozione teologica corrispondente.

## 6. GESÙ

La predicazione di Gesù mostra una significativa continuità rispetto alla predicazione profetica. Anche per lui come per i profeti figura paradigmatica del peccato è proprio la menzogna: il tentativo cioè di nascondere la verità del «cuore», celandola dietro il velo della rappresentazione di sé davanti agli uomini. In tal senso va in specie la sua denuncia del peccato degli «scribi e farisei ipocriti» <sup>(11)</sup>, l'unico che stando alla testimonianza dei vangeli appare 'mortale' e senza perdono; agli «scribi, che erano discesi da Gerusalemme» (Mc 3, 22), o rispettivamente ai «farisei» (Mt 12, 24) è riferita anche quella figura della «bestemmia contro lo Spirito Santo», della quale viene espressamente detto che «non avrà perdono in eterno».

La denuncia del peccato può in tal senso prodursi unicamente a condizione che la parola della predicazione porti alla luce quello che l'uomo invece nasconde ostinatamente nel «cuore»; non può invece prodursi mediante la semplice notificazione di una legge della quale possa essere presunta la chiarezza a monte rispetto alla considerazione di quello che l'uomo effettivamente fa.

La predicazione morale di Gesù stabilisce in tal senso un nesso stretto tra interpretazione del comandamento di Dio e riferimento alla 'storia', o diciamo più cautamente riferimento alla vicenda effettiva della libertà umana; questa appunto è la più profonda ragione di corrispondenza tra questa predicazione e quella dei profeti. Mentre nella forma della *legge* il comandamento di Dio appare pronunciato come 'dall'alto' (dalla montagna), una volta per tutte (è scritto sulla pietra) e senza riferimento attuale alla qualità dell'agire del popolo, nella forma della parola profetica invece lo stesso comandamento trova attestazione mediante l'interpretazione valutante dell'agire effettivo.

C'è tuttavia una differenza: nel caso dei profeti si tratta, più precisamente, di interpretazione che assume tipicamente la figura del giudizio; nel caso di Gesù invece l'interpretazione assume anche e anzitutto la figura dell'approvazione. Questo è uno dei segni più significativi di quella più generale differenza tra la parola del profeta e la parola di Gesù, per la quale la prima parla della salvezza lontana e la seconda invece annuncia la pienezza dei tempi, e dunque la salvezza vicina. Pensiamo – a titolo di esempio – a

(11) L'espressione è caratteristica di Mt 23, 13ss (i sette «guai» con i quali è proposta la condanna di coloro che «si sono seduti sulla cattedra di Mosè», i quali «dicono e non fanno»), cf anche Mt 6, 2.5.16, dove come «ipocriti» sono condannati coloro che fanno l'elemosina, pregano e digiunano per essere visti dagli uomini.

quella forma particolare del discorso di Gesù che è la beatitudine: alla sua origine sta la testimonianza effettiva dei poveri, degli affamati e dei piangenti che credono alla sua parola; una tale testimonianza, nella redazione che Matteo propone delle beatitudini, diventa 'legge' per tutti i credenti. Pensiamo anche alle parabole della conversione – il tesoro nel campo e la perla preziosa (Mt 13, 44-46) – alla cui origine è appunto il comportamento sorprendente di coloro che lasciano tutto per seguire Gesù.

Il riferimento della predicazione di Gesù all'effettivo appare particolarmente trasparente nel caso della *parabola*, una delle forme di insegnamento sue più caratteristiche. Per riguardo alla superficie letteraria, la parabola ha la forma del racconto, dunque della rappresentazione di un dramma. Per riguardo al suo significato, essa ha come referente la vicenda effettiva di Gesù e rispettivamente degli uomini intorno a Gesù; essa interpreta l'accadere del regno in mezzo agli uomini. Per quanto riguarda infine il destinatario, essa si rivolge a chi non vuole ascoltare, e mira per sua natura a suscitare appunto la *confessione*: e cioè anzitutto il riconoscimento che *fabula de teipso narratur*, quindi anche il riconoscimento del posto preciso che l'uditore ha nel racconto <sup>(12)</sup>. C'è un ovvio nesso tra la circostanza che la parabola è detta per chi non vuole ascoltare e il fatto che essa miri alla confessione.

Il nesso intrinseco tra comandamento di Dio e qualità della determinazione pratica dell'uomo, la correlativa impossibilità di dire quel comandamento in generale, si manifesta anche attraverso il ricorso caratteristico della predicazione di Gesù, del suo insegnamento morale in specie, alla forma letteraria del *paradigma* <sup>(13)</sup>. Per comprendere in forma compiuta quello che la legge intende quando dice «non uccidere», ad esempio, Gesù fa riferimento al caso concreto dell'ira e dell'insulto (*cf* Mt 5, 21ss); sarebbe certo impertinente quella comprensione delle sue parole che vi scorresse un'integrazione materiale del «non uccidere»; quello che Gesù vuol dire è piuttosto che anche nei gesti e nelle parole dell'ira – o meglio, nel «cuore» da cui procedono quei gesti e quelle parole – può essere presente il voto che l'altro non sia, e dunque il voto omicida. *Può essere presente*: se e quando un tale

(12) Particolarmente attento a questo profilo della parabola è il saggio di J. DUPONT, *Il metodo parabolico di Gesù*, Brescia, Paideia, 1978.

(13) Il caso più esplicito è quello costituito dalle sei antitesi del discorso del monte, particolarmente persuasiva nella sottolineatura di questo punto, così come più in generale nell'evidenziazione del carattere privilegiato della parabola nell'insegnamento di Gesù, appare la ricerca di C. Dodd, del quale debbono essere ricordate in specie le due opere *Le parabole del Regno*, (1935), Brescia, Paideia, 1976, *Vangelo e legge* (1951), Brescia, Paideia, 1967 (più volte riedito).

voto effettivamente sia presente soltanto la *confessione* personale può riconoscere.

Sullo sfondo della forma letteraria della parabola come pure del paradigma, sullo sfondo dunque del ricorso che la predicazione di Gesù fa alla forma della narrazione per dire del comandamento di Dio, si deve in fin dei conti riconoscere il tratto più radicale della struttura di quella predicazione: essa dice sempre di Gesù stesso e del suo destino; lui stesso infatti è la 'parabola' a fronte della quale ogni uomo può e deve riconoscere la verità della propria condizione. È questa una condizione che, pur essendo quella rispettivamente propria di ciascuno, rimane come insuperabilmente nascosta agli occhi di chi la vive fino a che Gesù stesso non la rivela. Tutti gli imperativi proposti da Gesù gravitano nel senso di quello sintetico e supremo della *sequela* <sup>(14)</sup>.

## 7. BREVI CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Il senso e la necessità della *confessione* quale forma della penitenza cristiana può essere inteso unicamente a condizione che si riconosca quel profilo qualificante del peccato, per il quale esso appare come *menzogna*; più precisamente, come azione che si nasconde, e nascondendo se stessa nasconde insieme colui che la compie. Lo nasconde agli occhi di Dio, nelle intenzioni del soggetto stesso; lo nasconde però di fatto agli stessi occhi suoi propri <sup>(15)</sup>.

Una tale *confessione del peccato* per altro non può prodursi altrimenti che ritornando all'originaria *confessione della fede*, e dunque, nel caso della fede precisamente cristiana, a quell'originaria confessione che è il battesimo stesso.

(14) Del tutto esplicita in tal senso è la pericope del giovane ricco, in particolare nella redazione di Matteo, espressamente preoccupata di valorizzare il brano nel senso della risposta alla domanda circa i rapporti tra Gesù stesso e la Legge; costituisce un obiettivo *inconveniens* il fatto che il Cap. 1 della *Veritatis splendor*, che adotta appunto tale pericope quale traccia per l'esposizione sintetica del senso della morale cristiana, mostri di non cogliere questa relazione fondamentale: la sequela di Gesù non si aggiunge affatto alla pratica dei comandamenti, ma realizza la verità *perfetta* di quella pratica.

(15) Feconda a tale proposito è la meditazione del quarto vangelo, che in molti modi rappresenta i giudei come coloro che sono figli del padre della menzogna, e insieme non conoscono il loro padre; cf Gv 8, 44; essi non conoscono la verità, perché la verità può essere conosciuta soltanto da chi «rimane fedele» alla parola di Gesù, *pratica* dunque quella parola, e praticandola diventa davvero discepolo: «Gesù allora disse a quei giudei che avevano creduto in lui: «Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi»» 8, 31s.

La possibilità 'facile' di una tale confessione esige che la predicazione ecclesiastica sia in grado di proporre in forme proporzionalmente concrete la tipologia dell'agire conforme alla fede e rispettivamente difforme da essa; in forme cioè che facciano riferimento alla fenomenologia dell'esperienza pratica quale quella raccomandata dalle forme della vita contemporanea. Occorre in altri termini che la predicazione morale della Chiesa proponga una rappresentazione interpretante dei modelli correnti dell'agire.

La rarefazione dell'immaginario della vita cristiana alimentata da un eventuale tratto univocamente biblicistico della predicazione e della catechesi dispone invece le condizioni propizie ad una probabile illusione del cristiano nella conoscenza di sé, e quindi anche alla conseguente genericità della confessione del peccato; la quale a sua volta si traduce in prevedibile e crescente difficoltà a percepire il senso e necessità di un tale atto. La stessa confessione della misericordia di Dio, sulla quale quasi esclusivamente sembra spesso indugiare la predicazione recente, deve certo determinare la qualità della confessione cristiana del peccato, non può però invece in alcun modo sostituirla. Una tale confessione infatti mostra la propria verità unicamente quando colui che con meraviglia e gratitudine se ne riconosce come il destinatario incontra un «altro servo come lui», che è in debito nei suoi propri confronti (*cf* Mt 18, 23-35). Appunto il nesso tra questo secondo incontro e il precedente sembra troppo spesso e facilmente sfuggire al riconoscimento del cristiano di oggi. Non solo al riconoscimento del cristiano di oggi, certo, ma al riconoscimento dell'uomo di sempre, come la stessa parabola di Gesù attesta. E tuttavia sussistono oggi circostanze civili specifiche tali da rendere il riconoscimento di quel nesso difficile anche quando non manchino le buone disposizioni morali comunque necessarie. Pensiamo alle molte circostanze legate al carattere soltanto funzionale – tecnico e burocratico – delle 'leggi' che regolano la vita comune. Appunto per riferimento a tali circostanze appare proporzionalmente più facile che gli uomini nascondano le loro azioni dentro di sé e non sappiano più dare ad esse un nome.

GIUSEPPE ANGELINI  
*Facoltà Teologica  
dell'Italia Settentrionale*