

CONFESSIONE, RACCONTO E FORME DI ASCOLTO PASTORALE Il bisogno di confessarsi e la risposta ecclesiale

SOMMARIO: I. LA STRUTTURA TRIADICA DELLA CONFESSIONE – II. IL BISOGNO DI CONFESSARSI E LE SUE FORME – III. LE ESIGENZE COMUNI DI PSICOTERAPIA E CONFESSIONE – IV. SCISSIONE TRA COMPORTAMENTI E VISSUTO AFFETTIVO PROFONDO – V. LA RICONCILIAZIONE DELL'IDENTITÀ ATTRAVERSO IL RACCONTO – VI. DIFFERENZIARE LE FORME DELL'ASCOLTO PASTORALE

I. LA STRUTTURA TRIADICA DELLA CONFESSIONE

La confessione è solo uno dei momenti del sacramento della riconciliazione¹; tuttavia, nella forma auricolare, dal Concilio di Trento in poi è diventata così rilevante da prendere il sopravvento nel linguaggio ordinario: da parte del penitente che si confessa, che si prepara a confessarsi o che va a confessarsi, come da parte del sacerdote che usa il verbo confessare in modo impropriamente transitivo «Vado a confessare – nel senso di rendersi disponibile per le confessioni –, ascolto le confessioni, confesso». Così in ambito giornalistico, per situazioni esistenziali più o meno serie, viene detto che il tal personaggio si confessa; o in ambito penale si dice che il tale ha confessato. L'etimologia del verbo riporta ad un senso più originario del confessare che appartiene alla semantica della testimonianza (in latino *confiteri* ha assonanza con *profiteri*, in greco *marturein*): confessare o professare la fede; i confessori sono i testimoni. Questo significato introduce nel gioco linguistico della confessione² un aspetto

¹ La confessione è il momento centrale del sacramento della «penitenza» o della «riconciliazione», il quale si articola in contrizione, confessione e soddisfazione (cf *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, nn. 1423-1424).

² Cf P. GILBERT, «Confessione», in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. III, 2176-2178.

relazionale e sociale: si parla ad altri o ad un altro di un *terzo* che è decisivo per la propria vita. Nel confessare e testimoniare la fede tutto questo avviene attraverso un profondo coinvolgimento individuale e soggettivo al punto che il testimone diviene un segno, non solo nel parlare o nel suo agire, ma ancor più radicalmente nel suo modo di essere.

A partire dall'apertura di significato di questa etimologia, la fenomenologia del *confessarsi* – in senso riflessivo – nella dimensione antropologica si può esplicitare nei suoi elementi cardine. Nella celebrazione sacramentale la struttura relazionale *triadica* della confessione si sdoppia per ogni elemento: il soggetto che si confessa si sdoppia in un io che si affida/confida nella confessione e un io che si riconosce peccatore; il sacerdote da una parte rappresenta la comunità ecclesiale che accoglie e dall'altra Cristo stesso che perdona; il «terzo» – la presenza trinitaria – è nello stesso tempo la Parola che risveglia la conversione e la Rivelazione che dona salvezza.

Anche in situazioni nelle quali la confessione di una propria colpa fosse vissuta in un contesto né sacramentale, né di fede, rimarrebbe la verità antropologica che non è possibile perdonarsi da sé stessi, ma sarebbe necessario che ci fosse un *altro*, interiore o esteriore, a cui confessare/confidare il proprio vissuto di colpa, un *altro* che la persona ritenga significativo, in grado in quel momento di ascoltare e quindi di restituire il senso di unità e dignità della propria vita.

In un film del grande regista polacco A. Wajda, *Paesaggio dopo la battaglia* (1970), prima di un attacco di guerra, gli uomini che si preparano a difendere il loro villaggio, mettendosi in fila, si confessano dal prete. Alla fine il prete, rimasto solo, chiede ad un vecchio di ascoltare la sua confessione. Questa scena, così intensa e drammatica, richiama una prassi della tradizione cristiana, testimoniata dalla direzione spirituale del primo monachesimo³; ma attesta anche la radice di verità di ogni atto di confessione ad un'altra persona che in quel momento incrocia la propria esistenza o condivide il destino personale per parentela, per amicizia, per comune sofferenza, per professione o per servizio... L'insopprimibile bisogno di confessare la colpa, nella sua simbolicità non esprime solo un'esigenza psicologica di sollievo, ma include anche un'invocazione che nasce dall'intuizione (più o meno confusa) che non posso perdonarmi da solo:

³ Cf A. GRÜN, *La Confessione. Celebrare la riconciliazione*, Queriniana, Brescia 2002, 21-24.

devo disporarmi a ricevere il perdono da un *altro/Altro* che l'altra persona accanto a me testimonia, almeno in qualche misura, con la sua presenza. Infatti, a rigore, non è umanamente possibile, neanche per la persona offesa dalla colpa, perdonare il peccato: è infatti evidentemente impossibile raggiungere e trasformare un atto che rimane irrimediabilmente consegnato al passato e non si può annullare⁴.

II. IL BISOGNO DI CONFESSARSI E LE SUE FORME

Assistiamo oggi al bisogno insopprimibile di «confessarsi» in tante forme nuove. Un fenomeno in grande espansione è quello che potremmo chiamare la «confessione virtuale», operata cioè attraverso un canale multimediale⁵ – *mail, blog, chat, webcam, cellulari...* –, che offre l'illusione di giungere rapidamente all'intimità; si tratta però di una *pseudointimità*, che salta le mediazioni esistenziali, essenziali per il sorgere di una vera intimità⁶: la conoscenza graduale e realistica, la condivisione di significati e ideali, la risoluzione congiunta di problemi e difficoltà, l'autentica mutualità nell'ascolto, nello scambio e nel perdono. L'immediatezza dell'intimità non lascia spazio sufficiente al senso dell'incontro, che rischia di rimanere intrappolato nell'impulso del bisogno, piuttosto che liberarsi nel significato del desiderio. Non si esclude evidentemente – anzi si spera – che la qualità della relazione possa essere integrata in altri modi; ma l'*intimità virtuale*, tanto retoricamente esaltata, in grado di sedurre precocemente ragazzi e giovani, coinvolgendo prepotentemente personalità isolate, evitanti, depresse, dipendenti, compulsive o, viceversa, narcisiste, manipolative e dominanti⁷, se da una parte manifesta l'esi-

⁴ Sembra giustificato in questo senso, anzi teologicamente e filosoficamente corretto nella sua paradossalità, lo scandalo degli scribi («Chi può rimettere i peccati se non Dio solo?»: Mc 2,6) di fronte alla parola di Gesù rivolta al paralitico («Ti sono rimessi i tuoi peccati»: Mc 2,5).

⁵ Per un'introduzione del fenomeno nelle sue implicanze psicologiche: cf V. ANDREOLI, *La vita digitale*, Rizzoli, Milano 2008; T. CANTELMi - L. GIARDINA GRIFO, *La mente virtuale. L'affascinante ragnatela di Internet*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2002.

⁶ Cf L.C. WYNNE, «The epigenesis of relational System. A model for understanding family development», *Family process* 23 (1984) 297-318.

⁷ Si notino le problematiche relazionali connesse ai differenti disturbi di personalità (cf AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, *DSM-IV. Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Masson, Milano 2000, 687-734): siamo di fronte ai disturbi psicologici più diffusi nel contesto occidentale, tanto da diventare, in alcuni atteggiamenti e modelli di comportamento, in qualche modo normali se non normativi.

genza primordiale di contatto, di riconoscimento e di intimità, dall'altra, ne ostacola la possibilità, allontanando sempre di più da un autentico incontro con l'altro.

Le forme della *confessione virtuale* possono essere varie: ne richiamiamo qui alcune tra le più praticate. La rivelazione di sé, il fare *coming out* rispetto a segreti intimi della propria vita, spesso connessi alla propria identità sessuale – con tutta l'ambivalenza narcisistica inclusa in un comportamento del genere, tra legittimazione sociale ed esibizionismo – diventa un fenomeno che attrae molto e fa audience negli show televisivi come nei siti web, coinvolgendo sia i protagonisti che gli utenti. Ancora più significativo, per il numero delle persone attivamente coinvolte, è il fenomeno delle *chat*, più o meno specializzate, luoghi di confidenza e, nello stesso tempo, di mascheramento. Ci sono persone che intrattengono relazioni confidenziali solo in *chat* e sviluppano una vera e propria vita parallela. Più recente, ma ricco per le virtualità identificatorie è il gioco chiamato «second life», estremamente serio e impegnativo – anche finanziariamente – nel quale ci si costruisce una seconda vita parallela che diventa onerosa, capace di sequestrare tempo, attenzione ed energie.

Ognuno di questi fenomeni andrebbe compreso e interpretato con diverse chiavi di lettura. Sotto il profilo psicologico, se da una parte va considerata l'esigenza di esplorare e sperimentare la relazione con gli altri e la propria identità, dall'altra non possiamo nasconderci di trovarci di fronte, certamente almeno nell'esordio di queste forme di confessione, ad una sorta di *autismo esistenziale*. Si sviluppa, almeno inizialmente, una confessione senza l'altro, nella quale la persona inconsciamente, cerca di trattare una parte dissociata, o addirittura scissa, di se stessa, proiettandola sull'altro virtuale, che quanto più è sconosciuto tanto più si presta, come uno schermo, alle proiezioni trasferenziali di cui la persona ha bisogno⁸. Questi esperimenti di relazione e identificazione via internet sono ormai diventati un fatto di costume con grande influsso sulle dinamiche educative; e non di rado approdano a vere e proprie forme di dipendenza, analoga a quelle da sostanze stupefacenti⁹.

⁸ Cf S. GUARINELLI, «L'inquietudine dell'altro. A proposito di empatia e identificazione proiettiva», *Tredimensioni* 4 (2007) 8-18. Anche se l'articolo si concentra sulla relazione terapeutica, viene ben descritto il funzionamento dell'identificazione proiettiva.

⁹ Cf R.J. MOLENKAMP - L. SAFFIOTTI, «Dipendenza da cybersesso», *Tredimensioni* 3 (2006) 188-195.

Con queste forme di *confessioni virtuali* siamo introdotti, attraverso un fenomeno simbolicamente rilevante, nella difficoltà dei processi d'identificazione personale, psicologica prima che sessuale, nei quali la ricerca dell'altro, così necessario per divenire se stessi¹⁰, è nello stesso tempo drammaticamente spasmodica e irraggiungibile¹¹. Attraverso molteplici racconti e contatti, una persona cerca comunque se stessa nell'ascolto e nella confidenza di un altro. Spesso è una ricerca sorprendente nella sua insistente ripetizione anche di fronte a molteplici delusioni. Se si ascolta, ad esempio, la storia di chi ha praticato per anni le *chat* omosessuali, si ha l'impressione di trovarsi di fronte ad un racconto che è iniziato infinite volte, ma altrettante volte ha dovuto interrompersi per poi ricominciare da capo cercando una nuova trama con un nuovo interlocutore, in un pellegrinaggio senza meta, senza quasi mai trovare un interlocutore che finalmente accolga e raccolga in un legame questo racconto. Un simile modo di raccontare favorisce la frammentazione progressiva di un Sé, già sofferente e fragile, in un pellegrinaggio indefinito, fino a quando si troverà un legame affettivo intenso che sappia pazientemente raccogliere in una narrazione più grande e significativa le infinite trame interrotte. Queste vicende possono essere in qualche modo emblematiche per tutte le forme di ricerca virtuale dell'intimità, intesa sia come rivelazione di sé che come incontro.

III. LE ESIGENZE COMUNI DI PSICOTERAPIA E CONFESSIONE

Il clima relazionale del post-moderno, di cui la «confessione virtuale» è un sintomo rappresentativo, è ben interpretato dalla dialettica tra ricerca e paura dei legami. Se per un verso i legami vengono cercati ansiosamente nel timore dell'abbandono, per un altro, sono temuti come soffocanti quando diventano più stringenti e impegnativi¹². In quest'orizzonte, l'intimità viene messa in gioco precocemente nell'età e nei tempi di una relazione e può rimanere semplicemente un luogo esterno di scambio. La dimensione intima, più che essere la soglia che introduce la relazione in un coinvolgimento pro-

¹⁰ Cf G. VITTIGNI, «L'altro necessario», *Tredimensioni* 5 (2008) 34-48.

¹¹ Cf T. CANTELMÌ - L. GIARDINA GRIFO, *La mente virtuale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002. Interessante in particolare il contributo di A. PELUSO, «L'anima della rete. Il labirinto degli amori e delle identità», 149-166. .

¹² Cf Z. BAUMAN, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma 2004.

mettente e responsabilizzante, rischia di rimanere solo uno degli elementi di un «contratto a tempo»: la retorica pubblicitaria testimonia continuamente quest'esteriorizzazione dell'intimità¹³.

In questo contesto culturale e sociale post-moderno, è progressivamente cambiata la questione centrale nel dibattito tra psicoterapia e confessione. Rimane sullo sfondo la questione classica della continuità e differenza tra senso di colpa e del peccato che, una volta, opponeva psicologi e confessori¹⁴, ma che ora ha raggiunto una chiarificazione condivisa. Si fa strada piuttosto l'esigenza urgente, comune tra psicologi e confessori, di intessere l'unificazione del vissuto del soggetto nel riconoscimento e nella cura dei legami familiari, sociali ed ecclesiali. Siamo in un'epoca in cui stanno tramontando, a livello intersoggettivo, l'empatia e il senso di colpa e, a livello sociale, il senso positivo del futuro e del destino comune, nella prevalenza delle «passioni tristi» che non esprimono il dolore e la tristezza del lutto, ma la disgregazione e l'impotenza della stagnazione¹⁵. In tal modo l'individuo nel suo isolamento diventa incapace di appartenenze significative e appassionanti, mentre diventano sempre più frequenti gli «attacchi» ai legami fondamentali e originari.

Il terreno comune tra confessione e psicoterapie, pur nelle differenti intenzionalità e strategie relazionali, sta nella duplice acquisizione della necessità di un senso per l'unitarietà del soggetto e del riconoscimento dei legami come originari e costitutivi per l'individuo. Su questo terreno comune si offre lo spazio per una reciproca interpellanza, almeno tra quei psicoterapeuti criticamente più avvertiti dei propri presupposti e quei confessori che, attingendo alla saggezza della tradizione, non separano ingenuamente lo spirituale dalle dinamiche esistenziali del vissuto¹⁶. I differenti approcci psicoterapeutici, stimolati dalla riflessione antropologica cristiana¹⁷ e da una

¹³ Cf A. GIDDENS, *Le trasformazioni dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nella società moderne*, Il Mulino, Bologna 1995. Per una visione sintetica della relazione personale e sociale nel post-moderno cf E. CONTI, «Vivere in società», *Tredimensioni* 4 (2007) 302-315.

¹⁴ Cf A. GRUN, *La Confessione. Celebrare la riconciliazione*, Queriniana, Brescia 2002, 31-46; G. SOVERNIGO, *Senso di colpa, peccato e confessione. Aspetti psicopedagogici*, Dehoniane, Bologna 2001.

¹⁵ Cf M. BENASAYAG - G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Milano, Feltrinelli 2004.

¹⁶ Cf G. SOVERNIGO, *L'umano in confessione. La persona e l'azione del confessore e del penitente*, Dehoniane, Bologna 2003.

¹⁷ Cf R. REPOLE, «Antropologia teologica e psicologia della personalità umana: incontri suggestivi», *Tredimensioni* 4 (2007) 234-248.

visione ermeneutica¹⁸ che non dissocia nelle scienze umane la spiegazione scientifica e la comprensione dell'intenzionalità del soggetto, non possono più evitare la questione del senso del vivere per l'unità del soggetto¹⁹: essa è infatti inevitabilmente presente ed influente nelle differenti teorie della personalità come nelle modalità della psicoterapia, oltre che nella vicenda personale di ogni psicoterapeuta; la confessione, d'altra parte, non può dimenticare, anche stimolata dagli orientamenti intersoggettivi²⁰ e sistemici²¹ di psicoterapia, la dinamica intrinsecamente intersoggettiva e sociale della prassi penitenziale della comunità cristiana nelle sue implicazioni morali ed ecclesiali. Occorre infatti riconoscere che il nesso tra le forme di divisione e conflittualità della storia e la prassi sacramentale in campo penitenziale²² è ancora da riguadagnare nella catechesi, nella celebrazione e nella prassi ecclesiale della riconciliazione.

IV. SCISSIONE TRA COMPORTAMENTI E VISSUTO AFFETTIVO PROFONDO

Proviamo ora a tentare una lettura psicodinamica dei vissuti delle nuove generazioni che possa orientare la prassi educativa verso la riconciliazione.

La labilità dei legami familiari e sociali, caratterizzati da instabilità e da mancanza di confini, influisce profondamente sulle vicende evolutive delle nuove generazioni che riflettono in se stesse il disagio e il disorientamento degli adulti. In modo estremamente sintetico si potrebbe riconoscere un tratto psicologico delle nuove generazioni nella scissione tendenziale tra una dimensione affettiva ancora informe, che rimane per così dire «sotto-traccia» nella sfera del privato, e comportamenti sociali che tentano di adeguarsi in qualche modo alle esigenze più o meno ciniche e perbeniste della società attua-

¹⁸ Cf G. CUCCI, «Per un'antropologia integrale. Filosofia e psicologia a confronto», in corso di pubblicazione sulla rivista *Tredimensioni*.

¹⁹ Cf D.S. BROWNING - T.D. COOPER, *Il pensiero religioso e le psicologie moderne*, Dehoniane, Bologna 2007.

²⁰ Cf R.D. STOLOROW - G.E. ATWOOD, *I contesti dell'essere: le basi intersoggettive della vita psichica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

²¹ Cf E. SCABINI - P. DONATI (edd.), *Famiglie in difficoltà tra rischio e risorse*, Vita e Pensiero, Milano 1992.

²² Cf GIOVANNI PAOLO II, *Reconciliatio et paenitentia. Esortazione postsinodale*, n. 16 (EV 9/1113-1118); C.M. MARTINI, «Alla Diocesi a un mese dal Sinodo dei Vescovi», *Rivista Diocesana Milanese* 74 (1983) 1095-1101.

le²³. Simbolico di questa scissione potrebbe essere il fenomeno, che si presenta ormai non solo nel mondo giovanile, di una relazione o comunicazione a due binari: perfino la comunicazione con gli amici si diversifica infatti nel messaggio diretto e nella relazione virtuale, come se si canonizzasse così il doppio messaggio o la coltivazione di rapporti paralleli virtuali rispetto alle relazioni quotidiane: una persona è certo inserita nel suo ambiente, al lavoro, in famiglia, in comunità, ma è sempre anche altrove. In radice, sembra ci sia una divaricazione più ampia: l'impressione diffusa è infatti che le nuove generazioni abbiano, a loro modo, dovuto integrare un doppio messaggio educativo che da una parte le vuole per bene ed efficienti nei risultati, dall'altra invece le lascia precocemente sole, nell'assenza e nell'incertezza emotiva. Nella scissione tra stati affettivi profondi e comportamenti conformistici, si annidano ansia e depressione, in definitiva il senso di vuoto, in grado di esplodere a volte in atti impulsivi, anche in coloro che tutti riconoscono come bravi ragazzi. Le discipline psicologiche e pedagogiche si confrontano su come arginare tali comportamenti impulsivi, soprattutto aggressivi²⁴, che sono l'esito di questa scissione esistenziale. Si invoca, nei processi educativi in famiglia come a scuola, il ritorno del *Super-io*, il ripristino delle regole e la salvaguardia dei *confini*, così necessari per il costituirsi dell'identità. Sintomatica può essere la sostanziale messa tra parentesi, in questa presa di coscienza e riflessione educativa complessiva, dell'area sessuale, che sembra un'«area sacra», da riservare libera da ogni sensato ragionamento educativo, anche da parte dei professionisti della relazione e dell'educazione, ad eccezione del caso in cui si varca il limite estremo dell'abuso e della pedofilia. Per colmare questa tendenziale separazione, tra vissuto affettivo profondo e comportamenti, si tratta di riscoprire nell'istruzione morale, nell'educazione affettiva e nell'accompagnamento personale quegli atteggiamenti che custodiscono la qualità cristiana dei legami ricominciando a parlare il linguaggio delle virtù²⁵. Da più parti a questo proposito si parla di *analfabetismo affettivo*²⁶ non solo tra gli adolescenti e i giovani, ma anche tra gli adulti. Ci sono atteggiamenti relazionali – come fiducia, sincerità, gratuità, rispetto, responsabilità, fedeltà, perdono...

²³ Cf R. CARTOCCHI, *Diventare grandi in tempi di cinismo*, Il Mulino, Bologna 2002.

²⁴ Cf COSPES, *L'aggressività degli adolescenti nei contesti educativi. Famiglia e scuola. Atti della Giornata di studio e aggiornamento per insegnanti, educatori e genitori*, Cospes, Milano 2001.

²⁵ G. ANGELINI, *Le virtù e la fede*, Glossa, Milano 1994.

²⁶ U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante*, Rizzoli, Milano, 2007.

– che muovono attese profonde, ma che spesso si rivelano impraticabili come le parole di una lingua dimenticata.

Da quanto abbiamo considerato si comprende che, in una prassi ecclesiale di accompagnamento nella riconciliazione, ci si troverà sempre più raramente ad affrontare e lenire la sofferenza di situazioni esistenziali di scrupolo o di un senso di colpa nevrotico – anche se tra chi si confessa frequentemente il numero di costoro sarà comunque sempre considerevole –; piuttosto sarà necessario raccogliere e significare gli antecedenti del senso di colpa più primordiali²⁷ come l'umiliazione, la vergogna, la paura, la depressione, il masochismo, il senso di vuoto tipico delle diverse sindromi *borderline*²⁸. Per l'annuncio cristiano della riconciliazione, sarà dunque compito educativo primario far sorgere il conflitto interiore, riattivando la dialettica tra l'*Io ideale* e l'*Io attuale*²⁹, così necessaria per rimettere in cammino la persona e riconoscere la differenza tra un senso di colpa morale liberante e un senso di colpa opprimente e immaturo prodotto dal *Super-io*³⁰. Spesso questa dialettica strutturale della personalità non viene accolta nella sua tensione buona con un desiderio più profondo³¹, ma è piuttosto subita o riassorbita, nel conflitto tra un *falso sé*³² e un *sé reale*.

Il rischio nel contesto attuale sta nella caduta del desiderio o nella sua mancata nascita, non si desidera troppo, ma spesso troppo poco, si osa poco e ci si ferma troppo in basso in ciò che si chiede alla vita. L'educazione alla fede non può dimenticare la natura profonda dell'esistenza umana e la sproporzione del suo desiderio che trova il proprio compimento nel dono di sé che si attua nell'affidamento. Questa dialettica del desiderare umano include necessaria-

²⁷ Cf A. MANENTI - C. BRESCIANI (edd.), *Psicologia e sviluppo morale della persona*, Dehoniane, Bologna 1992.

²⁸ A riguardo dei cosiddetti disturbi della personalità c'è una discussione in atto tra chi trova nel *borderline* un disturbo specifico tra i disturbi di personalità e chi invece vede una dimensione più trasversale che mette in luce delle caratteristiche strutturali di disorganizzazione più o meno gravi nei diversi disturbi di personalità.

²⁹ I processi evolutivi rispetto al costituirsi di un'identità coesa e matura sono articolati e complessi; cf A. MANENTI - S. GUARINELLI - H. ZOLLNER, *Persona e formazione. Riflessioni per la pratica educativa e psicoterapeutica*, Dehoniane, Bologna 2007.

³⁰ Cf E. PAROLARI, «Raccontare il perdono ai ragazzi e ragazze dell'iniziazione cristiana. Note dal punto di vista della psicologia evolutiva», *Ambrosius* 76 (2000) 234-254.

³¹ Cf A. LOUF, *Sotto la guida dello Spirito*, Qiqajon, Magnano (VC) 1990; D. CORNATI - E. PAROLARI - D. D'ALESSIO, *Che desideri?* (= Quaderni di S. Pietro Martire), Seminario Arcivescovile di Milano, Seveso 2003.

³² Cf D. WINNICOTT, *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, Armando, Roma 1970.

mente una dimensione di trascendenza e di rinuncia che interpella la libertà nella custodia dell'altro/Altro. In questo senso diventa pedagogicamente importante non solo per educare un senso di colpa maturo, ma prima ancora per la maturazione dell'Io ideale, nel confronto con l'oggettività dei valori, il riconoscimento e la difesa del *prossimo* nei suoi legami fondamentali, soprattutto se più debole, secondo la logica dei dieci comandamenti, magari attraverso un'indicazione ecclesiale dei pochi peccati gravi che in qualche modo la identificano in relazione al contesto sociale odierno.

V. LA RICONCILIAZIONE DELL'IDENTITÀ ATTRAVERSO IL RACCONTO

Poter raccontare la propria vita in un contesto di ascolto autentico, rispettoso e gratuito è il sentiero necessario per avviare un processo di unificazione interiore. A partire soprattutto dagli studi di Paul Ricoeur³³, si è progressivamente approfondita la consapevolezza dell'importanza del racconto nella ricerca della propria identità. Si è passati dalla narrazione come strumento terapeutico in ambito più strettamente psicoanalitico³⁴, alla pratica esistenziale della scrittura autobiografica³⁵, fino a riconoscere l'importanza del racconto della vita nei cammini di accompagnamento spirituale e formazione cristiana³⁶. La potenzialità curativa del racconto, sia in senso più lato come crescita che come guarigione, sta prima di tutto nella possibilità di ritessere attraverso la narrazione le parti separate – comportamenti e vissuti affettivi profondi – in una trama profonda capace di raccogliere in un senso più inclusivo la continuità della vita e l'unità del vissuto. Si potrebbe dire non solo che ciò che non è raccontato non può essere risanato, ma ancor prima che ciò che non è narrato non può essere intessuto in unità come parte della propria storia. Differente è la funzione dell'interlocutore a cui si racconta in rapporto al senso e all'unità temporale della propria vita, tanto più necessario rispetto a situazioni ed eventi esistenziali che mettono a confronto con la finitudine che mette in crisi l'unità e il senso della vita.

³³ Cf P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, Jaka Book, Milano 1986-1988.

³⁴ Cf R. SHAFER, *Rinarrare una vita. Narrazione e dialogo in psicoanalisi*, Giovanni Fioriti editore, Firenze 1999.

³⁵ Cf D. DEMETRIO, *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Cortina, Milano 1996.

³⁶ Cf A. CENCINI, «Raccontare e raccontarsi (I)», *Tredimensioni* 4 (2007) 249-255; «Raccontare e raccontarsi (II)», *Tredimensioni* 5 (2008) 20-33.

Un caso particolare e significativo di questo racconto è la confessione³⁷. La confessione sacramentale, nella prassi ecclesiale, è una forma specifica di racconto di sé in cui si esplicita ciò che ostacola gravemente l'unità e il senso del cammino cristiano, inteso come sequela di Gesù e comunione con il Padre, e concerne ciò che ostacola – lo scandalo evangelico – il legame buono con Dio e con i fratelli. La colpa infatti è qualcosa che non solo divide l'unitarietà della vita personale, ma minaccia i legami più significativi e umilia l'aspirazione a una vita promettente. Nella parabola del Padre misericordioso è chiara questa triplice cesura, nelle parole e nei pensieri del figlio che torna. Sono spezzati i legami fondamentali («Padre ho peccato contro il cielo e contro di te») quello religioso e quello paterno, c'è separazione e discontinuità tra il prima e il dopo della propria storia («Non sono più degno di essere tuo figlio»), il futuro è ormai umiliato nella sua promessa («Trattami come uno dei tuoi garzoni»)³⁸. Il concetto di «identità narrativa» media tra la sequenza dei fatti che segnano la vita e il mistero dell'esistenza; anche nella cristologia esprime il senso singolare della vicenda di Gesù tra storia e fede³⁹. Nel raccontare se stesso durante la confessione, ciascuno cerca l'identità narrativa, l'unità e il senso dell'esistenza; il racconto di sé è insieme ricerca e invocazione di un *logos* capace di donare luce e riconciliare il proprio passato.

Nella pratica della confessione può capitare di incontrare casi difficili⁴⁰ nei quali proprio lo stile del racconto manifesta la difficoltà a tenere insieme i tempi della propria vita, l'unità tra le parti del Sé, il proprio mondo interno e le relazioni esterne.

Potrebbe capitare di ascoltare un *racconto bloccato* di chi si ripete cercando un'improbabile liberazione da un senso di colpa tirannico: come ad esempio un uomo ormai maturo e *single* che si confessa spesso e ripete velocemente un'identica litania di mancanze, concludendo sempre dichiarando di aver mancato contro il sesto comandamento; o una donna di mezza età che da tempo si rimprove-

³⁷ Cf C. BRESCIANI, «Raccontarsi nella confessione sacramentale cristiana», *Informazione Psicologia Psicoterapia Psichiatria* 40 (2000) 8-19.

³⁸ Cf Lc 15,18-19 e 21.

³⁹ Cf A. GESHÉ, *Il Cristo*, San Paolo, Cinisello B. (Mi) 2003, 59-142. L'applicazione della nozione d'identità narrativa come mediazione tra fede e storia a Gesù Cristo mostra *in actu exercito* il funzionamento di questa nozione nel mediare l'unità del soggetto in una trama di relazioni costitutive.

⁴⁰ Cf G. SOVERNIGO, *L'umano in confessione. La persona e l'azione del confessore e del penitente*, Dehoniane, Bologna 2003, 87-106; N. DAL MOLIN, *Verso il blu. Lineamenti di psicologia della religione*, Messaggero, Padova 2001, 259-274.

ra di non essere stata in casa quando il padre è morto per infarto, ritornando più volte al racconto di quel fatto come se fosse incatenata lì, senza trovare pace.

Potrebbe succedere di accogliere un *racconto frammentato*, che accosta un episodio all'altro senza una connessione affettiva e una sintassi logica: come una giovane donna in carriera, ma insoddisfatta che confessa di essere incerta di continuare a stare con l'uomo che pensava di sposare, pur volendo comunque da lui un figlio; o come un adulto, giovanile ed elegante, che confessa con indifferenza e con lo stesso tono di essere mancato una volta alla messa domenicale e di non aver pagato il biglietto del tram, senza stabilire alcuna connessione con il resto della sua vita.

Ci si potrebbe anche, infine, imbattere in un *racconto delirante* di paure e angosce causate da allucinazioni o deliri da cui non c'è modo di liberarsi: potrebbe essere il caso di una donna sulla sessantina, letteralmente oppressa dall'angoscia di sbagliare e di essere punita per cose inesistenti o immaginate, che teme di sbagliare anche a prendere gli psico-farmaci perché un confessore le ha detto di pregare piuttosto che prendere medicinali; oppure il caso di un giovane che racconta di essere perseguitato dalla convinzione di essere controllato da persone solo a lui note, oltre che da qualche presenza malefica, tanto da aver chiesto alla polizia di proteggerlo e perciò chiede di essere liberato dal demonio.

Le tipologie di racconto presentate sono solo esemplificative e non devono condurre a conclusioni affrettate: tutti i credenti hanno il diritto di confessarsi, di cercare e ritessere un senso alla propria vita, dando voce alla colpa e al male che in essa si insinua. Il confessore non può certo pretendere di guarire in senso stretto queste situazioni esistenziali, ma nel colloquio penitenziale potrebbe con saggezza offrire e/o provocare ciò che manca al racconto di sé e della propria colpa offrendo motivi di speranza.

VI. DIFFERENZIARE LE FORME DELL'ASCOLTO PASTORALE

La prassi del sacramento della riconciliazione sta patendo due derive prevalenti: da una parte, la confessione rischia di stemperarsi o sovraccaricarsi dei problemi della vita, mettendo in evidenza la necessità di dialogo personale e qualificato per maturare nella vita cristiana, ma perdendo la densità e il senso del confessare il peccato di fronte alla Parola; dall'altra, il sacramento rischia di essere limitato ad

uno psicologismo in cui il penitente è prigioniero del proprio disagio o della sofferenza inflitta da altri, senza avvertire il legame costitutivo con la comunità ecclesiale. Alla luce del percorso fin qui compiuto emergono due esigenze pastorali fondamentali per la *cura animarum*.

Prima di tutto è ormai urgente la necessità di differenziare le possibilità di ascolto e dialogo personale, preparando persone e offrendo occasioni di *counseling* o «accompagnamento» pastorale e/o spirituale⁴¹ che permettano al fedele di raccontare la propria vita nella trama cristiana quotidiana, affrontando le problematiche che via via si presentano. Questa differenziazione va riconosciuta come una priorità pastorale da esaudire: la mancanza di un ascolto e dialogo personale nella fede mette a rischio non solo la qualità del cammino personale, ma la stessa appartenenza ecclesiale; tanti potrebbero infatti trovare altrove la possibilità di essere accolti nella prova e l'opportunità di raccontarsi, affrontando ciò che mette in questione la vita cristiana nel suo stesso significato.

In secondo luogo è urgente qualificare il racconto-confessione sacramentale in riferimento alla misericordia e al peccato personale. Una simile precisazione della celebrazione del sacramento dovrebbe muoversi in due direzioni: ricongiungendo la confessione di sé con la confessione della Parola e ripristinando il legame tra l'itinerario personale e l'inserimento del singolo all'interno della vicenda ecclesiale. Possiamo ritrovare congiunte queste due esigenze configurando lo stile della celebrazione del sacramento e del contesto celebrativo secondo il «genere letterario» dei salmi penitenziali e delle confessioni del popolo d'Israele⁴²: in questi testi della Scrittura è infatti evidente che la celebrazione della riconciliazione richiede uno spazio e un tempo proprio. Ma non basta: essi presumono una storia condivisa o una condivisione della storia; anche questo aspetto può essere vissuto nella celebrazione, soprattutto se alle spalle ci sono eventi importanti per il cammino di una comunità cristiana o di una

⁴¹ Alla terminologia del *counseling* (cf A. GODIN, «Ascolto e consiglio» in *Iniziazione alla pratica della teologia*, Queriniana, Brescia 1987, vol. V, 48-78), nell'ambito ecclesiale cattolico si è sovrapposta la terminologia dell'accompagnamento (cf A. LOUF, *Generati dallo spirito. L'accompagnamento spirituale oggi*, Qiqajon, Magnano [VC] 1994), soppiantando nel frattempo la terminologia più classica della direzione spirituale. Se rispetto alla direzione spirituale, la terminologia dell'accompagnamento ridiscute il rapporto tra direttività e non direttività del colloquio, rispetto alla terminologia del *counseling* sottolinea maggiormente la dimensione relazionale.

⁴² Cf Ne 8.

chiesa diocesana. Infine da queste pagine della Bibbia emerge con chiarezza che i salmi penitenziali e le confessioni di Israele sono un modo particolare di raccontarsi in dialogo con Dio, nella lode, nel pentimento, nell'invocazione. Forse è proprio questo il modo caratteristico di raccontarsi nella celebrazione della riconciliazione come comunità e come singoli.

Almeno dal sinodo sulla riconciliazione del 1983 il card. C.M. Martini ha educato la chiesa milanese in questa prospettiva, proponendo di vivere il colloquio penitenziale attraverso i tre momenti della *confessio laudis*, della *confessio vitae*, della *confessio fidei*.

«Dovremmo aiutare dapprima l'esprimersi di una *confessio laudis* che dà voce di ringraziamento a chi avverte di esser stato in tanti modi sorretto, visitato da Dio. Seguirà la *confessio vitae*, non intesa soltanto come elenco dei peccati commessi, ma anche come individuazione delle loro radici profonde che consenta poi di contrapporsi ad essi in maniera efficace. Diverrà conseguente allora la *confessio fidei*, il chiedere a Dio di essere purificati nella radice dei propri peccati, di essere medicati nelle forze oscure che non controlliamo e da cui derivano tanti atteggiamenti sbagliati; il chiedere che venga tolto il peso dei peccati passati, che genera scoraggiamenti, forme di depressione, di aridità, di stanchezza. Occorre insistere in questa preghiera: essa viene coronata dall'imposizione delle mani e dall'assoluzione sacramentale che assicura che non si è soli coi propri propositi, ma che lo Spirito santo, mandato dal Risorto per la remissione dei peccati, rinnova interiormente e guida nel cammino»⁴³.

Lo schema delle tre confessioni non è solo un modo per vivere il colloquio penitenziale nel sacramento della riconciliazione, ma anche un modo semplice per raccontarsi nella preghiera e per ritrovare l'unità profonda della propria identità, oltre la divisione del peccato.

ENRICO PAROLARI
Seminario Arcivescovile
Via S. Carlo 2
20300 Seveso (MI)

13 marzo 2008

SUMMARY

Confession, under an anthropological meaning, is a way to tell about oneself somehow necessary in order to find a meaning and a wholeness of one's life. Today we are observing the re-emerging of this unavoidable need of confession in the phenomenon of «virtual confession», thanks to the

⁴³ C.M. MARTINI, *Cammino di riconciliazione*, Dehoniane, Bologna 1983. Per una descrizione più distesa e argomentata, cf C.M. MARTINI, *L'evangelizzatore in San Luca. Meditazioni*, Ancora, Milano 74-79.

easy privacy of multimedial instruments. The psychological dynamic of the new generations, in the post-modern atmosphere of relation, is characterized by the splitting between behaviour and deep affective life. Telling about oneself is the privileged mean to fill this internal division and find again the unity of one's personal history. Confession and psychology, of course with their different intentions and strategies, can find themselves allied on these basis, in order to reach the unity of the personality and to save the basic ties. From such considerations comes the importance of differentiating the ways of the pastoral listening and of qualifying the telling of one's self in the Confession according to the style of the biblical confession, which brings together personal and ecclesial dimensions.