

CONVERSIONE E PENITENZA

La “confessione frequente di devozione” e il suo vissuto spirituale

SOMMARIO: I. PROFILO STORICO: LA PRASSI DELLA CONFESSIONE FREQUENTE DI DEVOZIONE E IL SUO VISSUTO SPIRITUALE: 1. *La confessione come mezzo ordinario di progresso spirituale*; 2. *La sottolineatura dell'elemento interiore*; 3. *Confessione e colloquio spirituale: consolazione e turbamento*; 4. *Avvertenze ai penitenti e ai confessori*; 5. *Penitenza e eucaristia*; 6. *Motivi di riflessione dal percorso storico della penitenza* – II. APPUNTI PER UN ITINERARIO PENITENZIALE DEL CRISTIANO OGGI: 1. *Il senso della conversione e il primato del perdono*; 2. *Il senso del peccato e il primato della Parola*; 3. *La dimensione comunitaria e quotidiana dell'itinerario penitenziale*; 4. *La confessione sacramentale all'interno dell'itinerario penitenziale del cristiano*

La prospettiva che il presente contributo intende illustrare è quella del vissuto spirituale che si accompagna alla pratica del sacramento della penitenza e in particolare alla prassi della “confessione frequente di devozione”¹. Lo studio si divide in due parti: nella prima presentiamo il dato che emerge dalla storia, nella seconda tentiamo di offrire qualche spunto di riflessione in ordine ad una “spiritualità penitenziale” per il cristiano contemporaneo che integri il momento sacramentale.

Per quanto riguarda il profilo storico, non essendo possibile evidentemente ripercorrere la storia della pratica del sacramento nella sua completezza, scegliamo di presentare in forma sintetica alcuni

¹ Sull'espressione “confessione frequente di devozione”, che risale probabilmente a K. Rahner, esprime qualche perplessità A. MIGLIAVACCA, *La “confessione frequente di devozione”. Studio teologico-giuridico sul periodo fra i Codici del 1917 e del 1983* (= Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico 17), Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, 65: “frequente” fa riferimento a un ritmo esteriore temporale, “devozione” all'atteggiamento interiore; ma non si coglie il vero punto in questione, che è l'accusa sacramentale dei peccati veniali.

dati rilevanti che ci sembrano emergere da due piste di ricerca: la prima è costituita dalle indagini storiche sulle diverse forme celebrative che il quarto sacramento ha conosciuto fino ad oggi², la seconda consiste nella consultazione della testimonianza di autorevoli figure spirituali e quindi nell'interrogazione dell'esperienza cristiana qualificata³.

I. PROFILO STORICO: LA PRASSI DELLA CONFESSIONE FREQUENTE DI DEVOZIONE E IL SUO VISSUTO SPIRITUALE

1. La confessione come mezzo ordinario di progresso spirituale

Più che l'introduzione della "penitenza privata" in quanto tale, è stato l'obbligo della confessione annuale stabilito nel 1215 dal Concilio Lateranense IV⁴ ad aver fatto della confessione stessa il minimo di vita sacramentale richiesta ad un cristiano e il segno di appartenenza alla comunità cristiana⁵.

² A tutt'oggi manca una monografia che tracci l'evoluzione dell'esperienza spirituale connessa a tale pratica, se si esclude l'amplessima e dettagliata voce del *Dictionnaire de Spiritualité* (P. ADNÈS, «Pénitence», in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XII/1, Beauchesne, Paris 1984, 943-1010). Non rari, invece, e in genere non alieni da un interesse teologico-spirituale gli studi propriamente storici, a cominciare da P. ROUILLARD, *Storia della penitenza dalle origini ai nostri giorni* (= Giornale di teologia 265), Queriniana, Brescia 1999, cui abbiamo fatto largo riferimento nel nostro studio.

³ Mentre possediamo una notevole mole di documenti normativi che istruiscono i confessori su come confessare e i fedeli su come confessarsi, non disponiamo purtroppo di molte testimonianze su ciò che i fedeli sperimentavano andando a confessarsi. L'ascolto di maestri spirituali vuole supplire in parte a questa carenza e dall'altra parte integrare la tonalità squisitamente precettistica di molta documentazione: si vedano al riguardo le osservazioni di J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, Paoline, Cinisello B. 1992, 16-17.

⁴ Cap. 21: Denzinger-Schönmetzer 812. G. MOIOLI fa notare che la frequenza alla confessione una volta all'anno era già regola generale quando il Concilio la impose come minimo (*Il quarto sacramento. Note introduttive*, Glossa, Milano 1996, 222). Il Concilio di Trento chiarirà che l'obbligo riguarda i peccati gravi, quelli veniali «possono essere taciuti senza colpa ed espiati con molti altri rimedi»: *Sessio XIV, Cap. 5* (Denzinger-Schönmetzer 1680).

⁵ Cf P. ROUILLARD, *Storia della penitenza*, 68-72. Secondo il benedettino francese, l'intenzione originaria del Concilio era di arginare le sette eretiche e obbligare i cristiani a manifestare la propria appartenenza alla Chiesa cattolica: la confessione-comunione pasquale doveva dunque servire come mezzo di controllo e di distinzione dei cristiani cattolici rispetto agli eretici.

Perché si arrivasse, però, alla pratica della “confessione frequente di devozione”, fu necessario l'intervento di ulteriori fattori. Anzitutto, la prassi che seguì alla deliberazione conciliare, in particolare a partire dai movimenti francescano e domenicano, dalla pratica dei loro conventi diffusa dai terz'ordini laici e dalla loro predicazione⁶: fu soprattutto il francescanesimo a diffondere la devozione all'umanità di Cristo e alla sua Passione e la confessione frequente divenne il mezzo ordinario per la purificazione dalle proprie colpe attraverso la comunione al sangue redentore di Cristo, tenendo conto che in questo periodo – secc. XIII-XVI – la comunione eucaristica è un fatto rarissimo, e quindi il sacramento della penitenza prende in qualche modo il posto della stessa eucaristia⁷.

Inoltre, tra il *dovere di confessarsi* almeno una volta all'anno stabilito dal Lateranense IV e la diffusione della confessione di devozione c'è spazio per distinguere storicamente l'emergere di un *bisogno* di confessarsi, secondo due significati: come ricerca di sicurezza e garanzia di fronte all'aldilà e come esigenza di sicurezza interiore, di pacificazione della coscienza, connessa con una lettura psicologica della grazia e del peccato⁸.

In questi termini, la confessione diventa mezzo ordinario di progresso spirituale, attuazione del desiderio di una vita spirituale più intensa. Soprattutto l'idea di purezza della coscienza è assai praticata nella letteratura spirituale, ma forte è anche l'accento sulla grazia del sacramento, come aiuto nella lotta contro il peccato, come occasione di esercizio di molte virtù, per esempio l'umiltà, l'obbedienza, la semplicità⁹, come luce per la conoscenza di sé e sorgente di pace interiore¹⁰.

⁶ Cf P. ROUILLARD, *Storia della penitenza*, 65-72.

⁷ Cf P. ROUILLARD, *Storia della penitenza*, 72-73.

⁸ Cf G. MOIOLI, «Il nuovo “Ordo paenitentiae” nella storia della prassi penitenziale cristiana e della sua teologia», *Rivista Liturgica* 62 (1975) 48-74: 60.

⁹ «E in questo solo atto della confessione eserciterete più virtù che in ogni altro» (FRANCESCO DI SALES, *Introduzione alla vita devota*, Parte seconda, cap. XIX; il testo fu pubblicato nel 1609). Poco prima il vescovo di Ginevra aveva ricordato che attraverso la confessione si riceve non solo l'assoluzione dei peccati veniali ma anche «una grande forza per evitarli in avvenire, una grande luce per ben distinguerli e una grazia abbondante per riparare a tutto il danno che essi vi avevano arrecato».

¹⁰ Così per esempio nelle istruzioni ai novizi gesuiti date da L. Lallemant (1588-1635) e raccolte dai suoi alunni nell'opera postuma (1694), diventata in seguito un classico della spiritualità cristiana: «È un fatto dimostrato dall'esperienza, che al progresso delle anime nulla contribuisce di più della Confessione e Comunione quotidiana, supposto che agli inizi della vita di perfezione si siano fatte delle buone Confessioni [...]. Così, dopo una Confessione ben fatta, l'anima riceve una grande luce per co-

Secondo Rouillard, attraverso l'obbligo della confessione annuale si recupera, almeno sotto il profilo del senso di appartenenza, la dimensione ecclesiale del sacramento della penitenza, che era stata emarginata con l'introduzione della "penitenza tariffata". In realtà, ci pare una rivalutazione relativa, piuttosto esteriore: ormai, come osserva Moioli, con il Medioevo il discorso sulla penitenza «tende a trasferirsi all'interno della persona e del suo rapporto con Dio» e la presenza della Chiesa, espressa prevalentemente in termini clericali, tende a divenire estrinseca alla riconciliazione come tale¹¹. Rispetto alla prospettiva patristica, è ora più forte il rilievo sociologico della Chiesa, e quindi l'elemento gerarchico, ma soprattutto l'aspetto interiore non coincide più con il versante visibile: chi non è "assolto" non si identifica più con lo "scomunicato", tutto rimane nel "foro interno" che si riferisce alla dimensione "spirituale" della Chiesa¹².

In sintesi, la prassi della confessione dei peccati veniali ha veicolato di fatto, almeno fino al XX secolo, una visione del perdono, anche sacramentale, come realtà che appartiene al rapporto personale con Dio, mentre la riconciliazione con la Chiesa è stata intesa in senso esteriore e strumentale piuttosto che come elemento costitutivo della stessa riconciliazione con Dio¹³. A sua volta, la riconciliazione con la Chiesa è stata ridotta tendenzialmente al rapporto con la gerarchia ecclesiale, isolando quest'ultima dalla comunità cristiana in quanto tale. La stessa Commissione Teologica Internazionale, in un documento del 1983, rileva che l'evoluzione storica del sacramento della penitenza è consistita nel riconoscimento sempre più chiaro del "carattere personale" del sacramento, anche se ciò ha avuto tra i suoi esiti quello di «relegare in secondo piano nella coscienza, per un tempo piuttosto lungo, la dimensione ecclesiale del sacramento della penitenza», che è stata riscoperta solo nel XX secolo¹⁴.

noscere il suo stato interno, un'umile ed amorosa contrizione, una pace ed una tranquillità di coscienza» (L. LALLEMANT, *La dottrina spirituale*, Piemme - Ancora, Casale M. - Milano 1984, 74-75).

¹¹ Cf G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, 280-281.

¹² Cf G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, 223 e 317-318.

¹³ Cf G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, 394-399, in particolare 397.

¹⁴ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La riconciliazione e la penitenza* (29 giugno 1983), IV.a.2, *La Civiltà Cattolica* 135/1 (1984) 45-72: 58.

2. La sottolineatura dell'elemento interiore

Le masse, per la verità, continuano a confessarsi una volta all'anno: non è un caso che le persone cui si rivolgono gli autori spirituali segnalati in precedenza, il vescovo Francesco di Sales e il gesuita Louis Lallemant, appartengano alle due categorie di cristiani che effettivamente praticavano la confessione frequente, prima della sua generalizzazione nel XX secolo, cioè i religiosi e le anime devote di una certa élite sociale.

In ogni caso, di fronte alla pratica frequente del sacramento gli autori spirituali hanno sempre messo in guardia contro i rischi dell'abitudine¹⁵ o contro le accuse generiche dei peccati¹⁶ e hanno sottolineato la centralità dell'elemento interiore: il dolore per i peccati e il proposito di correggersi. E quando propone lo schema dell'esame generale di coscienza «per purificarsi e per meglio confessarsi», Ignazio di Loyola si limita ad illustrare per categorie la materia delle *opere* di peccato, per insistere in modo diffuso e dettagliato sui *pensieri* che le originano e sulla resistenza che il soggetto vi oppone o il consenso che vi concede (così insegnavano anche i Padri dell'Oriente cristiano) e soffermarsi con precisione sui peccati commessi con la *parola*¹⁷.

¹⁵ Può essere interessante ascoltare lo sfogo del giovane prete protagonista del più famoso romanzo di G. Bernanos: «Credo che, passata l'adolescenza, pochi cristiani si rendano colpevoli di comunioni sacrileghe. È così facile non confessarsi per nulla! Ma c'è di peggio; c'è la lenta cristallizzazione, attorno alla coscienza, di piccole menzogne, di sotterfugi, di equivoci [...]. A forza d'abitudine, e col tempo, i meno sottili finiscono per crearsi un linguaggio di tutto punto personale che rimane astratto in modo incredibile. Non celano un gran che, ma la loro franchezza sorniona somiglia a quei vetri smerigliati i quali lasciano passare soltanto una luce diffusa in cui l'occhio non distingue nulla. E allora che rimane della confessione? Sfiora appena la superficie della coscienza. Non oso dire che sotto tale superficie si decompone. Si pietrifica, piuttosto» (*Diario di un curato di campagna*, Mondadori, Milano 1991, 75-76).

¹⁶ Occorre accusarsi, ricorda Francesco di Sales a Filotea, con semplicità, «senza usare quel parlare generico che nella confessione non serve a nulla»; per esempio, invece di confessare di «non avere amato il prossimo come dovevo», è preferibile dire: «Avendo visto un povero bisognoso, non l'ho soccorso come potevo», specificando anche il *motivo* di tale omissione: «per negligenza, o per durezza di cuore, o per disprezzo» (*Introduzione alla vita devota*, Parte seconda, cap. XIX).

¹⁷ Cf *Esercizi spirituali* (1548), nn. 32-43: i nn. 33-37 sono dedicati all'esame dei *pensieri*, con la distinzione tra peccati mortali e veniali, a seconda che si acconsenta al cattivo pensiero o semplicemente ci si soffermi sopra o si provi compiacimento in esso o si sia neglienti nel respingerlo; i nn. 38-41 trattano dei peccati commessi con la parola: giuramenti menzogneri, «parole oziose», calunnie; il n. 42 è dedicato alle opere: il materiale per l'esame è costituito dai dieci comandamenti, dai precetti della Chiesa e dalle disposizioni dei superiori.

Sul versante dei confessori, la sottolineatura dell'interiorità rimanda in un certo modo di pensare al radicamento profondo del peccato e al travaglio del penitente per riuscire a dirlo, tanto da suggerire il paragone con un «difficile parto», dove l'arte di confessare somiglia ad un'operazione di «ostetricia spirituale»¹⁸, per aiutare l'espressione del peccato. Il confessore deve impiegare la sua sapienza per far uscire il peccato alla luce, «imitando l'abilità delle levatrici»¹⁹, magari elencando i peccati più gravi oppure, come suggerisce S. Francesco Saverio, ammettendo il confessore stesso i propri peccati per facilitare la confidenza del penitente²⁰.

J. Delumeau osserva che la documentazione storica sembra confermare che la fatica psicologica di confessare in modo particolareggiato le proprie debolezze intime a qualcuno, che non sia un amico molto stretto, è un ostacolo pressoché insormontabile. Ciò non toglie che la confessione abbia svolto un indubbio servizio a favore della miglior conoscenza di sé e di una maggiore efficacia nell'agire. C'è stata molta severità; insieme però si è incentivata la libertà, la consapevolezza del valore della coscienza individuale e della responsabilità personale. Il perdono, conclude lo storico francese, rimane «uno degli apporti più preziosi del cristianesimo alla storia umana»²¹.

3. *Confessione e colloquio spirituale: consolazione e turbamento*

Alla accentuazione del rilievo della confessione sacramentale (frequente) contribuisce anche la diffusione e sacramentalizzazione del colloquio di origine monastica con il padre spirituale. Le istruzioni di S. Francesco di Sales a Filotea contemplano questo slittamento del senso della confessione: ogni due mesi si raccomanda l'esplicitazione al confessore/direttore spirituale dello «stato delle inclinazioni», cioè situazioni interiori, stati d'animo che potrebbero rivelarsi terreno di coltura di atteggiamenti di peccato. L'idea è che è opportuno *farsi conoscere* dal confessore/padre spirituale per farsi guidare e *guarire*²².

¹⁸ L'espressione è di Jean Gerson (1363-1429), cancelliere dell'Università di Parigi, riportata in J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono*, 37.

¹⁹ Cf J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono*, 29.

²⁰ Cf J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono*, 37.

²¹ Cf J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono*, 155-156.

²² FRANCESCO DI SALES, *Introduzione alla vita devota*, Parte seconda, cap. XIX.

Nel sacramento della penitenza i preti hanno esercitato il ministero della consolazione: la confessione è stata «apportatrice di grande conforto psicologico al peccatore», mezzo di tranquillizzazione delle coscienze, in quanto «il prete attesta ufficialmente al peccatore il perdono di Dio, gli porta dunque la pace interiore»²³. Le anime religiose più sensibili si sono rivolte al confessore, al di là di ogni obbligo di legge, come ad una guida sicura capace di rassicurare e rincuorare²⁴. Ma anche a livello popolare l'assoluzione sacramentale dava a coloro che avevano commesso peccati gravi la certezza di essere sollevati dalla pena dell'inferno e spesso la confessione annuale o quella fatta durante le missioni parrocchiali, soprattutto a partire dal XVII sec., consentiva di recuperare peccatori «incalliti» e dava l'occasione per rompere con situazioni gravi di peccato²⁵.

Più problematica, invece, la situazione delle anime più scrupolose: la confessione nella sua veste accentuatamente legalistica non aiutava chi era «assillato da un'idea di perfezione superiore ad ogni ragionevolezza», ma nemmeno coloro che adempivano l'obbligo annuale solo per adeguarsi alla mentalità corrente e per non suscitare scandalo²⁶.

4. Avvertenze ai penitenti e ai confessori

Gli autori spirituali in generale non sembrano avere dubbi circa la necessità di non trascurare assolutamente i *peccati veniali*, anzi le stesse «imperfezioni», che il tempo e appunto la scarsa vigilanza possono trasformare in peccati gravi e atteggiamenti radicati. Scrive per esempio Teresa di Gesù: «Se non ci mettiamo con diligenza a sradicare le imperfezioni che ho detto [lamentosità, mancanza di umiltà e di pazienza], quello che oggi ci sembra un nulla, domani forse sarà un peccato veniale, e tanto pericoloso da divenire, una volta trascurato, causa di molti altri»²⁷.

²³ J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono*, 42.

²⁴ Cf J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono*, 151-152.

²⁵ Si veda la sintesi della situazione creata dopo il Concilio di Trento e in particolare nei secc. XVII-XVIII, ricostruita da P. ROUILLARD, *Storia della penitenza*, 77-90.

²⁶ J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono*, 153.

²⁷ S. TERESA DI GESÙ, *Cammino di perfezione* 13,3 (il testo è del 1566). La Santa di Avila ritorna su questo tema anche nella *Vita* (25,20) e nei *Pensieri sull'amore di Dio* (2,20). A dir poco «terroristico» il discorso di L. Lallemand sui peccati veniali: «Noi pensiamo che il peccato veniale sia semplicemente una parola leggera, un pensiero

Anche la teologia contemporanea riprende questo argomento, sottolineando come i peccati veniali rappresentino e producano una diminuzione del gusto di fare il bene e della capacità di resistenza alle insidie del male e in generale una diminuzione della carità, anzi tutto verso Dio²⁸. Non vi è dubbio che in questa posizione vi sia una raffinata sapienza spirituale, oltre che una sicura dottrina, tuttavia possiamo immaginare le ambiguità e le deviazioni che essa possa patire in coscienze poco vigilate e in un clima di pressione psicologica.

Ma vi sono anche avvertenze ai confessori, in particolare a coloro che per ignoranza dei dinamismi della vita spirituale, soprattutto di quella contemplativa, costringono alcuni soggetti a «frugare nella loro vita» attraverso molte «confessioni generali»²⁹. La tradizione spirituale più sana è unanime nel condurre una lotta decisa contro gli *scrupoli*: Ignazio di Loyola lo impara per esperienza a dispetto dei consigli poco avveduti di eminenti confessori del suo tempo³⁰.

I «manuali» per i confessori insistono molto sull'esercizio dell'affabilità, dolcezza, prudenza, discrezione, riprendendo gli otto aggettivi qualificativi del confessore secondo Tommaso d'Aquino e promovendo l'idea del confessore come «padre», prima che come «medico» e come «giudice»³¹. Ma vi è anche, in particolare a partire dalla metà del sec. XVII, una diffusa corrente rigorista, collegata al movimento spirituale giansenista, che si appella alla severità del gesuita Paolo Segneri e di S. Carlo Borromeo, piuttosto per esempio che agli equilibrati *Avertissements* ai confessori scritti da Francesco di Sales i quali lasciarono ben poche tracce nella pastorale del sacramento del-

vano, un'azione di nessuna importanza. È anche una grave illusione perché è di fede che Dio lo punisce con pene soprannaturali di una durata molto lunga e più gravose dei più orribili tormenti che si soffrono quaggiù [*in realtà, si tratta di dottrina comune, non di fede definita*] [...]. Il peccato veniale è un così grande male che obbliga un Dio di bontà infinita [...] a condannare un'anima alla pena del massimo rigore, quando essa compare dinanzi al suo santo tribunale macchiata da questo peccato» (*La dottrina spirituale*, 117).

²⁸ Citiamo tra i tanti D. Grasso, citato in A. MIGLIAVACCA, *La "confessione frequente di devozione"*, 79, n. 61; così anche Z. ALSZEGHY - M. FLICK, in *ivi*, 79-80, n. 62.

²⁹ S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del monte Carmelo*, Prologo, 5 (la redazione dell'opera si distese tra il 1578 e il 1584).

³⁰ Cf *Autobiografia* 22-25. Riguardo alla «malattia degli scrupoli» si possono vedere anche le sagge istruzioni di Giovanni della Croce (cf *Lettera* 20, *a una Carmelitana che soffriva di scrupoli*, in S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1985, 1130): in taluni casi, meglio dimenticare che confessare.

³¹ Cf J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono*, 29-30.

la penitenza³², mentre l'atteggiamento benevolo di Alfonso de' Li-
guori apparve in questo contesto rivoluzionario³³.

5. Penitenza e eucaristia

Un elemento decisivo che ha contribuito alla diffusione della prassi della confessione frequente e del significato attribuitole è il legame sempre più stretto che si è venuto a creare tra penitenza ed eucaristia. Praticamente unanime tra gli autori spirituali è la proposta della confessione in vista della comunione eucaristica; tuttavia, un autore universalmente letto in ambito cattolico come l'anonimo dell'*Imitazione di Cristo*, mentre invita a confessare ogni peccato che possa aver macchiato la coscienza che si accosta al S. Sacramento, dichiara senza riserve che ciò che cancella «pienamente» i peccati è l'offerta di sé in unione a quella di Cristo nel sacrificio eucaristico³⁴.

Dal modo di concepire l'eucaristia dipende l'atteggiamento con cui si pratica il sacramento della penitenza: se l'eucaristia è semplicemente il modo per realizzare la presenza reale nell'ostia consacrata, allora bisogna confessarsi ogni volta che ci si comunica, per rendere il proprio cuore degna dimora, tabernacolo per Gesù sacramentato³⁵. Pur essendo quindi la confessione necessaria solo per i peccati mortali, di fatto ci si confessa ogni volta che si fa la comunione: così insegna lo stesso *Rituale romano* del 1614.

Il rigorismo penitenziale, che come si è detto si affermò a partire dalla metà del XVII sec. fino alla prima metà del XIX sec., si è accompagnato a un rigorismo eucaristico: «Occorrevano disposizioni tali per comunicarsi degnamente che ben poche persone, soggetti-

³² Cf P. ADNÈS, «Pénitence», 990.

³³ Cf J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono*, 43-47.

³⁴ «Non v'è dono più appropriato; non v'è altro modo per riscattare e cancellare pienamente i peccati, all'infuori della totale e perfetta offerta di se stessi a Dio, nella Messa e nella Comunione, insieme con l'offerta del Corpo di Cristo» (*L'Imitazione di Cristo*, Libro IV, cap. VII,2). L'autore del testo (la cui datazione ancora oggi oscilla fra il XIII e il XV sec.) si premura che non sia di ostacolo alla Comunione «una eccessiva preoccupazione di essere sufficientemente devoti e una certa angustia dubbiosa sul confessarsi. Ma tu agisci secondo il consiglio dei saggi, tralasciando ansie e scrupoli» (*ivi*, Libro IV, cap. X,1).

³⁵ Cf P. ROUILLARD, *Storia della penitenza*, 88-89. Allo stesso modo, più l'eucaristia viene concepita come un «mysterium tremendum», più la confessione diventa frequente, anche più della comunione stessa, come purificazione dell'anima e preparazione adeguata alla comunione (cf A. MIGLIAVACCA, *La "confessione frequente di devozione"*, 70).

vamente, potevano ritenersi autorizzate a farlo». La comunione «non era un rimedio all'umana debolezza, ma una ricompensa, se non alla perfezione, almeno alla virtù ben provata». Di fatto, nei secoli XVII e XVIII la comunione quotidiana era una eccezione, quella settimanale era normale solo per i religiosi e i cristiani ferventi. Una corrente in senso contrario sfocerà con Pio X nel decreto *Sacra Tridentina Synodus* del 20 dicembre 1905, «che apre la porta non solo alla comunione settimanale, ma più volte alla settimana e persino quotidiana, di cui determina le condizioni minimali richieste: stato di grazia e intenzione retta». Conseguenza naturale della introduzione della comunione frequente fu il notevole aumento della frequenza della confessione fino agli anni '60 del secolo scorso³⁶. Così la confessione è diventata «piuttosto il sacramento caro ai cristiani fervorosi che ne fanno uno strumento abituale della loro vita spirituale, che il segno ecclesiale della riconciliazione con Dio per i peccatori che si convertono»³⁷.

Non va infine dimenticato il legame che si è istituito tra pratica della confessione e *sensibilità escatologica*, cioè la prospettiva del giudizio finale, in vista del quale la coscienza popolare ritiene opportuno «stare confessati». Secondo Rouillard, il motivo principale della diminuzione delle confessioni degli adulti a partire dagli ultimi decenni del XX sec. sembra essere il fatto che molti cristiani ormai non credono più all'inferno: l'eccessiva insistenza dei secoli precedenti sui castighi dell'aldilà ha falsato il significato della penitenza e ha indebolito la credibilità della stessa escatologia cristiana³⁸.

6. *Motivi di riflessione dal percorso storico della penitenza*

«Tutto ciò che, in questo tempo, è stato conservato nella Chiesa di santità, di pietà e di religione, deve essere attribuito in gran parte alla confessione»³⁹. Così il *Catechismo romano* del 1566 sintetizza l'in-

³⁶ Cf P. ADNÈS, «Pénitence», 993 (anche per tutte le citazioni del capoverso. La traduzione è nostra).

³⁷ F. SOTTOCORNOLA, «Momenti principali nella evoluzione storica del sacramento della penitenza», *Communio* 40 (1978) 5-21: 15.

³⁸ Cf P. ROUILLARD, *Storia della penitenza*, 94. Un autore del XIX sec. osserva che ci si confessa più per paura, di Dio e dell'inferno, che per amore di Dio: cf J. DELU-MEAU, *La confessione e il perdono*, 64.

³⁹ *Catechismo romano*, o Catechismo del Concilio di Trento (1566), cit. in P. ROUILLARD, *Storia della penitenza*, 72.

discusso valore spirituale della pratica del quarto sacramento tra i cattolici. Ad essa si è fatto ricorso non solo come a una realtà assolutamente necessaria per la riconciliazione del peccato grave, ma anche come ad un momento importante per la costruzione, poco alla volta, giorno per giorno, di una fisionomia cristiana.

Nel tentativo di dare qualche valutazione del cammino percorso dalla coscienza cristiana in ordine alla confessione sacramentale, dobbiamo cercare però di recuperare tutte le dimensioni della vita secondo lo Spirito che non solo la dottrina ma la stessa esperienza della fede riconosce a tale strumento di santificazione.

Abbiamo già fatto cenno alla dialettica tra *dimensione personale* e *dimensione ecclesiale* della penitenza: dal punto di vista teologico-spirituale, essa riflette il duplice orientamento del fondamentale dinamismo della *conversione* cristiana. Ma storicamente ha anche identificato quelle «*due situazioni cristiane differenti*» che da sempre la riconciliazione nella Chiesa ha avuto presenti: «Da un lato, essa è un esercizio della vita instaurata dal battesimo che impone una continua lotta contro i «peccati quotidiani»; dall'altro, la pratica della penitenza deve riportare alla vita di grazia e ristabilire nei diritti del battesimo quanti hanno spezzato il sigillo del battesimo con peccati che conducono alla morte e che sono incompatibili con l'esistenza cristiana»⁴⁰.

Ora, è nel passaggio dalla penitenza pubblica (la quale si applicava solo alla seconda delle due situazioni) a quella privata, in particolare nella forma della «penitenza tariffata», che una forma unica del sacramento è stata applicata alle due differenti situazioni⁴¹. Possiamo però osservare che mentre il periodo penitenziale nella penitenza pubblica, come del resto il compimento delle opere penitenziali in quella privata, aveva il senso e l'efficacia di comprovare la «verità» del pentimento interiore nella vita attraverso una «prova» afflittiva⁴², analogo «accorgimento» non è stato trovato o non ha funzionato nella penitenza privata per rendere sufficientemente esplicito il carattere ecclesiale della conversione personale. Anzi, il costituirsi della nuova forma celebrativa sull'asse confessione dei peccati/(immediata) assoluzione del sacerdote ha progressivamente spostato l'accento sull'accusa dei peccati, la quale, riguardando spesso

⁴⁰ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La riconciliazione e la penitenza*, IV.b.1, 59.

⁴¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La riconciliazione e la penitenza*, IV.b.5, 60.

⁴² Cf G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, 213. Il teologo milanese parla a questo proposito di una «pedagogia molto rude».

nella prassi della confessione frequenti situazioni «di scarso peso esistenziale», ha diffuso l'idea di un «sacramento ridotto». Di qui la necessità odierna, secondo la stessa Commissione Teologica, di riequilibrare e percepire meglio il rapporto tra «la confessione, la contrizione e la soddisfazione nella loro mutua e intima articolazione»⁴³.

In un altro ordine di considerazioni, osserviamo che la tradizione ci consegna a proposito del sacramento della penitenza una spiritualità indubbiamente esigente, severa, capace di educare con rigore generazioni di cristiani, ma con il rischio, soprattutto nelle coscienze meno attente e vigili, di trasformarsi in un *immane impegno ascetico*, in una «spiritualità della perfezione» fondata sullo sforzo personale più che sull'apertura alla grazia, occupata dal pensiero di non commettere peccato più che conquistata dall'amore⁴⁴. La consapevolezza di mille imperfezioni rischia di alimentare l'idea che sia possibile eliminarle progressivamente con l'applicazione e la perseveranza, mirando a raggiungere una sorta di stato di impeccabilità. Probabilmente è proprio questo rischio ad aver pregiudicato, dal punto di vista dell'esperienza spirituale, un convinto e maturo apprezzamento del sacramento della penitenza.

⁴³ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La riconciliazione e la penitenza*, IV.b.5, 60. Sembra stimolante chiedersi se non sia possibile valorizzare i gesti esteriori e visibili della penitenza, perché l'enfasi del processo penitenziale non si concentri esclusivamente sulle disposizioni interiori: si può rileggere oggi il tema della «laboriosità» della penitenza antica in relazione ai peccati gravi? Qual è, non solo il «tempo», ma lo «spazio» della conversione? Pensiamo per esempio al pellegrinaggio come forma ordinaria nel Medioevo del processo penitenziale, o alla vicenda concreta di Ignazio di Loyola, che fa della *peregrinatio* lo «spazio» della sua conversione.

⁴⁴ In una pedagogia dai toni forti, e sicuramente efficace per la sua parte, si insegna *l'orrore dei peccati*. Una ricerca condotta sui catechismi ufficialmente riconosciuti dall'episcopato francese nel XIX sec. e nei primi decenni del XX sec. rileva la descrizione del peccato come abuso della bontà di Dio e come una realtà che ci rende indegni della sua misericordia. Il peccato è un «crimine», il peccatore un «criminale». Si incrociano talvolta nello stesso testo due prospettive: la vendetta di Dio e il suo giudizio che si realizza nel «tribunale sacro» della confessione, e la sua bontà, che calma l'ansia del peccatore. La vita cristiana, osserva l'autore della ricerca, è «l'avventura del tutto o niente»: o l'orribile peccato che procura i mali più spaventosi oppure la dolcezza inebriante del suo amore (P. MOITEL, «Le langage sur le péché depuis un siècle», *Lumière et Vie* 185 [1987] 5-17: 8-11; trad. nostra).

II. APPUNTI PER UN ITINERARIO PENITENZIALE DEL CRISTIANO OGGI

1. *Il senso della conversione e il primato del perdono*

Nella storia dell'esperienza cristiana, il sacramento della penitenza ha indubbiamente custodito il senso del peccato e del perdono di Dio e, attraverso periodi di appannamento e talvolta di oblio, il senso della Chiesa come ambito in cui si comprende pienamente la portata del peccato stesso e come "luogo" in cui è dato il perdono divino. In generale, la pratica della "confessione frequente di devozione", ha contribuito decisamente a custodire nella Chiesa il senso della quotidiana lotta contro il male che insidia l'esistenza di coloro che pure nel Battesimo si sono definitivamente consegnati a Cristo nel popolo di Dio che è la Chiesa.

Non è possibile dunque immaginare l'itinerario penitenziale del cristiano se non come reale cammino di conversione, dinamica permanente e quotidiana dell'esperienza di fede. E se sta quanto abbiamo appena detto, la domanda di fondo nella prospettiva teologico-spirituale riguarderà le forme attraverso le quali è oggi possibile alla Chiesa *annunciare la conversione* e renderla concretamente praticabile, e che significato possa assumere il *momento sacramentale* dentro questo itinerario cristiano⁴⁵.

Se «la risposta libera e responsabile a tale appello del Signore, con la *conversione* e nella *perseveranza* fino al martirio, è e rimane il messaggio più forte e convincente che la Chiesa può trasmettere nella storia»⁴⁶, di fatto «dalla pratica sacramentale risulta evidente come la dimensione della conversione, almeno nella maggioranza dei casi, rimane estranea ai cristiani che chiedono il perdono sacramentale»⁴⁷.

⁴⁵ La stessa "fatica di trovare i peccati" o l'esperienza del ritrovarsi a confessare "i soliti peccati", come in generale il diffuso "disagio a confessarsi" denunciati sovente dal popolo cristiano possono essere letti come segnali della necessità di rinnovare la proposta della dinamica spirituale della conversione: «Solo quando avremo riacquisito la perduta capacità di conversione, potrà aver successo una riforma della confessione» (K. LEHMANN, «La perduta capacità di convertirsi», *Communio* 40 [1978] 38-45: 44).

⁴⁶ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del Duemila*, 29 giugno 2001, n. 7.

⁴⁷ F. MORRONE, «Le fasi del sacramento della penitenza. Annotazioni pastorali», *Communio* 194 (2004) 32-44: 33.

In primo luogo, sembra dunque urgente, anche in base al dato storico che abbiamo brevemente riassunto, rimettere a fuoco la tematica generale della conversione cristiana, nella tensione tra peccato e perdono. Richiamiamo qui in particolare la proposta, che si presenta del resto come interpretazione fedele della tradizione cristiana autentica, di André Louf, monaco trappista belga ora eremita nel sud della Francia, secondo il quale peccato, conversione e grazia (perdono) non sono tre tappe poste normalmente in successione (il peccato all'inizio, la conversione come passo decisivo, infine la ricerca della perfezione) bensì dimensioni costanti dell'esperienza cristiana: siamo peccatori in continuo stato di conversione, costantemente santificati dallo Spirito, peccatori senza sosta perdonati⁴⁸.

Che cosa dunque origina efficacemente il cammino di conversione? L'esperienza del peccato, sembrerebbe evidente. Un po' meno evidente, ma evangelicamente vero, è che questa a sua volta è fondata autenticamente sul *primato dell'amore di Dio offerto nella forma del perdono*⁴⁹: Pietro si scopre peccatore nel momento stesso, e solo nel momento in cui sperimenta la sovrabbondanza del dono di Gesù⁵⁰. Scrive Louf: «Nessuno può conoscere il proprio peccato senza contemporaneamente conoscere Dio: non prima o dopo, ma nel medesimo istante, in una sola e identica intuizione di grazia [...] Così Dio si fa conoscere perdonando, e il peccatore, scrutando l'abisso del proprio peccato, scopre da parte sua l'infinito della misericordia»; in definitiva «non esiste altro luogo in cui incontrare Dio in verità e conoscerlo, al di fuori della conversione»⁵¹.

La storia dell'esperienza spirituale del sacramento della penitenza mostra talvolta l'affiorare dell'idea che occorra prima rendersi degni del perdono per meritargli. In realtà, solo il perdono rivela il peccato e «si pente solo colui che ha già trovato il Dio che fa grazia»⁵². «Sen-

⁴⁸ Si veda su questi temi uno dei testi principali dell'ex-abate di Mont-des-Cats: A. LOUF, *Sotto la guida dello Spirito*, Qiqajon - Comunità di Bose, Magnano 1990, in particolare 10-13.

⁴⁹ «Ma Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi» (Rm 5,8).

⁵⁰ Cf Lc 5,1-11, in particolare 5,8. Commenta A. Louf: «In Gesù, Pietro ha riconosciuto Dio; nello stesso istante prende coscienza di essere solo un peccatore. È qualcosa di estremamente normale: appena Gesù si rivela, il nostro peccato è messo in luce; e viceversa: ci è impossibile vedere veramente il nostro peccato finché non siamo nella luce di Gesù» (*Sotto la guida dello Spirito*, 47).

⁵¹ A. LOUF, *Sotto la guida dello Spirito*, 68-69.

⁵² K. Barth, cit. in J. THOMAS, «J'étais pécheur...», *Christus* 97 (1978) 39-49: 41 (trad. nostra).

za la speranza di un tale perdono, come sarebbero possibili la confessione e il riconoscimento del peccato? La verità del perdono è la condizione dell'autenticità della confessione»⁵³.

2. Il senso del peccato e il primato della Parola

La riflessione teologica recente connette a più riprese la questione della perdita del senso del peccato con la necessità di rinnovare il senso della responsabilità individuale e quindi il riconoscimento della dignità personale. L'uomo moderno, si rileva da più parti, soffre di una «illusione di innocenza»⁵⁴: non riuscendo ad assumersi la responsabilità del male, lo attribuisce a «soggetti-alibi», quali la natura, la cultura, la società. Il *senso di colpa* ha preso il posto del riconoscimento della *colpa personale*⁵⁵, si è diffusa la convinzione secondo la quale «l'individuo contemporaneo non è colpevole di nulla. Tutt'al più è malato»⁵⁶.

Restituire il senso della libertà colpevole e quindi della possibilità di sbagliare significa dunque da una parte ritrovare gli autentici contorni della dignità della persona come essere responsabile, dall'altra, attraverso la riscoperta della consistenza del peccato, la cui nozione è diventata in molti casi evanescente, contribuisce a rischiarare il mistero stesso di Dio, come colui che ci libera dal peccato stesso⁵⁷.

Ma la «buona novella» è che siamo peccatori perdonati, mentre spesso «ci si è immaginato che la buona novella consistesse in questo: teniamo conto del peccato e facciamo del nostro meglio per non caderci»⁵⁸: la vicenda del vissuto spirituale connesso al sacramento

⁵³ R. SCHOLTUS, «Malaise dans la confession», *Christus* 204 (2004) 453-465: 459 (trad. nostra).

⁵⁴ Cf per esempio W. KASPER, «Aspetti antropologici della penitenza», *Communio* 71 (1983) 31-47: 33.

⁵⁵ Cf W. KASPER, «Aspetti antropologici della penitenza», 37-38. Cf anche l'analisi della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La riconciliazione e la penitenza*, I.2-3, 47-48.

⁵⁶ R. SCHOLTUS, «Malaise dans la confession», 457. L'autore, del Seminario dell'Institut Catholique di Parigi, assolve le scienze umane dall'accusa frequente di essere all'origine della attuale *deresponsabilizzazione* del soggetto, ma imputa ad esse di aver generato una «sostituzione crescente e talvolta contraddittoria dell'analisi dell'uomo», mostrando l'estrema complessità di interpretazione del comportamento umano, che rende problematico il giudizio morale sugli atti e le decisioni del soggetto (*ivi*, 458; trad. nostra).

⁵⁷ Cf W. KASPER, «Aspetti antropologici della penitenza», 458.

⁵⁸ A. LOUF, *Sotto la guida dello Spirito*, 63.

della penitenza è sembrata talvolta dominata dalla convinzione che ci salva la “scienza del peccato” minuziosa e insonne. In realtà, «il peccato non è l'oggetto di un sapere ma di una rivelazione»⁵⁹, solo Dio sa cos'è il peccato, solo la parola di Dio proclamata nella Chiesa è in grado di dare un nome al peccato. La diffusa e dichiarata fatica di “trovare i peccati” può essere risolta solo se i credenti vengono educati a lasciarsi dire dalla Parola del Signore che quello che hanno fatto nella loro vita ha il nome di peccato⁶⁰.

Sullo sfondo dell'autentica esperienza cristiana del peccato sta dunque la realizzazione della effettiva centralità della parola di Dio nella vita della Chiesa, nell'ottica già accolta dal nuovo *Rito della penitenza*, che mette anzitutto il penitente in ascolto della Parola, la quale «illumina il fedele a conoscere i suoi peccati, lo chiama alla conversione e gl'infonde fiducia nella misericordia di Dio»⁶¹.

3. La dimensione comunitaria e quotidiana dell'itinerario penitenziale

L'analisi storica ha evidenziato la necessità di recuperare all'itinerario penitenziale del cristiano e in particolare al sacramento della penitenza una dimensione comunitaria piuttosto sbiadita. Dal punto di vista teorico, W. Kasper ha messo in guardia dal «frintendimento idealistico di conversione e penitenza», che intende la conversione come qualcosa che riguarda unicamente il cuore «senza legame con il contesto più ampio di chiesa, parola e sacramento»⁶².

⁵⁹ R. SCHOLTUS, «Malaise dans la confession», 461 (trad. nostra).

⁶⁰ Cf G. MOIOLI, «Sacramento della riconciliazione e vita spirituale», in Id., *Il peccato-re perdonato. Itinerario penitenziale del cristiano*, Piemme, Casale M. 1997, 7-27, in particolare 10-11.

⁶¹ *Rito della penitenza*, Introduzione, n. 17. Questa, osserva F. Morrone, è la condizione perché la celebrazione del sacramento «non si risolva in una seduta psicanalitica, in un momento di sfogo o di richiesta di ascolto o conforto [...] che non conduce a conversione» («Le fasi del sacramento della penitenza», 38). Nella stessa direzione, con uno sviluppo più attento alle dinamiche culturali contemporanee, la riflessione di R. SCHOLTUS sulla relazione interpersonale asimmetrica («davanti a Dio») che si realizza nel sacramento e che contesta l'attuale tendenza psicologista alla «confessione» in pubblico, quella specie di «strip-tease dell'anima» tipico di una «società narcisistica e mediatica» ed espressione di una «compulsione al disvelamento» («Malaise dans la confession», 455-456; trad. nostra).

⁶² W. KASPER, «Aspetti antropologici della penitenza», 36. Il riferimento è ad autori come Descartes e Kant, ma anche Spinoza e Rousseau.

Sul versante dell'esperienza cristiana e della prassi pastorale, le possibilità di sviluppo sembrano aprirsi su due direttive. Anzitutto, come educazione al senso della solidarietà nel bene e alla ammissione della complicità nel male presenti nella comunità, attraverso l'incentivazione di forme di riconciliazione tra i membri della comunità stessa, attraverso la pratica della correzione fraterna (esplicitamente raccomandata da Gesù⁶³ ma di cui crediamo non si sia ancora trovata una forma soddisfacente di attuazione a livello ecclesiale) o ancora la valorizzazione (delicata, sapiente) della confessione reciproca delle colpe ("Confesso a Dio onnipotente e a voi fratelli...") in talune circostanze della vita ecclesiale⁶⁴.

In secondo luogo, si tratterebbe di sottolineare la dimensione sociale dell'itinerario penitenziale personale, valorizzando in questo senso le molte forme di *penitenza quotidiana*, i «molti e diversi modi» con cui «il popolo di Dio fa questa continua penitenza e si esercita in essa»⁶⁵. La triade biblica *pregghiera, elemosina, digiuno* costituiva anticamente il nerbo della penitenza "ordinaria" dei cristiani. Forme moderne della penitenza quotidiana non meramente individuali potrebbero essere «il compimento diligente del proprio dovere [...], l'accettazione delle situazioni che mettono alla prova [...], l'impegno per la giustizia, la semplicità di vita [...], la sopportazione delle persone con cui si vive»⁶⁶. Vi sono anche forme di «penitenza imposta» che derivano dal rifiuto che il cristiano oppone alla collaborazione con strutture economiche, sociali e politiche cattive e dai tentativi posti in atto per ridurne la nocività o eliminarle: tutto ciò espone a difficoltà e anche persecuzioni che, se sopportate «in spirito di penitenza», mostrano «come la conversione e la penitenza rivestano

⁶³ Cf Mt 18,15-17.

⁶⁴ Non affrontiamo qui la questione delle forme di celebrazione del sacramento della penitenza e più in generale delle proposte intese a mostrare in atto la dimensione penitenziale e di conversione/riconciliazione come pertinenti non semplicemente al cammino dell'individuo ma alla struttura della comunità in quanto tale. E accenniamo solamente alla questione della *sollecitudine* della comunità per la conversione del singolo peccatore: in quali forme la comunità può e deve interessarsi al peccato del singolo, in vista di "guadagnare il fratello"? Si vedano le riflessioni su questa tematica nel Nuovo Testamento in G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, 51-53.

⁶⁵ *Rito della penitenza*, Introduzione, n. 4. Si veda anche GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica post-sinodale "Reconciliatio et paenitentia"*, 2 dicembre 1984, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VII/2, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, 1431-1499, in particolare i nn. 8.24.28.

⁶⁶ C. COLLO, *Postfazione* a P. ROUILLARD, *Storia della penitenza*, 193-220: 216-217. Altri esempi si possono ritrovare in P. ROUILLARD, *Storia della penitenza*, 183-184.

necessariamente una dimensione corporale e cosmica e come debbano quindi produrre frutti di penitenza corporale»⁶⁷.

4. *La confessione sacramentale all'interno dell'itinerario penitenziale del cristiano*

All'interno del quadro che abbiamo cercato di delineare⁶⁸, qual è il senso e il valore del ricorso al sacramento della penitenza *anche per i peccati veniali*?

Giovanni Paolo II, nell'Esortazione apostolica *Reconciliatio et paenitentia*, punta sulla valorizzazione della figura del *ministro del sacramento*, ricordando che solo un buon penitente, cioè uno che sa vivere del perdono di Dio, sarà un buon confessore⁶⁹. Non si tratta però semplicemente della fede del sacerdote: solo qualche mese prima, in una delle Udienze generali del mercoledì, il papa aveva sottolineato il valore della mediazione ecclesiale che si attua nel sacramento della penitenza. Vale la pena riascoltare un affascinante passaggio di quella catechesi:

«Spesso, nell'esperienza dei fedeli, proprio il dover presentarsi al ministro del perdono costituisce una difficoltà rilevante. "Perché – si obietta – rivelare a un uomo come me la mia situazione più intima e anche le mie colpe più segrete?". "Perché – si obietta ancora – non rivolgermi direttamente a Dio o a Cristo, e dove, invece, passare attraverso la mediazione di un uomo per ottenere il perdono dei peccati?" [...] A ben considerare, nonostante il senso di disagio che può provocare la mediazione ecclesiale, essa è un metodo umanissimo, perché il Dio che ci libera dalle nostre colpe non si stemperi in un'astrazione lontana, che alla fine diverrebbe una scialba, irritante e disperante immagine di noi stessi. Mediante la mediazione del ministro della Chiesa questo Dio si rende "prossimo" a noi nella concretezza di un cuore pure perdonato. In questa prospettiva vien fatto di domandarsi se la strumentalità della Chiesa, invece che contestata, non dovrebbe, piuttosto, essere desiderata, poiché risponde alle attese più profonde che si nascondono nell'animo umano quando si avvicina a Dio e si lascia da lui

⁶⁷ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La riconciliazione e la penitenza*, II.1, 49.

⁶⁸ «Un isolamento del sacramento della penitenza dalla vita penitenziale ecclesiale provoca invece una atrofizzazione del sacramento stesso» (J. AMBAUM, «La remissione sacramentale ed extrasacramentale dei peccati. Sulla natura del sacramento della penitenza», *Communio* 40 [1978] 22-37: 37).

⁶⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Reconciliatio et paenitentia*, n. 29. Osserva P. GERVAIS: «Per il Papa, ogni rinnovamento della pratica del sacramento della riconciliazione passa prima e anzitutto per colui che è al suo servizio» («L'Exhortation apostolique "Reconciliatio et paenitentia"», *Nouvelle Revue Théologique* 108 [1986] 192-217: 210; trad. nostra).

salvare. Il ministro del sacramento della Penitenza ci appare così – entro la totalità della Chiesa – come un'espressione singolare della "logica dell'Incarnazione", mediante la quale il Verbo fatto carne ci raggiunge e ci libera dai nostri peccati⁷⁰.

L'esperienza cristiana del perdono ecclesiale fa dunque riscoprire il realismo incarnato dell'economia sacramentale: esso sostiene la stessa affettività spirituale di colui che si accosta al sacramento e nell'oggettività del rito – e quindi nell'agire salvifico di Cristo che vi si esprime – accede alla verità del proprio gesto⁷¹.

Già K. Rahner aveva individuato nella valorizzazione dell'economia dell'Incarnazione, cioè nella legge della storicità incarnata, la giustificazione della "confessione frequente di devozione": «Quando ci si confessa, si dà al proprio pentimento una forma concreta, visibile e udibile [...] D'altra parte, nell'uomo che si confessa, l'azione di Dio acquista pure una forma in qualche modo tangibile: essa si indirizza a lui in maniera sensibile attraverso un atto speciale della Chiesa»⁷².

Ci pare dunque che questo valore non debba andare perso nell'economia dell'esperienza cristiana. Se è vero che la celebrazione del sacramento della Penitenza anche per i peccati veniali, difesa dal nuovo *Ordo*⁷³, è come una "estensione" del sacramento che per sé dovrebbe rivestire carattere di eccezionalità, non è senza senso la sua collocazione all'interno dell'itinerario normale di conversione del cristiano. La Chiesa rimane il "luogo" in cui lo Spirito è dato e agisce per la remissione dei peccati e ricorrendo al sacramento anche per i peccati non gravi non si fa che sottoporre ad essa «le difficoltà, le incertezze, i rallentamenti del proprio cammino di conversione, onde essere guariti dalla forza dello Spirito di Gesù Cri-

⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, mercoledì 22 febbraio 1984, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VII/1, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1984, 458-460: 459-460. L'indagine condotta nel 1994 dall'Università Cattolica sulla religiosità in Italia, sembra convergere dal punto di vista sociologico con queste linee interpretative, mostrando da una parte come per il 30% circa degli intervistati la difficoltà principale legata alla confessione consista nella convinzione che «non è necessario il sacerdote, basta pentirsi davanti a Dio», dall'altra come quasi il 20% del campione si trovi a disagio di fronte al «modo di confessare di alcuni preti» (V. CESAREO - R. CIPRIANI - F. GARELLI - C. LANZETTI - G. ROVATI, *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano 1995, 83-84).

⁷¹ Cf P. GERVAIS, «L'Exhortation apostolique "Reconciliatio et paenitentia"», 213-214.

⁷² P. ADNÈS, «Pénitence», 998.

⁷³ *Rito della penitenza*, n. 7.

sto»⁷⁴, contribuendo così il sacramento, *per la sua modalità propria*, a mantenere «nella comunità cristiana e nei singoli il senso del peccato, della conversione, della misericordia vittoriosa, della Chiesa come la realtà stessa della riconciliazione [...]»⁷⁵.

Ci pare di poter interpretare la storia dell'esperienza cristiana del perdono sacramentale nel senso che ciò che va messo in discussione non è il sacramento in quanto tale e neppure, radicalmente, una determinata modalità della sua attuazione concreta, quanto piuttosto una determinata interpretazione del suo significato, che si è addossata alla prassi della «confessione frequente di devozione», senza però che si possa identificare riduttivamente con tale prassi.

In questione è una determinata prospettiva con cui sono stati presentati e vissuti i temi cristiani del peccato, della conversione, del perdono di Dio e della giustizia del credente. In questo senso si dovrà evitare di perpetuare gli aspetti più deteriori di quella prassi, a cominciare dall'estesa *mentalità legalistica*. Arduo condividere per esempio l'opinione di chi motiva l'opportunità della formula «confesso anche quello che non conosco e non ricordo», sostenendo che essa mette il penitente di fronte all'evidenza per cui «nel confessarsi liberamente egli deve sempre al tempo stesso anche confessare di non essere mai così libero da riuscire a confessarsi pienamente»⁷⁶. Benché lo stesso autore riconosca che si tratta di una «forzatura», la ritiene tuttavia utile a «smascherare una concezione ingenua della libertà e della stessa coscienza del soggetto, denunciando parimenti il peccato d'orgoglio che potrebbe sempre insinuarsi all'interno della stessa decisione di confessarsi»⁷⁷.

A noi pare che quella formula tradizionalmente utilizzata per chiudere l'accusa dei peccati, se da una parte mette opportunamente al riparo il penitente dall'insidia degli scrupoli, dall'altra rimandi decisamente ad una concezione legalistica del sacramento, in base alla quale si deve confessare *tutto*, senza nulla tralasciare anche di veniale. È esattamente una tale concezione a suggerire l'adozione di meccanismi di difesa di questo tipo, che ci sembrano di dubbia pertinenza in relazione ad un sacramento che dovrebbe an-

⁷⁴ G. MOIOLI, «Il nuovo "Ordo paenitentiae"», 73.

⁷⁵ G. MOIOLI, «Il nuovo "Ordo paenitentiae"», 73-74.

⁷⁶ S. PETROSINO, «La confessione del Padre e la riconciliazione del Figlio», *Communio* 194 (2004) 70-77: 74.

⁷⁷ S. PETROSINO, «La confessione del Padre», 74.

nunciare e operare il giudizio misericordioso di Dio sui nostri peccati, non la sua caricatura poliziesca⁷⁸.

GIUSEPPE COMO
Seminario Arcivescovile
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

7 marzo 2008

SUMMARY

This paper means to investigate the life of faith in relation with the praxis of the «frequent confession of devotion», through a historical way and focusing on spiritual dynamics involved in the penitential iter of the christian man. The history of the christian experience of sacramental forgiveness shows that what must be put into discussion is not the Sacrament itself, but a particular interpretation of its meaning, fallen upon the «frequent confession of devotion», but which cannot reductively be identified with it. What must be carefully reconsidered is the «spirituality of perfection», individualistic and legalist, which has given birth more to the fear for judgment than to the desire of God's mercy. The penitential itinerary for today christians asks to give back the main importance to the mercy of God as an invitation to conversion and to the word of God as the beginning of the sense of sin, together with the increasing of the value of ecclesial and daily penance.

⁷⁸ Secondo J. Delumeau, l'esegesi corrente del Concilio di Trento e dei suoi decreti applicativi ha portato a suggerire di accostarsi alla confessione annuale anche se non si hanno peccati gravi, al fine di non dare scandalo e di dichiarare appunto che non ci si sente colpevoli di peccato mortale: di fatto in questo modo si codifica la «confessione» della propria innocenza (*La confessione e il perdono*, 18). La tradizione dei maestri spirituali ci consegna piuttosto la delicata e sapiente istruzione di S. Vincenzo de' Paoli: «Non bisogna mai parlare di altri neppure in confessione; se non potete nascondere il male altrui è meglio tacere il peccato vostro» (*Conferenza del 5 marzo 1651*, in S. VINCENZO DE' PAOLI, *Conferenze spirituali alle Figlie della Carità*, CLV - Ed. Vincenziane, Roma 1980, 612).